Certainte 32
And 4a
Not 6a

SEGVNDA

PARTE DE LA SVMMA, EN LA QVAL SE SVMMA Y CIFRA TODO LO MORAL, Y CASOS DE CONCIENCIA QVE NO PERTENECEN A LOS SACRAMENTOS, CON TODAS LAS DVDAS CON SVS RAZONES BREVEMENTE PVESTAS.

Compuesta por el Padre Maestro Fray Pedro de Ledesma, de la Orden de Sancto Domingo, Cathedratico de Visperas de la Vniuersidad de Salamanca.



Con priuilegio de Castilla, y de Aragon.

EN SALAMANCA.

En la Emprenta de Antonia Ramirez viuda.

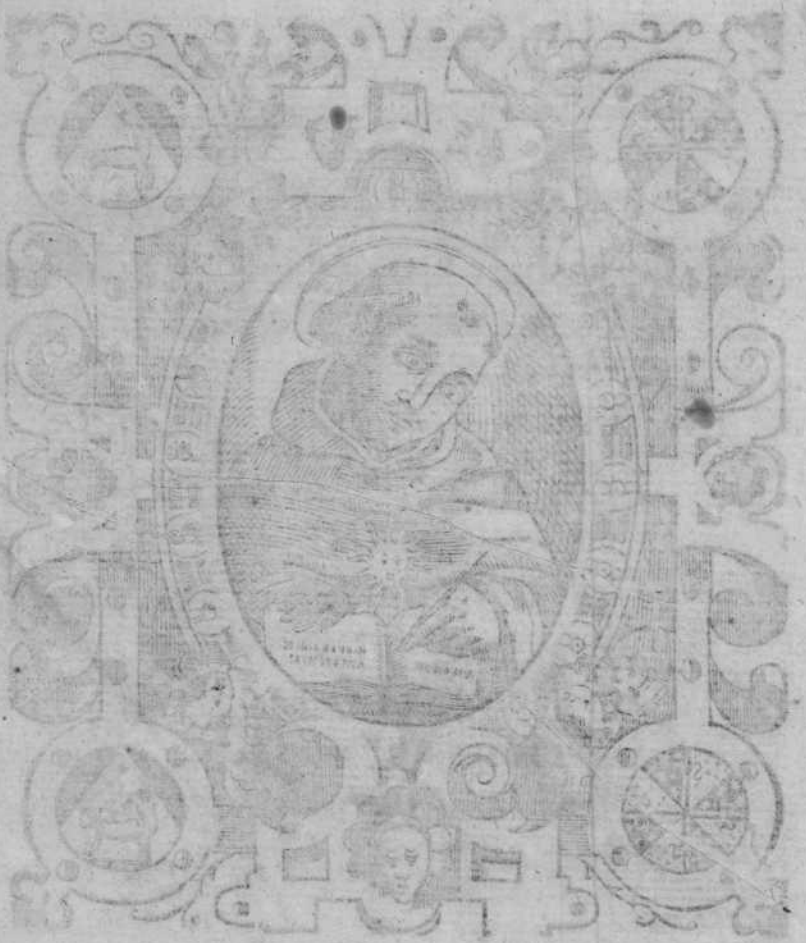
M. DC. XXI.

BIBLIOTECA PROVINCIAL SORIA

SEGVNDA

PARTE DE LA SVMMA, EN LA QVAL SE SVMMA Y CIERA TODO LO MORAL, Y CASOS DE CONCIENCIA QVE NO PERTENECEN A LOS SACRAMENTOS, CON TODAS LAS DVDAS CON SVS RAZONES BREVEMENTE PVESTAS.

Compuesta por el Padre Maestro Fray Pedro de Ledesma, de la Orden de Santo Domingo, Cathedratico de Visperas de la Vniversidad de Salamanca.



Con priuilegio de Castilla, y de Aragon.

EN SALAMANCA.

En la Emprenta de Antonia Ramirez viuda.

M. DC. XXI.

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 Maeſtro Fray Pedro de Ledeſma para q̃ pueda imprimir la ſegunda parte de la Suma de los caſos morales. En fè de lo qual lo firme de mi nõbre en nueſtro Conuento de Sancta Cruz de Segouia à 24. de Agoſto de 1602.

Fr. Andres de Caſſo.

Prior Prouincial.

Aprouacion.

POR comiſsion del Conſejo ſupremo vi la ſegunda parte de la Suma del Padre Maeſtro Fr. Pedro de Ledeſma Prior, y Cathedratico en Salamanca, la qual en todo es tan Catholica, tan docta, y tan pia como el Autor lo auia moſtrado ſer en otras obras ſuyas que adornan la Eſcuela y la Republica, y la erudicion deſta me parece grande y muy apacible, pues materias grauiſsimas las reſuelue en eſtilo tan bueno que podra deprender quien lo vuiere menester, y el docto podra mejorarſe con vna reſolucion breue y bien fundada. Y aſsi me parece ſe puede imprimir para bien del pueblo Chriſtiano, dada en San Franciſco de Valladolid à primero de Nouiẽbre de 1602.

Fr. Gregorio Roez.

A DON FRANCISCO Gomez de Sandoual, y Rojas, Duque de Lerma, Patron y Protector de la Prouincia de España, de la Orden de Predicadores, &c.

EN aquel marauilloso edificio, señor excelétisimo, que por tantos años truxo ocupado el pensamiento del Sãcto Rey Dauid, y con tanta costa y cuydado labro 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 cõ amor grande encierra en su pecho, abraça y abriga sus granos, entre vna y otras destas Granadas de la misma talla y moldura auia vnas cadenas que con lazos diferentes hazian vna muy galana y mysteriosa labor. Ayudaua esta hermosura la tablazon del pauimẽto a la entrada, q̃ era de madera de box de q̃ se labran las flautas y instrumentos musicos, q̃ siruen a las alabanças y oficios Diuinos. Todo esto encerraua en si sagrados mysterios. Dezian las Granadas el amor grande de Dios q̃ siendo Rey de Reyes, cuya es propria y natural la corona cerraua y abrigaua dentro de su pecho los hijos de aquel pueblo, como la Granada sus granos. Beneficio tã grande q̃ siendo hõbres de razon quedauan en cadena y prision obligados a vn perpetuo reconocimiẽto y alabança del Autor de tantos bienes. Los q̃ tiene y goza la Religion de nuestro glorioso Padre Sancto Domingo despues que quiso V. Excelencia autorizar y enriquecerla cõ el nõbre de Patron desta Prouincia de España prometiendo en el nõbre y cumpliendo en las obras todo fauor, ayuda, socorro, amparo, abraçando todos los Religiosos della dẽtro de su pecho cõ mas amor que la Granada sus granos estimando y preciando sus personas, virtud, letras religion mas q̃ granates y piedras preciosas, son tales q̃ con ellos queda honrada autorizada y con el premio deuido a su desseo, q̃ quãdo mas se alargara fuera a tener tal Principe por Patron sobre cuya grandeza puede estar segura de todo peligro. Llegando 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 coronaron diziendo ponelda primero sobre aquel monte, y si el la pudiere sufrir yo la recibire. Sentencia grauissima q̃ muestra bien quantos cuydados y obligaciones cuelgan de las puntas y almenas de la Corona Real, la prudencia grauissima, la presta resolucion 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

Rey-

Reynos han declarado en V. Excelencia fortaleza de vn monte para poder ſuſtentar los cuydados y obligaciones tãtas como cuelgã de la Corona de Eſpaña, a quiẽ V. Excelencia cõ tanta ſatisfacion del mũdo todo y interes grãde del biẽ eſpiritual y tẽporal deſtos Reynos ſirue, ſobre mõte tan fuerte y tan alto, y leuantado ſe ha pueſto eſta Prouincia de Eſpaña para q̃ mas cãpeen ſus letras virtudes, y religion authorizada cõ el fauor de vn Principe Patron q̃ en ſus cauſas la ampare, q̃ en ſus neceſsidades la ayude, q̃ en todas ocaſiones la hõre, nõbre con q̃ la Prouincia de Eſpaña queda llena de honra, y autoridad, y cõ q̃ V. Excelẽcia ha echado nueuas cadenas, y apriſionado coraçones q̃ de ſuyo por tãtos titulos eſtauan obligados. El oro con q̃ eſta Prouincia paga merced tan grande es vn perpetuo reconocimiẽto, y memoria en la muſica de las alabãças y ſacrificios diuinos rogãdo a Dios por la ſalud, y vida de V. Excelẽcia, como tan neceſſaria a eſtos Reynos, y a nueſtro ſagrado habito. El oficio q̃ en eſto Cõuento duziẽtos Capellanes de V. Excelencia hazẽ corre por mi cuẽta, y cuydado el q̃ he tenido deſpues q̃ vi la dichoſa ſuerte de nueſtta Prouincia de reconocer nueſtro Patron cõ alguna obra no igual a merced tã grande q̃ ſiẽpre quedara ſin deuida paga, ſino q̃ mueſtre en algo mi deſſeo, me ha dado prieſſa, haſta verlo cũplido. *Solicitudinis* (dize el glorioſo Auguſtino) *plena ſunt ſepta donec perducantur ad finẽ, quẽ qui aliquid incipit maxime appetit, intendit, expectat, exoptat, nec de re inchoata niſi terminetur exultat.* E ſolo mueſtra ſirua Señor Excelẽtiſsimo, eſte libro q̃ a V. Excelẽcia dedico no por la neceſsidad q̃ del tẽdra V. Excelẽcia, ſino por la q̃ el y ſu Autor tienẽ del fauor, y amparo de tal Patrõ, por ſerlo en todo eſpero le dara V. Excelẽcia como a grano deſta granada q̃ a V. Excelẽcia corona de hõra, y autoridad el pecho cõ todo amor, y blãdura. A Tolomeo Rey de Egypto le ofrecio Ziõ ſabio de Athenas vn libro cuya materia era de eſtado y policia, y eſtimo el dõ tãto el Rey q̃ mando ſe le cõſagraſſe vn dia de fieſta como a ſu nacimiẽto, recibiẽdo otro dia el preſente de vn Relox de inuinciõ por entõces nueua le dio aſſiẽto entre los Dioſes en lo mas hõrado de ſu altar. Eſte peq̃ño dõ, y libro q̃ buſcãdo ſu valedor y Patron ſe va a poner a los pies de V. Excelencia ſin buſcar mas padrinos, porq̃ para ſu pretenſiõ baſta ſer V. Excelencia quien es Patron, y amparo deſta Prouincia deuoto tan antiguo del Angelico Doctor S. Thomas, cuyas materias de fe y juſticia q̃ en V. Excelẽcia, tanto reſplandecẽ tẽgo leydas en ſu Cathedra, y vã tratadas en el para entẽder que tẽdra por intereſſe proprio qualquier ocaſiõ de fauorecer ſus eſtudios y letras, es vn Relox diuidido en diferẽtes lineas Chriſtianas q̃ cõciertã, y ordenã nueſtra vida. A V. Excelencia ſuplico ſe digne de acetarle no mirãdo a la pobreza del dõ ſino a la voluntad grande cõ que ſe ofrece, la qual es toda de V. Excelẽcia como ſiempre, &c. Fr. Pedro Ledeſma.

SEGVNDA PARTE DE LA SVMMA, EN LA QVAL SE SVMMA Y CIFRA TODO LO MORAL, QVE TOCA Y PERTENECE A LO QVE NO ES SACRAMENTOS, CON TODOS LOS CASOS, Y DVDAS, DISPVTADAS CON SVS RAZONES BREVEMENTE.

ANTE todas cosas se deue aduertir, que el orden, que se guardara en esta Sũma, sera el que guarda el Angelico Doctor Sancto Thomas en la Secunda Secũdæ: començando por la virtud de la Fè, 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 el 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 VIRTVD sobrenatural de la Fè Christiana.

2.2.q.1. per aliquot quæstiones.

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 Secundæ, por algunas questiones.

Capi-

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

2.2.q.62 art.2. & 3.

PRIMERA cõclusion. La Fe sobrenatural Christiana, es virtud Theologal. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta cõclusiõ se prueua, porque como dize S. Thomas, las virtudes Theologales tienen por oficio proprio tratar imediatamente con Dios Autor de la gracia. Y en esto se diferencian de las virtudes morales, cuyo oficio proprio es tratar imediatamẽte cõ las criaturas. La virtud de la fe trata imediatamente con el mismo Dios, Autor de la gracia, creyendo en el mismo Dios, porque lo dize la primera verdad. Luego es virtud Theologal. Tres son las virtudes Theologales Fe, Esperança, y Charidad. Las quales tienẽ por oficio proprio tratar imediatamente con Dios Autor de la gracia. La Fe creyendo en Dios. La Esperança esperando en el. La Charidad amandole. Las virtudes morales se distinguen de las Theologales, porque tienen por oficio proprio tratar imediatamente con las criaturas. La Misericordia tiene por oficio proprio apiadarse del pobre y necesitado. La Iusticia imediatamente trata con el proximo. De suerte que la virtud de la Fe es virtud Theologal, porque cree imediatamente en Dios.

Segunda conclusion, q̃ se sigue de la passada. La fe Christiana es vna de las mas principales virtudes que ay. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar imediatamente citado, y en otro lugar. Y esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque como dize S. Thomas, en el primer lugar alegado, las virtudes Theologales, que tiene oficio proprio tratar imediatamente con Dios, como Autor sobrenatural de la gracia, son las mas perfectas, y que tienen mas excelente lugar entre todas las virtudes. Y la Fe es virtud Theologal como queda determinado en la conclusion passada. Luego la fe es vna de las mas principales virtudes. Declaremos mas en particular su perfectiõ. La Fe 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 Fe. Desto 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 fe 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 cõclusion, y luego la prouaremos. La fe no es cosa natural, sino vn don sobrenatural, que Dios infunde en nuestras almas: es vna luz diuina, que Dios pone en nuestros entendimiẽtos: por la qual participamos imperfectamente, la luz de Dios, y cõ 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 fe. Ninguna lumbrera de las naturales pudiera descubrirnos, y manifestarnos, q̃ Dios es Trino, y vno, y que Dios se hizo hombre, y otros semejãtes mysterios. La Fe es luz tan Celestial que nos los descubre y manifiesta. Estos mysterios cree la fe, por el autoridad de la primera verdad que los reuela Dios, que es primera verdad, manifesto estos mysterios: y ansi se han de creer por el autoridad de la primera verdad, que reuelo estos mysterios, la qual ni puede engañar, ni se puede engañar, y es infalible en todo lo que dize. Demanera que si vn hombre cree, que Dios es Trino y vno, y otros mysterios de la fe, porque assi se lo enseño su padre, o porque se lo dixeron sus antepassados, o por otra semejante razon natural, no cree como deue creer, ni es fe sobrenatural Christiana, sino fe humana falible. Para creer como se deue creer, y como verdadero Christiano, hase de creer, por la autoridad de la primera verdad, q̃ reuelo estos mysterios. Esta reuelacion no es clara, y manifiesta, sino obscura. De suerte que el Christiano ha de subjectar, y captiuar el entendimiento, en seruicio de Christo, creyendo las verdades, que no vee, ni las enseña la razon natural. De suerte, que la diffinicion de la fe, es esta. La fe es vna luz sobrenatural, por la qual creemos los mysterios sobrenaturales, q̃ 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 Syluestro, y los demas Summistas. Esta conclusion se prueua lo primero de lo que dize el Apostol San Pablo en la carta, que escriuio a los Hebreos, quando dize: que la fe es fundamento de las cosas, que esperamos en la otra vida, las quales cree el entẽdimiento por la autoridad 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 hase de aduertir, que tambien hemos de creer por el autoridad de la Iglesia, y del Sũmo

Definicion de la Fe. D. Paul. ad Hebr. 11. D. Thom. 2.2.q.1. art.1. & 4. & in q.4. ar.1. Magister in 3. syl. verbo, fides, Summistæ in eodem verbo.

D. Thom. 2. 2. q. 1. art. 10. D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 9.

Pontifice cabeça de ella. Todo lo que propone la Iglesia, y el Summo Pontifice, como cabeça de la Iglesia, si lo propone como de fe, lo deuemos creer, como tal. Porque al Summo Pōtifice y a la Iglesia assiste el Espiritu Sācto 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 de lo ya dicho. El exercitarse en el creer por la virtud de la fe 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 excelente virtud, qual es la virtud de la Fe, como ya queda platicado: luego el creer es grandemente meritorio. Confirmase esta razon, porque el creer con fe diuina, y sobrenatural es obra muy dificultosa, en la qual se rinde, captiua y subjecta el entendimiento, que es la mas excelente potencia del hombre, a creer cosas tan altas, por sola autoridad de la primera verdad, que es Dios. Luego el creer desta manera es muy meritorio. Hemos de considerar, que anssi como la virtud de la fe tiene segundo lugar despues de la Charidad, que tiene el primero, anssi 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, y es razon que se exerciten en creer estos Diuinos mysterios: pues es tan meritorio, el creer tan altas cosas y tan Diuinos mysterios, y leuanta el entendimiento y le perficiona grandemente, y fuera desto es obra muy meritoria, que premia Dios grandemente.

Quinta conclusion. La fe 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 prueuase, porque a la fe de los Diuinos mysterios corresponde en el Cielo el verlos claramente, como lo enseña San Pablo, y todos los Doctores lo dizen. Y el ver a Dios claramente es obra de entendimiento, como es cosa notoria. Luego la fe 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 afection 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. D. Paul. 1. Corint. 13.

Sexta conclusion. Esta fe sobrenatural constituye verdadero Christiano. De suerte que si el hombre tiene esta lumbrera de la fe, 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 pecan mortalmente, conseruandose en la fe, y creencia de los Diuinos mysterios. Estos tales son verdaderos Christianos, aunque no tengan gracia ni Charidad. Esta conclusion es de fe determinada por el Concilio Tridentino. Y consta porque Sanctiago en su Canonica enseña, que la fe sin obras, y sin charidad es muerta. Es verdadera fe, pero muerta. Luego la tal fe 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 fe sobrenatural, sino tienē 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 fe es la Charidad. Luego el que no tiene Charidad aunque tenga fe no es perfecto Christiano. A este proposito se ha de considerar bien y aduertir, la semejança que trae Sanctiago en el lugar alegado, quando dize que assi como el cuerpo sin el espiritu, y alma es muerto, y no tiene vida, anssi tambien la fe 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, anssi tambiē la fe sin la Charidad es verdadera fe, y haze verdadero Christiano, pero carece de vna gran perfection, que es la vida de la Gracia, y Charidad, y anssi, no esta perfecta ni haze perfecto Christiano. Como el alma perficiona el cuerpo, y le comunica vida, y le viuifica, anssi tambien la Charidad viuifica la fe, y la perficiona.

Conc. Trid. sess. 6. cap. 14. & c. 28. Iacob. 2.

D. Thom. 2. 2. q. 4. art. 3.

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

PRimera conclusion. Ningun hombre se puede saluar, sin que tenga conocimiento sobrenatural de fe de algun mysterio sobrenatural de la fe. 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 San Pablo, en la carta que escriuio a los del Pueblo de Israel, adonde dize, que sin fe 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 conuenientissima cosa, que Dios ordenasse, que los

D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 3. Ad Hebræ. 11.

que

que se han de llegar a Dios por la gracia, que da el ser sobrenatural, tuuie. sen conocimiento sobrenatural de fe, con que conociessen algũ mysterio sobrenatural. Para saluarse y justificarse por lo menos han de conocer por fe sobrenatural que Dios es Author de la Gracia, y de los bienes sobrenaturales, y que premia con premio sobrenatural. En lo qual se encierrã como en virtud todos los demas mysterios de la Fe. Esto significa San Pablo en el lugar alegado.

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

A esta duda se responde, que este tal se podria saluar. Assi 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 fe, proueyendole de maestro, q̃ 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 dificultad es de los niños, que no tienen vso de razon los quales se saluan por el Baptismo. Estos tales no tienen conocimiento de fe sobrenatural como es cosa notoria. Y con todo esso se saluan. Luego el conocimiento de la fe sobrenatural no es necessario para saluarse.

A esta duda se responde, que los niños, aunque no tienen actual conocimiento de fe sobrenatural, pero tienen el habito de fe, 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, q̃ Dios pone en su alma, en el baptismo: assi tambien basta la fe sobrenatural.

Cap. maiores de baptis. & eius effectu.

Pero hase de aduertir, que en esta conclusion enseñamos, que es necessario como medio, para saluarse, el creer por fe 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 vuiesse 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 Fe Christiana alguna cosa sobrenatural, como queda declarado. De suerte que sin la tal creencia no se puede saluar vn hombre.

Segunda cõclusiõ. Precepto sobrenatural ay de Dios Author de la gracia de creer por la fe sobrenatural alguna cosa sobrenatural, qual es la q̃ queda declarada en la cõclusiõ passada. De suerte, q̃ el tal creer no solamẽte es necessario, como medio, sino tambien como cosa, q̃ cae de baxo de precepto sobrenatural. Esta cõclusiõ enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y todos los Doctores la siguẽ. La razon es, porq̃ de todas las obras, q̃ son medios necessarios para la salud eterna, sin las quales no se puede alcãçar, ay precepto como lo determinan todos los Theologos. Y el creer alguna cosa sobrenatural es medio necessario para la salud eterna, como q̃da determinado en la cõclusion passada. Luego ay precepto de la tal obra.

Acerca desta cõclusion, es la duda, porque el conocimiento de la fe es sobrenatural, que excede todas las fuerças naturales. Luego no fue conueniente, q̃ el Author de la gracia, pusiesse precepto del tal conocimiẽto, que no se puede tener por fuerça, y virtud natural. Esto se cõfirma, porq̃ el conocimiento de fe, es vn grã 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 sin precepto lo amaria.

A esta duda se responde, q̃ fue cosa cõueniẽtissima, en la qual Dios vso largamẽte de su misericordia, q̃ el Author de la gracia, pusiesse precepto al hõbre de creer cosas sobrenaturales. Esta resolucio es de todos los Thomistas en el lugar citado, y particularmente, se ha de ver el P. M. Bañez. La razon es, porque Dios por su diuina misericordia ordeno el hõbre al fin sobrenatural de la gracia, y lo leuanto grandemẽte: y para esto era necessarissimo, que tuuiesse conocimiento de fe sobrenatural. Luego gran misericordia de Dios fue el ponerle precepto de fe. Lo segũdo se descubre su Diuina misericordia, y largueza en ponerle precepto de lo mismo, q̃ le estaua tan biẽ al hõbre, pues no lo fio del mismo hõbre, sino le puso precepto de lo q̃ le estaua tan a cuento. Con ser tan gran perfection del hõbre el creer mysterios tan altos, cõ todo esso la Diuina misericordia le pone precepto de q̃ crea. Y aunq̃ es verdad, q̃ el creer es sobre toda la naturaleza del hõbre, con todo esso Dios Autor de la gracia da ayudas, con las quales podamos venir en conocimiento sobrenatural destos mysterios.

Para declarar otras cosas mas en particular en este Capitulo, se dene aduertir, q̃ el conocimiẽto de la fe es en dos maneras. Vno explicito y como formal. Otro implicito y virtual. La primera manera de conocimiẽto de fe es, quando vno formal, y expressamente, y como en si mismo conoce algũ mysterio: põgo por exẽplo el mysterio de la sãctissima Trinidad. La segũda manera es, quando vno conoce algũ mysterio, no en si mismo, sino porq̃ esta como encerrado en otro. Como deziamos, q̃ en aquel como principio (Dios autor de gracia, y premiador cõ premio sobrenatural de las buenas obras) e encierran todos los mysterios de fe. Esto supuesto.

D. Thom. 2.2. q.2. art. 7. Actorum, cap. 4.

Tercera conclusion. Para saluarse vno en la ley de Gracia, es medio necessario, regular, y comunmente, tener fe explicita del mysterio de la Encarnacion. Demanera que la Diuina prouidencia sobrenatural ordeno, que ninguno se pudiesse saluar regular y comunmente, 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 prueuase 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 comunmente: porque en algun caso extraordinario se podria vno saluar, sin creer explicitamente el mysterio de la Encarnacion: como si estuuiesse criado fuera del comercio de los hombres, y le alumbrassen del conocimiento de fe, y el tal creyesse. Este tal antes de tener conocimiento de fe expresso del mysterio de la Encarnacion se podria saluar.

Quarta conclusion. Necessario es, como medio, regular y comunmente conocer por fe explicita y expressa el mysterio 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 objecto principalissimo de la fe, y el Autor principal de nuestra saluacion. Luego fue cosa conuenientissima, que la Diuina prouidencia sobrenatural ordenasse, como medio necessario para nuestra saluacion, el conocer expressamente el mysterio de la Sanctissima Trinidad. Dixe en la conclusion, regular y comunmente: porque en algun caso extraordinario, se puede vno saluar, sin conocer expressamente el mysterio de la Sanctissima Trinidad, conforme a lo dicho en la conclusion passada. En estas conclusiones hemos dicho de la necesidad, que tienen los Christianos en razon de medio, agora hemos de dezir de la necesidad, 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 Fe. 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 expressamente los Articulos de la fe, concluye diziendo, esta es la fe 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 Fe, 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 Fe. Porque como dize San Pablo en la carta que escriuio a los del 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 mysterios, o por lo menos no es tan obscuro. Luego por razon del estado estan los Christianos obligados a saber los Articulos de la Fe, que son los mysterios principales de ella. Todos los Articulos de la Fe estan declarados en la Doctrina Christiana, que anda en la Primera parte de la Summa.

Ad Heb. cap. 10.

Sexta conclusion. Los proprios curas, confessores, y Predicadores estan obligados debaxo de precepto, a saber los Articulos de la Fe, tan distinctamente, y tan explicita y expressamente, que sepan dar razon de ellos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y siguenle todos sus discipulos, y comunmente los Doctores. Esto se prueua, porque los proprios Parrochos predicadores, y confessores estan obligados como de proprio oficio, 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 Syluestro, y en la Primera parte de la Summa dixe yo lo que era necessario que supiesse el confessor.

D. Thom. in Addit. q. 36. art. 1.

Syluest. verbo confessor.

Septima conclusion. Los Obispos estan obligados a saber explicita y distinctamente los tres Symbolos, y todas las subtilezas, y profundidades destos mysterios de la Fe. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos con el Maestro de las Sentencias. Prueuase, lo primero, porque San 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 solemnemente que saben el Testamento nueuo, y el Testamento viejo. Lo tercero se prueua, porque los Obispos de su proprio oficio 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 Fe.

D. Thom. 2.2. q.2. art. 7. Theologi, in 3. dist. 25. 1 Ad Timoth. ca. 3.

Octaua conclusion. No basta, que los fieles sepan de memoria los Articulos de la Fe, 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 comunmente los Theo-

Theologos en el lugar alegado, particularmẽte el Padre Maestro Bañez. La razon es clara, por que el saberlos de memoria tan solamente, sin entenderlos, no es saberlos. Luego no se cumple con saberlos de ta manera. Esto se cõfirma, porque esta obligado a creerlos explicitamente, y sino los sabe mas que de memoria, no los cree como se hã 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 Fe, 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 dellos, preguntandole. Y si los entiende de suerte, que siendo preguntado sepa dar razon dellos, aunque no los sepa por orden, es bastante cosa para cumplir con el precepto, y escusarse de pecado mortal. Porque el saberlos por ordẽ, 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 Santa Madre Iglesia.

Bañez 2.2. q.2. art.8.

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 Fe en Latin, sino entiende Latin: porque este tal hase de la misma manera, que sino los supiesse: y la virtud de la fe 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 cõclusion 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 entiende y cree, 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 destos 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 recebir 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 está 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 simbolo de la Fe 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 dificultad es del sacramento de la Penitencia si esta obligado a creer explicitamente este sacramẽto el que no ha pecado mortalmente. 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 pecar mortalmente estan obligados a creer y saber expressamente el sacramento de la Penitencia. La razon es, porque estos tales pueden pecar mortalmente. Luego estan obligados a saber el remedio y la medicina contra el pecado mortal para que puedan curar sus almas con el tal sacramento que es la medicina vnica, contra el pecado mortal cometido despues del baptismo.

Aduiertase, que los fieles ordinarios no estã obligados a saber la fórma 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 conciencia, y que han de confessar sus pecados con diligencia y dolor.

Decima conclusion. Los fieles no estan obligados a creer y saber expressamente los demas sacramentos, sino es que los quieran recebir. Esta conclusion es comun entre todos los Thomistas, y Theologos en el lugar alegado. La razon es clara, porque los fieles comunmente hablando no estan obligados debaxo de pecado 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 Sacramẽto del Matrimonio, y que da gracia, y a saber la disposicion necessaria para el Sacramento, que recibe, que es yr sin pecado mortal. Lo mismo digo del que quiere recibir el Sacramento de la Cõfirmacio, y 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 entiendã lo q̃ es contra los preceptos de la ley de Dios, de manera que se pueda desuiar de lo que es contra la ley Diuina. En lo que toca a los Mandamiẽtos de la Santa Madre Iglesia, se ha de dezir lo mismo,

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 San Lucas. 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.

Luc.18.

De todo lo dicho se sigue, que es muy mala y erronea sentencia la de algunos Doctores, que afirman, 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 fe, 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 comun sentencia de los Doctores. Con ocasion de esto sera necessario declarar algunas cosas tocantes y pertenecientes a la ignorancia de las cosas, que vn hõbre esta obligado a saber, y particularmente de la ignorancia de los mysterios de la fe, que esta vno obligado a saber.

Directorium 2.p. q.1.

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

Theologi in 2.d.22 & D.Th. in 1.2.q. 76.præcipue ar.2. Thomista etiam in 2.2.q.2. art.8. & quodl.4.

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 suponer 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 fe, 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 comun estado del Christiano. Lo tercero esta obligado a saber, las cosas que pertenecen a su proprio estado. 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 fe. La segunda acerca de los preceptos y mandamientos del Decalogo. La tercera manera de ignorancia es, quando vno ignora las cosas que pertenecẽ a su proprio estado.

Lo segundo se ha de suponer, que puede auer toda via dos maneras de ignorancia. Vna del derecho, como quando vno ignora el derecho y la ley. La segũda manera de ignorãcia 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 fe, como de los Articulos de la fe, o de los Sacramentos necessarios, si nace y procede de negligencia es pecado mortal. Dixe en la conclusion (si nace de negligencia: porque como diremos abaxo, alguna vez puede acontecer, que la tal ignorãcia sea inuincible, como lo sera en vn Pagano, que no ha oydo cosa alguna del Euangelio.

Esta conclusion ansi 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 de la Fe, y otras cosas pertenecientes a la fe. Luego si es negligente en saberlas peca mortalmente.

Segunda conclusion. Ignorar los preceptos comunes del derecho natural, como son los mandamientos del Decalogo, de si es pecado mortal.

Esta conclusion afirman todos los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho en el Capitulo passado, el hombre esta obligado so pena de pecado mortal a saber estos mãdamientos de la ley de Dios. Luego el ignorarlos por su negligencia, es pecado mortal. Por lo qual, en las Diuinas letras, y en los Profetas se reprehende grandemente la ignorancia de la ley de Dios.

Esai.5. et Hiere.4.

Tercera conclusion. El ignorar por negligencia los preceptos del derecho politiuo, que vno esta obligado a guardar, es pecado mortal. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar alegado: La razon es, porque los fieles estan obligados so pena de pecado mortal a cumplir los tales preceptos, como es cosa notoria: y sino los saben no los podran cumplir. Luego el ignorar estos preceptos es pecado mortal.

Quarta conclusion. El ignorar las cosas de su proprio estado, que vno esta obligado a hazer, es pecado. 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 pecado. El Religioso tiene obligacion a saber las 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 pecado. Pero hase de aduertir, que ignorar las cosas del proprio estado, que obliga a pecado mortal, de si es pecado mortal. Como si vno ignorasse las cosas que caẽ debaxo de precepto:

cepto: como si vn' casado ignorasse que esta obligado sopena de pecado mortal a pagar la deuda deuida a su muger, o la muger al varon, o si el sacerdote no supiesse, y ignorasse las cosas, q̃ tiene obligació de saber sopena de pecado mortal: o si el Abogado, o Escriuano, o otros semejantes no supiessen las leyes que les obligan debaxo de pecado mortal en su proprio oficio, y estado particular.

De lo qual se sigue, que el Religioso, que ignora las leyes y preceptos de su Religion, que le obligan a pecado mortal, esta en estado de pecado mortal. Ha de saber las leyes generales y preceptos, y descomuniones de toda su Religion, y de su Prouincia, y las que pertenecen a su conuento, y sino sabe estas leyes peca mortalmente. Todo esto se prueua de la razon de la conclusion. Pero las cosas, que no caen debaxo de obligacion de pecado mortal, por aora regular y comunmente, no sera pecado 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 pecado 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 Prelado tuuiesse ignorancia de las costumbres de sus subditos, seria pecado 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 obligado a saber la ley de Dios, sino apascentar su ganado, y saber si biuen conforme a la ley Diuina: y si guardan los preceptos. Luego la ignorancia desto sera pecado mortal. Esta razon se confirma: porque el Prelado esta obligado a corregir los delinquentes. Luego esta obligado a saber si pecan y como biuen, y q̃ costumbres tienẽ. Lo mismo se ha de dezir del proprio Parrocho, que deue saber si sus subditos cumplen con el precepto de la confesion annual, y de recibir el Sacramento del Altar en la Pascua. La ignorancia desto seria pecado mortal. Esto se entiende moralmente y comunmente. 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 la Pascua, sino otras muchas vezes. Pero hase de aduertir, que en estas conclusiones, hablamos de la ignorancia, que es contraria a la ciencia, que es necessaria para guardar los preceptos Diuinos, como es necessario saber que el homicidio es contra precepto Diuino para no cometer el tal pecado. Porque si la ciencia de si no fuesse necessaria para el cumplimiento de la ley Diuina, o humana, tampoco la ignorancia seria pecado.

La dificultad es acerca destas conclusiones, como puede ser de si pecado la ignorãcia, pues no tiene contrariedad con alguna virtud, sino tan solamente con la ciencia contraria, que pertenece al entendimiento. Porque la ignorancia tan solamente se opone al saber.

A esta duda se responde que la ignorancia de las cosas, que el hombre esta obligado a saber no solamente se opone y tiene contradició con la ciencia, sino con vna virtud moral, que tiene por nombre, estudiosidad, de la qual disputa el Doctor Angelico. El oficio 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 peca, quando vno tiene ignorancia de las cosas, que vno esta obligado a saber. *D. Thom. 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. Assi lo afirmã todos los Theologos, referidos en los lugares arriba alegados. En las definiciones comunmente conuienen todos los Theologos, y se coligen de los mismos nombres. Ignorancia vincible es aquella, la qual puede vencer el hõbre 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 sigue todos sus discipulos, y todos los Doctores. Verdad es, que otros Doctores, como son Gabriel, y Almain, ponen otras diffiniciones. Pero no son verdaderas, ni estan recebidas entre los Doctores. *D. Th. 1. 2. q. 76. a. 2. Gabri. in 2. d. 22. q. 2. art. 1. Almain. in moral. lib. tract. 1. c. 4.*

Acerca desto, es necessario declarar, que diligencia y cuydado sera necessario poner, para que la ignorancia sea inuincible. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que en las cosas, que no son necessarias para la salud espiritual del 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 ilicito, o vsurario, basta hazer la diligencia humana, preguntando 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 fe, 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 infaliblemente le alumbrara Dios de las verdades necessarias, para la salud de su alma, como lo enseñan comunmente 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, Altisiodorense, *Adrian. quod l. 2. q. 1. & quodl. 4. q. 1. Altisiod. in 3. part. Sum. in q. vtrùm fidei possit subesse falsum.*

y Ger-

Gers. tract. de vita spirituali, lectio. 1. Alex. 2 p. q. 119. m. 4. Hugo lib. 1. de Sacra. p. 7. c. 13. Gabri. in 2. distin. 22. q. 1. dubio. 1. Syl. v. ignorantia sect. 7. D. Thom. 2. 2. q. 50 art. 1. & 1. 2. q. 76 art. 1. D. Paul. ad Rom. cap. 10.

y Gerson, Alexandro de Ales, Hugo de Sancto Victore, Gabriel, y Sylvestro.

A esta dificultad se ha de responder, que para que la ignorancia sea invincible, 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 del alma: como son los Articulos de la Fe, y los preceptos del Decalogo. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y le siguen comunmente los Doctores. La razon es, porque este tal pone todos los medios ordenados, y consentaneos para saber las cosas, que son necessarias 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 invincible.

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

Sexta conclusion absolutamente puede auer ignorancia invincible, que no sea pecado, de los Articulos de la fe, y de los Sacramentos de la Iglesia.

Esta conclusion es contra Adriano, y contra los demas Doctores alegados. Pero tienela Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y comunmente los Doctores. La razon es, porque los infieles, que no han oydo cosa alguna de la fe de Christo, y de su Euangelio, no pueden creer sino ay quien se lo predique, como lo dize San Pablo. Luego la ignorancia, que tienen del Euangelio, y de las cosas de la fe es invincible, pues no la pueden vencer. Por lo qual muchos Indios, è infieles no pecan pecado de infidelidad, contra la fe, 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 pecado, sino por otros.

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 invincible, que no sea pecado, de los mysterios de nuestra fe y de los Sacramentos.

Septima conclusion. Acerca de los Articulos mas principales de la fe, que comunmente se celebran en la Iglesia con gran dificultad se puede admitir ignorancia invincible, y inculpable, como del mysterio de la Trinidad, y de la Encarnacion, y de otros semejantes mysterios. Declaremos esta conclusion. Diximos en ella, que con dificultad se puede admitir ignorancia invincible destos mysterios. Porque en algun caso podria auer alguna. 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 invincible de algunos destos articulos. Porque haziendo sus diligencias no se los enseñan. Pero diximos, que no se deue admitir comunmente ignorancia invincible, y inculpable de estos articulos, que comunmente se celebran en la Iglesia. Y lo mismo es de los Sacramentos de la Iglesia, que muy comunmente se exercitan en ella: como es el Sacramento del Baptismo, y de la Penitencia, y Eucharistia. Esta Doctrina tienen comunmente 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 suficientissimamente 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 invincible, è inculpable. Pero acerca de otros Articulos de Fe, que no se platican tan facilmente entre los fieles ni tan comunmente, mas facilmente se puede admitir en ellos ignorancia invincible, y inculpable, como acerca de aquel articulo, en el qual se dize de Christo q̃ baxò a los infiernos.

Discipuli D. Thom. in 1. 2. q. 76. art. 2. & 2. 2. q. 2. a. 8. & inter illos Magister Bañ.

La duda es, si estan obligados los proprios Parrochos, y Predicadores a enseñar en particular a los fieles los Articulos de la Fe, y las demas cosas, que estan obligados a saber. La razõ 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 comun en sus proprias Iglesias: o proueer de alguna persona que en sus Iglesias enseñe la Doctrina Christiana, como 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 Parrochos 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 les enseñen la Doctrina Christiana, persuadiendolos, que son padres de familias de toda su casa, y por consiguiente tienen obligacion de cuydar de que los familiares sepan la Doctrina. Porque su casa no ha de ser de Gentiles, sino de Christianos, que professan la ley de Christo.

D. Thom. 3. p. q. 67. q. 1. ar. 7. & 8.

De lo qual se sigue, que los Christianos, que no saben los Articulos de la Fe, y otras cosas necessarias, que luego diremos, y que quedan ya dichas, estan en estado de pecado mortal. Porque no cumplen con la obligacion del precepto, que tienen. Y assi los confessores tienen obligacion de preguntar regular y comunmente a los penitentes si saben la Doctrina Christiana. Dixe, regular y comunmente, porque quando se entiende probablemente, y moralmente, que los penitentes la saben, no es necessario preguntarsela, antes seria cosa impertinente y sin para que el preguntarsela.

Y si los

Y si los confessores entendieren que los penitẽtes no saben la Doctrina, que estan obligados a saber, han los de enseñar, y de otra manera no han de oyr sus confessiones, ni absoluerlos. La razon es, porque estos tales estan en estado de pecado mortal. Porque la tal ignorancia es pecado 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: y con algun cuydado y diligencia humana podrian saber lo que tienen obligacion, y salir de la ignorancia culpable que tienen.

La dificultad es, quando vno destos tales, que no sabe estas cosas necessarias, se confiessa en el articulo de la muerte, si le han de absoluer. La razon de dudar es, porque este tal esta en estado de pecado mortal. Porque como queda dicho, el ignorar las tales cosas es pecado 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 hombre, 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 pecados, faltando el de la tal ignorancia. Particularmente le deue enseñar los mysterios de la Fe: los quales diximos, que era necessario como medio para saluarse conocerlos, y crerlos expressamente. Quales el mysterio de la Santissima 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 pecados, y proponiendo la enmienda, y de hazer diligencia para salir de la tal ignorácia. Esto tienen todos los Theologos. La razon es, porq en el tal caso podrian absoluer a vn amancebado, 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 pecado mortal, sino sabe las cosas necessarias de la Doctrina, y que cae debaxo de precepto el saberlas con todo esso le pueden absoluer, porque 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 Fe, pero no la puede tener por muy largo tiẽpo, porque esta luego obligado a hazer moral diligencia, y sino la haze pecara mortalmente: y assi la ignorancia sera culpable. *Discipuli D. Tho. in 1. 2. q. 76. ar. 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 imediatamente 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 de ellos.

Nona conclusion. Por algun breue tiempo se puede admitir, que vn hombre tenga ignorácia 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 razõ es, porque estos preceptos no son principios morales euidentes por si mismos, sino que ay necessidad de algũ discurso. Luego por algun breue tiempo puede auer ignorancia inuincible de los tales mandamientos. Declaremoslo con vn exemplo. Sancto Thomas enseña, que ciertas naciones no tuuieron por pecado mortal el hurtar, aunque sin razon ninguna. Pues demos, què vn niño criado entre los tales llegara a vso de razon, y todos le dixeran, que el hurtar no era pecado mortal. En el tal caso este niño por algun breue espacio hasta que pudiera discurrir bastantemente, podia tener por aquel breue espacio ignorancia inuincible de que el hurto era pecado mortal. La segunda parte se prueua, porque estos preceptos, muy facilmente se coligẽ 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 pecado mortal. Y assi el que los ignora por largo tiempo, esta en estado de pecado mortal. Y assi se ve, que todas las naciones por barbaras que sean siempre han tenido por pecado las cosas que se cometẽ contra estos preceptos. *D. Thom. in 1. 2. q. 94. ar. 4.*

La vltima conclusion acerca de otros preceptos naturales, que se coligen de los preceptos del Decalogo, por euidente consequencia, moral-

moralmente hablando, pero sacanse con dificultad, 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 algun tiempo, si es licito estar casado con muchas mugeres, y de otras cosas semejantes. La razon es, porque estos preceptos coligense con alguna dificultad de los preceptos del Decalogo: y ansi es necessario estudio y diligencia para saber estos preceptos. Luego puedese admitir ignorancia inuincible dellos. 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 ansi vn niño criado entre estas barbaras naciones, quando llegasse al vso de la razon podria tener por licitas estas mismas cosas, y por algun tiempo su ignorancia seria inuincible. Verdad es, que acerca de los Christianos no se ha de admitir facilmente ignorancia inuincible de las tales cosas: porque entre Christianos, muy ordinariamente se predica y platica, que todas estas cosas son pecado mortal. Otras muchas cosas, que pertenecen a la materia de ignorancia, diranse en otros lugares.

Cap. IIII. De la obra exterior de la Fè, que es la confesion de la Fè.

D. Thom. 2.2.q 7.

DE el acto exterior de la Fè, y de la confesion exterior suya trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos con gran diligencia, por ser la confesion de la Fè cosa muy conjuncta con la misma Fè.

D. Thom. art. 1.

PRimera conclusion. La confesion exterior de la fe, es obra propria de la virtud de la fe. Esta conclusion enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos en en el lugar imediatamente citado, Nauarro libro consiliorum, consilio primo. Y prueuase lo

Ad Rom. 10.

primero de San Pablo, que significa que como el creer interiormente es obra propria de la virtud de la fe, ansi tambien el confessar exteriormente la fe, es obra de la tal virtud. Porque dize, con el coraçon se cree para alcançar justicia, y gracia, y con la boca se haze la confesion exterior de la fe, para alcançar la salud espiritual. Lo segundo se prueua, porque las otras virtudes intelectuales como es la ciencia: no tienen tan solamente obra interior dentro del entendimiento, sino tambien obra exterior en la boca, quando se platica la tal ciencia. Luego lo mismo sera de la fe, porque es la misma razon, pues la fe es virtud intelectual.

Segunda conclusion. Certissima cosa es, que la confesion exterior de la fe cae debaxo de precepto afirmatiuo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos le siguen. Esto se prueua lo primero, porque San Pablo en el lugar imediatamente citado muy claramente significa, que la confesion de la fe 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 fe exteriormente. Porque parece ser la misma razon. Pero hase de aduertir, que el precepto diuino de la confesion de la fe es afirmatiuo, y obliga a su tiempo y en su lugar, como los demas preceptos afirmatiuos. De lo qual se dira mas comodamente en otro lugar.

D. Thom. art. 2.

Tercera conclusion. Por ningun caso aunque sea por miedo de perder la vida, es licito negar las cosas de la fe, 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 cõfessarle delante de los hombres, le negara delante de los Angeles de Dios. Luego no es licito. Lo segundo se prueua, porque como deziamos en la conclusion passada, precepto afirmatiuo ay de confessar la fe delante de los hombres. Y los preceptos afirmatiuos siempre incluyẽ preceptos negatiuos de la obra contraria. Luego en ningun caso aũque sea con peligro de muerte, es licito negar las cosas de la fe. De suerte, que si vno, por el peligro de la muerte negasse exteriormente que Dios es Trino, y vno, o que Dios se hizo hombre, o otro semejante mysterio de la fe, pecaria mortalmente, y muy graue pecado.

Matthæi 10. & Luc. 9.

Quarta conclusion. Tambien es certissimo, que no es licito aun por temor de la muerte negar que es Christiano. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razõ es, porque el que niega que es Christiano, niega a Christo, como lo dize San Augustin, y consta manifiestamente, porque San 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 pecado mortal grauissimo. Porque como deziamos en la conclusion passada, el negar a Christo es ilicito. Pero aduiertase, que es mayor pecado, negar la fe en publico, que en secreto por el mayor escandalo.

D. Augus. lib. cõtra mẽdacium, cap. 2.

Quinta conclusion. El callar la fe en el Christiano, quando le preguntan publicamente es pecado 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 fe en publico, si calla niega a Christo como es manifiesto. Luego peca mortalmente.

Sexta conclusion. Al Christiano, que le preguntan publicamente, o secretamente de la fe, o religion Christiana con autoridad publica, aunque

aunque sea tyrana, y de tyrano, si calla, y no cõfiessa la fe, o religion, peca mortalmente. Pero si le preguntan sin la tal authoridad publica, sino particular, no peca mortalmente callando la fe o religion, sino es que corriesse el precepto de la confession de la fe por otra razon. En esta cõclusion 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 peca mortalmente callando la fe. Lo segundo se prueua, porque el precepto de confessar la fe, obliga en algun tiempo: y no parece que ay otro mas comodo, en que digamos, que obligá, sino es este. Luego entonces obliga y callando la fe, se peca mortalmente. La segunda parte se prueua, porque quando a vno le preguntan de la fe con authoridad particular y calla, no quita el deuido culto a Dios, ni el prouecho deuido a los proximos. Luego no peca mortalmente. Antes no parece pecado 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 peca mortalmente el Christiano callando, o diziẽdo, 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 con que se distinguen las naciones 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 viste los Lutheranos, 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 cõ 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 ocultar la fe con vestiduras, o señales proprias de la primera manera. De suerte, que si vn Christiano passasse por alguna nacion, donde ay Lutheranos, no seria pecado vestirse como ellos andan en su nacion, y vsar de señales proprias de la primera manera. Esta conclusiõ 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 pecado vsar dellas. Lo segũdo se prueua. Porque si vn Lutherano, se conuirtiesse a la fe de Christo, no estaria obligado a mudar la vestidura de su nacion. Luego tambien el Christiano podra vsar de la tal señal, o vestidura. Esta cõclusion se entiende, saluo sino fuesse que por otro camino corriesse el precepto, de confessar la fe. Porque entonces no podria vsar de las tales señales, sino estaria obligado a confessar la fe, y manifestarse por Christiano.

Nona conclusion. Pecado 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, porq̃ el que vsa de aquellas vestiduras, o señales dedicadas para el culto de su Dios, professa la religion agena. Luego peca mortalmente. Porque el precepto de professar la fe 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, peca mortalmẽte. Luego mucho mas pecaran los Christianos. Pero hase 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 semejantes, y entonces no es pecado ninguno.

La dificultad es, si es licito al Christiano vsar de vestiduras, y señales proprias de los infieles de la segunda manera. En esta dificultad, la primera sentencia es, que es pecado mortal ocultar la fe Christiana, vsando de aquellas señales. Esta sentencia tiene Cayetano, y otros authores. Y tiene fundamẽto esta sentẽcia lo primero, en q̃ es pecado mortal, que el Christiano professe en lo exterior otra religiõ, que la Christiana, y este tal vsando de aquellas señales professa la religiõ agena. Porq̃ aquellas señales por ley, o costũbre, estan diputadas para los infieles. Luego peca mortalmente. La segunda sentẽcia es, q̃ vsar de la tales vestiduras, para saluar la vida, no es pecado mortal, sino es, que corra el precepto de confessar la fe. Esta sentencia tienen algunos Theologos modernos, en el lugar inmediatamente citado. La razon es, porque el que vsa de tales señales, no professa otra fe, ni religion, porque la tal vestidura, o señal, de su naturaleza, no esta determinada a distinguir las religiones: y ansi tiene varios vsos. Luego no es

Caiet. in 2. 2. q. 3. art. 2.

pecado mortal vsar de 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.

A esta duda se responde, que la primera sentẽcia es muy probable, como se conuence con la authoridad de Cayetano, y con la razon hecha en su fauor, pero algo mas probable parece la segunda sentencia. Lo qual se conuence con la authoridad de hombres muy doctos, que tienẽ 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 fe, o religion, porque ay gran diferencia 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 dedicadas 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 fe Catholica en manos del mismo Obispo, o si esta impedido la ha de hazer en presencia de su Vicario General, o de su oficial. Y ha de prometer, y jurar de obedecer a la Santa madre Iglesia Romana, y permanecer en su obediencia. Y aquellos, a quien proueen en las Iglesias Cathedrales de Canonicatos, o dignidades, estan obligados a hazer lo mismo, no solamente delante del Obispo, o su oficial, sino tambien delante del Capitulo, o Cabildo: y si no hazen esto, pecan 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 fe Christiana. Luego pecado mortal sera no hazer esta confession. Lo segundo se prueua, de lo que determina el mismo Concilio de Trento, que los que no hizieren la tal profession de la fe, no hagan suyos los fructos del beneficio, ni les aproueche la possession.

Conc. Trident. sess. 24. c. 12.

Acerca desta conclusion ay algunas dificultades. La primera dificultad es, si los que no hazen esta protestacion de la fe dentro de los dos meses, que determina el Concilio Tridentino, si quedan priuados de los fructos de los beneficios en el foro de la conscience: de tal suerte, que sin interuenir en este caso sentencia alguna, o declaracion de juez, esten obligados a restituyr. La razon de dudar por la parte negatiua es, que la tal ley del Concilio Tridentino, parece ley penal, pues se pone en pena del pecado de no auer professado la fe: como consta del tenor del Concilio. Y las leyes penales no obligã en conscience, antes de la sentencia, o declaracio del juez. Luego esta ley no obliga en cõscie cia antes de la sentencia, o declaracio del juez.

A esta duda mi parecer es, que los que no hazen la tal protestacion de la fe dẽtro de los dos meses, no hazen lo fructos suyos en conscience: por lo qual estan obligados a restituyrles, antes que aya sentencia, o declaracion del juez. La razon, que me mueue es, porque el Concilio Tridentino expressamente dize, que los tales no hazen los fructos suyos, y el mismo Concilio Tridentino expressamente dize, que no les aprouecha la possession. Y cosa cierta es que si no tuuieran la possession de los beneficios, no hazian lo fructos suyos Luego tampoco ahora hazen los fructos suyos.

A la razon de dudar se ha de responder. Lo primero, que es ley penal, que priua de los bienes comunes de la misma Iglesia, y assi la misma Iglesia los pudo priuar de ellos antes de la sentencia del juez. De suerte q̃ no adquierã dominio de ello. Assi lo enseñan algunos Doctores De lo qual diremos abaxo mas extensamente. Lo segundo se ha de dezir mucho mejor, q̃ aquella no es ley penal, sino conuencional, o por lo menos no es puramente ley penal. La Iglesia no quiere comunicar sus bienes, sino a aquellos, que hizieren la tal profession de la fe. Por lo qual sino la hazen, no adquieren dominio, de aquellos bienes. Pongo exẽplo en el beneficiado, que no reza el oficio diuino: a este tal le priua la Iglesia de algunos fructos del beneficio, y no los haze suyos en conscience: 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 benencio 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, o Canonigo, que no hiziere la protestacion de la fe dentro de los dos meses, y es como sino tuuiesse titulo del beneficio.

La segunda dificultad es, del Cura, o Canonigo, que por ignorancia, o inaduertencia, o negligencia inuincible dexasse de hazer la tal profession de la fe 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, supuesto, que tiene ignorancia inuincible. Luego haze los fructos suyos, y no esta obligado a restituyr. En esta duda Nauarro enseña, que este tal en conscience no esta obligado a restituyr los fructos. La principal razõ 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 aueriguada. Porque si la ley penal se pone contra algun delicto y pecado, no se incurre la tal pena no auiendo aquel pecado. La irregularidad y descomunion que se ponen por pecado no se incurrẽ quãdo no se comete el tal pecado. Si vno por ignorãcia inuincible hiziesse la tal obra, no incurriria descomunion ni irregularidad. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Si en realidad de

Naua. lib. 2. consiliorum, tit. de iur. iuran. consil. 12. Glossa in ca. fraternitatis 12. q. 2.

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 conscien-cia, 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 conscien-cia aunq̃ no aya auido pecado. Como estaria vno obligado a restituyr algunos fructos del beneficio si dexasse de rezar, aunque lo dexasse por ignorancia, o por inaduertencia, o por negligẽcia inuincible. Esto se confirma, porque el que no haze la tal profession de la fe dentro del tiempo determinado por el Concilio no le aprouecha el titulo del beneficio. Luego no haze los fructos suyos. De lo dicho se responde muy facilmente a la razon de dudar. Pero hase de aduertir que en el foro exterior no se ha de admitir ignorancia inuincible: por ser contra derecho: en el foro de la conscien-cia regular y comunmente, 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 ignorãcia vencible y culpable no haze los fructos suyos, y assi esta obligado a restituyrlos en conscien-cia. En algun raro caso podria auer ignorancia, è inaduertencia inuincible. En el qual tambien se han de restituyr los fructos en conscien-cia, como queda dicho. Digo lo segundo, q̃ el tal beneficiado si con ignorancia inuincible, o inaduertencia de la profession de la fe ha consumido y gastado los fructos del beneficio con buena fe, pensando que eran suyos, no esta obligado a restituyr mas que aquello en que se ha hecho mas rico conforme a las reglas de restitucion, de las quales diremos abaxo en su proprio lugar. Este es el parecer de los Doctores, y Maestros.

Digo lo tercero, que este tal beneficiado que por ignorancia inuincible, o inaduertencia no hizo la profession de la fe dentro de los dos meses, no peco mortalmente. Esto enseña Nauarro en el lugar citado, y esto conuencen sus razones. Porque la ignorancia inuincible como ya queda dicho escusa del pecado, luego este tal no peca contra la ley y determinacion del Concilio Tridentino. La tercera dificultad es, si el tal beneficiado no hizo la profession de la fe dentro de los dos meses que manda el Concilio Tridentino, si passados los dos meses estara obligado a hazer la dicha profession. La razon de dudar es, porque el Concilio determina que se haga la profession dentro de dos meses que se cuentan desde el dia de la possession. De suerte que obliga por cierto tiempo y determinado. Luego en passando aquel tiempo no corre mas la obligacion. Como el precepto de rezar el oficio diuino cada dia no obliga passado el tal dia, y lo mismo es del precepto del ayuno.

Naua. li. 2. consil. tit. de iure iuran. consi. 11.

A esta duda se responde, que en este caso esta obligado a hazer la profession de la fe despues de los dos meses. Assi lo enseña Nauarro en el libro de los consejos, y en el Manual en otros casos semejantes. La razon es, porque por fuerça y virtud de aquel precepto, y mandato del Concilio Tridentino esta obligado a hazer la profession de la fe por lo menos dentro de dos meses, y si se passare el tiempo esta obligado a hazer la profession luego que comodamente pudiere. Como el que hizo voto de ser religioso dentro de vn año, passado el año tambien le va corriendo la obligacion. Y esto tiene fundamento en el derecho Ciuil, y Canonico: como lo dize Nauarro en el primer lugar alegado, y cita a Panormitano sobre el capitulo del derecho Canonico. Pero hanse de aduertir dos cosas acerca desta resolucion. La primera es, que mientras no hiziere la tal profession, no haze los fructos suyos en conscien-cia, ni le es de prouecho la possession para este efecto. La razon es clara, porque la obligacion que pone el Concilio va corriendo siempre, y con la misma carga. Lo segundo es, que la profession de la fe que se haze despues de los dos meses, no es de prouecho ninguno para hazer suyos los fructos del beneficio, que corrieron todo el tiempo de los dos meses, sino que esta obligado a restituyrlos por fuerça y virtud del precepto Eclesiastico, estan obligados a hazer la profession de la fe dentro de los dos meses, y sino, no hazen los fructos suyos, por aquellos dos meses: y tambien porque 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.

in man. c. 23. n. 43. Leg. Celsus ff. de rece. arb. ca. cli dilectus, de do. & con. tumacia.

A la razon de dudar se ha de responder que ay gran diferencia entre los casos que alli se ponen, y el que aqui tratamos. La diferencia es, q̃ el precepto de rezar el oficio 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 fe, no es carga propria y particular de aquellos dos meses, sino que obliga siempre no se cumpliendo dentro de los dos meses. Lo qual se puede colegir del fin del precepto que es, que con la profession de la fe que hazen estos Eclesiasticos, q̃ son como cabeças de la Iglesia, destierren las heregias del pueblo Christiano.

Cap. qui pericul. 7. q. 1. lege qui res §. aream. ff. de solutio. & liberatio.

La quarta dificultad es, si los que no hazen profession de la fe 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 profession no les aproueche la possession. Luego no tienen titulo del beneficio: porque sin la possession no puede auer titulo.

A esta duda se responde, que no pierden el titulo del beneficio, sino que quedan con verdadero titulo. Esta es determinacion del Doctor Nauarro, y esto enseña otros modernos Doctores. Y prueuase esto lo primero, porque las penas se han de restringir como se determina en el derecho. Y aunq̃ es verdad que la ley del Concilio no tenga razon de ley penal, pero no se puede negar sino q̃ tiene vna manera de ley penal. Luego no se ha de estẽder sino restringirse.

Naua. li. 2. consil. tit. de iure iuran. consil. 8. Capit. pœna. de pœnitentia, dist. 1.

Lo segundo se prueua, porque la inteligencia del precepto se ha de colegir 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.

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 fe: pero absolutamente queda con el titulo y con la posseſsion.

La quinta dificultad es, si los Canonigos exéptos estan tambien obligados a hazer la tal profesion de la fe. 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 subjectos al Obispo, y es como sino tuuiessen Obispo. Luego no estan obligados a hazer la tal profesion.

A esta duda se responde, que los Canonigos aunque sean exemptos estan obligados a hazer la tal profesion no solamente en el capitulo, sino delante del Obispo, o su Prouisor. *Consil. 9.* Esta resolucion es del Doctor Nauarro en el lugar que hemos ya alegado, y la siguen comunmente los Doctores. La razon es, porque la misma causa corre en estos Canonigos que en los demas, que es desterrar las heregias. Luego como los demas estan obligados a professar la fe, ansi tambien estos tales está obligados a professarla.

A la razon de dudar se puede responder lo primero, que aunque es verdad que estos Canonigos absolutamente son exemptos y libres de la jurisdiccion Episcopal, con todo esso quanto a esta profesion de la fe, le estan 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 jurisdiccion Episcopal, y con todo esso el Concilio Tridentino, en algunas cosas los subjecto a la jurisdiccion 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 subjectos a los mismos Obispos, como se colige de la doctrina de *Felin. in cap. dilectus 2. de rescriptis.* Felino: y la profesion de la fe es cosa que toca a los mismos beneficios. Por lo qual deuen de hazer la dicha profesion.

La sexta dificultad es, si podrá vno destos Beneficiados hazer esta profesion de la fe, 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 profesion de la fe, y el juramento parecen obras proprias, 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 profesion, 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 profesion, y juramento por si mismo, lo puede tambien hazer por procurador. *Naua. consilio 11. nu. 1. Leg. 1. ff. de procurat. cap. qui per alium, de reg. iur. in 6.*

A la razon de dudar se responde, que esta profesion de la fe no es obra de tal suerte propria, que no se pueda hazer por procurador.

La septima dificultad es, supuesto 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 profesion 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. *Naua. li. 3. consilio rum ti. de præbendis consil. 30.*

A esta duda se responde, que no hazen los fructos suyos, sino han hecho la profesio de la fe. Esta resolucion es del Doctor Nauarro, en el lugar que muchas vezes auemos alegado. La razon es, porque los derechos que salen del derecho comun y son fuera del, 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 desterrar las. Luego no corre la misma razon. De lo qual facilmente se suelta la razon de dudar. *Cap. quæ à iure, de regul. 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 fe, 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 enseñā otros modernos Doctores. Prueuase lo primero, porque Pio Quarto, en vna constitucion que comença (inuncti) manda rigurosamente, q̄ los tales Prelados hagan la profesion de la fe como lo manda el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua, porq̄ corre la misma razō que de los Curas. Porque estos tales prelados verdaderamente son curas de almas. Luego tienen obligacion a hazer la misma profesion de la fe, que los curas. Pero hase 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. Porq̄ es vna ley muy justa y santa, y muy razona- *Naua. consil. 10.*

razonable, y assi es razon que todos la guarden, particularmente los religiosos que professan mas perfeccion. Y negligencia es grandissima no hazer que se guarde la tal constitucion.

Capit. V. De la infidelidad que es contraria a la fè.

D. Thom. 2.2. q. 10. art. 1. Sylvest. Caiet. ver. infidelitas. Navar. in Manu. c. 11. num. 17. Bañ. in loco citato. D. Thom.

PAra declaracion de las cosas que se han de tratar en este capitulo, se ha de suponer, que ay dos maneras de infidelidad. La primera es que los Theologos llaman puramente negatiua, la qual dize pura negacion, como quando vno no ha oydo cosa alguna de la fè, ni del Euangelio. La segunda manera de infidelidad es contraria que tiene repugnancia con la virtud de la fe, como el que ha oydo el Euangelio, y le repugna y contradize. Esta doctrina es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos, y de Syluestro, y Cayetano, y todos los Sumistas, y de Nauarro, y del Padre Maestro Bañez.

PRimera conclusion. La infidelidad negatiua no es pecado, y esta infidelidad se halla en muchos que no han oydo el Euangelio: como en las Indias muchos de aquellos infieles no pecan contra la fe por no auer oydo cosa alguna de ella, ni se yran al infierno por el pecado dela infidelidad, sino por otros pecados. Esta conclusion tienè todos los *Ioan. 15.* Doctores alegados en los lugares citados. Y prueuase lo primero, porque Christo nuestro Señor por San Iuan dize, que si no uuiera venido al mundo, ni les uuiera hablado tan alta doctrina, no tuuieran pecado: esto es no tuuieran el pecado grande de infidelidad. Luego aquellos a quien no ha llegado la enseñança del Euangelio, ni Christo les ha hablado por sus ministros, no pecan pecado de infidelidad: y su infidelidad no es pecado por ser negatiua. Lo segundo se prueua, porque estos tales no repugnan a la virtud de la fe, ni le hazen contradicion. Luego su infidelidad negatiua no es pecado.

Segunda conclusion. La infidelidad contraria es pecado 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 fe sobrenatural, que es virtud Theologal. Luego es pecado mortal, porque lo que haze contradicion a la virtud es pecado: y es de los mas graues pecados, 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 fe, la qual tiene el segundo lugar entre todas las virtudes. De suerte, que para que la infidelidad sea pecado, es necessario, que el hombre repugne a la fe. Destas dos conclusiones se sigue; que puede vno tener vn error contra la fe, y con todo esto no pecar contra la fe. Como si vn Indio que no ha oydo cosa alguna de la fe tuuiesse este error, es imposible que Dios se haga hombre. La razon es, porque este tal no haze contradicion a la fe como hemos dicho. Para declarar quando los infieles pecan contra la fe se han de poner otras conclusiones.

Tercera conclusion. Los infieles no estã obligados a oyr a qualquiera, que los quiera enseñar de las cosas sobrenaturales, y anssi aunq̃ no le quieran oyr, no luego pecan contra la fe. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sãto 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 deuẽ acceptar por maestro a qualquiera en las cosas sobrenaturales. Luego no pecan contra la fe, 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 fe expressamente, no esta luego obligado a creer ni pecara cõtra la fe, no creyendo luego. Esta es doctrina de todos los Theologos, particularmente Thomistas en el lugar citado. Prueuase lo primero del Sabio: el qual dize que es ligereza de coraçon creer presto. Lo segundo se prueua, porque San Pablo en- *Ecclesiastici. 19. Ad Rom. cap. 10.* seña, 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 pecara contra la fe 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 prouar sufficientemente. Lo quarto, porque por razon natural se puede prouar, que los que viuen conforme al Euangelio, viuen conforme a la ley natural, y los demas no viuen conforme a la ley natural. Lo tercero se prueua: porque los tales infieles que no tienen lumbre de fe solamente se rigen por la luz natural: y la razon natural no los enseña, que luego que les prediquen el Euangelio, estan obligados a creer. Luego no estan obligados a creer, en proponiẽdoles el Euangelio. Desta conclusion se sigue que muchos Indios se escusan del pecado de infidelidad, aunque les predicaron el Euangelio: porque se lo predicaron hombres suarissimos, y llenos de otros vicios, y cõ armas. Antes muchos de los Indios pecaron creyendo, y fueron ligeros de coraçon sino es que Dios nuestro Señor por su misericordia supliesse dentro de sus coraçones lo que les faltaua a los predicadores. Lo qual es verisimil, y muy creyble de la diuina misericordia.

Quinta conclusion. Si a vno de estos infieles les proponen el Euangelio, como creyble no esta luego obligado a creer. Esta conclusion enseñan

señan 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 ordē a el. Luego no esta luego obligado a creer lo que es creyble.

Sexta conclusion. Si al infiel le proponen la ley Euangelica como mas creyble, que todas las demas sectas, y religiones, que reconocē vn Dios, esta luego obligado a creer, y sino cree peca mortalmente contra la fe. Esta conclusiō enseñan los discipulos de Santo 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 proponiendose la fe, como cosa mas creyble y probable, que otra qualquiera religion, luego corre la obligacion de creer, y no creyendo peca grauissimamente contra la fe.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, 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 dificultad se responde, ser certissima nuestra conclusion, por la razon hecha en su fauor, y por los Doctores, que la tienen.

A la razon de dudarse responde, lo primero, que no es tan cierto, que es licito seguir la opinion probable, dexando la mas probable. Lo cōtrario tiene Cayetano, y el Maestro Soto, y Syluestro. Lo segundo se responde mucho mejor, y mas a proposito, q̄ 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 exēplo, 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 à 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 hōra deuida al verdadero Dios al que no lo es. Esta manera de dezir tienen algunos graues Doctores discipulos de Santo 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 injurioso al tercero, se puede hazer el tal contrato con buena conscīcia. 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 de sacramentos q̄ son probables, quanto a esto que el sacramento es valido, o no valido. Pero no son probables, quanto al ser licito el hazerlo ansi. Come se vee en la opinion que enseña ser probable: que el sacramento del baptismo es valido, debaxo de aq̄lla forma. (*Ego te baptizo, in nomine Genitoris, Geniti, & procedentis ab vtroque.*) Pero no ay opinion probable, que enseñe ser licito baptizar cō esta forma. Por lo qual no es licito baptizar con aquella forma. En el exemplo que trae la contraria sentencia se echara esso 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 con peligro de matar vn hombre, no auiendo necessidad 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 religion Christiana es la verdadera, no ay opinion que diga que es licito, no creer la tal religion, sino 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 proponē suficientemente la ley Euangelica, y como se le ha de proponer, este tal esta obligado a creer, y si no cree, peca mortalmente contra la fe, y su infidelidad es contraria. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Sumistas en el lugar alegado. La razon es, porque este tal ya haze repugnancia, y contradicion a la fe.

Octaua conclusioñ. La infidelidad contraria a la fe esta como en proprio subjecto, aunque como mana, y procede de la voluntad. Como el creer esta en el entendimiento, y tiene principio en la pia afecion de la voluntad, ansi tambien el vicio de la infidelidad, que es contrario a la fe. Esta es doctrina de Santo Thomas, y de todos sus discipulos, y le siguen todos los Doctores. La razon es, porque la fe 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.

Nona conclusion. La infidelidad es mas graue pecado, que todos los pecados, que se cometen contra las virtudes morales, y que la desesperacion: pero no es tan graue pecado, como el odio y aborrecimiento de Dios. De suerte, que entre todos los pecados tiene el segundo lugar en grauedad, y en malicia. Esta conclusion enseñan Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque la fe es la mas excelente virtud de todas las virtudes, sacando la charidad, como es cosa notoria. Luego el pecado de infidelidad es el mas graue de todos los pecados

Caiet. in Sum. v. opinio. Sot. lib. 3. de iustit. q. 6. ar. 3. ad 4. Sylueſt. ver. bo. opinio. §. 2.

D. Tho. in 2. 2. q. 10. art. 2.

D. Thom. art. 3.

dos

dos, sacado el pecado del aborrecimiento de Dios. Porque la infidelidad es contraria a la fe. Hase de aduertir, que por el pecado de infidelidad se desuia grandemente el hombre de Dios porque la fe 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 pecado todas las obras del infiel. Esta doctrina, quanto a ambas partes es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. Y es comunmente recebida esta doctrina contra Gregorio de Arimino: el qual enseña, que todas las obras del infiel son pecado. La primera parte de la conclusion se prueua muy facilmẽte, 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 lymosna 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 moralmẽte. Aquellas lo seran que refiriere, y endereçare a su falso Dios.

D. Thom. art. 4. Gregor. in 2. d. 38. vsque ad 41.

1. 2. q. vlti ar. 2.

Decima conclusion. Tres especies ay de infidelidad, Paganismo, Iudaismo, y Heregia. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, en la question citada, particularmente Cayetano en la suma. Declaremos esta conclusion. Paganismo es la infidelidad de aquellos, que nunca recibieron la fe Christiana, como son los Moros, y los Turcos, y otros infieles, que ay agora. El Paganismo es especie de infidelidad, porque repugna y haze contradicion a la fe (aunque no recibida) pero que estaua obligado a recebirla. El Iudaismo tambien es especie de infidelidad: porque estos tales repugnan, y contradizen a la verdadera fe, que en alguna manera auian recebido. 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 fe Christiana en si misma, y la auian professado en el baptismo, y despues repugnan a la tal fe ya recibida, errando en la fe pertinazmente. Estas diuersas razones de repugnar, y contradezir la fe, constituyen tres diuersas especies de infidelidad. Menos repugnan a la fe 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.

D. Thom. art. 5. Caiet. in sum. ver. infidelitas.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera es del Catechumeno, que no estaua baptizado, pero ha recibido la fe Christiana, a qual destas especies de infidelidad pertenece, sino creyesse, o si dudasse de las cosas de la fe.

A esta duda se responde, q̃ en realidad de verdad, este tal seria herege. Ansi lo determinan todos los discipulos de Sãto Thomas, en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maestro Bañez. Porque el tal haze repugnancia a la fe, 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 dificultad es del niño baptizado, que recibio la fe 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 especie de Paganismo, y sera Pagano. Porque en realidad de verdad no repugna segun su estimacion a la fe, que auia recibido en el baptismo. Pero si supo, que estaua baptizado, y que auia recibido la fe en el baptismo, estara en la especie de heregia, y sera herege. Esto determinan los discipulos de Santo Thomas, en el lugar alegado: particularmente el Padre Maestro Bañez. 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 especie de heregia, porque repugna a la fe, que esta obligado a saber, que la auia recibido.

La tercera dificultad es de los Iudios, que ay agora, 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, estan en especie de Iudaismo. Porque aunque es verdad, que estos no tienen fe ni la han recibido en figura, con todo esso ellos piensan que la han recibido. Por lo qual pecan contra la fe recebida en figura, segun su estimacion: como pecaria 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 recibieron la fe son infieles con la infidelidad de heregia. La razon de dudar es, porque estos tales nunca recibieron la fe. Luego no son hereges.

A esta duda se responde, que son hereges. La razon es, porque aunque en realidad de verdad no recibieron la fe, con todo esso segun su estimacion la recibieron, y ansi se ha de responder a la razon hecha en contrario.

Vndecima conclusion. Entre las infidelidades, la mas graue y mayor es la heregia, y luego el Iudaismo, y en tercer lugar este el Paganismo. Esta es doctrina de Santo Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque la que mas repugna y contradize a la fe, es la heregia, y luego el Iudaismo como consta de lo que queda dicho. Luego es mayor infidelidad.

D. Thom. art. 6.

Duodecima concluſion. Licito es diſputar de las coſas de la fe para confundir los errores de los hereges, o para exercicio de las coſas de la fe. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. La razon es clara, porque eſto no contradize a la fe.

D. Thom. 2. 2. q. 7. art. 4.

Decima tercia concluſion. Coſa prohibida es a los ſeglares el diſputar de las coſas de la fe en publico, o en ſecreto. Eſta concluſion eſta determinada en el derecho, en el qual, ſe manda eſto ſopena de excomunion mayor. Haſe de aduertir lo primero con Cayetano en el lugar citado, que la pena de deſcomunion, que ſe pone en aquel derecho no es lata, ſino cominatoria, y anſi la deſcomunion no ſe incurre luego. Lo ſegundo ſe ha de aduertir, que eſta ley por ſer odioſa, y en razon de ſer odioſa ſe ha de reſtringir a la diſputa, formalmente hablando, que es, quando es para confundir los errores de los hereges, o para confirmar los dudoſos en la fe. Eſto eſta prohibido en aquel derecho a los ſeglares, porque quando la diſputa ſe haze para exercitarſe, es como diſputa material, a la qual ſe admiten algunas vezes los ſeglares, para honrar y authorizar la diſputa. Lo tercero aduierte Cayetano, que ſi el ſeglar es hombre docto, y que tiene letras, podra diſputar aun formalmente, principalmente en caſo de neceſsidad. Porque la razon de la ley es, que los ſeglares comunmẽte no tienen letras para diſputar contra los hereges, y confirmar los dudoſos. Y eſta razon, ceſſa en el tal caſo.

Cap. quicumque, de hæreticis, in 6. 6. inhibemus.

La duda es acerca deſto, porque aunque ceſſe la razon de la ley en particular, ſi queda en comun, y en general, obliga la ley. Como ſe vee en la ley del ayuno, que obliga a todos, aunque la razon de la ley, que es reprimir las paſsiones, ceſſa en muchos particulares. Luego en nueſtro caſo, aunque ceſſe la razon de la ley en eſte particular, ſi queda en comun, obliga.

A eſta duda ſe reſponde, que con todo eſſo el tal ſeglar puede diſputar contra los hereges. Eſto conſta del vſo muy recibido. Los ſeglares q̃ ſon hombres doctos diſputan contra los hereges no ſolamente con palabras, ſino tambien cõ eſcriptos, como lo hizo el Rey de Inglaterra Henrico Octauo.

Quarta decima concluſion. Los infieles, aunque eſten ſubjectos a los Principes Chriſtianos, no los han de compeler a la fe: y lo contrario es pecado mortal. Eſta concluſion es contra Eſcoto, y contra Gabriel. Pero nueſtra concluſion es certiſsima, y la tiene Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores en la diſtincion citada, Durando, Palude, el Maeſtro Soto, y Ricardo. Y prueuaſe lo primero, porque Chriſto quando embio a ſus diſcipulos a predicar, no los armo con poder, ni con armas, ſino con milagros, y doctrina, y manſedumbre. Lo ſegundo ſe prueua, del vſo de la Igleſia, que nunca cõpele a los infieles, aunque ſean ſubjectos a los Principes Chriſtianos, como ſe vee claramente en los Iudios, que viuen en Roma. Lo tercero ſe prueua del derecho, en el capitulo maiores, donde ſe determina por Inocencio Tercero, ſer contrario a la religion compeler a alguno a la fe. Lo miſmo ſe determina en otro derecho. Lo vltimo ſe prueua de la demonſtracion Theologica de Santo Thomas, porque el creer ha de ſer grandemente libre, y voluntario. Luego no es licito compeler a la fe, y es contra la miſma religion.

Scot. in 4. d. 5. q. 9. Gabr. 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. maior. de baptiſm. & eius effec. ſicut Iudæi, de Iudæis, & Sarracenis.

Quinta decima concluſion. El Principe Chriſtiano licitamente puede compeler a los infieles ſus ſubditos en lo que pertenece al culto de vn Dios, y a las coſtumbres politicas, aunque no ſiempre conuiene vſar deſte poder. Eſta concluſion tiene dos partes, y ambas las tienen los Doctores citados, particularmente los diſcipulos de Santo Thomas, en el lugar citado. La primera parte ſe prueua del derecho Ciuil, en el qual Conſtantino Emperador manda, que ſe cierren los templos de los Paganos, y que no ſacrifiquen a los Idolos. Lo miſmo confirmo Valentino en el meſmo Codigo, y lo probo San 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 fe.

Leg. 1. Codice, de Paganis, & eorum templis. D. Ambr. Epiſt. 30. ad Valẽt. Imperat.

Sexta decima concluſion. El Principe Chriſtiano no puede caſtigar los pecados 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 conſtitutionibus. 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 cõcluſion. Aunque los Principes Chriſtianos tuuieſſen derecho para dar guerra a los infieles por los pecados de infidelidad, o cometidos contra la ley de naturaleza, no ſeria bien hecho vſar del tal derecho. Eſta cõcluſion enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas, en el lugar citado. La razon 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 fe con la guerra que les dan. Luego no es licito vſar deſte medio. Eſta razõ ſe cõfirma, porq̃ eſte medio no es conueniente para que los infieles ſe conuiertan a la fe Chriſtiana. Luego no es licito.

Decima octaua concluſion. Los Principes Chriſtianos, o el Papa no pueden compeler a los

los infieles no ſubditos a la fe, ni caſtigarlos por los pecados ya cometidos contra la ley natural, ni por la infidelidad. Eſta concluſion es contra Maiores, y contra Hoſtienſe. Pero nueſtra concluſion es de todos los Theologos citados, y particularmente ſe ha de ver vna repetricion del Padre Maeſtro Victoria, y vn tratado de fray Bartholome de las Caſas Obiſpo de Chiapa. La primera parte ſe prueua: porque los Principes Chriſtianos no pueden compeler a la fe 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 pecados cometidos contra la ley natural, ſino es que primero ayan eſtablecido ley penal cõtra los pecados. Y los tales Principes Chriſtianos no pueden eſtablecer ley alguna en orden a los infieles no ſubditos, como es coſa notoria. Luego no pueden caſtigarlos por los pecados cometidos contra la ley natural. De lo qual ſe ſigue, que el Rey de Eſpaña por eſte titulo y razon, no pudo priuar los Indios Ocidentales de ſus bienes.

Maior. in 2. d. 44. q. 3. Hoſtienſ. ca. quod ſuperijs, de voto, & voti redẽptio.

Decima nona concluſion. Los infieles no ſubditos a los Principes Chriſtianos no pueden ſer compelidos a oyr el Euangelio, quando ſus Principes, y Gouernadores repugnan oyr el Euangelio. Eſta concluſion es contra Maiores en el lugar citado: pero tienenla todos los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque ſino es licito compelerlos a creer, tampoco ſera licito compelerlos a oyr el Euangelio. Porque los miſmos inconuenientes ſe ſiguen de lo vno, que de lo otro.

Vigeſima concluſion. Probable coſa es, que el Principe Chriſtiano puede compeler los infieles ſus ſubditos vna vez a que oyan el Euangelio, y lo contrario tambien es probable. Eſta concluſiõ enſeñan quanto a ambas partes todos los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La primera parte ſe prueua, porque el Principe Chriſtiano puede compeler a ſus ſubditos los infieles a que vengan a la audiencia Real a oyr negocios pertenecientes al reyno, y entonces les puede hazer proponer el Euangelio, como negocio tocante y perteneciente a ſu republica. Luego puede los compeler a oyr el Euangelio vna vez. Eſta parte ſe ha de entender, ſino ſe ſigue eſcandalo contra el Euangelio. Porque ſiguiendoſe no ſeria licito. Por lo qual no ſeria licito compelerlos muchas vezes. Porque entonces ſeguirſehia eſcandalo. La ſegunda parte de la concluſion ſe prueua, porque comunmente ſe ſigue eſcandalo de compelerlos a oyr el Euangelio, y ſi entendieſſen que los llaman a eſſo, antes ſe engendraria en ſus coraçones odio contra el Euangelio. Luego no es licito. Eſto ſe confirma del vſo de la Igleſia, que nunca compele a oyr el Euangelio a ſus ſubditos. Verdad es que eſto puede tener ſolucion: porque los tales ya ſaben el Euangelio, y lo han oydo, y pecan contra la fe.

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

Con. Cõſtan. ſeſſ. 8. errore 15.

Acerca deſta concluſion ay vna dificultad, de vna Bula de Alexandro Sexto para los Reyes Catholicos. En la qual les concedio dominio de todas las Iſlas que ſe auian hallado haſta aquel tiempo, y que ſe hallaſſen deſpues. Luego los Reyes de Eſpaña 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 capaces de la vida eterna, y que tenian verdadero dominio de todas ſu coſas. Digo lo ſegundo que el Papa no pudo dar a los Reyes Catholicos el dominio, que el no tenia, pues ſolamente tiene poder en orden al reyno eſpiritual: quando fuere neceſſario en orden al bien eſpiritual de la Igleſia, vſar de los bienes temporales, puedelo muy bien hazer. Pero eſte poder eſta tan junto con la authoridad del Papa que no lo puede cometer de aſsiento a otro: pero puede por algun tiempo como lo enſeña el Maeſtro Victoria, y Soto.

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 fe 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 authoridad, ni poner otros en ſu lugar, ſino fueſſe en caſo que los meſmos Principes infieles hizieſſen injuria a nueſtra fe. Entõces muy bien les podian deponer, y en ſu lugar poner otros.

Victor. relect. 1. de Indijs n. 27. & relect. de poteſtate Eccleſ. Sot. li. 4. de iuſtit. q. 4.

Vigeſima ſecunda concluſion. Los principes Chriſtianos no pudieron caſtigar, ni dar guerra a los infieles por el pecado de idolatria, ni por otros pecados contra la razon natural, aunque les vuieſſen amoneſtado, que no comelieſſen aquellos vicios. Eſta concluſion tiene Cayetano, Soto, y el Obiſpo de Chiapa, y Victoria. Y prueuaſe del derecho en el capitulo, Dominus, y en el capitulo, notanda vigeſima tertia, quæſtion ſecunda. En los quales ſe determina eſta verdad. Lo ſegundo, por el pecado de idolatria, y por otros pecados contra la ley natural, no ſe haze injuria alguna a la fe Catholica, ni a los Principes Chriſtianos. Luego los Principes Chriſtianos por eſtos pecados no les pueden caſtigar, ni dar guerra. Otras razones ſe traen en los derechos citados.

Caiet. 2. 2. q. 66. art. 8. Sot. in 4. d. 5. q. 1. art. 10. Epiſt. de Chia. in Apol. contra Sepul. Victo. relect. 1. de Indijs n. 40.

Vigeſima tercia concluſion. Los infieles pueden ſer compelidos para que no impidan nueſtra

fe,y religion con perfecuciones y blasfemias.Esta conclusion enseña Santo 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 hizieren. Esto se confirma: porque la republica temporal tiene authoridad de castigar las injurias,que le hizieren,en las cosas temporales.Luego la republica espiritual tendra authoridad de castigar las injurias,que le hizieren de las cosas espirituales:porque es mas razon.

Desta conclusion se sigue,que si algun predicador del Euangelio 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 q̃ los dexasse oyr el Euangelio. Porque esto no es compeler a oyr el Euangelio, o a creer, sino defender los inocentes, que tienen derecho para oyr el Euangelio,y a los predicadores, que tienẽ 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, aunque es verdad,que la Iglesia tiene authoridad 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 fe con blasfemias. La razon de dudar es, porque seguirsehia, que el principe Christiano podria castigar los infieles por la idolatria, lo qual es falso,como queda dicho.Que se sigua parece claro de lo que dize Santo Thomas, que la idolatria incluye vna gran blasfemia: porque quita a Dios la singular excelencia de dominio, que tiene.

D.Tho.2ª 2. q. 94. art. 3. ad 2ª

A esta duda facilmente se responde de la doctrina del mismo Doctor, que dize, q̃ ay dos maneras de blasfemia. Vna formal, que consiste en palabras,y por semejante blasfemia contra nuestra religion, es licito castigar y dar guerra, porque es injuriosa a la religion Christiana.Otra blasfemia ay material,de la qual habla Sãto 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 Indios:los quales con las obras materialmente hazen guerra a Christo. Esta manera de blasfemia no es injuriosa contra nuestra religion.

D.Tho.2ª 2.q.13.

La segunda dificultad es, porque mas graue pecado es la infidelidad, y aborrecimiento de Dios,que no la blasfemia. Luego si es licito dar guerra a los infieles por la blasfemia tambien sera licito darle guerra por la infidelidad,y aborrecimiento de Dios.

A esta duda se responde, que para dar guerra, no se ha de tener atencion a la grauedad del pecado,sino a la injuria que se haze a la Iglesia, o a la republica. Y la blasfemia formal contra nuestra fe,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 dellas, pero no son injurias hechas a la republica Christiana, por lo qual la tal republica no puede castigar estos pecados.

De lo qual se sigue que si vn infiel con las palabras niega a Christo,pero no trata de apartar los demas de oyr el Euangelio, o de peruertir los q̃ se han conuertido,ni burla de nuestar fe, no puede el principe Christiano castigarle: porque este tal no haze injuria ninguna a nuestra fe. De otra manera qualquier principe Christiano podria castigar qualesquier infieles,porque con las palabras niegan a Christo. La tercera duda es, quando en alguna prouincia de infieles ay algunos tan peruersos,que induzen a los demas a idolatria, o al pecado nefando,o a otros pecados contra la ley de naturaleza:y esto viẽdolo el principe de aquella republica,y permitiendolo:de tal suerte, que comiença a corromperse toda la republica.La duda es,si otro principe de otra republica que guarda la ley de naturaleza,podra compeler a estos tales,que guarden la ley de naturaleza,y que no hagan cosas semejantes.La razon de dudar es, porque en este caso es defender los inocentes q̃ aura muchos en la tal republica.Luego licito es.En esta dificultad algunos Doctores por la razon hecha afirman ser licito. Para declarar esta dificultad se ha de aduertir,que los que induzen a estos pecados se pueden auer de vna de dos maneras.La primera es,quando induzen por fuerça, o por engaño.La segunda manera quando induzẽ sin violencia, ni fraude persuadiendo con razones,o con dadiuas.Esto supuesto. A la dificultad digo lo primero, quando induzen a estos pecados por fuerça,y violencia,o por engaño,pueden ser compelidos, que no lo hagan, no solamente del principe, que guarda la ley natural, sino de qualquier otro.Esto enseñan todos los Thomistas en el lugar imediatamente citado. La razon es,porque los que induzen desta manera, hazen grandissima injuria,a aquellos,que induzẽ.Luego qualquiera puede compelerlos a que no les hagan semejante injuria.

Digo lo segũdo, que si induzen estos pecados de la segunda manera no puede ser compelidos a que no lo hagan, del principe, que guarda la ley de naturaleza,ni de otro ninguno.

Esto enseñan los mismos authores. La razon es,porque a estos tales no se les haze injuria.Porque como comunmente 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 pecados se han de impedir castigandolos: lo qual no puede hazer nadie,sino el proprio principe.

Vegesima quarta conclusion.Quando en alguna republica ay algunos, que sacrifican hombres a Dios, o a los Idolos,pueden ser compelidos a que no los sacrifiquen,aunque los sacrificados lo quieran. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque se les haze grandissima injuria.Como diremos abaxo en lo de dominio, la republica ni el hombre no es señor de la vida,sino guarda cõstituyda,por la mis-

ma

ma 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 conclusion se ha de entender, con condicion que los amonesten primero, que nò sacrifiquen hombres, porque de otra suerte seria castigarlos, y no defender el innocente, lo qual en ninguna manera es licito. Tambien 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 entoncesno sera licito el compelerlos, pues se sigue mayor daño.

Desta conclusion, y de su razon se sigue claramente, que es licito matar los hombres tan ferozes, que a manera de fieras, y como Tigres comen los hombres, porque estos tales actualmẽte son aggressores del genero humano. Luego licito es a los Principes Christianos por via de defension matar estos hombres. Y no es necessario amonestarlos 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.

Vigesimaquinta conclusion. El Summo Pontifice tiene authoridad de priuar à los infieles del dominio que tienen y jurisdicion sobre los fieles.

Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Y prueuase, porque San Pablo reprehẽ de 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 gouernaciõ de la Iglesia, que sus hijos no seã 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 viuir 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 conclusion 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 ansi lo ha hecho de hecho, como cõsta del derecho. Por esta razon pudo muy bien el Summo Pontifice vsar de este poder acerca de los Indios Occidentales: y pudo hazer q̃ los que de ellos se conuirtiessen a la fè, no quedassen subjetos a los Principes infieles: porque no los escãdalizassen, 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.

S. Paul. 1. Corint. cap. 6.

28. q. 1. c. Iudæo.

D. Tho. 2. 2. q. 6. art. 10. c. cũ sit, de Iudæis & Sarracenis.

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

Esta conclusion enseñan 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.

D. Tho. 2. 2. q. 10. ar. 11. 12. q. 92.

Para declarar algunas cosas pertenecientes al comercio con 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.

Vigesimaseptima conclusion. Vender a los infieles las cosas que de su naturaleza se ordenan a mal fin, y a los ritos de los infieles, es pecado 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 Cayetano, 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, q̃ son pecado mortal, pues les da instrumentos de si ordenados a pecado mortal. Luego no es licito.

Desta cõclusion se sigue, que los fieles no pueden edificar ni reparar la Synagoga de los infieles, y, si lo hazen pecan mortalmente. Porque las Synagogas de su naturaleza se ordenã al culto, y reuerencia de los Idolos.

Vigesima octaua conclusion. 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 dellas 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.

Capi-

Capitulo. VI. De la heregia que es contraria a la fe.

D. Tho. 2. 2. q. 11. ar. 1. & 2. Magi. in 3. d. 23. 24. & 25. & in 4. d. 13. Canonist. in de cre. d. 14. q. 13. & in tit. de hæret. Sū. v. hæresis Turrecr. p. 2. Sue, Sum. li. 5. Canus. li. 12. de locis à c. 8. vsque ad 12. Nau. in Man. c. 11. n. 17

PRimera conclusion. La difinicion 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 Summistas particularmente Syluestro, y Cayetano, Turrecremata, y Cano, y Nauarro. Esta difinicion se ha de explicar, porque por ella se distingue la heregia de todas las especies de infidelidad: q̃ 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 diferencias, que ay entre la heregia, y las demas infidelidades.

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 dificultad, de vn hombre, que tiene certissimo assenso de todas las verdades de la fe: pero esta tan mal afecto, y tan mal dispuesto, que no creeria las verdades de la fè, si los testimonios, y argumentos no le conuenciessen. 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 pierde la fé 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 dificultad digo lo primero, q̃ 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 affection a las cosas de la fè. Luego pierde la fè. La mayor dificultad es, si el tal con todo rigor sea herege. Algunos Doctores enseñan, que este tal en todo rigor no es herege, aunque pierda la 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 comun sentencia de todos los Doctores: porque este tal repugna 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 peca contra la fè que ha professado. Luego es herege. Confirmase lo segundo, porque este tal no tiene pia affection a las verdades de la fè. Luego peca 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 razõ formal de la fè: porque este tal no cree por la primera verdad, que reuela estos mysterios, ni cree con la certidumbre sobrenatural, que ellos piden. Lo segundo se puede dezir, que aunque este tal no tenga formalmente error, pero tiene lo como virtual, y interpretatiuamente. Porque le tiene en la preparacion de su animo, esto es, porque esta aparejado y dispuesto para tenerle. Por lo qual en la difinicion de la heregia, quando se pone error, como de su necessidad, ha se de entender de error formal, o virtual, è interpretatiuo.

La segunda dificultad es, de vn hombre, que cree todas las cosas que pertenecen a la fè Catholica, pero esta de tal suerte afecto, y dispuesto, que dentro de su coraçon dize: Si yo hallasse otra mejor religion, que la de Christo recibirla hia, 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 de responder, que este tal es herege. Assi lo enseñan todos los discipulos de Sancto 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 diremos. A la razon de dudar se ha de responder, que este tal virtualmente, è interpretatiuamente tiene error. Porque no tiene por tan ciertas las cosas de la fè, como ellas son.

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

En esta dificultad 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 perfeta, y con inaduertencia. De suerte, que 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 precede deliberacion del animo, que lo vè, 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 pecado ninguno, y si es pecado tan solamente es venial.

Digo lo segundo, que el que duda de la segũda 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

o a creer, que su assenso, y su creer es de fè sobrenatural, ni es de fè, que el es Christiano. Luego aunque dude desto 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. nu. 17. y cita a Mayores. Prueuase, de aquel capitulo primero de hæreticis, 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 ha se 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 a la fè no solamente contradize el manifiesto error, sino el dudar.

Tercera conclusion. La pertinacia es de razõ 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 se abraça demasiadamente con su propria sentencia y parecer. De suerte, que como dize muy bien Sylueestro, para ser vno pertinaz, no es necessario, q̃ perseuere mucho tiempo en el error, sino basta que a sabiendas, y viendolo, y entendiendolo, se aparte de la autoridad de la Iglesia. Y ansi puede vno ser herege en vn instante. De suerte, que se llamã pertinaz el que a sabiendas se aparta de la authoridad de la Iglesia. Porque este tal demasiadamẽte se abraça con su parecer, pues por el se aparta de la authoridad de la Iglesia.

Syl. v. hæresis. §. 1. & 7.

Esta conclusiõ ansi declarada, es de todos los Theologos, y Iuristas en el lugar alegado. Y prueuase lo primero del Derecho en muchos capitulos, en los quales para razon de heregia se pide presumpcion, y arrogancia, que es madre de la pertinacia. Y en otros se dize ser herege el que pertinazmente afirmare 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 fè, 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 Santos han tenido errores contra la fè, y no son hereges, porque no son pertinazes. Luego el ser pertinazes es necessario para ser hereges.

Cap. damnamus de Sũma Trinitate, c. vnico, de Sũm. Trinit. in 6. in Clem. vnica de Sũma Trinit.

Desta conclusion se sigue lo primero, que si vno no cree vna proposicion que no es de fe, 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 infalible en las cosas que propone como de fè.

Lo segundo se sigue, que no puede ser herege ninguno que juntamente juzga, que es herege. Este documento es necessarissimo para los escrupulosos, que piensan, y juzgan, que son hereges, y realmente no lo son. Es 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.

Ha se de notar para los escrupulosos.

La razon es, porque el que juzga que es herege, juzga que es falso y heregia aquello, q̃ cree, y esto es verdad. Luego no es herege. El engaño esta, en que 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 Santas, que tienen escrupulos, y se atormentã 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 tentaciones, y dudas padecen grandissima pena, y es estraño el tormento, que tienen, pareciendoles, que dudan, y que no creen. Argumento grandissimo, que padecen estas tentaciones, y dudas sin quererlas, y sin pertinacia, y ansi no son hereges. Antes communmente la gente pia, y religiosa se exercita entonces en creer los mysterios de nuestra fè, y merece mucho delante de la diuina Magestad. Yo he visto muchos, que padecian estos tormentos, y tentaciones y los he consolado, y sossegado con la doctrina desta conclusion.

Quarta cõclusion. El error acerca de los mysterios de la fè, 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 ruttico, que por ignorancia crassa, y culpable cree que ay quatro personas en la Santissima Trinidad. Este tal no es herege. Esta es comun 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 fee.

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 fè 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 alguna error por ignorancia afectada, si este tal es verdaderamente herege. Ignorancia afectada, es ignorancia pretendida, y que no quiere saber de

propo-

proposito. En esta dificultad es la primera sentencia, que el que tiene algun error contra la fé por ignorancia afectada es verdaderamente herege: y el tal error es verdadera heregia. Esta sentécia tiene el Maestro Cano, y otros muchos Theologos. La razon desta sentecia es, porque este tal quiere ignorar por errar contra la Iglesia, y ansi parece, q̃ formal y expressamente quiere el error contra la Iglesia. Esta sentencia es probable, y tiene harta apariencia.

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 Maestro Bañez. La razon es, porque aste tal esta apareiado para que la Iglesia le corrija. Luego no es pertinaz, y por consiguiente no es herege. A la razon 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 dificultad es, de vn niño baptizado, que tiene habito de fé, y le llevan a los infieles, y sigue todos sus errores, si este tal es herege. La razon de dudar es, porque el tal no tiene error con pertinacia: porque los errores que tiene nacen de ignorancia. Esto se vee en muchos hereges que viuen entre los lutheranos, que tienen muchos errores suyos por ignorancia culpable.

A esta duda se respõde, que este tal puede perder el habito de fé, sin heregia, por pecado de infidelidad, que pertenece a Paganismo. Porq̃ la tal infidelidad ansi como impide el recibir la fé, tambien la destruye despues de auerla recibido. Y aunque es verdad que el tal auia recibido la fé, y professadola en el baptismo, con todo esso en su pensamiento, y estimacion se auia, como sino la vuiera recibido: porque tenia ignorancia de auerla recibido. Lo segundo se puede dezir, que el tal es herege: porque formal, y expressamente, o virtualmente tiene alguna pertinacia. Porque hablando moralmente, casi no es creyble, que el habito de fé, que se le infundio en el baptismo, no incline al tal a creer los mysterios de la fé, porque su naturaleza es ser vna inclinacion a creer los tales mysterios.

La quarta duda es, Si diessemos vn hombre, q̃ tiene error acerca de todas las verdades de la fé pero en general, y en comun cree lo que cree, y tiene la Santa Madre Iglesia: si este tal es herege. La razon de dudar es: porque no parece, que puede auer fé cõ tener error acerca de todas las verdades de la fé.

A esta duda se responde, que el tal no pierde la fe, ni es herege. Esto enseñan todos los Doctores citados. Porque este tal no tiene pertinacia, ni se aparta de la primera verdad, ni de la authoridad de la Iglesia, y por lo menos cree la Santa Iglesia: y ansi tiene alguna obra de fé. De lo qual se responde a la razon de dudar en contrario.

Quinta conclusion. De razon de la heregia, no solamente es error, sino error manifiestamente contrario ala fé. Esta conclusion enseñan todos los Doctores vltimamente citados. Esta palabra se ha de declarar. Ha de ser error contrario a las verdades de fé. Porque sino es contrario a las verdades de fe, no es herege, como se vee si vno tiene error contra las verdades de otras esciencias. Mas ha de ser manifiestamente contrario a las verdades de la fé. Porque la heregia en su intrinseca razon incluye, que el que la tiene vea y juzgue, que el tal error es manifiestamente cõtrario a la fé, y a la Iglesia. Y de otra manera no es heregia.

Sexta conclusion. De razon de la heregia es, que el tal error este en aquel, que ha professado la fé. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho en esto se diferencia la heregia de las demas especies de infidelidad, que la heregia es infidelidad en aquel q̃ ha professado la fé. El professar la fe, puede ser en 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 fé son verdaderamẽte hereges: pero no puede la Iglesia proceder cõtra ellos. De otra manera se professa la fe exteriormente, como se professa en el baptismo. Y contra estos tales puede proceder la Iglesia, si se apartan de la fé. De lo que en estas conclusiones queda dicho, se colige bien facilmente, quiẽ es herege en el foro de la conscientia. Porque en el foro exterior han se de seguir algunas reglas, que ponen los Doctores en el lugar citado y las siguen en el tribunal de la Santa Inquisició 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 sonante, y temeraria, y otros grados de esta manera. Los quales ponen, y explican los Doctores en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maestro Cano, y Turrecremata, y se coligen del Concilio Constanciense. Declarar estos grados no pertenecen a este lugar. Solamente se ha de aduertir, que aunque es verdad, que sola la heregia destruye la fé: pero los demas grados tambien hazen mal á la fe. Como la vida natural, vnas enfermedades la destruyẽ, y la quitan, otras le hazen mucho mal y daño: y esta mal dispuesto vn hombre con ellas. Lo qual digo, porque no solamente es pecado mortal contra la fe, tener alguna heregia, sino tambien tener algun grado de proposicion de aquellos. Porque en su manera son contra la fé. No seran tan graue pecado como la heregia, pero reduzense a ella. Seran mas graue, o menos graue pecado, segun que el grado fuera mayor, o menor.

Can lib. 12. de locis. c. 11. Turre. li. 4. p. 2. c. 9. Concilium Cõstan. sess. 8. & 15.

Octaua conclusion. Certissima cosa es segun la fe, que los hereges justissimamente son castigados con penas Ecclesiasticas, y espirituales, como son descomunion, y priuacion de beneficios y dignidades Ecclesiasticas, y justamente son castigados en los bienes temporales, como son en la vida, y en la honra, y en los bienes de fortuna. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmente el Padre Castro. Esto se prueua del

D. Thom. 2. 2. q. 11. ar. 3 & 4 Castro, de iusta. hæreticorum punit.

Dere-

Cap. ad abolendã c. excommuni. 1. & 2. de hæreticis. 45. d. Canone de Iudæis. Derecho, en el qual se pone pena de descomunion latæ sententiæ contra los hereges, y se ponen otras penas. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia. De suerte, que ay pena de descomunion, que se incurre luego contra los hereges.

Glos. in Clemen. vnica de hæret. Adrian. quodlib. 8. q. 1. & in 4. in mate. de conf. q. 2. Sylu. v. excommunicatio. 7. §. 14. Anto. 3. p. ti. 25 c. 4. Caie. in hoc arti. 3. & in Sum. ve. hæresis. Palud. in 4. d. 13. q. 3. art. 1 Sotus, in 4. dist. 21 q. 2. ar. 3. collatio. 5 Nauar. in Manuali c. 11. nu. 17. Nona conclusion. La heregia puramente mẽtal, no es subjecto capaz de descomunion, ni se puede descomulgar por ella. Esta conclusion es contra vna Glosia, y contra algunos luristas, 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 Sãcto Thomas citado, Syluestro, Antonino, Cayetano, Paludano, el Maestro Soto, Nauarro. La razon es, porque la Iglesia en el foro exterior no tiene jurisdicion sobre las obras interiores, y la descomunion procede en el foro exterior, como es notorio. Luego no puede caer sobre la heregia mental.

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 della. Luego tiene jurisdicion sobre la heregia puramente mental, y por consiguiente puede descomulgar por ella.

A esta dificultad se responde, que no es la misma razon de la reseruacion de la heregia, que de la descomunion. Porque el reseruarla hazese en el foro de la conscien cia, pero la descomunion 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 pecado mental. La razon es, porque la reseruacion de los casos se ordena a la buena gouernacion de la Iglesia, y de la comunidad, y para que los Prelados puedã poner remedio en los pecados que turban la paz, y tranquilidad de la republica. Y los pecados puramente interiores no inquietan la Iglesia, ni de sasso siegan las comunidades. Por lo qual no es buen gouierno reseruar los tales pecados.

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 luristas en el lugar citado. La razon es, porque la Iglesia de hecho descomulga todos los hereges. Y este tal es perfectamente herege, pues es herege en lo interior y exterior. Luego queda descomulgado. Esto se confirma, porque la tal heregia de su naturaleza no es oculta. Luego incurrese descomunion por ella, aunque no lo aya oydo nadie. Porque la Iglesia descomulga al que hiere al clerigo en oculto, aũque no le aya visto persona alguna. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas, y sus interpretes, y la materia de descomunion.

D. Tho. 1. 2. q. 91. art. 4.

La primera duda es, porque la tal heregia ansi pronunciada es tan oculta como la mental. Luego si la mental no esta subjecta a descomunion tampoco lo está esta.

A esta duda se responde, que ay gran diferencia entre la vna 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 descomunion procede en el foro exterior, pero la heregia exterior, aunq̃ sea muy oculta de su naturaleza se puede conocer en el foro exterior, y ansi esta subjecta a la descomunion.

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

A esta dificultad se responde breuemente, que el herege que declara su heregia con qualquiera señal exterior, de tal suerte, que otro de las circunstancias puede entender 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 con algunas señales, que no son suficientes para declararle, y para que otro lo entienda por ellas, no queda descomulgado. Es el exemplo. Vno tiene esta heregia, que Dios no es hombre, y dize con la boca (no es hombre) no queda descomulgado. Porque no declara suficientemente su heregia.

La tercera dificultad es, porque el Summo Põtifice, no puede mandar a persona alguna, que reuele su pecado exterior, si es oculto. Luego tãpoco puede descomulgar y castigar con la pena de descomunion el pecado de heregia, que passo en secreto.

A esta dificultad se responde, que ay gran diferencia entre lo vno y lo otro. El pecado oculto de heregia puedelo castigar el Summo Pontifice con descomunion, que es pena oculta, aũque pertenece al foro exterior. Pero no puede mandar, que vno reuele su delito oculto. Porq̃ no puede proceder a castigar el tal delito con pena manifiesta.

La quarta duda es, de vno, que esta dudoso dentro de su coraçon de las cosas de la fé, y consulta esta duda: si este tal por pronunciar su duda exteriormente queda descomulgado. La razon de dudar es: porque el que duda en las cosas de la fé, es herege, como queda dicho. Luego pronunciando su duda queda descomulgado. En esta dificultad se ha de aduertir, que en q̃ duda se puede auer de dos maneras. La primera es, que esté pertinaz en su duda, de suerte, que no esta aparejado para ser corregido de la Iglesia, sino de vn hombre particular docto. De la segunda manera se puede auer el que duda, que no está pertinaz, sino que aparejado para ser cor

regido

regido de la Iglesia, y por esso pregunta a vn hõbre docto para que le enseñe las cosas de la feé. Digo lo primero, que si el que duda, se ha de la primera manera, pronunciando su duda, queda descomulgado. Porque este tal es herege perfectamente, y en lo exterior. Digo lo segundo, q̃ si se ha de la segunda manera no queda descomulgado. La razon es, porque el acto exterior, que esta subjecto a la descomuniõ, 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 descomunion. 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 embriegado, y tomado del vino, si este tal incurre la descomunion 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 a descomunion. Para declarar la verdad se ha de suponer, que este, que pronuncia la heregia en sueños, o estando embriagado, se puede auer de dos maneras. La primera es, que no aya experimentado, ni sepa que quando esta durmiẽdo, o embragado 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 a descomunion. Esto se confirma, porque como dizen todos los discipulos de Sancto Thomas, si vn hombre en sueños, o embriagado matasse vn clerigo, no auiendo experimentado, 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 dificultad es, quãdo el que pronuncia la heregia, estando assi se ha de la segunda manera.

D. Tho. 1. 2. q. 70. art. 5.

En esta dificultad digo lo segundo, ser muy probable que este tal en este caso incurre la descomunion puesta contra los hereges. Esta sentencia tuue por cierta, y aueriguada leyendo esta materia, y ahora 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 q̃ suele pronunciar lo que tiene en el coraçon. Confirmale esta razon, porque si vno sabe, que suele matar estando embriagado, y mata vn clerigo, queda descomulgado. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo tercero, que ahora me parece mas probable, que este tal no incurre la descomuniõ 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 al clerigo, estando embriagado. Porque el homicidio, o el herir al 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 descomunion, sino es quãto precede de la heregia interior. Porque la descomunion 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 descomuniõ, 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 coraçõ, y en el entendimiento, no esta descomulgado. Esta conclusion es contra Cayetano, que tiene lo contrario: pero es certissima, y es comũ sentencia entre todos los Theologos, particularmente los que professan la doctrina de S. Thomas. Tiene la Sylueestro, la Summa Tabiena, Nauarro, y San Antonino. Declaremos nuestra cõclusion. Vn hombre por miedo de la muerte cõ que le amenazan los Hereges, confiessa exteriormente sus errores, no se apartãdo en lo interior de la verdad de la fé Catholica: este tal no incurre la descomunion. La razon es, porque la descomunion 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 descomunion. Esto se confirma, porque la descomunion puesta cõtra 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. Ha se de aduertir, que la Iglesia bien podria poner descomunion contra aquellos que pronuncien exteriormente la heregia, aunque no la tẽgan en el coraçon. Pero dezimos, que la Iglesia no lo ha hecho en la descomunion puesta cõtra los Hereges. Para declarar algo de los Idolatras tocante a este lugar, se ha de aduertir, que el idolatra, que reuerencia al demonio, se puede auer de vna de tres maneras.

Cait. 2. 2. q. 12. ar. 1. ad 2. & q. 94. art. 1. ad 1. Syl. v. Apostas. q. 1. Tabie. verbo Apostas. & v. hæretic. Naua. in Man. ca. 11. n. 25. & lib. 5. consil. cõsilio. 10. Anton. p. 2. tit. 12. ca. 5. §. 2.

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

La tercera manera es, que reuerencie al demonio, o al Idolo con error de parte del entendimiento.

Duodecima conclusion. El Idolatra de la tercera manera, es verdaderamente Herege, y incurre la descomunion, y las demas penas puestas contra los Hereges, aũque no declare su er-

ſor con palabras, ſino ſolamente con el pacto, y reuerencia exterior. Eſta concluſion enſeñā 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.

Terciadecima 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 aficion de parte de la voluntad, reuerencian al demonio, o Idolo eſtan deſcomulgados ipſo facto. Eſta concluſiō ſe prueua, porque Iuan Vigeſimo primo, puſo deſcomunion contra los tales, como ſe refiere en el directorio de los Inquiſidores. Y eſtos tales incurren las penas de los Hereges, ſacada la confiſcacion de los bienes.

Directo. par. 2. q. 43.

La dificultad es, del Idolatra, o que reuerencia al demonio de la primera manera de puro miedo, ſi incurre en la deſcomunion 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 deſcomunion pueſta contra los Idolatras. Eſta ſentencia tienen algunos Doctores, en el lugar citado, y es bien probable. Es grande la diferencia, 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 al Idolo es verdaderamente Idolatra. Porque la Idolatria como deſpues diremos, es vicio cōtra la religion, que conſiſte en el culto, y reuerencia.

A eſta duda mi parecer es, que es mas probable, que eſte tal no incurre la dicha deſcomunion. 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 han de reſtringir todo lo poſſible, y aquella deſcomunion poneſe contra los Idolatras, y que reuerencian al demonio. Luego ha ſe de entender de los Idolatras, y que reuerencian al demonio perfectos. Y el idolatra, o que reuerencia el demonio de puro miedo ſin āficion ninguna, no es idolatra perfecto. Luego no incurre eſta deſcomunion.

Quintadecima. 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 V. en el qual manda, que los beneficios, ora ſean ſimples, ora curados, o auidos 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 diſpoſicion de derecho ſe cōuence ſer muy conforme a razon. Porque los hereges no ſon miēbros de la Igleſia, pues pierden la fē, 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.

Motu pro prius Pij. 5. qui incipit cum ex Apoſto.

La dificultad es, ſi los tales hereges, quedan luego priuados ipſo iure de los dichos beneficios. La razō de dudarſe toma de las palabras del Motuproprio. Porque dize, que quando vacan los beneficios, por el crimen de la heregia, quedan reſeruados a la Sede Apoſtolica. Luego ſupone el Pontifice que vacan luego que ſe comete eſte delicto, antes de la ſentencia declaratiua del juez.

En eſta dificultad algunos Doctores tienen, que vaca luego el beneficio. Eſta ſentencia tiene Salzedo. La miſma ſentencia deuen tener los Doctores, que alegaremos luego, que tienen q̄ los hereges en cometiendo la heregia ipſo iure quedan priuados del dominio de ſus bienes. De lo qual diremos luego.

Salze. in pract. ca. 114. pag. 383.

A eſta dificultad ſe ha de dezir, que los tales hereges no quedan luego priuados de ſus beneficios haſta que por lo menos aya ſentencia declaratoria del juez, ſobre el delicto de la heregia. Eſta es comun ſentencia de los Theologos particularmente de los que tienen, que no quedan luego priuados del dominio de los bienes temporales, haſta que ay a ſentencia declaratoria. Y en particular tiene eſto Menochio. La razon es, porque las palabras de aquella conſtitucion pueden tener legitimo ſentido: de ſuerte, que queden los tales beneficios a la diſpoſicion de la Sede Apoſtolica vacando por el crimen de la heregia, quando eſta declarado por la ſentencia del juez. Y aſsi ſe reſpōde a la razō de dudar.

Menoc. lib. 2. centur. 3. ca. 416. nu. 64.

Sextadecima. Los hereges tambien ſon priuados de los bienes temporales, y del dominio, que tienen de ellos. Eſta concluſion ſe prueua muy facilmente del derecho, en el capitulo, cū ſecundū leges, de hæreticis in ſexto. En el qual ſe determina tres coſas. La primera es, que los hereges deſde el dia, que cometieron el delicto de heregia pierden el dominio de ſus bienes. La ſegunda es, que los juezes no les han de quitar ſus bienes, haſta el dia de la ſentencia declaratoria de los juezes. La tercera es, que la ſentencia tiene efecto deſde el dia, que cometio el delito, y como buelue atras de tal ſuerte, qué todas las donaciones, y contratos hechos deſde aquel dia ſon irritos, y ningunos. La razon es, porque los tales hereges cometen crimen læſæ maieſtatis contra Dios. Luego merecen ſer priuados de los bienes temporales, como los que cometen crimen læſæ maieſtatis contra los Reyes de la tierra. Porque es mayor la razon.

Acerca deſta concluſion es la dificultad, ſi los hereges deſde el dia, que cometen el delito pierden el dominio de ſus bienes. La razon de dudar ſe toma de aquel derecho, en el qual ſe determina, que deſde el dia, que cometen el delito pierden el dominio de ſus bienes, y que los contractos hechos deſde aquel dia ſon irritos, y nulos. En eſta dificultad la primera ſentencia de algunos Doctores, es que los hereges deſde el dia, que cometen el delicto, pierden el

él dominio de sus bienes, aunque tienen legitima posseſsión de ellos por ordẽ de la misma ley. Porque esta es ley priuatiua, que obliga ipso iure antes de la sentencia del juez. Esta sentencia 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 sentencia del juez. Esta sentencia tienen todos los discipulos de S. Thomas, en el lugar citado, y en especial el P. Maestro Bañez, y Cordoua, y el P. 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 tiempo tienen verdadero dominio de sus bienes, pero tienenle impedido, y es debil y flaco el tal dominio, de suerte, que las donaciiones y contractos hechos desde aquel dia no tienen fuerça ni valor, y se dan por ningunos en el foro exterior. Como el pupilo tiene verdadero dominio de sus bienes, pero tienele impedido. A la razon de dudar se responde que el derecho endereça las palabras al foro exterior y al juez de suerte, que quiere dezir, que en declarando a vno por herege desde el dia que se comete el crimen le han de quitar el dominio de sus bienes. Y aunque es verdad, que es ley priuatiua, no se incurre luego hasta la sentencia del juez. Porque, como dixe, las palabras del derecho endereçadas al juez en el foro exterior tienen legitimo sentido.

Bañez. 1. 2. q. 12. art. 2. Cord. li. 1 quæstionũ q. 30. Soto lib. 5. de iustitia & iure. q. 6. ar. 6.

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 consciencia. Dixe, quando moralmente no se han de saber. Porq 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 consciencia. 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 brevemente, que si moralmente no se teme, que se ha de saber puede muy bié el herege hazer donaciones, y contractos validos. Porque es señor de sus bienes. Pero si se teme probablemente, que se ha de saber, no puede hazer los tales contractos, ni donaciones. Y quando el derecho dize, que los contractos son irritos, y nulos desde el dia que se cometio el delicto quiere dezir, que el juez desde aquel dia los ha de dar por ningunos, y por inualidos.

Septimadecima. Los hereges justamente son castigados con otras penas en la vida. Los hereges, que perseueran en su heregia, y los negatiuos, o hereges confitentes, o relapsos, y heresiarchas quemanlos, y los que perseueran en su heregia, quemanlos viuos, y a los demas danles garrote. Los hereges, que en tiempo piden misericordia concedensela, y no mueren, aunque a todos confiscan los bienes. Todas estas penas se ponen a los hereges en las leyes del Reyno, que son justas, y santas, y declaradoras de la fé 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 que marlos, 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 foro regali.

Cast. lib. de iusta hæreticorum punitione, c. 21

Octauadecima. A los hijos de los hereges tãbien los castigan justamente 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 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 cõ el padre, y en el hijo se cõserua el padre. Por lo qual las penas, penas que en derecho se ponen a los hijos de los hereges es como poner las a los mismos padres.

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

Couar. variar. c. 8. verſic. 4.

A esta dificultad 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 concebidos 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 Yglesia. De lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

Ant. Gom. ex l. Taur. nu. 51. Mol. lib. 1. de primog. Hispa. c. 13. & li. 4. ca. vlt. n. 50. vſque ad 55 Simancas in inſtit. Catho. ti. 39. n. 22. Siman. in inſtit. Cath. c. 27. n. 7. Iul. Clar. lib. 1. recep. ſen. 1. hæreſes verbo ité cleritus.

La segunda dificultad 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

senti-

ſentido, que queden priuados de los beneficios quando vuiere ſentencia declaratoria ſobre el delicto de la heregia. Luego no quedan luego inhabeles. De ſuerte, que ſi vn hijo devn herege vuo vn beneficio deſpues de auer cometido ſu padre la heregia, antes de la ſentencia, no queda priuado del beneficio, haſta la ſentẽcia del juez.

Decimanona. En conciẽcia no eſtamos obligados a corregir, y amoneſtar primero el herege, antes que denunciemos del: antes eſtamos luego obligados a denunciar del, ſin que preceda la fraternal correccion. Eſta concluſion tiene Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y la ſiguen todos los Doctores. Prueuaſe lo primero, porque el herege no cree a la Igleſia, que es la columna, y fundamento de toda verdad. Luego tampoco creera a vn hombre particular, por docto que ſea. Y aſsi es ſuperflua la correcció, y admonicion. Lo ſegundo, porque el pecado de heregia es perniciоſo a toda la republica Chriſtiana. Luego deſta parte ſe ha de acudir adenũciar ſin que preceda admonicion. Y haſe de dezir, que la correccion fraterna que ha de preceder a la denũciacion, ſegun la doctrina de Chriſto, y ſu precepto ſe ha de entender quando moralmente la tal correccion es vtil, y prouechoſa, y quando no, no obliga; pero los Inquiſidores eſtan obligados a proceder conforme a la regla del Euangelio. De lo qual diremos mas en particular en lo de correccion fraterna. Pero haſe de aduertir, que ſi moralmente hablando tuuieſſemos por cierto, que la correccion auia de aprouechar, eſtariamos obligados a corregir primero antes de la denunciacion. Pongo por exemplo. Si vuieſſe vn hombre de graue authoridad, y de gran ſaber. Eſte tal ſi moralmente ſe entendieſſe, que auia de ſer de prouecho ſu correccion auia de corregir primero, como lo dize Santo Thomas, pero quiças el caſo es impoſsible moralmente hablando: porque el que 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 la Igleſia. Por lo qual ſiempre ſe ha de hazer la denunciacion, ſin que preceda la correccion fraternal. Y haſe de hazer la tal denunciacion delante del Obiſpo, o de los Inquiſidores. Deſto ſe dira abaxo mas de propoſito.

D. Thom. 2.2. q. 3. ad 1.

Mat. 18.

D. Thom. 2.2. q. 33 a. 3.

Vigeſima. La heregia exterior, eſta reſeruada al Summo Pontifice. Eſta concluſion tienen todos los Doctores. Prueuaſe de la Bula de la Cena del Señor, en la qual ſe reſerua eſte delito al Summo Pontifice. La razon deſta reſeruacion es bien clara, porque pertenece al bien de la republica Chriſtiana, que el tal delito que es en ſu diſtruycion eſte reſeruado a la cabeça de la Igleſia, de la qual infaliblemente manan todas las verdades catholicas. Diximos en la concluſion, que eſta reſeruada la heregia exterior declarada por alguna ſeñal, la qual eſta ſubjecta a la deſcomunion: porque la heregia puramente mental, no eſta reſeruada como ya queda dicho. Tambien los Inquiſidores en ſus diſtritos puedẽ abſoluer por particular priuilegio que tienen del peccado de la heregia. Haſe de aduertir, que del delito de la heregia perfecta, ningun confeſſor puede abſoluer por virtud de Bula, o priuilegio, en el qual ſe concede abſolucion de todos los pecados generalmente. De ſuerte, que ſi no ſe haze particular mencion del delito de la heregia en la clauſula general, no ſe entiende el tal pecado. Eſta ſentencia tienen communmente todos los Doctores. Y aſsi ſe ve 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 pecados, y del pecado de la heregia. Lo qual es argumento, que en la general conceſsion no viene eſte delito. La Bula de la Cruzada en la general conceſsion de abſoluer de todos los pecados reſeruados al Papa vnavez en la vida expreſſamente excepta el pecado de la heregia: porque los ignorantes no entendieſſen, que podian abſoluer del tal delito.

Vigeſimaprima. Los Obiſpos en ſu propio Obiſpado pueden abſoluer del delito de la heregia en el foro de la conciencia 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 ſuceſſores de los Apoſtoles. Acerca deſta determinacion del Cócilio ſe ha de aduertir, que los Obiſpos de derecho tienẽ poder de abſoluer de todos los delitos, ſino es que el Summo Pontifice les reſtrinja el tal poder. Por lo qual el Concilio no hizo mas, que quitarles la reſtriccion q̃ tenian, y darles lo que les conuiene de derecho. Lo ſegundo, ſe ha de aduertir que los Obiſpos tan ſolamente pueden abſoluer de la heregia en el foro interior de la conciencia. De ſuerte, que el penitente verdaderamẽte queda abſuelto delante de Dios. Pero eſto no quita que los Inquiſidores puedan conocer del tal delito en el foro exterior, aunque ſepan que eſta abſuelto en la conciencia. Eſto conſta de la determinacion del Concilio, que tan ſolamente les da poder en el foro de la conciencia. Lo tercero ſe ha de aduertir, que eſto ſe cõcede a ellos tan ſolamente, y no a ſus Vicarios. Lo qual eſta claro, por la miſma determinaciõ del Concilio. Y eſto es muy conforme a razon: porque los Obiſpos ſon ſuceſſores de los Apoſtoles, y tienẽ juriſdicion 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 tienẽ breue de ſu Santidad en contrario, por el qual ſe reuoque eſte decreto del Concilio, y ſe las quite eſta authoridad a los Obiſpos. Eſto digo, porque he oydo dezir que la ſanta Inquiſicion tiene eſte breue, pero yo no lo ſe de cierto. Eſtando en el decreto del Concilio ay algunas dificultades acerca del.

Conc. Trid. ſeſ. 24. c. 6. de ref.

La primera dificultad es, ſi el Obiſpo eſtando fuera de ſu Obiſpado podra por ſi miſmo abſoluer de heregia a vn ſubdito ſuyo. La razon

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 tã material, y crassamente, sino formalmente por los subditos de su Obispado, y este tal verdaderamẽte es su subdito, y de su jurisdicion. Luego podrale absoluer. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad. Si por fuerça y virtud deste derecho, y decreto del Concilio, los que tienen dignidad, quasi Episcopal, podran absoluer a sus subditos del pecado de la heregia por si mismos en el foro de la conciencia. Pongo exemplo, el Prior de Veles, y el Prior de Merida, y otros semejantes, que tienen juritdicion y dignidad, quasi Episcopal respecto de seglares. Porque hablando de la jurisdicion, que tienen respecto de sus freyres, 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 razõ de estos tales, que de los Obispos. Luego podrá absoluer de la heregia, como los Obispos. Esto se confirma, porque de otra manera serian de peor condicion los subditos destos tales: pues no puedé 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 autoridad, 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, cõceder, que los tales son de peor condicion quãto a esto por no estar subjectos a Obispos, que tienen este poder conforme al Concilio.

La tercera dificultad es, si los religiosos pueden ser absueltos de la heregia oculta del Obispo, en cuyo Obispado moran. De los demas Obispos es cosa cierta, y auerigoada que no pueden ser absueltos de la tal heregia. La razon de dudar es, porque aunque no sean subditos suyos, se pueden subjetar al Obispo renunciando el priuilegio de la exempciõ. Luego el tal Obispo los puede muy bien 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 de la heregia oculta, y los religiosos no pueden ser absueltos de la tal heregia por los Obispos, ni por sus Prelados. En esta dificultad el Padre Fr. Manuel Rodriguez en *Manuel Rodr. in sum. cap. 128. n. 1.* seña, que los religiosos pueden ser absueltos de la heregia por los Obispos, en cuyo Obispado viuen, porque pueden renunciar el priuilegio de la exemption, conforme a vna doctrina de Federico Senense, el qual alega a Nauarro: y dize que tiene esta opinion el mismo Nauarro en el libro primero de los consejos, en el titulo de oficio ordinarij, consilio octauo. En el qual lugar no tiene tal opinion Nauarro. Verdad es, que Nauarro, en el libro quinto de los consejos, en el titulo de priuilegijs, en el cõsejo treze, parece que dize algo, pero bien mirado no tiene esta sentencia, sino tan solamente alega a Federico Senense, quanto 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 q̃ haze algo a esta sentencia, y que la fauorece, pero claramente no la tiene.

A esta dificultad mi parecer es, que el Obispo no puede absoluer de heregia a los religiosos, q̃ viuen en su Obispado. La razon es, porque en toda sentencia el Obispo no puede absoluer de otros qualesquier pecados mortales a los religiosos, que viuen en su diocesi, pues no tiene jurisdicion espiritual sobre ellos, y esto lo tienen todos por cierto. Luego tampoco los podra absoluer de la heregia. Porque el Cõcilio en aquel decreto no haze mas, que no restringir la jurisdicion propria del Obispo. Esto se confirma, porque los religiosos no pueden renunciar el priuilegio de la exempcion para confessarse de los pecados 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, siẽpre 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 cõfirma, porque en aquel mismo capitulo se le concede al Obispo autoridad de dispensar en muchas irregularidades, o en todas, sacada la que nace y procede del homicidio voluntario, y esto respecto de sus subditos. Y con todo esso no puede dispẽsar en las irregularidades de los religiosos, ni puede en quanto a esto renunciar el priuilegio de la exempcion. Luego lo mismo sera quanto a el delito de la heregia. De lo qual queda respondido a la razon de la contraria sentencia. A la confirmacion se ha de responder, q̃ aquel decreto dio authoridad tan solamente a los Obispos respecto de sus subditos. Por lo qual no es licito estender el tal decreto. Y aunq̃ quanto a esto los religiosos sean en alguna manera de peor condicion, en otras cosas exceden

gran-

grandemente a los seglares, y tienen mas priuilegios que ellos.

La quarta dificultad es, si los Obispos puedē absoluer de la heregia por virtud de aquel decreto a las religiosas, que les estan subjectas. El exēplo es en las Monjas Bernardas, o de otra ordē, 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 cōcede, 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 pue 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 dificultad me parece ser mas cierto, que el Obispo puede absoluer del pecado 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 sea su superior, y Prelado. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quinta dificultad es, si el capitulo sede vacante tiene autoridad para poder por alguna persona absoluer del delicto de la heregia. La razō de dudar es, porque el capitulo sede vacante sucede en la autoridad Episcopal. Luego como el Obispo tiene autoridad de absoluer del caso de heregia, tambien tendra la misma autoridad el capitulo.

A esta dificultad se ha de responder, que el capitulo sede vacante no tiene tal autoridad. 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 aunque sucedieſſe en todo el poder de el Obispo, no puede absoluer por si mismo, como es cosa notoria. Luego no tiene esta autoridad. Y de lo dicho facilmente se colige la resolucion de la razon de dudar.

Manuel Rod. in explica. Bull. 6. 9. dub. 8. & in Sū. ca. 128 n. 5. Cord. in Sū. q. 8. fol. 34. Nau. lib. 5. conf. ti. de sent. ex com. conf. 15. f. 195

La sexta dificultad es, si el Obispo puede cometer a otra persona el poder absoluer de la heregia. En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez tiene, que en algun caso particular puede cometer esta autheridad à vn tercero: aūque no lo puede dar generalmente a sus Vicarios.

Pone el dicho Padre Fray Manuel Rodriguez 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 comodamente 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 cōstitucionibus, 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 diziendo, que seria mejor consultar los tribunales de Roma, a los quales subjecta su parecer. Esta misma sentencia tambien la tiene el libro quinto de los consejos, titulo de priuilegijs, cōsilio vndecimo. Esta sentencia se prueua lo primero, porque en todas las leyes, assi 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 oficio es apartarse del rigor de las palabras guardando siē pre la intencion del legislador, que mira el bien comun, y no pretende obligar a lo imposible, o dificultosissimo, 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 dificilimo absoluer por si mismo. Lo segundo se prueua del derecho, en el capitulo final De oficio ordinarij, a donde se dize, que lo que conuiene a alguno de su proprio oficio, lo puede hazer por otro, y lo mismo es segun la Glosa recibida sobre aquel capitulo, si le conuiene por priuilegio de su dignidad. Y a los Obispos de su proprio oficio, y de priuilegio de su dignidad les conuiene absoluer de la heregia, segun el decreto del Concilio Tridētino. Luego pueden cometer esta authoridad a otro. Esta sentēcia en el caso pueſto tan apretado, que es muy dificultoso, que el Obispo absuelua por si mismo no me atreuiera a condenarla por improbable, por la authoridad de los Doctores, que la tienē, y por las razō es suyas. Pero en el tal caso aduierte muy bien Nauarro en el segundo lugar citado, que el Obispo que viniere 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 mucho por ser el caso de la heregia tā graue.

A esta duda digo lo primero, ser cierto, y auenguado que no puede dar este poder de absoluer de heregia a sus Vicarios generalmente. De suerte, que como suele dar poder generalmente a los penitenciarios, para que absueluan 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, quādo 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 segūdo, 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

Gutie. in prac. quæstion. ca. 13. n. 28. pa. 155.

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 puede 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 diputados para esso en particular fuera la misma razó del caso de heregia: q de los demas casos reseruados conforme al tenor del Conc. Trident. 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 q el decreto del Concilio, no es ley ni tiene fuerça de ley, en la qual tenga lugar la epicheya, sino es vna concesion de jurisdicion para absoluer del caso de heregia, la qual no tenia por restriction particular de su Santidad, y por auer reseruado para si solo el tal caso. Y la concesió del poder y jurisdició, no vale mas ni tiene mas fuerça, que lo que suena, y no da mas licencia al Obispo, que para absoluer por si mismo. Y assi no tiene mas autoridad por ser su autoridad, y industria 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 ló 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 dificultad es: Si este decreto del Concilio esta reuocado por la Bula de la Cena del Señor. La razon de dudar es: porque en la bula de la Cena se reseruan a su Santidad 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 dificultad, y por estas razones, algunos Doctores tienen, que el decreto del Cocilio se reuoca por la bula 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 se vee, que la quiere tener, con todo esso esta detenido, y enfrenado con la determinacion de los Cardenales.

Naua. li. 5. consil. tit. de priuileg. consil. 11. Bañez. 2. 2. q. 11. a. 4. dub. 2. col. 656. Ma. Ro. sobre la Bula, o. 9 duda. 3. in Sum. c. 118, n. 3. Gutier. in pract. qq. c. 13. nu. 28. p. 151

A esta duda se responde, que parece ser mas probable que el tal decreto no esta reuocado por la bula de la Cena. En esta sentencia incliña Nauarro. Tiene la expressamẽte el Padre Maestro Bañez, y el Padre Fr. 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 Terciodecimo. Y en la bula de la Cena del Señor no se haze mencion expressamẽte del derecho del Concilio. Luego no queda reuocado. Lo segundo se prueua porque por la bula de la Cena no se reuoca, ni quita la authoridad de absoluer que tienen los Inquisidores por ser jueces ordinarios. Luego tampoco se quita la authoridad, que tienen los Obispos. Lo tercero, porque la authoridad que tienen los Obispos de absoluer de la heregia, no la tienen por virtud de algun priuilegio concedido por la Sede Apostolica, o por algun decreto de Concilio general. Porque la tienen por derecho diuino. El Cõcilio Tridentino no hizo mas, que quitarles la restriction, que tenian puesta por su Santidad. Luego la tal facultad no queda reuocada. Porque la Bula 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 Cõcilio 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 dificultad es, si el Obispo puede absoluer de la descomunion, 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 dificultad se responde, que el Obispo puede absoluer de la tal descomunion fuera de confession. Esta sentencia tiene Nauarro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Y prueuase lo primero, porque el absoluer de la descomunion no es absolucion sacramental. Luego puede se hazer fuera de la confession. Lo segundo, porque vn luez de vn Obispo, que tan solamẽte tiene ordenes menores, puede absoluer de la descomunion, como la puede poner, segun la doctrina de Sancto Thomas, y de vna Glossa comunmente recebida. Y este tal no puede absoluer de la culpa, y del pecado. Luego la absolucion de la descomunion la puede hazer el Obispo fuera de confession. Lo tercero, porque como diximos, en la materia de confession, el confessor eligido por virtud de la Bula de la Cruzada, puede absoluer segun muy probable sentencia de la descomunion fuera de la confessiõ, pero con orden a ella. Luego lo mismo sera del Obispo. A la razon de dudar se responde, que en aquellas palabras del Concilio tan solamente se significa, que la tal absolucion tan solamente aprouecha en el foro de la conciencia. De suerte, que en el foro exterior se ha de auer como si no estuuiera absuelto. De lo qual se colige que podria el Obispo absoluer por si mismo a vna monja, que viesse caydo en heregia de la descomunion desde su casa, y despues podria cometer a algun aprobado, que la absoluiesse del pecado de la heregia. Porque el tal pecado no esta

Nau. lib. 5. consil. 11. de priui. consil. 11. Manuel Rodr. in sum. cap. 228. n. 6. D. Tho. in 4. d. 28. q. 2. ar. 2. Gl. c. ca nonica de sent. exco.

reser-

reseruado al Papa, sino es por la descomunion. Quitada la descomunion, el pecado queda no reseruado.

Acerca de este decreto se ha de aduertir vna cosa que aduierte muy bien el Doctor Nauarro en el lugar immediatamente citado. Y es, que si el Obispo por particular comission del Summo Pontifice tuuiesse authoridad de absoluer a alguno de heregia, en tal caso, no podria cometer este poder a otro. Porque no podria subdelegar.

La vltima dificultad es, si por virtud de algú priuilegio que conceda authoridad generalmẽte sin excepcion ninguna de qualesquier pecados, y censuras, se pueda absoluer de la heregia. La misma dificultad es de la Bula de la Cruzada, quando no exceptaua la heregia, que ahora le excepta. y de los Iubileos, quando no ponen excepcion alguna. La razon de dudar es, porque los priuilegios tanto valen quanto suenan. Luego si en los priuilegios no se pone excepcion ninguna, podrase absoluer del caso de heregia. En esta dificultad ha auido diuersidad de pareceres, como lo significa Nauarro en el lugar immediatamente citado. Tambien los trae Sylvestro, Soto, Couarruuias, y Cordoua.

Sylu. ve. excom. 7. casu. 2. & 39. Soto, in 4. distin. 21 q. 2. ar. 3. Co. in c. Alm. ma. §. 11. nu. 271. Cordo. in Sũma. q. 8. Man. Rodrig. en la exp. de la Cruzada. §. 9. q. 3.

A esta duda mi parecer es, que en aquella clausula general no se ha de entender el delito de la heregia, sino es que haga expressa mencion de el. Esta es la mas comun sentencia entre los Doctores, y la recibida. Y prueuase lo primero, de vn breue, que tienen los señores Inquisidores, para que debaxo de clausula general no se entiẽda el delito de la heregia. Este breue refiere el Padre 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 de el delito de la heregia, y se le concede authoridad de absoluer de ella en el foro de la conscien cia. Luego señal es, que es necessario expressarla en particular. A la razon de dudar se respõde facilmente de todo lo dicho: que en la clausula general no se entiẽde la heregia, sino es que se haga particular, y expressa mencion de la heregia.

Pero ha se 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 estan reseruados en España a los Inquisidores. Y ningun Sacerdote los puede absoluer por la Bula, o Iubileo plenissimo, sino es que se haga particular y expressa mencion de estos casos, segun queda dicho arriba.

Cap. 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 Banez, y la Glossa, la qual refiere Nauarro, 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. c. 1. de apostat. Nauarr. lib. consil. ti. de apost. consil. 1. Sylu. v. apostat. in princ.

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 Cayetano. La razon es, porque apostasia de la Fè se diferencia de la heregia, que el herege apartase de vna, o otra verdad, de la Fè: pero el apostata totalmente se aparta de la Fè.

Syl. q. 1. Caiet. v. apostat.

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 apostasia 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 en especie moralmente hablando: pero mas probable es, que no sino que la apostasia pertenece a la heregia. La primera parte de la conclusiõ tiene Sylvestro, y Torrecremata, 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 verdades de la fè, y totalmẽte de Christo. Luego ay diferencia especifica entre estos vicios.

Syl. v. hæres. q. 2. Turre. li. 4. p. 2. c. 14. Can. lib. 11. de locis, c. 9. ad 2.

La segunda parte tiene Sylvestro, y parece q̃ la tiene Cayetano, 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 q̃ heregia. Pero ha se de aduertir, que para lo que toca a las costumbres, esto no importa mucho. Cierta cosa es, que la apostasia, que aparta tanto de Christo es vicio, que agraua notablemente sobre la heregia, y dize circunstancia que notablemente agraua el pecado: y assi es necessario declarar esto en la confession, si vn apostata se conuierte a la Fè.

Sylu. v. apostat. §. 1. 2. & 4. Cai. 2. 2. q. 10. ar. 5. & q. 11. ar. 1. Cast. lib. 1. de iust. hære. pu. c. 7. & 13.

Quarta conclusion. Los apostatas de la Fè incur-

incurren todas las penas puestas en derecho cõtra los hereges.

Esta conclusion tienen todos los Doctores en los lugares citados. De suerte, que quedan descomulgados ipso facto. La razon es: porque las tales penas se ponen contra los hereges. Y estos son verdaderamente hereges. Luego incurren 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, c. ad abolendã c. presbyteros. 50. dist.

Ha se de aduertir, que ay algunas penas en derecho comunes a los apostatas de la Fè, y a los hereges. Y los hereges se llaman tambien apostatas estendido el vocablo. Y assi los Inquisidores en las sentencias que pronuncian contra los hereges dizen, fallamos auer hereticado, y apostatado.

Quinta conclusion. Por el mismo caso que declaran a vno por descomulgado, por la apostasia de la Fè, o por la heregia, queda priuado del demonio pue 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, 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 del 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 Iesu Christo. Pero ha se de aduertir, que los Principes no solamente quedan priuados deste dominio, que tienen en sus subditos por la descomunion puesta contra los apostatas, y hereges, sino tambien por qualquiera descomunion mayor, siendo notorio, y manifiesto, que estan descomulgados. Esto se determina en el derecho, que quedan priuados deste dominio, hasta que se corrijan, y enmienden. En esto queda determinado de los descomulgados manifiestos.

D. Tho. 2.2. q. 13 ar. 2. Cap. absolutus, de hære. cap. quicũque de hær. in 6.

Cap. noi Sanctorũ. 15. q. 6. c. Iuratos milites eadem causa, & q.

La dificultad es, de los descomulgados secretos, y tolerados, si por el mismo caso, que incurren la descomunion mayor secretamẽte que dan priuados en conscience del dominio, que tienen en sus subditos: La razon de dudar es, porque los tales en el foro exterior, en el qual procede la descomunion estan dados por descomulgados. Luego por el mismo caso quedan priuados del dominio en sus subditos. Panormitano, y Felino tienen, que luego que vno incurre en descomunion mayor, queda priuado del dominio que tiene en sus subditos, y del dominio de los bienes temporales.

Panorm. super, ca. cum in ob homi. de iudicijs. Felin. in c. Rodulphus, de rescrip.

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 conscience. Esta es comun sentencia de los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar immediatamente citado, y muy particularmente del Padre Maestro Bañez. Esto coligen 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 conscience con las sentencias que pronuncian los juezes, y los Principes: porque siempre estarian con miedo, si el juez, o Principe estaua descomulgado, quando pronuncio la tal sentencia.

Lege Barbarius. ff. de offi. prætoris.

Ha se de aduertir, que si la descomunion esta puesta por algun delicto, que segun las leyes tiene annexa confiscacion de bienes: por el mismo caso, que declaran a vno por descomulgado, 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 descomunion, 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 quãdo el Papa restituye los Principes a sus Reynos. Tambien se le puede dar virtualmente, y interpretatiuamente, como quando absuelue a vno de la descomunion, y sufren, y permiten que se este en su Reyno, o en sus bienes. Pero quando la descomunion esta puesta por algun delicto, que no tiene annexa confiscacion de bienes conforme a las leyes, no incurre en priuacion de los bienes, sino tan solamente le priuan de la jurisdicion, 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 Fè en el Principe es oculto, de tal suerte, que en alguna manera se pueda esconder, es necessario que anteceda primero sentencia declaratoria del delito, y descomunion antes que se siga la priuacion de la jurisdicion, y dominio que tiene en los subditos: y antes que los subditos se puedan eximir, y librar de la obediencia, que deuen a sus Principes. Pero es necessario que en la sentencia se declare la priuacion de la jurisdicion que tienen de 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 jurisdicion. Lo vltimo, porque de otra suerte los subditos, quando no estuuiessen bien con su Principe, podrian dezir, que esta descomulgado, y que es herege, o apostata, y que no estan obligados a obedecerle. Lo qual seria destruycion de la Republica.

Cap. cum secũdum leges, de hæret. in 6.

Septima conclusion. Despues de la sentencia declaratoria del delito de la heregia, o apostasia

ſia injſtamente el principe poſſee el Reyno, y principado, y exercita la juriſdicciõ en ſub ſubditos, y los ſubditos eſtan obligados a eximirſe de ſu obediencia, y darle guerra, ſi tiene fuerça y poder para ello. Eſta concluſion la tienen todos los Doctores citados, quãto a ambas partes. La primera parte ſe prueua, porque el tal principe juſtamente eſta priuado del dominio y juriſdiccion. Luego el injuſtamente le poſſee, y exercita juriſdiccion. 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 perder ſus bienes, no eſtan obligados los ſubditos a dar guerra al tal principe, y eximirſe de ſu poder, y juriſdiccion, ſino es que vuieſſe moral peligro de apartarſe de la fe. 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 juriſdiccion de ſemejantes principes, porque no tienen fuerças, ni poſsibilidad.

Cap. nos Sanctorũ & c. iuratos. 15. q. 6.

Lo ſegundo ſe ſigue, que los comercios, y cõtractos hechos con los hereges y apoſtatas dela fe que eſtan declarados por tales, obligan a reſtitucion, la qual ſe ha de hazer al fiſco. Porq̃ por la ſentencia declaratoria quedan priuados del dominio de ſus bienes. Luego el contrato hecho, es como ſi ſe hiziera con vn ladron, y anſi obliga a reſtitucion.

La dificultad 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 ſentencia declaratoria, eximirſe de ſu poder, y ſi eſtan obligados a hazerlo. La razon de dudar es porque los hereges y apoſtatas de la fe, antes de la ſentencia del juez licitamente poſſeen ſus bienes, y no ſe los puede nadie quitar con buena conſciencia. Luego tampoco les pueden quitar la juriſdiccion, que tiene ſus ſubditos. Eſto ſe confirma, porque en el derecho parece, que ſe manda eſto expreſſamente. En eſta dificultad ay diuerſos pareceres entre los Doctores. Panormitano y Felino en los lugares citados tienen la parte afirmatiua. La contraria ſentencia tienen comunmente los Canoniſtas, y los ſiguen algunos diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado.

Cap. cum ſecundum leges de hær. in 6.

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

Eſta ſentencia tiene Panormitano, y Felino, y Cayetano, 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 Sumo Pontifice: y los tales ſubditos ſeran 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. De ſuerte, que lo pueden hazer, pero no eſtan obligados. Eſta ſentencia tiene Cayetano, y le ſiguẽ comunmente los diſcipulos de Santo 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 imediatamente citado.

Capit. VIII. Del precepto de creer con fe ſobrenatural.

PRimera concluſion. Certiſsima coſa es, que ay precepto afirmatiuo de creer cõ fe ſobrenatural. Eſta concluſion es certiſsima entre todos los Theologos, particularmente diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque el creer con fe ſobrenatural, es medio neceſſario para conſeguir la ſalud eſpiritual. Y es obra nueſtra, que podemos tener por el fauor de Dios. Luego precepto ay ſobrenatural de creer los myſterios de la fe. Porque de los medios neceſſarios para la ſalud eſpiritual, que ſon obras nueſtras, ay precepto. Eſte precepto es afirmatiuo, que obliga ſiempre, pero no obliga por ſiempre, eſto es, no obliga en todo tiempo. Eſte precepto pertenece a la virtud ſobrenatural de la fe, como el precepto de amar a Dios, pertenece a la virtud de la charidad.

D. Thom. 2. 2. q. 16. art. 1. Nauar. in Manuali ca. 11. nu. 17.

Segunda concluſion. Eſte precepto de creer, aunque es afirmatiuo, 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 afirmatiuos, que encierren en ſi vn negatiuo de la obra contraria. Declaremoslo con exemplos. El precepto afirmatiuo de amar a Dios, encierra en ſi vn precepto negatiuo, que obliga ſiempre de no aborrecer a Dios en ningun tiempo. El que aborreciſſe a Dios pecaria contra el precepto afirmatiuo 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 fe 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 fe, o dudaſſe de ellos, quando eſta obligado a creer, peca contra eſte precepto afirmatiuo, que incluye negatiuo. El herege, o infiel cõtrario, que deſcree los myſterios de la fe, peca contra el precepto de la fe. Es neceſſario declarar, quando el precepto de creer por la parte,

que es afirmatiuo, obliga à creer con fe sobrenatural. Que aunque no obliga en todo tiempo, pero en algun tiempo ha de obligar. Porque ello es ser precepto que en razon de serlo obliga en algun tiempo. Hase de aduertir, que el precepto afirmatiuo, el de si mismo ha de obligar alguna vez. Dixe de si mismo, porque por razon del peligro, que puede auer, tambien puede obligar alguna vez.

Tercera conclusion. El precepto afirmatiuo de creer el de si mismo obliga a algunas vezes. De suerte, que el Christiano por fuerça y virtud deste precepto afirmatiuo tiene obligacion de creer con fe sobrenatural algunas vezes. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, que hablan de los preceptos afirmatiuos, los quales obligan alguna vez ellos por si mismos. Porque esto es ser precepto afirmatiuo, que el mismo por si obligue alguna vez, o vezes. Determinar en particular, quando obliga es dificilimo, y es dificultad general de todos los preceptos afirmatiuos, como ellos de si 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 fe sobrenatural, entiendo, y tengo por cierto, que pecaria mortalmente contra este precepto afirmatiuo. Anssi suelen philosophar los Theologos de los preceptos afirmatiuos. La razon es, porque el precepto afirmatiuo 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 afirmatiuo de creer con fe sobrenatural. Siempre digo con fe sobrenatural, porque el que cree con fe humana, y porque se lo dixeron sus padres, no cumple con este precepto. Porque este precepto esta conjuncto cõ la virtud sobrenatural de la fe.

Quinta conclusion de dos maneras se puede pecar contra el precepto de la fe sobrenatural. La vna manera es, por obra de infidelidad, o de heregia, no creyendo lo que ha reuelado la primera verdad. La segũda manera es por omission, no teniendo la obra de la fe 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 fe. Si vn Christiano no creyesse en el tiempo determinado, que esta obligado a creer pecaria mortalmente con el precepto de la fe, porque no cumple con el quando esta obligado a cumplir. Pero no seria herege, ni infiel. Esta conclusion se sigue claramente de lo que queda dicho en la passada.

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

Septima conclusion. Tambien peca contra este precepto de la fe, el que se pusiesse a moral peligro, de cometer pecado de heregia contra la fe. Esta es comun doctrina de todos los Doctores. La razon es, porque el que ama al peligro, y se pone en el, este tal pereçe en el tal peligro. El que se pone a peligro moral de caer en pecado 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 fe, y echasse de ver, que del trato y conuersacion con los hereges se ponia a peligro moral de caer en sus errores y heregias, pecaria 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 vño por su flaqueza sintiesse peligro moral proximo, pecaria pecado mortal contra la virtud de la fe, y contra su precepto. Lo mismo entiendo de vn hombre, que esta metido en muchos y grauissimos pecados, y flaco en la fee, y tentado en ella. Este tal podria alguna vez correr peligro moral y proximo de perder la fe, por no se boluer a Dios, y ayudarse de su diuina gracia. Este tal sintiendo el tal peligro moral, pecaria moralmente contra el precepto de la fe, no se boluiendo a Dios y haziendo penitencia de sus pecados. Santo Thomas, y comunmente los Doctores enseñan que los pecados, por los quales se aparta el hombre de Dios, son como disposiciones para perderse la fe. Por lo qual, tantos y tan graues podian ser los pecados, que el hombre corriesse peligro moral de perder la fe. Y en el tal caso seria pecado mortal contra este precepto el no salir dellos.

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

Esta conclusion no toca a los temerosos de conscience, y escrupulosos. Porque los tales estan muy firmes en la fe, y con el miedo que tienen les parece, que no creen lo que tienen peligro de no creer siendo la verdad, que estan muy firmes en la fe.

(2.3)

Cap.

Cap. XI. De la blasfemia, que tiene afinidad con la heregia.

D. Thom. 2.2.q.13.

Santo Thomas despues de la heregia, y apostasia, luego imediatamente trata de la blasfemia, y lo mismo hazen sus discipulos. Porque la blasfemia en la manera de hablar tiene afinidad, y parentesco con la heregia, y en alguna manera es contra la confesion exterior de la fe. Y por esta razon yo tambien trato della en este lugar. De la qual tratan los Sumistas en la palabra, blasfemia, particularmente Sylvestro y Cayetano, y Nauarro en el Manual.

Nauar. in Man. ca. 12. n. 81.

PRimera conclusion. Blasfemia no es otra cosa, sino vn hablar falsamente contra Dios a manera de contumelia, y por modo de afrentar a Dios. Esta difinicion ponen todos los Doctores citados particularmente Santo Thomas, y alli el padre Maestro Bañez. Declaremos esta difinicion. Lo primero ha de ser locucion y hablar, en lo qual se distingue del 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 blasfemia de la infidelidad, y heregia. La infidelidad y heregia requiere algo de entendimiento, y assenso interio cõtrario a la fe: pero la blasfemia no requiere esto interior. Porque de otra suerte todos los blasfemos serian hereges. La otra particularidad, que ha de ser falsa locucion. El que blasfema ha de dezir algo falso, y que no tiene verdad. Lo qual entiende Santo Thomas, quanto es de parte de la intencion del que blasfema. Porque puede acontecer, que el que blasfema diga alguna cosa, que ella en si es verdad, pero con todo esso es blasfemia, porque la intencion del que habla, es atribuyr a Dios alguna imperfeccion, y assi se haze falsa. El exemplo es en aquellos que nõbran los miembros naturales, o partes vergonçosas de Christo, o de la purissima Virgen: los quales son blasfemos: porque aunque dizen verdad materialmente, pero pretenden atribuyr a Christo, y a su madre alguna imperfeccion, y derogar a su excelẽtissima santidad y pureza. De suerte, que como puede vn hombre mentir diziendo verdad materialmente, si su intencion es dezir mentira, ansi tambien puede vn hombre ser blasfemo diziendo verdad, si su intencion es dezir falsedad. Por esta razon tãbien es blasfemo el que dize, pese a Dios, o pele 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 atribuyr a Dios lo que no le conuiene, que es dolor. La vltima particula de la difinicion declara, que la tal falsedad ha de ser contra Dios, para afrentarle. En lo qual se declara, que la blasfemia es contra la honra de Dios. Y por esto se distingue de la infidelidad, y heregia, que no son contra la honra de Dios, como se declarara luego.

D. Thom. ar. 1. Bañes ibid. Difinit. blasphe. Blasphe. est locutio falsa contra Deum per modũ conuitij.

D. Thom. ad 1.

De lo qual se sigue ser blasfemia, atribuyr a Dios lo que no le conuiene, o quitarle lo que le conuiene, o atribuyr a las criaturas lo que es proprio de solo Dios. Y tambien es blasfemia dezir alguna cosa injuriosa contra los Santos, cõforme a lo que queda dicho, o dezir alguna cosa contumeliosa contra el honor dellos.

Segunda conclusion. De tres maneras puede auer blasfemia, 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 Santos, a manera de contumelia, con el coraçon, y con la boca, o con la escriptura.

La dificultad es acerca desta conclusiõ, como la blasfemia particularmente mental, que el blasfemo 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 fe.

A esta duda se responde, que la blasfemia no no es heregia, ni encierra en si la heregia. Esta resolucio enseña S. Thomas, y Cayetano en el lugar imediatamẽte citado, y Nauarro. La razõ es, porque la heregia consiste en creer algo contra la fe: pero la blasfemia tan solamente consiste en dezir algo falso contra la diuina excelencia. 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.

Nauar. n. 82. loco citato.

Tercera conclusion. La blasfemia es contraria a la confesion de la fe, en quanto da a Dios el debido honor. Y ansi absolutamente la blasfemia es contra la virtud de la religion: que tiene por oficio reuerenciar a Dios. Declaremos esta cõclusiõ. La cõfessiõ de la fe, y el cõfessar la diuina excelencia, puede ser de dos maneras. La vna es, quãdo se afirma simplemẽte la verdad de la fe. Y desta manera cõsiderada pertenece a la virtud de la fe. La segũda manera se puede cõsiderar el cõfessar la fe, y la diuina excelencia, 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 confiesse la fe en el oficio diuino, aquella confesion pertenece a la virtud de la religion.

Esta conclusion ansi declarada tiene el padre Maestro Bañez, y todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. Y ansi se ha de entender el Doctor Nauarro, quando dize, que la blasfemia es contraria a la confesion de la fe. La razon es, porque la blasfemia 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 blasfemia dẽtro de su

propria

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 fe, 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 blasfemia en razon de vicio, esta perfecta, y consumada, 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 fe, que hemos traydo. Aduiertase, que quando la blasfemia procediere de odio, y aborrecimiento de Dios, es necessario declararlo en la confession: porque agraua muy notablemente el pecado.

Quinta conclusion. Las blasfemias, aunque no difieran especie entre si, vnas son mas graues que otras notabilissimamente, de suerte q̃ es necessario declararlo en la confession.

Esta conclusion enseña Cayetano, y el padre Maestro Bañez en el lugar de Santo 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 blasfemias.

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

Destas conclusiones, se sigue lo primero, que son blasfemias 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 blasfemos los que dizen, que Dios no es misericordioso, ni guarda justicia, y que es aceptador 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, q̃ ella de si es factible. Finalmente el que da al hõbre lo que conuiene solo a Dios, como es hazer los hombres bienauenturados, y otras cosas semejantes. Todos estos que dizen estas cosas son blasfemos, como se colige de la difinicion de la blasfemia.

Lo segundo se sigue, que el que nombra a Dios, o a los Santos injuriosamẽte por sus partes vergonçosas, por sus proprios nombres, son blasfemos, por la intencion que tienen. Pero no es blasfemia vlar desta manera de hablar, por el cuerpo de Christo, o por la sangre de Christo, como lo dize muy bien Cayetano en el lugar alegado. Porque despues de la Encarnacion del Hijo de Dios, Dios tiene cuerpo, y sangre en quanto hombre, y no en quanto Dios. Assi lo dize Nauarro.

Nauar. in Man. ca. 12. n. 84. Cai. 2. 2. q. 13. ar. 1

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

1. Ludo. Lopez in structor. conf. p. 1. c. 51.

Lo quarto se sigue, que tambien es manera, y especie de blasfemia aplicar las palabras de la escriptura a cosas de burlas, a farsas, pasquines, adulaciones, detracciones, supersticiones, encantaciones, diuinaciones, suertes, o libelos 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 oficio diuino cantares seglares, profanos fuzios: como lo dize Nauarro. Porque se haze injuria al oficio Diuino, y al mismo Dios. Verdad es, que estas no parecen ser blasfemias con tanto rigor.

Nauar. in Man. nu. 87.

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

Couar. in c. quãuis pactũ. 3. n. 6.

La segunda dificultad es, si es blasfemia dezir, esto es verdad, como Dios es verdad. La razon de dudar es, porque esta manera de dezir, iguala la verdad humana con la diuina: lo qual no es verdad, y assi es falso hablar contra Dios, para injuriarle. En esta dificultad y por esta razon Soto tiene, que es blasfemia.

Sot. lib. 8. de iust. q. 2. ar. 3.

A esta duda se responde, que esta manera de dezir no es blasfemia 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 blasfemia. 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 assi se responde a la razon del Padre Maestro Soto.

Medina in Summa folio 76. p. 2.

Sexta conclusion. Dos maneras ay de blasfemias. Vnas hereticales, y son aquellas, que significan algun error contra la fe. Como si vno dixesse, injusto es Dios que me hizo pobre. Otras blasfemias ay, que ellas de si no contienen error contra la fe, 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 Santos.

Esta conclusion enseñan todos los discipulos de

de Sancto Thomas,y particularmente el Maestro Bañez en el lugar citado,y Couar.y Castro Simancas,y Menochio. Esta diuision facilmente se prueua de lo dicho, porq̃ vnas blasfemias contienen error contra la fe, otras no. Luego vnas son hereticales, y otras no lo son.

Couar. in c. quãuis part.6. 7. n. 8. cum sequen. Castro de iusta hæret. punitio. cap.12. Simanc. institut. cathol. ti.8. Menochi. li 2. de arbit.cent.4 cas.375. D. Thom. ar.2.& 3

Sexta cõclusiõ. La blasfemia de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue pecado mortal. Esta cõclusiõ enseña S.Thom.y sus discipulos en la question citada, y todos los doctores alegados. La razõ es,porq̃ la blasfemia de su naturaleza es injuriosa a Dios. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Esto se confirma, porque hazer vna injuria al hombre contra su honor, es pecado mortal de su naturaleza. Luego mas graue pecado mortal sera injuriar a Dios con la blasfemia. Este pecado es de los mas graues, porque como luego diremos es contra la virtud de religion,que es de las mas excelentes virtudes. Y es contra la confesion de la fe segun que se ordena a la gloria, y honra de Dios la qual pertenece a la virtud de religion.

Septima conclusion. La blasfemia se prohibe,y veda con el precepto, que se prohibe la infidelidad, o con el precepto, que se prohibe el juramento falso,que pertenece a la virtud de la religion. Esta conclusion es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar inmediatamente citado. La razõ es, porque como queda dicho la blasfemia es contraria a la confession de la fe, segun que se ordena a la gloria, y honra de Dios. Luego la blasfemia es contra vno destos preceptos.

La dificultad es, si la blasfemia puede ser pecado venial por ser pequeña la materia. La razon de dudar es, porque el hurto que de su naturaleza es pecado mortal puede ser pecado venial, por ser pequeña la materia, como si vno hurtasse vn quarto. Luego lo mismo sera de la blasfemia.

A esta duda digo lo primero. La blasfemia contra Dios, y contra los Sanctos, en quanto participan la diuina sanctidad, nunca puede ser pecado venial, por ser pequeña la materia. Assi lo afirman los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañez. Porque la blasfemia siempre es contra la honra de Dios, que es cosa grauissima. Esto se confirma,porque el jurar falso siempre es pecado mortal,y no puede ser venial,por ser pequeña la materia,porque es contra la honra de Dios. Luego lo mismo sera de la blasfemia.

Nauar.in man.c.11 nnm. 81. D. Tho.2. 2.q.13.a. 2.ad 3. Sylues.& Cai.verb. blaspbe.

Digo lo segundo,que la blasfemia podria ser alguna vez pecado venial, por la inaduertencia,y poca deliberacion. Esto enseña Nauarro, y Sancto Thomas,Sylvestro,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 blasfemias, no sera pecado mortal, pero si lo aduirtio, sera pecado mortal.

Octaua conclusion. Los pecados contra las Virtudes Theologicas son mas graues, que la blasfemia. Estos son infidelidad,desesperacion, y aborrecimiento de Dios. Esta conclusion enseñan los Thomistas en el lugar citado, particularmente Bañez. La razon es, porque estos pecados son contra las mas excelentes virtudes,que son las Theologales. La blasfemia principalmente es contra la virtud de religion, que no es tan excelente virtud, como las Theologales.

Nona conclusion. La blasfemia perfecta, y consumada, que procede de aborrecimiento de Dios, es mas graue pecado por razon de la circunstancia, q̃ la desesperacion,è infidelidad, La razon es,porque por razon de la circunstancia viene a ser contra la mas excelente de las virtudes, que es la charidad. Esta conclusion enseñan todos los Theologos en el lugar citado.

Vltima conclusion. Las penas pueñas en derecho contra los blasfemos, son muy justas, y razonables. Esta conclusion enseñan todos los 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 blasfemias, particularmente hereticales, y justissimamente por ser contra la deuida confession de la fe. Y los juezes seglares conforme a las leyes de el Reyno, tambien castigan a los blasfemos.

Capit. sua tuim. de maledicis in Directorio.p.2.q. 41. Castil. 1. de iusta hæret. punit. cap. 12.

Pero ha se de aduertir con Nauarro en el lugar citado, que a los blasfemos 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 blasfemar, no los 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 blasfema, aunque no tenga esperança de que se ha de enmendar 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.

Nauar.n.81.

Late. sess. 9.§. ad abolendam

TRA-

TRATADO II. DE LA VIRTVD de la Esperança.

D. Tho. in 2.2.q.17, & q. 4. de virtut. Magi. in 2.d.26. D. Thom. art. 1. & 5. & 6.

DEspues de auer tratado Sancto Thomas de la Fe, fundamento de todas las virtudes, trata de la Esperança. De la qual trata el Maestro, y todos los Escolasticos.

Capitulo I. De la essencia de la Esperança, y su naturaleza.

PRimera conclusion. La Esperãça sobrenatural, es verdadera virtud Theologal, distincta de todas las demas virtudes. Esta conclusion la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Prueuase, porq̃ 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 Fe, y de la Charidad, porque tiene distincto obiecto formal, como dizen los Theologos.

Segunda conclusion. La Esperança es vna de las mas principales virtudes, y es mas excelente que todas las morales, pero inferior a la Fe, y a la Charidad que son Theologales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque la Esperãça es virtud Theologal, que toca en Dios, y tiene a Dios por objecto: luego es mas excelente que todas las morales. Que sea inferior a la Fe, y Charidad consta, porque tiene a Dios por obiecto como bien, que ha de alcançar, en lo qual se mezcla algo de interes. Luego no es tan perfecta como la Fe, ni 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 bõdad 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 q̃ Dios mas se sirue. Despues del creer en Dios por la fe sobrenatural, y amarle por la virtud de la Charidad, la obra mas meritoria, y a la qual corresponde mayor premio de gloria, es el esperar en Dios, porque es obra de muy excelente virtud. Es lastima que los Christianos particularmente los que tratan de perfeccion, y virtud, no se acuerden de exercitarse en obras de tan excelente virtud, siendo de tanto merito, y de tanto consuelo para los hombres.

D. Thom. art. 2. & 8.

D. Thom. 2.2.q.62. art. 2.

Tercera conclusion. La Esperança virtud Theologal, es vna virtud sobrenatural, que Dios infunde en nuestras almas, por la qual esperamos conseguir la eterna bienauenturãça. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque de Dios infinito, è inmenso en bondad, y perfeccion, no se puede esperar, sino vn bien infinito, que es posseer a Dios. Pero hase de aduertir con Sancto Thomas, en el mismo lugar soltando el segundo argumento, que la Esperança principalmẽte 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. Thom. 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 estriua la esperança. Verdad es, que puede auer otras causas, como instrumentales, en las quales estriua la esperança. Porque son instrumentos para conseguir la felicidad eterna, como son instrumentos para conseguir la gracia de Dios.

D. Thom. 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 Fe esta en el entendimiento (assi tambien se ha de dezir) que la Esperança esta en la voluntad.

D. Thom. 2.2.q.18. art. 1.

Cap.

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

PRimera conclusion. La desesperacion es pecado 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 pecado mortal. Esto se confirma, porque como el creer es obra necessaria para conseguir la salud espiritual del alma: assi tambié 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. Thom. 2.2.q.20. art. 1. Caie. ver. de /pera-tio.

Segunda conclusion. La desesperacion es de los mas graues pecados, y con que mas se ofende Dios. No es tan graue pecado como el aborrecimiéto de Dios, ni como la infidelidad o heregia; pero es mas graue pecado que todos los pecados, que se cometen cõtra las virtudes morales. Esta conclusiõ enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada.

D. Thom. art. 3.

La razon es porque la desesperacion es contra la Esperança, la qual aunque no es tan excelente virtud como la Fe, y Charidad; pero es mas excelente que todas las virtudes morales. De suerte que Dios se ofende grandemente, de que los hombres por pecadores que sean, no esperen de su diuina misericordia infinita. Y es mas graue pecado el de la desesperacion, que el sacrilegio.

Tercera conclusion. El pecado de la desesperacion, por el qual se quita la esperãça del alma, es grandemente peligroso de nuestra parte. Assi lo enseña S. Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. Prueuase, porque si vna vez se quita la esperança del alma, sin freno ninguno se da tras los vicios. Luego muy peligrosa cosa es el pecado de la desesperacion. La Esperança es vna virtud sobrenatural, que no se puede hallar en el hombre sin fe sobrenatural; pero puedese hallar sin la charidad, en el pecador que esta apartado de la gracia de Dios. Como se puede hallar verdadera fe informe, sin charidad, assi tambien se puede hallar la esperança en el pecador sin la compañia de la tal charidad. A este tal pecador se le ha de persuadir mucho, que espere en la diuina misericordia: porque si vna vez le falta la esperança, sigueſe vna gran destruycion de la vida espiritual.

Quarta conclusion. Por el pecado 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, porq̃ la fe 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 luxuria es, porque el afecto de el hõbre por el tal vicio, se pega grandemente a los deleytes de la tierra, y los tiene por cosa muy preciosa, y assi las cosas del Cielo le dan en rostro, y no aspira a ellas, como a cosas arduas. Y assi 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 assi 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 assi lo dize Cayetano, y desta manera causa desesperacion.

D. Thom. art. 4.

Caieta. in Sum. ver. acidia.

Cap. III. De la presumpcion que es cõtraria de la Esperança.

PRimera conclusion. La presumpcion es pecado. 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 conseguir algo de Dios, lo qual es imposible conseguir segun la ley ordinaria. Desuerte que es vna esperança desordenada, por lo 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 exceſſo. Luego es pecado.

D. Thom. 2.2.q.21. art. 2. Caieta. in Sum. ver. presumptio.

Segunda conclusion. La presumpcion de su naturaleza es pecado mortal, y pecado contra el Espiritu sancto. Esta conclusion enseñan todos los Doctores ya citados en el mismo lugar. La razon es, porque es vicio contra vna virtud Theologica. Luego es pecado mortal. Es pecado contra el Espiritu sancto, porque en el exercicio menospreçia el auxilio diuino: para merecer, y hazer penitencia. Declaremos mas este pecado. El presumptuoso no es infiel de tal suerte, que tenga error en el entendimiento, que puede alcançar la bienauenturança sin meritos, y sin penitencia, si no se ha de tal suerte en el exercicio, y en la pratica, como si realmẽte tuuiera el tal error. El que peca, y tiene proposito de perseverar en el pecado con esperança de perdon, de tal suerte se ha quando 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, q̃ 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 sino la espera assi, sera presumptuoso, y por consiguiente pecara mortalmente.

A esta

A esta duda se responde q̃ basta, que virtual, è 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 Bañez. Consta esto del vso de los fieles, y justos que esperan la bienauenturança desta manera. Y assi se responde a la razon de dudar.

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

A esta duda se responde, que siempre es pecado mortal, sino es por la imperfecta deliberacion, y aduertencia, que desta parte puede ser pecado venial. Como la infidelidad, que de si es pecado mortal, es pecado venial por falta de perfecta deliberacion, y de aduertencia.

Tercera conclusion. La presumpcion no es tan graue pecado, como la desesperacion. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque la presumpcion no tiene tanta contrariedad con la esperança, como la desesperaciõ. Y no se opone 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 pecado de la presumpcion no se pierde siempre la virtud de la esperança, como se pierde por el pecado de la desesperacion. Esta enseñan los Thomistas, particularmente Bañez 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 pecar. Este tal seria probable, que pierde la esperança: porque parece que virtual, è interpretatiuamente desespera.

Quinta conclusion. La presumpcion de que vamos tratando, nace derechamente de la soberuia. Esta conclusion enseña *S.* Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Prueuase, porque el tal hombre se estima en tanto, q̃ aun no teme que Dios le ha de castigar siendo pecador, y le ha de excluyr de su gloria, y reyno. Luego es soberuio, y de la soberuia nace la presumpcion que tiene.

D. Thom. art. 4.

Captulo IIII. Del precepto de la Esperança.

PRimera conclusion. Precepto ay de esperar en Dios, como ay precepto de Fe. Esta conclusion tiene el Doctor Angelico, y sus discipulos. Prueuase, porq̃ esperar en Dios, es obra necessaria para la justificacion del hombre, y para la salud espiritual, como el creer en Dios. Luego cae debaxo de precepto como el creer. Esto se confirma del Concilio Tridentino, en el qual el esperar en Dios se pone como obra necessaria para la justificacion. Luego cae debaxo de precepto:

D. Thom. 2.2.q.22. art. 1.

Conc. Triden. Sess. 6. c. 6. & can. 26.

Segunda conclusion. El precepto de esperar en Dios es precepto afirmatiuo, que en cierra en si vn precepto negatiuo de no desesperar. De suerte, que el que desespera, peca contra el precepto negatiuo, que se encierra en este precepto. Esto consta, porque todos los preceptos afirmatiuos encierran en si vn negatiuo, de la obra contraria conforme a lo que queda dicho arriba, del precepto de la Fe. Es dificultoso declarar determinadamente, quando obliga el precepto afirmatiuo de esperar en Dios, como es dificultoso declarar, quando obliga el precepto afirmatiuo de creer en Dios.

Tercera conclusion. Bien probable cosa es, que el hombre esta obligado a esperar en Dios, quando llega al vso de la razon. Esta sentencia tienen algunos discipulos de Santo Thomas, en la Secunda Secundæ, en el lugar alegado, en la primera conclusion, y entre ellos el Maestro Bañez. 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. Thom. 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 pecados, esta obligado a esperar en Dios, que se los perdonara. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente el Maestro Bañez en el lugar citado, de la Secunda Secundæ. Prueuase, porque no puede hazer penitencia, sin esperança de perdon.

La duda es, sino tuuiesse obra de esperança entonces, si pecaria dos pecados, 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 penitencia, y el otro de esperança. Luego passa estos dos preceptos, y por consiguiente comete dos pecados.

A esta duda se responde, que no son dos pecados mortales, sino tan solamente vno: porque entonces solo el precepto de la penitencia obliga por si, y el precepto de la esperança obliga por razon del otro. Luego no es mas que vn pecado. De lo qual se responde a la razon de dudar.

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 Bañez 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 comulgado, y en gracia de Dios, esta obligado a esperar en su diuina misericordia, si se leuan-

uantan graues tentaciones: de suerte que le ponen en peligro de desesperar.

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

Vltima conclusion. Puede acõtecer, que vno peque mortalmente contra el precepto de la Esperança, sin que pierda la virtud de la esperança. Como sino cumple con el precepto afirmatiuo, quando esta obligado, peca 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 Fe, y alli se ha de ver.

TRATADO III. DE LA VIRtud de la Charidad.

Cap. I. De la naturaleza de la Charidad.

D. Thom. 2.2.q.13 art.3. & 4.

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 oficio 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 oficio distincto de todas las demas virtudes, que es amar a Dios. Ninguna otra virtud tiene por oficio amar a Dios, sino es la Charidad.

Segunda conclusion. La Charidad es la mas excelente virtud de todas las virtudes. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Prueuase lo primero del Apostol, que enseña, que la Chridad es mas excelente virtud, que las otras dos Theologales, que son Fe, y Esperança. Luego es la mas excelente 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 colige, q̃ 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 excelentissima virtud de la Charidad.

D. Thom. art.6. D. Paul. 1. Corin. 13.

Tercera conclusion. La Charidad es forma de todas las virtudes, que las perficiona grandemente, y las haze consumadas. Esto enseña Sancto Thomas. La razon es: porque la Charidad mira a Dios, segun q̃ le es sumamente bueno, y vltimo fin. Luego haze, que las demas virtudes toquen el vltimo fin: y por consiguiente dales grande perfection.

D. Thom. art. 8.

Quarta conclusion. La Charidad es tan excelente virtud, que es amistad cõ Dios, de suerte, que los hombres por esta excelentissima virtud son amigos de Dios. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Prueuase lo primero: porque Christo nuestro Señor dize a sus discipulos, que tenian este amor y charidad. Ya no os llamare siernos, sino amigos. Luego la Charidad es vna amistad con Dios. Lo segundo se prueua: porque la amistad no es otra cosa, sino vn amor recipro co de ambas partes, que se funda en alguna comunicacion. Y los hombres con Dios tienen comunicacion, porque Dios les comunica sus bienes, y ellos en la manera, que pueden los suyos, y se tratan con Dios, y ay amor recipro-co de ambas partes. Dios ama el hombre, y el hombre ama a Dios. Luego la Charidad es amistad con Dios. Esta es vna grãde dignidad, que tiene la Charidad.

D. Thom. ar t. 1. Ioan. 15.

Quinta conclusion. La Charidad es vn don de Dios, y gracia suya, que Dios infunde en nuestras almas, de suerte, que es virtud sobrenatural. Esta enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase lo primero del Apostol San Pablo, que enseña que el Espiritu Sancto derrama la Charidad en nuestros coraçones. Luego es virtud sobrenatural. Lo segundo se prueua, porque el amar a Dios sobre todas las cosas como cosa sobrenatural, es obra sobrenatural, como es cosa notoria. Luego la Charidad que es principio de essa obra, ha de ser sobrenatural, para que aya proporcion entre la obra y el principio de dõde procede.

D. Thom. 2.2.q.24 art. 2. Ad Rom. cap. 5.

Sexta concluſion. La Charidad eſta en la voluntad, como en ſu proprio ſubjecto. Eſta con-
D. Thom. art. 1. cluſion enſeña el Angelico Doctor, y ſus diſcipulos en la queſtion citada. La razon es, porque 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.

Septima concluſion. La charidad mientras eſtamos en eſta vida, ſiépre puede crecer, y aug-
D. Thom. art. 4. 5. & 6. mentarſe. 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 mereciendo 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.

Capitulo II. De lo que ſe ama por la Charidad, que los Theologos llamã objecto.

D. Thom. 2. 2. q. 25. art. 1. PRimera concluſion. La primera coſa, y principal, q̃ ama la charidad es Dios ſumo bien, 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 oficio, 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.
Mat. 22.

Segunda concluſion. La Charidad ſe eſtiende a amar tambien el proximo. Eſto enſeñan todos los Doctores en el lugar citado. Prueuaſe lo primero del precepto de la charidad, en el qual ſe manda que amemos a Dios en primer lugar: y luego al proximo. Luego la charidad ſe eſtiende al proximo. Lo ſegundo, porque la Fe no ſolamente ſe eſtiende a creer las coſas, que tocan en Dios immediatamente, ſino tambien a creer coſas, que tocan en las criaturas, y creerlas 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 pecadores en quanto ſon hombres, capaces de la bienauenturan-
D. Thom. art. 6. ça ſobrenatural. Eſta concluſion enſeña el Angelico Doctor, y ſus diſcipulos en la queſtion citada. Prueuaſe, porque los pecadores ſegun eſta razon ſon proximos. Luego hanſe de amar cõ la charidad. Verdad es, que a los tales no los hemos de amar en quanto pecadores, antes ſegun eſta razon los hemos de aborrecer.

Quarta concluſiõ. La charidad de neceſsidad ama al enemigo, en quanto proximo. Eſta con-
D. Thom. art. 8. & 9. cluſion 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.

Quinta cõcluſion. El amar los enemigos cae debaxo de precepto. Eſta enſeñan todos los Doctores citados: particulariſsimamente el Padre Maeſtro Bañez. Prueuaſe lo primero de Chri-
Mat. 5. ſto. El qual por San Mattheo 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, q̃ es muy dificultoſo 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 graue, o extrema: eſto no es dificultoſo.

La primera dificultad 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 dificultad los Theologos comunmente enſeñan, que no ay obligacion. La razon es: porque al amigo no eſtoy obligado de charidad a ſaludarle deſta 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 hazer comedimiento al enemigo, que topo en la calle. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Bañez entre otros. La razon es: porque con mi comedimiento, y con ſaludarle, le puedo reconciliar con Dios, y con migo, 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 comunes de la patria, y no eſpeciales, eſtoy obligado de charidad a hazerlas, y moſtrarlas. Porq̃ tengo obligacion de charidad a moſtrar las ſeñales generales y comunes, con el enemigo, q̃ ſe ſuelen hazer con ſemejantes perſonas. Si mi enemigo era mi conocido, que ſolia vſar con el de ſemejantes comedimientos, muy dificultoſo es de entender, que no ſea pecado mortal paſſar ſin hazer ſemejantes comedimientos. Principalmente, ſi es mi Prelado, o Obiſpo. Porque eſto es vna manera de vengarſe.

La ſegunda dificultad es, ſi eſta vno obligado a boluer a ſaludar a ſu enemigo. Pongo exemplo. El enemigo, quando paſſa quita el ſombrero, 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 reſponder 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 coſtũbre de la tierra, o calidad de las perſonas, el no reſponder con ſemejante comedimiento, ſe tuuieſſe por notable menoſprecio del que me ſaludo,

ſaludo,ſeria pecado mortal. En Eſpaña, no ay duda,ſino que ſeria grã menoſprecio,por la coſtumbre de la tierra, y vſo que ay entre las perſonas de alguna importancia.

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

Digo lo quarto, que ſi el enemigo, que vſa del tal comedimiento es de inferior condició, quiça no ſeria pecado mortal, como ſi fueſſe vn ſierno reſpecto de vn hombre noble, o vn hijo reſpecto de ſu padre, o vn ſubdito reſpecto de ſu Prelado. Porque entõces 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 hà de mirar, es la intencion de aquel que falta, en ſemejantes comedimientos.

Digo lo quinto:que ſi eſtan otros hõbres jũtos,con el enemigo, es pecado mortal hazer comedimiento a los otros, y no a el. Eſto enſeña Sylueſtro, y el P. M. Bañez en el lugar citado. La razon es:porque de otra ſuerte regularmente ſe ſiguiria eſcandalo.

Sylu. ver. 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, q̃ de ſi no ay obligacion, pero haſe de mirar eſte negocio con prudencia. Porque muchas vezes los demas recibẽ mal exemplo:y el enemigo ſe indigna mas, viẽdo que no le quieren hablar.

La quarta dificultad es, ſi es pecado mortal ſacar el enemigo de los beneficios comunes, qual es la oració,en la qual ſe ruega por todos, y en otros beneficios comunes,como es, ſi vno manda dar limoſna a todos los de vn lugar, o de vna Parrochia,ſi podra ſacar al enemigo.La razon de dudar es:porque eſto depende de la libre voluntad del, que haze ſemejantes beneficios. Luego puedeios 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 comunidad, no ſe puede ſacar el enemigo,y hazer lo cõtrario es pecado mortal: porque es contra la charidad deuida al enemigo.Y algunos dizen,que es contra la juſticia diſtributiua. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas,en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maeſtro Bañez. Eſto ſe entiende de los particulares.Porque hablando del juez, o del Prelado que haze el beneficio, puede muy bien por manera de caſtigo ſacar del beneficio comun, al que cometio algun delicto. Y anſi deſcomulgan 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 del tal beneficio, y gracia.

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

La quinta dificultad es,ſi quando el enemigo que injurio,pide perdõ,ſi eſta obligado el ofendido a moſtrar ſeñales de amor.

A eſta duda ſe reſponde, que ſi. Anſi lo enſeñan los Thomiſtas.Porque aquel pedir perdon de ſu naturaleza haze tiempo de neceſsidad,de reconciliarſe con el enemigo. De ſuerte que entonces es el tiempo, en que corre la tal obligacion de reconciliarſe con el enemigo. Y ſabiẽdo que ſi entonces no moſtraſe las tales ſeñales, ſe eſcandalizaria de nueuo el enemigo:. Pero deſtas 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 dificultad es:ſi el ofendido 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,y que el tal ofendido eſta obligado a quitar de ſu coraçon el rancor,y aborrecimiento que tiene. Porque es pecado,y ofenſa de Dios.

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 dificultoſo de entender,y moralmente caſi impoſsible, o alomenos muy dificil, que vno no quiera perdonar la pena corporal a ſu enemigo,y que no tẽga odio,y deſſeo de vengarſe. Si al enemigo cõforme a la ley le han de cortar vn braço, o quitarle la vida,muy dificil 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 ofendido quedaſſe infame, ſino le caſtigaſſen con la tal pena corporal, puеſta 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 dificultoſa es de entender, que no quiera perdonar la tal pena,y que eſte en buen eſtado. De lo qual ſe ha de ver Sylueſtro.

Sylueſ. ver. Charitas.

Cap. III. Del orden de la Charidad.

PRimera concluſion. Lo que primero,y principalmente ſe ha de amar, es Dios. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y ſus diſcipulos, y todos los Doctores. Prueuaſe, porque por la fe lo que principalmente ſe ha de creer es Dios, y todas las demas coſas en orden a Dios. Luego la

D. Thom. 2.2. q. 26. art. 1.

charidad lo primero y principal que ha de amar es a Dios, y todas las demas cosas ha de amar en orden a Dios, y por Dios.

D. Thom. art. 2. Segúda conclusiõ. Mas se ha de amar a Dios, que no al proximo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos los Thomistas. Prueuase, porque la razon de bien, que mira la charidad, hallase en Dios, con infinitas ventajas: porque es immenso bien, y vn Oceano de bien. Y el proximo participa deste bien muy limitadamẽte. Luego mucho mas se ha de amar a Dios, que no al proximo. De suerte, que Dios de su naturaleza es mas digno de ser amado, que no el proximo.

Tercera conclusion. Por fuerça y virtud del precepto de la charidad, esta el hõbre 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 mandamientos, que todas las cosas. De suerte, que si fuere necessario dexar todas las cosas criadas por Dios, y por el cumplimiento de su ley, las ha de dexar. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: 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 pecado mortal, que vn nombre mas intensamẽsamente ame al proximo, o alguna criatura, que no a Dios, aunque no puede acontecer sin peca do venial. Esta conclusion enseñan los discipulos de S. 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 desta suerte, quando se ofreciere el dexar la tal criatura por el cumplimiento de la ley de Dios, sentira gran dificultad, y le sera impedimento. Luego es pecado 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 conclu
D. Thom. art. 3. sion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque Dios tiene mas excelente 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.

Sexta conclusiõ. El hõbre mas se ha de amar
D. Thom. art. 4. 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 segũdo: porq̃ el hõbre se ha de amar a si mismo, en quãto participa la bienauẽturãça, o en quãto la puede participar: y al proximo en quanto puede ser como participe de la bienauẽturãça. Luego mas se ha de amar a si que no al proximo.

Septima conclusion. No es licito padecer detrimento espiritual pecando, aunque sea venialmente por el bien espiritual de todo el mundo. De suerte, que no es licito hazer aun vn pecado venial por el bien vniuersal del vniuerso, aunque fuesse espiritual. En esta conclusion cõuienen todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y particularmente el P. Maestro Bañez. La razon es, porque si es pecado en ninguna manera es licito. Y no se han de hazer males, para que sucedan bienes.

Octaua conclusion. No es pecado, padecer algun detrimento en el aprouechamiento espiritual, por el comodo aũ 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 pecado.

Nona conclusion. Hablando de si, nunca esta el hombre obligado a pedecer algun detrimento en el augmento, y acrecentamiẽto 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 aprouechame nos. Porque de otra suerte juntamente aprouecharia en la charidad, y pecaria: lo qual no es possible. Dixe en la conclusion, hablando de si: porq̃ en algun caso puede acontecer, que el hõbre este obligado a dexar alguna ocupacion, o estado, en el qual de su naturaleza auria mas comodidad, para aprouechar en el augmento de la charidad. Y con todo esso a este tal hombre, no le es conueniente agora la tal ocupacion, o estado, por la circunstancia que ay. Pongo exẽplo. 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 religiõ, 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 acomodada 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 acomodada, 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: mas no padece detrimento, en lo que es tomar estado de religion, o en el de xar la ocupacion mas comoda, 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 necessidad, o entrarse en religion. Y la duda es igual de ambas partes. En esta dificultad es de ver, q̃ esta el hombre obligado a hazer, y que sea razon, que haga.

A esta

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 acõtecer, que sea mejor, quedarse en el siglo, que entrar en la religion aunq̃ no sea tan grande la necessidad de quedarse en el siglo, que obligue de baxo 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 Sãcto Thomas en el lugar alegado, particularmẽte el Padre Maestro Bañez. Prueuase lo primero de la Escriptura. El Sabio en los Prouerbios dize, que el que menosprecia el daño por el amigo, es justo. Y habla del daño temporal. Lo segũdo: porque este tal, aunque padece daño en los bienes temporales, ama se 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 qualquiera 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 efecto son necessarios los bienes temporales, como es cosa notoria. Lo segundo, si por esta ocasion se pudiesse en alguna infamia, que passasse a sus hijos, y descendiẽtes. En el tal caso seria pecado 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 graue necessidad, q̃ estuuiesse obligado de precepto a darle limosna. En el tal caso padecer detrimento en los bienes temporales por el amigo, seria pecado mortal. Porque seria quebrantar el precepto de la limosna. Finalmente, si los bienes temporales del tal hombre, son mas excelentes notablemẽte, que los del proximo, o del 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 hõbres prudentes. Como si el hombre ordinario padeciesse vna gran injuria. Entonces bien haria el hombre ilustre en poner a peligro estos bienes de fortuna.

Prouerb. 12.

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 del proximo. Esto se prueua con las razones hechas por la cõclusiõ passada, las quales tienen mas fuerça aqui. Pero hase de aduertir, q̃ seria temeridad perder los bienes tẽporales por qualquier bien espiritual del proximo. Podria acontecer, q̃ esto fuesse ilicito 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 del proximo. Como, si el proximo estuuiesse en extrema necessidad espiritual. Porque viue 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 razõ 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, si no 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 pecado es matarse a si, que no matar al proximo. Luego mas obligado estoy a conseruar mi vida, que no la del proximo. Esto se confirma: porque en caso que mi padre y mi proximo estuuiessen en extrema necessidad seria pecado mortal no socorrer a mi padre. Luego mas obligado estoy a acudir a mi vida que no a la del proximo. Porque mas obligado estoy a mi mismo que a mi padre. En esta dificultad 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 esperança de salir con la vida del.

Duran. in 4. d. 17. q. 6.

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 P. M. Soto.

D. Thom. 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

en caso de necesidad, quando peligra la vida del amigo, exercitase en la virtud de amistad, q̃ es grandemente necessaria en la republica. Luego licito es poner la vida por el amigo. Pero ha se de aduertir que no se ha de poner a peligro la vida temerariamente, y por qualquiera. Porq̃ si yo soy grandemente necessario a la republica, y mi amigo no, no tẽgo de poner a peligro la vida por el. Tambien si tengo familia y hijos, q̃ no se pueden sustentar ni criar sin mi persona heme de conseruar para ellos. De suerte, 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 del proximo, quãdo no importa mas, ni ay otro bien que la vida. Pero en el caso que disputamos ponese la vida, no solamente por la vida del proximo, sino tambien por la virtud, que es mas excelente bien. Y lo mismo se ha de responder a la confirmacion de la razon.

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

D. Thom. 2.2. q.26 art.5.

Decima sexta conclusion. La charidad no obliga a que el hombre ponga a peligro su proprio cuerpo por la salud del proximo, sino en caso, que este obligado a cuydar de la salud del proximo. Esta conclusion enseñan los mismos Doctores, en el mismo lugar. Esta conclusion se ha de declarar en las siguientes. Para lo qual se ha de aduertir, que es este caso de necesidad del proximo. Ay dos maneras de necesidad espiritual del proximo. Vna es extrema, y otra que no es tan rigurosa, ni aprieta tanto, ni es extrema. Tãbien se ha de aduertir q̃ algunos hombres ay que tienen por oficio, 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 oficio: y tan solamente estan obligados segun la ley general, y comun de la charidad, que le obliga a mirar por el proximo.

Decima septima conclusion. Qualquiera esta obligado a cuydar, y procurar la salud espiritual del proximo, si lo puede hazer sin gran detrimento suyo, o de su hazienda. Esta enseñan los Doctores citados, particularmente el Maestro Bañez. Prueuase: 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 del proximo.

Eccl. 17.

Decima octaua conclusion. En caso de extrema necesidad espiritual, el hombre justo, esta obligado a poner la vida, y los bienes de fortuna por la salud espiritual del proximo. Esta conclusion es de Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercer argumento: y en otro lugar enseña lo mismo. Y esto mismo enseñan sus discipulos. Prueuase, porque San Iuã 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 necesidad. Luego en el tal caso obligados estamos a poner la vida y hazienda, y los demas bienes temporales por el proximo.

D. Thom. 2.2. q.44 art. vlti. ad 2.

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

La dificultad es, declarar, quando sea extrema necesidad espiritual del proximo.

A lo qual se respõde, q̃ aquella extrema necessidad, quando el proximo no puede salir della sin peligro, o por lo menos es dificilimo de salir. El exẽplo es, si vn fiel sincero le engañan los hereges. O si en el articulo de la muerte no ay quien ministre el Sacramento del baptismo, o de la Penitencia a aquel, que con gran dificultad se puede saluar sin estos sacramentos.

Vigesima conclusion. Fuera del caso de extrema necesidad los Obispos, y Curas, muchas 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 oficio 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 igualmẽte a todos los proximos, sino antes estamos obligados a amar mas a vn proximo, que otro. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razõ 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 pecado es hazer contra el amor de vn proximo, que no de otro. Luego vno se ha de amar mas que otro.

Vigesima segunda 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 pecado, y quando no, lo diremos en lo siguiente. Solamente se ha de

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

D. Thom. art. 7. de aduertir con el miſmo Sancto Thomas en el miſmo lugar, que por la miſma charidad puedo yo muy bien querer y deſſear, que mi pariente, o hermano ſea mas ſancto: de ſuerte, que venga a participar en la otra vida mayor grado de gloria.

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 à amar mas aquellos que ſon mas conjunctos, y cercanos, y en las coſas perteneçientes a aquellas conjunctiones. Eſto *D. Thom. art. 8.* 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.

Vigeſima quarta concluſion. Para que eſte orden obligue a pecado mortal, ha de ſer la neceſſidad del proximo extrema. De otra ſuerte no ſera pecado, o a lo menos no ſera pecado mortal, no guardar el ordé de la charidad entre los proximos. Eſta concluſion enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maeſtro Bañez. La razon es, porque fuera del caſo de extrema neceſsidad, no es coſa de tanta importácia, no guardar el orden pueſto. De ſuerte, que ſi vn pariente, o deudo, no eſta en extrema neceſsidad no es neceſſario guardar eſte orden ſopena de pecado. Pero eſtando en extrema neceſſidad haſe de guardar eſte orden. La dificultad podia ſer, quando 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 agora 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, quando las neceſsidades en ambos ſon yguales. 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 tãbien S. Thomas, y Syluestro. La razon es: porq el parentesco ſe eſtiende de mucho, y puede ſer tan extenſo, y que venga el parentesco tan de lexos que no ſe deua anteponer el pariente al amigo.

D. Thom. 2.2.q.31. art.3. Syl. ver. Elee moſi. §.3. & 4.

Vigeſima ſexta concluſion. Si fueſſe vn amigo ſingular, que me ha hecho grãdes beneficios temporales, y eſpirituales, quando yo eſtaua en vna grande neceſsidad, pecado 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, porq 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 razõ dezir lo miſmo del pariẽte en el ſegundo grado. Porq 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. Tãta, y tan exceſsiua puede ſer la obligacion, q ay al amigo bienhechor, 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, quando los hermanos no fueſſen tales.

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

Vigeſima octaua concluſion. Todos eſtos beneficios, por grandes que ſean, que manan y proceden del amigo, no pueden vencer la obligacion, que ay en lo natural en los padres carnales. De ſuerte, que ſiempre los hemos de anteponer, y preferir a qualquier amigo. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de S. Thomas. Y prueuaſe lo primero, por que 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 dandole el ſer, y la vida natural. En todas eſtas coſas, no ay regla tan cierta que no tenga alguna manera de excepció. Y todos eſtos caſos ſe han de mirar con gran prudẽcia. Porque ſi el padre fueſſe muy cruel, e impio con el hijo, eſtaria obligado a anteponer el amigo excelente al padre. *D. Thom. 2.2.q.31. art.3. ad 2.*

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 contrario. La miſma dificultad 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, q 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 cuia de querer para el pariente.

Digo lo ſegũdo, q reſpecto de la bienauẽturança,

rança,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:porq̃ la vnió, que haze la charidad en orden a la bienauenturança es comun 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 bienauenturança,y rezar por ellos.

Digo lo vltimo:que nunca sera pecado 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,quando 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 del caso de necesidad, los padres han de atheforar bienes para los hijos, y no los hijos para los padres.

D. Thom. art. 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 comunica 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 al padre que la madre. Desuerte,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 buen 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 comun, que no el padre. Y en tal caso mas auia de amar a su madre, que al padre, y acudir mas a su necesidad.

D. Thom. art. 1.

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 enseñã los Doctores citados. La razon es: porque los padres son mas bien hechores,que no la muger: y tienen 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. Thom. art. 11.

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

PRimera coclusion. A Dios le deuemos amar no solamente con amor natural,si no tambien con amor sobrenatural de charidad. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es:porque la charidad, es virtud sobrenatural:como queda dicho. Y el amor q̃ de ella procede es sobrenatural. Luego obligados estamos tambien a amar a Dios cõ amor sobrenatural. 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 sobrenatural.

Segunda conclusion. Obligados estamos a amar a Dios por si mismo, y como vltimo fin sobrenatural de todas las cosas. Esta conclusiõ enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos. La razon es, porque Dios es la misma bondad, y el sumo 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. Thom. 2.2.q.27. art.3.

Tercera conclusion. El hombre se ha de amar a si 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 destas conclusiones hemos de declarar, como sera pecado 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 mercedes del. Pero de tal suerte, que aunque no estuuiessen de por medio estos beneficios, y mercedes, esta de tal suerte afecto,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

Quarta concluſion. El amor de Dios mercenario de la primera manera es pecado. 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 cõ amor mercenario de la ſegunda manera. De ſuerte, que es cierto ſegun la fe, 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 en el Concilio Tridentino, y en el Directorio de los Inquiſidores, donde ſe dize ſer licito obrar bien teniendo eſperança del premio, y poniendo los ojos en el. Prueuaſe de la Eſcriptura en muchos lugares, ſingularmente del Propheta 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 ſegũ lo 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.

Con. Tri. ſeſ. 6. can. 31. Dire. Inquiſ. p. 2. q. 9. err. 80. & 81. Pſal. 118

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 afirman 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 efecto 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 qualquiera 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 ſumo 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 a las criaturas. Eſta es obra la mas meritoria y a que correſponde mayor premio en el cielo. Por eſta razon los Chriſtianos particularmente que profeſſan perfection, ſe auian de exercitar mucho en amar a Dios para merecer mucho delãte de la diuina Mageſtad.

D. Thom. 2. 2. q. 27. art. 8.

Dur. in 3. d. 30. q. 2. Alber. ibi. ar. 3. Tho. de Arg. q. 4. Gab. q. 1. Bonauen. q. vlt. D. Thom. art. 7. Mag. in 3 di. 30. Altiſi. in 3. tra. 5. ca. 2. q. vltima.

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, Gabriel, y San Buenauẽtura. Eſtos Authores tienen expreſſamente, q es mas meritorio amar al enemigo, que no al amigo. Porque es mas dificultoſo amar al enemigo, que no al amigo. Y la virtud tiene por oficio proprio andar acerca de las coſas dificultoſas, y exercitarſe en ellas. Pero nueſtra concluſion tiene Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar immediatamente citado, y ſiguenle comunmente 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 conjunction 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, deſtos Doctores que tienen lo contrario ſe reſponde facilíſsimamente, que aunque es verdad, que la virtud ſe exercite en coſas dificultoſas, con todo eſſo la excelencia de la virtud, y de el merito, no ſe toma tan ſolamente de la dificultad de la obra, ſino de la excelẽcia del objecto. Y el amar al amigo tiene mas excelente objecto, aunque ſea mas dificultoſo el amar al enemigo.

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

PRimera concluſion. Cierto es, ſegun la Fe, que ay vn precepto grande, y excelente de charidad, y amor de Dios. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores, particularmẽte, el Doctor Nauarro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Y prueuaſe lo primero, porq̃ anſi lo enſeña Chriſto nueſtro Señor por San Matheo quando dize, que el grande y excelente mandamiento es amar a Dios. Y San Pablo enſeña que el fin del 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 del alma, y es el mas excelente de todos los medios. Porque la virtud de la charidad es la mas excelente de las virtudes. Luego como ay precepto de fe, y, eſperança: lo ay de charidad, y eſte es el mas excelente de todos.

D. Thom. 2. 2. q. 44. art. 1. Naua. in Man. ca. 11. nu. 5. Man. Rodrig. in ſũ. ca. 11. Mat. 22. 1. Ad Ii. mot. 1.

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 fe obliga a creer en Dios con fe ſobrenatural, y el precepto de la eſperança obliga a eſperar en Dios con eſperança ſobrenatural: anſi tãbien el precepto de la charidad obliga a amar a Dios con amor ſobrenatural de la charidad. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores citados. Prueuaſe, 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 ſobrenaturalmẽte.

La dificultad es, ſi ay precepto natural de amar a Dios cõ amor natural. En eſta dificultad 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 sentécia, 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, q̃ me parece ser muy mas probable sentencia, que ay precepto natural de amar a Dios naturalmente, y como a 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 tambien 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 solamente en la razon natural sin tener lumbre de fè. Luego tambien aura precepto natural de amar a Dios. De suerte, que el hõbre aunque no tuuiesse lumbre de fè, como no la tienen muchos infieles, estaria obligado por fuerça y virtud de este precepto natural de amar a Dios como autor de naturaleza, del qual proceden todos los bienes naturales. Quando obligue este precepto natural se dira despues. Solamente se ha de aduertir, que los Christianos que tienen lumbre de fè, y aman a Dios con amor sobrenatural, cumplen muy bien con el precepto natural de amar a Dios. Porque tienen otro amor amas excelente que el amor natural.

A la razon de dudar se responde muy facilmẽte, que aunque no aya particular virtud para amar a Dios naturalmente, con todo esso ay precepto particular de amar a Dios desta manera. Porque tiene el hombre vna inclinacion natural al amor de Dios natural, que es mas excelente que la virtud. El exemplo es muy claro. No tiene necesidad 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 cõclusion enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmẽte Vega, y Medina, y el Maestro Soto, el qual refiere a otros Doctores que tienen lo contrario: y lo mismo tiene Nauarro, y Sancto Thomas parece que tienen nuestra cõclusion. La razon es clara, porque el precepto sobrenatural de la fè obliga a creer sobrenaturalmẽte. 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 estando en gracia y charidad.

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

Quarta conclusion. El precepto del amor de Dios, obliga a amarle sobre todas las cosas, y de todo coraçon, y voluntad, yco todas sus fuerças. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Esto cõsta 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 hemosse de amar sobre todas las cosas, y con el modo, ya dicho. Lo segundo, porque Dios es summo bien, que excede 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 ha se de aduertir, que para cumplir cõ el precepto de amar a Dios de todo coraçon, y de toda voluntad no es necessario, que le amen con toda la intensiõ possible. Basta que le precie y estime mas que a todas las cosas, como queda declarado en lo passado. En aquellas palabras, de todo coraçõ, y de toda voluntad, se declara, que de tal suerte ha de estar puesto el coraçon en Dios, que le ha de anteponer a todas las cosas.

Quinta conclusion. El precepto de amar a Dios es afirmatiuo, que encierra en si vn negatiuo de la obra contraria, que es no le aborrecer jamas. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados, en el principio del capitulo. La razon es, porque la forma del mismo precepto la tiene de afirmatiuo. Porque dize, amaras a Dios, &c. Esto se confirma, porque el precepto de creer en Dios, y esperas en el es afirmatiuo, que encierra en si vn negatiuo. Luego lo mismo sera del precepto de amar a Dios.

Sexta conclusion. Este precepto de amar a Dios, por la parte, que es afirmatiuo obliga en algun tiempo. Esta conclusion es de todos los Doctores citados, y de todos los Theologos. La razõ es, porque es precepto afirmatiuo. Luego obliga en algun tiempo, como todos los demas preceptos afirmatiuos, y como el precepto de creer, y esperar en Dios, sino obligasse en algun tiempo determinado, no tendria fuerça, ni virtud de precepto.

Toda la dificultad esta en señalar el tiempo determinado en que obliga este precepto de amar a Dios. Esta es general dificultad de todos los preceptos afirmatiuos: los quales algunas vezes obligan por razon de otros preceptos, como queda 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 razon de otros preceptos. Puede tambien obligar por si mismo, y de su misma naturaleza. Este es el punto de la dificultad quando este precepto por si mismo obliga. En esta dificultad ay diuersos pareceres entre los Doctores. La primera sentencia 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 mortalmente, pecado de omission contra el precepto afirmatiuo de amar a Dios. Esta sentencia tiene el Doctor Escoto. Esta sentencia es falsa y no la reciben los Doctores por ser dura, como lo dize Adriano tratando de este precepto,

Sco. in 3. d. 27. Adr. q. 4.

Naua. in Man. ca. 11. n. 6. D. Thom. 2.2. q. 44. art. 1.

cepto. Tambien la impugna Nauarro, y todos los Doctores, y particularmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque no ay lugar ninguno de la sagrada Escriptura, ni de Concilio, ni razon que conuença a dezir, que estamos obligados a amar a Dios los dias de fiesta. Lo segũdo, porque el precepto de oyr Missa, que corre el dia de las fiestas, se puede muy bien cumplir sin amar a Dios sobre todas las cosas, como es notorio. Luego el tal precepto no obliga a los dias de la fiesta. La segunda sentencia es de algunos Doctores, que afirman que el precepto de amar a Dios: no obliga sino vna vez en la vida. Esta sentencia refiere el Padre Maestro Soto, y Nauarro en el lugar alegado, y la impugna muy bien, y con mucha razõ. 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 se auia de dezir de todos los demas preceptos diuinos afirmatiuos, que obligan tan solamente vna vez en la vida: como son los preceptos de creer, y esperar en Dios. Lo qual es muy falso, como es cosa notoria. La tercera sentencia es, que este precepto de amar a Dios tan solamente obliga en el peligro, y articulo de la muerte. Esta sentencia refiere el Padre Maestro Bañez, en el lugar de Sancto Thomas, immediatamente citado, y la impugna con justissima razon. Porque el precepto de amar a Dios, que es precepto de amistad, y se ordena a merecer la vida eterna, no ha de obligar tan solamente en el termino de la vida quando se acaba el tiempo de merecer.

Sot. 3. iust. & iur. q. 1. & li. 1. de nat. & grat. c. 22. Nau. vbi supra.

La quarta sentencia es del Padre Maestro Soto en el lugar citado, que enseña que este precepto de amar a Dios obliga al tiempo de recebir el Baptismo: porque entonces se señala el hombre por soldado de la milicia de Christo. Esta sentencia no tiene fundamento ninguno: porque todos los Doctores, y muy particularmente el Padre Maestro Soto enseñan que para recebir el sacramento del Baptismo basta atrició, y que no es necessaria tanta disposicion, como para recebir el sacramento de la Penitẽcia. Luego no es necessario tener entonces amor de Dios sobre todas las cosas. La quinta sentencia es del mismo Maestro Soto en el lugar que se cito primero, que el precepto de amar a Dios obliga quando el hombre llega al vso de la razon, o por alli cerca.

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

Esta sentencia tiene algun fundamento en la doctrina de Sancto Thomas que enseña, que el hombre esta obligado a conuertirse en Dios, quando llega al vso de la razon. Esta sentencia vniuersalmente no tiene verdad: porq̃ hablando de los infieles, que tienẽ ignorancia inuincible del Euangelio, no tiene verdad: porque estos tales, quando llegan al vso de la razon no tienen conocimiento sobrenatural de fe. Luego no pueden tener amor sobrenatural, que estriba, y se funda en el conocimiento sobrenatural. La sexta sentencia es, que el que cumple cõ el precepto de la comunion recibiendo dignamente el Sacramento del altar, cumple con el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Bañez en el lugar alegado. Esta manera de dezir me parece muy dificultosa: porque el precepto del amor de Dios es muy diferente del precepto de la Eucharistia. Luego con comulgar no cumple vno con el precepto de amar a Dios. Toda esta variedad de sentencias, mana, y procede de la indeterminacion de el precepto, quanto a el tiempo.

A esta duda digo lo primero, que no se puede determinar puntualmente 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 afirmatiuo de creer, y esperar en Dios, no trae determinado tiempo puntalmente, quando obligue. Luego lo mismo sera del precepto del amor de Dios.

Digo lo segundo, que el q̃ en todo vn año no se exercitasse en el amor de *Dios* sobrenatural se coligiria 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 fe, 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 determinaciõ puso la Iglesia con acuerdo del Cielo. Luego bien se colige, 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 quebrãtamiento deste precepto. Tambien digo, que si vno quando comulga vna vez en el año comulgasse 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 Bañez. 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 dificultad 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 del amor del proximo, sino 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 pre-

D. Thom. 2.2. q. 44. art. 2. Mat. 22.

preceptos. Lo segundo, porque el precepto del amor del proximo, es precepto del medio, que se ordena al amor de Dios como al fin. Luego es distincto precepto.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que dentro de vna misma virtud puede auer diuersos preceptos. La virtud de la religiõ 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 misma 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 dificultad, 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 tiẽpo. Por otros preceptos esta el hombre obligado a no hazer mal al proximo, y en algunos casos a hazerle bien. La dificultad es, si fuera destos preceptos ay obligació por precepto de charidad de 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 al proximo no cae debaxo de precepto de la misma suerte, que el amar a Dios.

Digo lo segundo, que estamos obligados en comun 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 Sãcto Thomas, en el lugar citado: particularmente el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque ay precepto de amar al proximo como a si mismo. Y assi 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 cõforme 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 ninguna. Con todo esso, se ha de aduertir, que es precepto afirmatiuo, y ha de obligar alguna vez. El Padre Maestro Bañez 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 afirmatiuos.

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 deste precepto.

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

A esta duda se ha de responde, que me parece cosa muy dificultosa obligar a esto. Esta resolucion es del Padre Maestro Bañez. 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 del pecado para amar a Dios por el amor de la charidad, tampoco estara obligado a salir del pecado 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 a si mismo. En esta conuienen todos los Doctores: y consta de todo lo ya dicho. Este precepto obliga a los hombres a que por lo menos no excluyan de su amor al proximo, aunque sepan q̃ es enemigo de Dios, o suyo.

Octaua conclusion. Contra este precepto peca mortalmente el que no socorre al proximo, que esta en extrema necessidad, 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 del amor de Dios. Si esta vno muriendo de suerte, que no ay otro, que socorra su necessidad, y puede, peca contra la charidad no le socorriendo. San Ambrosio dize aquel comun dicho, sino le mantuuiste, mataste le. Lo qual se ha de entender, como despues diremos, que le mato quebrando el precepto de la charidad del proximo, y no pecando contra justicia. Y lo mismo es, si viessemos vn niño que tiene estrema necessidad espiritual,

ritual: porque no tiene quien le miniſtre el ſacramento del Baptiſmo, y eſta muriendo. Si yo no le ſocorrieſſe, y ſe lo miniſtraſſe pecaria mortalmente contra el precepto del amor del proximo. Lo miſmo es, ſi vno tiene neceſsidad de conſejo, ſin el qual moriria en pecado mortal. Si yo puedo ſocorrerle con el, eſtoy obligado a hazerlo, y ſino peco mortalmente contra el precepto del amor del proximo.

Octaua concluſion. El que ve 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, peca mortalmente contra el precepto de amar al proximo. Eſta concluſion enſeñan comunmente 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 eſta cayendo vna pared, o tejas del tejado. Deſuerte, que moralmente hablando, peligrara ſu vida, y ſi yo no le aduierto peco mortalmente contra el precepto de el amor del proximo, no le aduirtiendo del peligro. Lo miſmo ſe ha de dezir de aquel, que paſſa por vn camino, y ve que la beſtia de vn proximo eſta atollada, y pudiendo ayudar en aquella neceſsidad, no ayuda, no auiendo otro que lo haga. Eſte tal peca 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 ve, que algun ganado deſtruye los panes, o los ſembrados del proximo, o ve 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 deſtos 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 y gual daño: porque ſiguiendoſe el tal daño, no eſtara obligado con tanto detrimento. De todas eſtas coſas ſe dira mas largamente en otro lugar.

Nauar. in Man. ca. 24. n. 22.

Cap VI. Del odio, y aborrecimiento de Dios, y de ſi miſmo, y del proximo.

D. Thom. 2. 2. q. 34. art. 2. Cai. in ſu. verb. odiũ Dei. Sylu. in eodem verbo. Nauar. in Man. ca. 11. n. 14.

Primera concluſion. El aborrecimiento de Dios, y odio del, es el mas graue de los pecados. Deſuerte, que es mas graue que la infidelidad, y deſeſperacion. Eſta concluſion es de Sancto Thomas, y de todos ſus diſcipulos, particularmente Cayetano, Syluestro, y Nauarro. La razon es, porque eſte vicio es contrario a la perfectiſsima virtud, que es la charidad, y es contra el ſupremo precepto del amor de Dios. Luego eſte vicio es el mas graue de todos los vicios.

Segunda concluſion. El aborrecimiento de Dios, no es vicio, ni pecado, 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 del aborrecimiento de Dios no nacen otros vicios frequentemente: porque antes que el hombre llegue a tener aborrecimiento de Dios, ha tenido otros graues pecados, por los quales ſe diſpone a eſte tan graue vicio. Luego eſte pecado, aunque ſea el grauiſsimo no es capital.

D. Thom. art. 5.

Tercera concluſion. El aborrecimiento, y odio de ſi miſmo es pecado mortal contra la charidad. Eſta cõcluſion 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 pecado mortal.

Quarta concluſion. El aborrecimiento, y odio del proximo es pecado mortal. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. Prueuaſe lo primero del Apoſtol ſan 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 del proximo. Luego es pecado mortal.

D. Thom. art. 3. S. Iuan ca. 2.

Quinta concluſion. El odio, y aborrecimiento del proximo, de parte del efecto es el mas graue pecado, que ſe comete contra el proximo. Pero mirando al daño, que haze el pecado al proximo, no es el mas graue de los pecados, que ſe cometen contra el proximo. Eſta concluſion enſeñan con Sancto Thomas todos ſus diſcipulos, en la queſtion citada. La razon es, porque el aborrecimiento del proximo de parte del afecto es contra la charidad, y con el afecto deſſea grande mal al proximo. Luego deſta parte es grauiſsimo pecado contra el proximo. De parte del daño, el homicidio, y otros pecados hazen mas daño al proximo, pues le quitan la vida. Luego deſta parte no es el grauiſsimo de los pecados, que ſe cometen contra el proximo.

La primera dificultad es, abſolutamente, y a boca llena ſi es el grauiſsimo pecado 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 pecado abſolutamente.

A eſta duda ſe reſponde que abſolutamente, y a boca llena el mas graue pecado de los que ſe cometen contra el proximo es el aborrecimiẽto del proximo. Eſta es doctrina comun de los Doctores citados. Prueuaſe, porque es contra la charidad del proximo, y contra el precepto de amarle. Luego es el mas graue pecado en orden al proximo: porque es contra la mas excelente virtud, y mas excelente precepto en orden al proximo. Lo ſegundo, porque aſsi como dizen los Doctores, que todos los pecados ſon vna participacion del odio, y aborrecimiento de Dios: y por eſſo el tal odio es el grauiſsimo

de

de los pecados, ansi tambiē todos los pecados, que se cometen contra el proximo participan del aborrecimiēto del proximo. Luego el aborrecimiēto del proximo es el grauissimo de los pecados, que se cometen contra el. Lo tercero, porque el aborrecimiento del proximo, es fuente y manantial de donde manan, y proceden los pecados contra el proximo. Luego es el grauissimo dellos.

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

La segunda dificultad es: si el aborrecimiento del proximo es mas graue pecado, que los q̄ se cometen contra Dios, y tocan en el, sacado el aborrecimiento del mismo Dios, que este es mas graue que el aborrecimiento del proximo. De suerte, que la dificultad es, si el aborrecimiēto del proximo es mas graue pecado absolutamente, que la infidelidad, o desesperacion, o sacrilegio, o otros pecados 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 pecados, no son contra virtud tan excelente, como es cosa notoria. Luego el aborrecimiento del proximo es mas graue pecado, que todos estos.

A esta duda se responde, que el aborrecimiento del proximo es el mas graue pecado de los que tocan en el, pero no de los que tocan en Dios sumo bien. De suerte, que es muy graue pecado la infidelidad, y la desesperacion, y el sacrilegio, que en alguna manera tocan en Dios. *Caiet. 2. 2. q. 81. a. 8.* Cayetano enseña que la virtud de la religiō en alguna manera toca en Dios, aunque no como las virtudes Theologales. Porque su oficio es el culto diuino. Y ansi el sacrilegio, que es contra la virtud de la religiō 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 pecado de los que se cometen contra el. La razon es: porque los demas pecados tocan en Dios, y le agrauian. Luego son mas graues pecados, que el aborrecimiento del proximo. De lo qual se sigue, que tambien es mas graue pecado el aborrecimiento de si mismo, y el matarse a si, que no el aborrecimiento del proximo. Porque mas obligado estoy a mi mismo, que no al proximo.

A la razon de dudar se responde, que no todos los pecados cometidos contra la virtud de la charidad son mas graues que los que se cometen contra la fe, esperança, y religion. Cosa cierta es, que en dexar de amar a Dios quādo estoy obligado, por la fuerça del precepto de amar a Dios, peco mortalmente contra la virtud de la charidad. Con todo esso, no es tan graue pecado, como la infidelidad, o desesperacion, y quiça no es tan grande como algunos sacrilegios. La razon es: porque la omission del cumplimiēto del precepto no haze tanta repugnancia a la charidad, como la infidelidad a la fe, y como la desesperacion a la esperança, y como el sacrilegio positiuo a la virtud de la religion. De suerte, que quando fuere igual repugnancia, y contradicion el pecado contra la charidad sera mas graue: pero no de otra manera viniendo a nuestro proposito, el aborrecimiento del proximo, es contra la charidad: pero no le haze tanta repugnancia. Porque no es contra lo que principalmente mira la charidad que es Dios sumo bien. De suerte, que el aborrecimiento del proximo es contra la virtud de la charidad del prōximo. Demanera, que la charidad esta como limitada, y coartada al proximo.

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

Sexta conclusion. El odio de Dios, y del proximo, segun que se oponen 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 Bañez en la duda segunda conclusion primera. La razon es: porque se oponen a la misma virtud de la charidad, segun la misma razon formal. Pero hase de aduertir, que aunque sean de la misma especie, no cumple vno en la confession, con dezir que tuuo aborrecimiento cō tra la virtud de la charidad, sino que ha de declarar muy en particular, que fue aborrecimiento de Dios, o del proximo. Porque esto es cosa q̄ agraua notabilissimamente. Porque si es necessario declarar en la confession la cantidad notable del hurto, porque agraua notablemente, mucho mas necessario sera declarar si fue aborrecimiento de Dios, o del proximo. Porq̄ esto agraua notablemente.

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

Octaua conclusion. El aborrecimiēto del proximo, siempre es pecado 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 desea estos males debaxo de vna misma razon, que es el aborrecimiento del proximo. Acerca destos dos capitu-

los

los ſera bien declarar mas en particular, quãdo peca el hobre cõtra el preceto del amor del 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 al proximo claramente peca contra el precepto de amarſe a ſi, y al proximo. Eſto es coſa notoria: porque aunque es precepto afirmatiuo 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 pecado es aborrecerſe a ſi, que al proximo: porq̃ eſta obligado a amarſe a ſi, mas que al proximo. Y el amor del proximo ſe ha de medir por el amor proprio. Deſuerte que el amor proprio ha de ſer la regla del amor del proximo.

Dezima concluſion. Contra el precepto de amarſe a ſi, y al proximo peca mortalmenta el q̃ 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 capaces 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 tiẽpo que eſta obligado ſopena de pecado mortal. Eſte tiempo es aquel en que el miſmo, o el proximo eſtã en extrema neceſsidad del tal amor, o del ſocorro que nace deſte amor. Eſto enſeña el Doctor Nauarro. La razon ſe colige de todo lo dicho.

Nauar. in Man. ca. 14. n. 23.

Contra eſte miſmo precepto peca el hombre q̃ excluye al proximo, o a ſi miſmo de la participacion, y comunion de las oraciones generales q̃ ſuele rezar por otros. Eſto enſeña el miſmo Doctor. La razon es, porq̃ 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 pecado mortal ſera excluyr alguna perſona.

D. Thom. 2.2.q.25. art. 4. 6. 8. & 9.

Vndezima concluſion. Peca 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 pecador, o porque le ha ofendido, o por otra coſa ſemejante: y eſto en caſo neceſſario para ſu ſalud. Eſto enſeña el miſmo Doctor, y ſe colige de lo que queda dicho en lo paſſado.

Duodezima concluſion. Peca mortalmente contra eſte precepto, el que deſſea que ſu proximo peque mortalmente, o que ſe condene. Y mas graue pecado ſeria, ſi en la oracion pidieſſe a Dios alguna coſa deſtas. Eſta concluſion enſeña el Doctor Nauarro. La razon es, porque eſtoy obligado de charidad a deſſear que el proximo no ofenda a Dios, ni ſe condene. Luego pecado mortal ſera contra la charidad, deſſear 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 deſcomulgar 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.

Cap. VII. Del amor mundano, 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 pecado, ni es amor mũdano. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Padre Maeſtro Bañez. La razon es, porque el amor 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 pecado, antes es bueno.

D. Thom. 2.2. q. 118. art. 3.

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 deſſean, no ſiempre es pecado mortal. Deſuerte, que porque vn hombre quiera muy intenſamente las coſas temporales, y exceda en quererlas con tanta intenſion, o porque deſſee muchos bienes temporales, no por eſſo luego es pecado 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 temporles, como es coſa notoria. Luego no ſiempre es pecado mortal. Deſuerte que el tal amor tampoco no es mundano.

Tercera concluſion. El amor de las coſas tẽporales, que pone el vltimo fin en ellas, es amor mundano, y es pecado 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, el amor mundano pone el fin vltimo en los bienes temporales, y anteponelos, y prefierelos al miſmo Dios. Luego es pecado mortal: porque lo que es contrario, y repugna a la charidad es pecado mortal. Quando pone el pecador el fin vltimo en las criaturas declaran los diſcipulos de Sancto Thomas, con el miſmo Sancto Thomas.

D. Thom. 1.2. q. 1. art. 7. & q. 77. a. 4.

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

Quarta concluſiõ. Señal certiſsima es, de que el amor es mundano, y pone el fin vltimo en alguna coſa temporal, que ama, ſi pone algunos medios en el exercicio, y por obra que ſon pecados mortales, o ſi tiene en el propoſito, y la voluntad de ponerlos. Pongo exemplo. Vn hombre deſſea tanto vna coſa temporal, que por alcançarla hurta, o comete otro pecado mortal, es cierta ſeñal que el tal amor es pecado mortal, y que es amor mũdano, y que pone el fin vltimo en la coſa tẽporal. Eſto enſeñan los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente el Padre Maeſtro Bañez en el lugar citado. La razon es clara, porque el tal amor de las coſas tempo-

temporales es causa de que el hombre cometa pecados mortales. Luego el mismo amor en si es pecado mortal. Verdad es, que antes que el amor de las cosas temporales cause estos efectos, es dificilimo de entender quando es pecado mortal. Porque no ay señal ninguna, por dõ de lo colegir. Porque no eche de ver el ser pecado mortal en la demasiada solicitud, y muy cõtinua, ni en el andar muy continuamente pensando en semejantes cosas. Porque todas estas cosas se pueden hallar en vn hombre, que tiene proposito de jamas cometer pecado mortal.

Quinta conclusion. Que este amor de las cosas temporales sea pecado mortal, no se puede colegir 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 el objecto y no de la intension. Verdad es, que en algunos casos, por razon de la intension, podria ser pecado 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 desta 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 pecado mortal. Lo segundo. La intension del amor puede hazer, que el amor de las cosas temporales sea mundano, y pecado mortal: quando es tan grande, que por su grandeza se oluida el hombre de vna obra, que estaua obligado a hazerla por precepto. Es el exemplo: quando vn Sacerdote por la demasiada aficion, que tiene al juego, se oluidasse de rezar el oficio Diuino. Lo qual puede ser pecado mortal, o venial segun que fuere mayor, o menor la negligencia, y conforme a la esperiencia que tiene que le suele oluidar. Pero hase de aduertir, que no se engañe el hombre. Porque muchas vezes parece intension la del amor y en realidad de verdad no es intention, 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 del Apostol San Pablo, el qual expressamente dize, que los que quieren ser ricos, y estan aficionados a las riquezas caẽ en la tentacion, y en el lazo del demonio. Luego la tal intentiõ de amor de las cosas tẽporales es muy peligrosa.

D. Paul. 1. ad Ti. 1ast. 6.

Septima conclusion. El temor mundano de perder las cosas temporales siempre es pecado. Esta enseña el Doctor Angelico con todos sus discipulos en el lugar citado. Pruebase, 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 mũdano 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 ser lo, y ser pecado mortal: se ha de mirar conforme a lo que queda dicho del amor. Porque quando el amor de las cosas temporales es pecado mortal, entonces el temor de perderlas tambien sera pecado mortal. Porque el tal temor nace del amor mundano. Y entonces el temor mundano sera distincto pecado mortal: quando el amor mundano lo fuere.

Acerca desta conclusion es la dificultad: quãdo vno por temor mundano comete vn pecado mortal, si seran dos pecados, o vno. Pongo exemplo. Vn hombre por no perder la gracia de su Rey jura vn juramento falso. La duda es, si comete dos pecados. La razon de dudar es: porque el juramento falso es pecado mortal, y sacrilegio. Y el temor mũdano, nacido del amor mundano, es tãbiẽ pecado mortal. Luego son dos pecados mortales. Para declarar esta dificultad 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 posseer 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 ofreciendose 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, sino 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, siẽpre es pecado mortal, y distincto del otro pecado, que se comete por miedo, como en el exemplo puesto en la duda, y es necessario declarar en la confession el tal pecado. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y particularissimamente el Padre Maestro Bañez. La razon es: porque antes, que uuiesse la ocasion de passar la ley de Dios, y de perjurarse, el tal amor y temor era pecado mortal. Luego es distincto pecado mortal del perjurarse. Esto se confirma: porque del tal temor podia nacer otro pecado mortal. Pongo exemplo, el hurtar. Luego el temor mundano distincto pecado es del perjurio: pues puede acusar el hurto. Para declarar mas lo que se sigue, se ha de aduertir, que el amor de la segunda manera toda via puede ser en dos maneras. La primera es que sea general, y comun, 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 pecados. 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 del mantenimiento, que pertenece a la virtud de templança. Y al amor del estudio lo templa la virtud 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 del

del tal amor no es distincto peccado de aquel, que se comete por temor. Esta es comun 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 pecado, que causa. Luego no son dos pecados. Esto se confirma, porque de otra suerte qualquiera que peca cometeria dos pecados, lo qual no se ha de admitir. Que esto se siga consta, porque no ay pecado, que no proceda del amor proprio.

La dificultad es, quando es amor particular, cuya moderacion pertenece a alguna virtud particular. En esta dificultad el Padre Maestro Cano, como lo refiere el Maestro Bañez en el lugar citado, enseña que en el tal caso se cometen dos pecados distinctos. El vno el pecado, 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, pecaria 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 pecado, por el que se comete. Si dexa de oyr Missa por amor del estudio, o del mantenimiento, tan solamente comete vn pecado 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 del estudio, o del 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 pecado, 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 pecado. Como el que hurta para dar limosna al pobre, menos peca que el que hurta absolutamente. Y si alguno dize que ay dos pecados, y que el vno no puede escusar al otro: se responde que el vn pecado quando esta junto con alguna passion, por la parte que tiene junta passion, puede escusar al otro, como dizen los Doctores, discipulos de Santo Thomas.

D. Thom. 1.2. q.76 a.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 todos sus discipulos. Prueuase lo primero del Propheta Isaias. 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 el Propheta Dauid, temor del 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. El hijo de Dios por este temor teme la culpa, y el pecado, por el apartamiento de Dios, y de su presencia, y de verle, como el hijo teme ofender a su padre, por no ser apartado de su presencia, con la qual se huelga, assi tambien el hijo de Dios.

D. Thom. 2.2. q.19 a.1. & 2. Isai. 11.

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

D. Thom. art. 4. Con. Trid. s.s. 6. ca. 8

Dezima conclusion. El temor seruil, que dize temor de la pena, y que el bien al qual se opone la pena, se ame, como vltimo fin, el tal temor es pecado 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 del infierno, este tal temor es seruil, y es pecado.

Capit. VIII. De acidia, que es pecado contrario a la Charidad.

PRimera conclusion. Acidia se toma de dos maneras, conforme a la doctrina de Cayetano. La primera es general, y comunmente, como es nombre comun 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. ver. acidia.

D. Thom. 2.2. q.35. Summist. v. acidia.

Segunda conclusion. Acidia como es vicio comun a muchas especies, significa, y dize vna tristeza del bien espiritual. De manera, que acidia en esta acepcion no es otra cosa, sino vna tristeza del 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 desta virtud consiste en dar a cada vno lo que es suyo. El bien espiritual de la tẽplança consiste en comer templadamente. Y assi quando vno piensa en el bien de estas virtudes, y se entristece del, peca por tener tristeza del tal bien espiritual. Y es acidia vicio comun: 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 ley tables en el sentido. Y esta tristeza pertenece al vicio contrario a aquella virtud que mira el tal bien espiritual. La injusticia se entristece del bien de la justicia, y la destemplança del bien de la templança. De lo qual se colige 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 pecado 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, q̃ no cae debaxo de precepto, que obligue a pecado mortal, y lo mismo es de la verdad. Pues la tristeza de el tal bien no sera pecado mortal, como el vicio, a quien pertenece, no es mortal; pero la tristeza de vn bien necessario, y que cae debaxo de precepto sera pecado mortal, como el vicio a quien pertenece es mortal. Dixi mos 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 sino vuiere entero consentimiento, no llegara a ser mortal. De lo dicho en estas conclusiones se sigue, q̃ el q̃ se entristece del ayuno, o de la oracion, o del oyr Missa en el dia de la Fiesta: y por esta tristeza dexa de ayunar, o de orar, ò de oyr Missa, peca pecado de acidia, que es vicio general; pero no peca pecado 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.

Nauar. in Man. ca. 23. n. 124 De lo qual todo se ha de ver Santo Thomas, y sus discipulos en toda la question citada, y Nauarro.

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 Santo 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 assi enseña este Doctor, que el gozo del 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: desuerte 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 del amor del Padre celestial, o del cielo, que quando oye, o piensa que esta establecido, que ha de ser ciudadano del cielo, y domestico de Dios, y se entristece desto, entonces comete este peccado especial de acidia. Hase de aduertir con Cayetano en el lugar citado de la Secunda Secundæ, q̃ aunque es verdad, que la charidad primero, y principalissimamente se goza del 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 del bien que esta en Dios, y en los hombres. La embidia entristecese del bien diuino, que esta en el proximo, como luego diremos. La acidia es tristeza del bien diuino, que esta en si mismo, en quanto es diuino. Y assi este vicio se llega mucho al aborrecimiento de Dios.

D. Thom. art. 2. D. Thom. 2. 2. q. 28. art. 1.

Quinta conclusion. Este vicio de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue. Esta enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado, y lo mismo enseñan todos los Sumistas. La razon es, porque este vicio se opone, y contradize a la charidad: pues se opone al gozo del bien diuino, que mana, y procede de la misma charidad. Luego es pecado 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 pecados mortales de su naturaleza, y especie.

D. Thom. art. 3. Sum. ver. acedia.

La dificultad es, contra que precepto es este pecado. 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 del 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 santificacion de las fiestas. Esto enseña expressamente el Angelico Doctor en el lugar immediatamente citado en la solucion del primer argumento: porque en aquel precepto, segun que es moral se manda el descanso, y quiete de la mente en Dios. Y la tristeza del bien diuino, que ya hemos dicho haze guerra, y contradicion a esta quiete, y descanso como es cosa notoria. Luego la acidia es contra el tal precepto.

Digo lo segundo, que se podria muy bien dezir, que este vicio es cotra el precepto de amar a Dios: porque aunque es verdad que principalmente se mande en aq̃l precepto el amar a Dios; pero consiguientemente se manda el gozarse del bien diuino, como esta en Dios, y como esta en nosotros. Luego la tristeza del bien diuino cõmo esta en nosotros, es contra el precepto del amor de Dios. Y assi se responde a la razon de dudar en contrario.

Sexta conclusion. El vicio de acidia no es tan graue pecado como el odio de Dios, o de si mismo, o del proximo. La razon es, porque el tal aborrecimiento, oponese derechamente a la Charidad de Dios, o de si mismo, o del proximo; pero la acidia no se opone tan derechamente a la Charidad, sino al gozo que mana, y procede de la Charidad del bien diuino, que esta en nosotros. Luego no es tan graue pecado, como el aborrecimiento de Dios, o de si mismo, o del proximo.

Septima conclusion. El vicio de la acidia es

ca-

D. Thom. art. 4. capital. Assi lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque deste vicio nacen otros vicios. Luego es vicio capital: porque el vicio capital es

D. Grego. 21. moral. D. Thom. 2.2. q. 35. art. 4. aquel del qual nacen otros vicios. De la acedia nace la desesperacion, y la pusilanimidad, *& ter por animæ*, y el rancor, y el diuertirse la mente, como lo dize san Gregorio, y lo declara Santo Thomas.

Cap. IX. De la embida, vicio contrario a la Charidad.

PRimera conclusion. Embidia es vna tristeza del bien del otro, en quanto piensa, que tiene fuerça de disminuyr su propria gloria, o excelencia. Esta conclu-

D. Thom. 2.2. q. 36. a. 1. Caie. & Syl. v. inuidia. Nauar. in Man. ca. 23. n. 118 sion es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos. Declaremos esta difinicion. La embidia es vn vicio que inclina a entristecerse desordenadamente, y sin rienda del bien del proximo, del qual se auia de gozar por la charidad, en quanto el tal bien disminuye su excelencia, o gloria. Para deciaracion de la naturaleza deste vicio se ha de aduertir, que ay quatro razones de entristecerse del bien del proximo. La primera es, porque teme el hombre que 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

Caieta. in Sum. ver. timor. vezes es pecado, y otras no, como lo enseña Cayetano. La segunda razon de la tristeza del bien del otro puede ser, no porque el otro tiene el bien, sino porque yo no le tengo. Y esta tristeza pertenece a celo, o emulacion, y esta tristeza si fuere en los bienes espirituales sera

2. Cor. 14 buena. Porque el Apostol san Pablo nos persua de que compitamos con el proximo en los bienes espirituales, y es bien entristecernos de ver en el proximo bienes espirituales, y que nosotros no tenemos. Si fuere en los bienes temporales algunas vezes sera pecado, y otras no, como lo dize el mismo Cayetano. La tercera razon de tristeza es, quando alguno se entristece

Caie. ver. æmulat. de la prosperidad, y bien del indigno, por ser indigno: y esta tristeza la llama Aristoteles Nemesis, o indignacion, como lo refiere Sancto Thomas en el articulo segundo, de la question citada. La quarta razon de tristeza del bien del proximo es, quando se entristece, porque del bien del 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 del bien de otro ygual, o semejante. Y assi dize elegantemente Cayetano, que el objecto, de la embidia es la prosperidad, no querida, sino en alguna manera aborrecida de otro su ygual, o semejante en quanto disminuye su propria excelencia. Y assi la embidia propriamente no se halla entre aquellos que son muy distantes en estado. Vn hombre ordinario, y plebeyo no tiene embidia a vn Principe.

Segunda conclusion. La embidia de su natu-

D. Thom. 2.2. q. 36. a. 1. & 3. raleza es pecado mortal. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Sumistas, particularmente Syluestro, y Nauarro en los lugares citados. La razon es, porque la embidia es contra la virtud de la charidad, la qual de su naturaleza inclina a gozarse del bien del proximo. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Y assi deziamos, que la embidia es tristeza del bien diuino determinadamente, como esta en el proximo. Y por esta parte es pecado contra la virtud de la charidad, y se distingue del odio, y de la acedia.

Tercera conclusion. La embida es vicio capital. Esto enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Sancto Thomas. La razon es, porque de la embidia nacen otros muchos vicios, y entre ellos la desesperacion, y el odio, y la detraccion, y en la aduersidad de los proximos alegria, y en la prosperidad tristeza. Luego es vicio capital, principio de muchos vicios.

Quarta conclusion. La embidia es vna especie de pecado, que no tiene debaxo de si otras especies. Esto enseña Cayeta. en la suma. Prueuase, porque la razon formal deste vicio es vna *Caie. ver. inuid.* que es tristeza del bien del proximo. Luego es vna sola especie de pecado.

Quinta conclusion. La embidia derechamente se opone, y contradize la virtud de misericordia, y como mediatamente a la virtud de la charidad. Esta es doctrina del Doctor Angelico en la question citada. La razon es, porque la *D. Thom. a. 3. ad 3.* misericordia, como diremos abaxo, tiene por oficio proprio entristecerse del mal del proximo. Luego la embidia q̃ se entristece del bien del proximo, es contraria derechamente a la misericordia. La misericordia es efecto proprio de la virtud de la charidad, como lo diremos tratando de la misericordia. Luego mediatamente se opone a la charidad.

Capitulo X. De la discordia

PRimera conclusion. Discordia no es otra cosa, sino vna diuision de coraçones, y apartamiento de voluntades que van a cosas diuersas. Esta conclusion es

D. Thom. 2.2. q. 37 a. 1. Sylu. & Caiet. in Summ. v. discor. Nauar. in Man. ca. 23. n. 33. de Sancto Thomas, y de sus discipulos, y de Syluestro, y Cayetano, y Nauarro. De suerte que los que estan discordes en el entendimiento, porque creen cosas diuersas, o tienen diuersas, y contrarias opiniones: estos tales propriamente, y en rigor no tienen discordia, sino los que son diferentes en las voluntades: porque la voluntad es el apetito vniuersal del hombre.

Segunda conclusion. La discordia es pecado, en quanto es contraria a la concordia, y paz que nace, y procede de la charidad. Esta es de Santo Thomas, y sus discipulos, y de todos los Doctores citados. La razon es, porque Sancto *D. Thom 2.2. q. 26* Thomas enseña, que de la charidad mana, y procede la paz, y concordia. Luego la discordia sera pecado, en quanto tiene contrariedad con esta paz, y concordia, que es efecto de la charidad.

Tercera conclusion. La discordia de su propria naturaleza es pecado mortal. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho, la discordia tiene repugnancia, y contrariedad mediatamente con la virtud de la charidad. Declaremos mas en particular la naturaleza de este vicio. La discordia es peccado mortal, quando alguno discorda de la voluntad del otro en algun bien diuino, o humano: al qual deue consentir, y haze esta contradicion a sabiendas, y de intencion. Assi lo declaran Cayetano, y Syluestro. De proposito se dize, quando deue consentir: porque la discordia para ser pecado mortal ha de quitar la concordia deuida, quando el hombre esta obligado a concordar con el proximo, porque quando no esta obligado a consentir no es pecado de discordia. No concordar con el proximo en algun bien excelente, como es en entrar en la religion, no es pecado: porque no estoy obligado a consentir con el proximo: pero la discordia puede ser pecado venial, por la imperfeccion de la obra, como otros pecados.

Quarta conclusion. La discordia quando es fuera de la intencion, porque no se pretende, no es pecado. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque entonces no tiene oposicion, ni contradicion con la charidad, de la qual nace la paz, y concordia. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Cayetano en el lugar citado.

Quinta conclusion. La discordia es hija de *D. Thom. art. 2.* la vana gloria. Esto enseña Santo Thomas, y sus discipulos, y los Doctores citados. La razon es, porque el discordar, y no conuenir de sordenadamente pertenece a la soberuia, 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.

Cap. XI. De la contencion que consiste en palabras.

PRimera conclusion. Contencion, como es pecado, significa vna guerra, y pelea de palabras, no conforme a razon, o quanto al modo, o quanto a la cosa de la qual es la contencion. Desuerte, que como la discordia es guerra de coraçones, y voluntades: assi tambien la contencion es guerra de- *D. Thom. 2.2.q.38. a. 1. Sylu. & Cai. v. contentio. Nauar. in Man cap. 23. n. 84.* sordenada en el hablar. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y Syluestro, Cayetano, y Nauarro.

Segunda conclusion. Si la contencion se toma segun que importa impugnar la virtud de fe, o necessaria, con modo desordenado, de su natuaaleza, es pecado mortal. Dixe si es verdad de fe conocida por tal: porque entonces la contencion es pecado mortal. Tambien si es verdad necessaria para la salud del alma, o del cuerpo de alguna persona, o si es necessaria para las cosas temporales de alguno, o para su fama, y honra. En resolucion si la verdad es tal, que lo contrario es mentira perniciosa, y dañosa, la contencion, que haze guerra a la tal verdad sera perniciosa, y por consiguiente pecado 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 opuesto no es mentira perniciosa, la contencion contra la tal verdad no sera pecado mortal, sino pecado venial. Tambien se ha de aduertir, que la contencion contra la verdad para ser pecado 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 assi no es pecado, sino puede ser obra de virtud; pero hase de hazer con 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. *Sylu. v. Content. q. 3.*

Tercera conclusion. La contencion es hija de la vanagloria. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos los Doctores citados. La razon es la misma que de la discordia. Como la discordia comunmente nace de la soberuia, y vanagloria: assi tambien la contencion. Aunq en algun caso puede nacer de otro vicio. *D. Thom. art. 2.*

Capitulo XII. Del pecado de la cisma.

PRimera conclusion. Cisma no es otra cosa, sino apartarse de la vnidad de la Iglesia de su propria voluntad, y intencion. Esta conclusion es del Doctor Angelico, y de todos sus discipulos, y de Syl- *D. Thom. 2.2.q.39. a. 1. Sylu. & Cai. v. scism. Nauar. in Man. cap. 27. n. 67.* ueestro, y de Cayetano, y Nauarro. La charidad haze vnidad en la Iglesia, y la cisma opone se, y contradize a esta vnidad, como luego se declarara mas en particular. Vna de las vnidades que se hallan en los fieles es ser vna coleccion de todos los fieles. De tal suerte, que qualquiera de los fieles es parte de la congregacion, y coleccion de todos los fieles, y cada fiel ha de obrar como parte desta Iglesia. Y a esta vnidad, y coleccion de fieles debaxo de vna cabeça que es el Pontifice se opone la cisma. De suerte, que son cismaticos los que no quieren estar subjectos al Summo Pontifice, y los que no quieren comunicar con los demas miembros de la Iglesia, que estan subjectos al Papa.

Segunda conclusion. Cisma es pecado mortal, especial, y particular. Esta enseñan todos los Doctores citados, en la conclusion passada. La razon es, porque la cisma se opone, y contradize a la vnidad Ecclesiastica de la charidad. Luego es peccado mortal particular.

Tercera conclusion. Este pecado 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

como parte de vna vniuerſal Igleſia. Demanera, que ſus proprias obras como ſon creer, eſperar miniſtrar ſacramentos dar limoſnas, y ayunar, y otras ſemejantes no las quiere hazer, como parte de la ſanta Igleſia vna, ſino q̃ ſe quiere auer como ſi el por ſi fuera vn todo apartado de la Igleſia, y como ſino fuera parte della: ſiendo aſsi que todos los fieles ſon miembros de eſte cuerpo miſtico de la Igleſia. De eſta manera ſe comete tambien eſte pecado de ciſma, ſi alguno de ſu propria intencion, y formalmente no ſe ha como parte de eſta Igleſia, diziendo orden a ſu cabeça que es el Sumo Pontifice, quando es cierto Summo 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, que 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, aunque real y verdaderamente la cree. Y en eſte caſo ſe halla el pecado de ciſma puro, y ſin mezcla de herege. La ſegunda manera es, eſtendiendo eſta mala voluntad, a el entendimiẽto, y a los actos de la fe. Deſuerte que no ſolamẽte quiere diuidirſe, y apartarſe de la Igleſia, o no reconocer vna cabeça en ella, ſino q̃ cree q̃ no es vna la Igleſia, y congregacion de los fieles, o a lo menos no cree que tiene vna cabeça, y Vicario de Chriſto en la tierra. Y deſta manera no es ſolamente, y puramente ciſmatico, ſino herege: porque no cree aquel articulo de Fe, Vna ſanta Igleſia Catholica. Y aſsi, ſino cree la vnidad de la Igleſia es herege. Y lo miſmo es ſino cree la vnidad de la cabeça de la Igleſia. Deſuerte, que en eſtos caſos el pecado de heregia eſta como mezclado con el pecado de ciſma, el tal juntamente es ciſmatico, y hereticó. La ſegunda manera de cometerſe eſte delicto es, quando vno quiere mas cumplir ſu voluntad, o hazer alguna obra, y ponerla en perfeccion, 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 ciſma: porque aunque es verdad, que no le pretenden con el afecto, y con la voluntad; pero incurrenle con el efecto. 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 pecado de homicidio. De la miſma ſuerte es nuestro caſo. Eſta miſma doctrina enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maeſtro Bañez: porque en realidad de verdad eſtos tales ſe apartan de la vnidad de la Igleſia, que conſiſte en tener vnidad de cabeça.

La primera duda es, en caſo q̃ aya duda, qual es el verdadero Pontifice, porque ay muchos, q̃ ſe tienen por tales, que han de hazer entonces los fieles, para no ſer ciſmaticos.

A eſto ſe ha de reſponder con 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, que 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 pondraſe 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 ſiganla; pero ſi ſiempre queda duda han de ſeguir la parte mas ſegura.

La ſegunda duda es, ſi el Summo Pontifice verdadero puede ſer ciſmatico. La razon de dudar es, porque el verdadero Summo Pontifice no ſe puede apartar de la vnidad de la Igleſia, ſiendo el verdadera cabeça de ella, como ſe ſignifica en derecho. Luego no puede ſer ciſmatico.

A eſta duda ſe reſponde, que el Sumo Pontifice puede ſer ciſmatico. Eſto enſeña Cayetano en el lugar citado de la Secũda Secundæ, y el P. Maeſtro Bañez, que cita a otros Doctores, y es ſentencia comun. La razon es, porque el Papa puede ſer herege en quanto perſona particular. Luego puede ſer ciſmatico: porque todo herege es ciſmatico. Lo ſegundo, porque el puede ſer puramente ciſmatico, porque la vnidad de la Igleſia de hecho ſe ſalua, ſin el Summo Pontifice, como ſe ve claramente en la ſede vacante. Luego en hecho de verdad el Sumo Pontifice ſe puede apartar de la vnidad de la Igleſia, y ſer ciſmatico. Eſto ſe puede hazer. Lo primero con la intencion, ſi tuuieſſe intencion de no comunicar con la Igleſia, como parte ſuya, y como cabeça ſuya en las coſas eſpirituales, ſino tan ſolamente ſe vnieſſe como ſeñor en las coſas temporales. Lo ſegundo en la execucion, y obra exterior podria ſer ciſmatico, ſino quiſieſſe obrar nada en orden a la Igleſia, para apartarſe della. O ſi preſumieſſe deſcomulgar la Igleſia. O ſi el miſmo Papa ſuſtentaſſe ciſma en la Igleſia, o no reprimieſſe a los q̃ pretenden ciſma, y diuiſion en ella. *Caiet. 7. q. 1. ſcire debet.*

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 oficio. El Papa eſta obligado con las leyes de ſu oficio delante de Dios. Quando rehuſa la vnidad de la Igleſia, es ciſmatico. El Papa, y la Igleſia tienen grande vnion, y conjuncion, quando el Papa ſe ha como cabeça de la Igleſia; pero no quando ſe diuide, y aparta della.

Quarta conclusion. Este pecado de cisma derechamente va contra la vnidad de la Iglesia, o de la cabeça de la Iglesia formalmente, y no cõtra la vnidad desta persona, o de la otra determinadamente. Esta conclusion enseña Cayetano en la Suma. La razon se colige facilmẽte de lo ya dicho. Desto se colige, 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 pecado de cisma, aunque vuiesse 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 della no seria cisma, por la misma razon.

Quinta conclusion. No obedecer a los preceptos con cierta manera de rebelion, tiene razon de cisma. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Esta conclusion tiene necesidad de declaracion. Declarala muy bien Cayetano en el mismo lugar. Para lo qual aduierte, que recusar el precepto, o juyzio del 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 del oficio del 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 pecado de cisma. Como si mandasse a vn Principe con precepto, que desistiesse de cierta guerra, y no quisiesse. Este tal pecaria grauissimamente; pero no seria cismatico. 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 recebir los juezes no sospechosos, ni dudosos, este tal no es cismatico, ni comete otro pecado: porque 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 inmediato. Esto se entiende no auiendo escandalo. Lo vltimo dize, que quando recusa el precepto del Papa, o su juyzio de parte de el oficio, entonces propriamente es cismatico, aunque crea que es juez superior. Y assi se entiende Sancto Thomas en el lugar citado.

D. Thom. ad 2.

Sexta conclusion. Este pecado de cisma no es tan graue pecado, como el de la infidelidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque el pecado de la infidelidad es contra la fe, y el pecado de cisma es contra la vnidad de la charidad, y en alguna manera contra el proximo. Luego no es tan graue pecado. Verdad es que Sancto Thomas en la solucion del tercer argumento, enseña que este pecado de cisma es el mayor de los que se cometen contra el proximo: porque es contra el bien espiritual de toda la muchedumbre de la Iglesia.

D. Thom. art. 2.

Septima conclusion. La potestad sacramental de orden, esta en los cismaticos. Esta enseña Santo Thomas, y todos los discipulos en el lugar citado. La razon es, porque esta potestad se comunica al hombre por la consagracion, y se imprime character. De suerte, que si era Sacerdote, y tenia potestad de consagrar con la misma potestad se queda, y lo mismo es de las demas ordenes. Por lo qual los tales cismaticos pierden el vso de la potestad, y estan priuados del. Desuerte, 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 del tal poder; pero hase de aduertir, que si los cismaticos vsaren del tal poder en los sacramentos, q̃ no requieren jurisdicion, aunque pecan mortalmẽte en realidad de verdad el poder hazer su efecto. Si vn Sacerdote cismatico consagrasse con la deuida intencion, pecaria mortalmente; pero la consagracion seria valida, y quedaria hecha la tal consagracion. Lo mismo es del Obispo cismatico, si ordenasse a vno, ordenado quedaria. Assi lo enseña Santo Thomas en el lugar citado. En el sacramento de la Penitencia, que requiere jurisdicion no tiene esto verdad. Aunq̃ absoluiesse a vno el sacerdote cismatico, no quedaria absuelto, no por falta de orden, sino por falta de jurisdicion.

D. Thom. art. 3.

Nona conclusion. El poder de jurisdicion no queda en los cismaticos, y hereges. Esto enseña Santo Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque este poder lo tiene el inferior del superior. Luego en quitandoselo el superior como en hecho de verdad se lo quita al cismatico, o herege, no quedara con el tal poder.

Decima conclusion. Los cismaticos, y hereges estan descomulgados en la Bula de la Cena del Señor. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas, y muy en particular Syluestro, y Nauarro, que declara la tal descomunion, y la refiere diziendo: *Necnon scismaticos, & eos qui in animarum suarum periculum se à nostra, & Romani Pontificis obedientia pertinaciter subtrahere, seu quo modolibet recedere præsumunt.* En lo qual se ha de aduertir, que para incurrir la tal descomunion, ha de auer presumpcion en el cismatico: la qual declara muchas vezes Cayetano en la Suma, tratando de las descomuniones. Esta descomunion esta reseruada al Sumo Pontifice. Hase de ver Syluestro en el lugar citado, el qual declara si ay descomunion de derecho contra los puros cismaticos, que no son puramente hereges. De lo qual no trato por ser cierto, que ay descomunion contra estos tales, en la Bula de la Cena del Señor.

D. Thom. art. 4. Sylu. ver. Scismat. Nauar. in Man. ca. 27. n. 57.

Vndecima conclusion. Los que comunican, y participan con los cismatiros en algunos casos incurren descomunion mayor. De suerte, q̃ que en algunos casos ay descomunion contra

los

los participantes con los cismaticos. 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 del cismatico alguna cosa Ecclesiastica. En este caso el que compra alguna cosa Ecclesiastica, ipso facto esta descomulgado. Fuera deste caso regularmente no esta descomulgado el que ocupa alguna cosa Ecclesiastica, sino hanse de descomulgar. Esto se determina en Derecho. El segundo caso es, quando vno tiene vn beneficio Ecclesiastico, el qual vuo de vn cismatico. El tercer caso es, quando vno executa las ordenes que recibio del cismatico. Todo esto declara muy bien Sylvestro en el lugar citado.

Sylue. loco citat. q. 5. Cap. 1. de elect.

Cap. conquæstus de foro competenti.

Duodezima conclusion. Los cismaticos los ha de recebir la Iglesia con ciertas ceremonias. Han de abjurar la cisma, y satisfazer conforme a como lo mandare la Iglesia. Y han de ser recibidos con el poder de la Iglesia, con el qual han de ser absueltos del tal pecado, y de las penas que se consiguen a el, para que recibá el Espiritu sancto, el qual no se puede dar fuera de la Iglesia, como se dize en Derecho. Y si dispensaren con el cismatico en lo que toca a las ordenes, halo de probar, y traer el testimonio consigo, como se determina en Derecho. Todas las demas cosas pertenecientes a esta materia se hã de ver en Sylvestro, y en Nauarro.

24. q. 1. c. dicimus, & c. pudẽda, & ca. scisma. c. fin. de scismaticis. Nau. li. 1. tit. de cõstitutioni. consil. 1. q. 25. Nauar. q. 26. in eodem tit.

La primera dificultad es, si es licito a vna muger catholica casarse con vn cismatico, o al contrario. Puede acontecer, que vna nacion sea cismatica, como lo son los Griegos. Entonces es la duda propuesta, si vn catholico 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 del catholico, que contrahe con el herege. Que sea verdaero matrimonio es cosa notoria: porque las partes no estan inhabiles para contraher matrimonio. Que sea ilicito se prueua, porque esta prohibido en Derecho, y el participar, y comunicar con los cismaticos que estan descomulgados, esta prohibido por Derecho.

La segunda dificultad es, si se casassen vn catholico, y vn cismatico haziendo pacto, y concierto, que el cismatico criasse todos los hijos, o algunos dellos: si este tal concierto seria valido, y obligatorio.

Leg. iur. gentiũ, §. prætor. ff. de pactis, & l. generaliter, ff. de verbor. obligatio. & c. final de conditionib. appositis.

A esta duda se responde, que no seria valido, auiendolos de criar conforme a los ritos de los cismaticos. Assi lo enseña Nauarro en el lugar inmediatamente citado: porque los tales contratos son torpes, y assi no son validos, como se dize en Derecho.

La tercera dificultad es, si los hijos de los cismaticos se han de admitir en las escuelas de los catholicos, desuerte que traten, y conuersen cõ los demas moços catholicos, quando ay duda si los tales se conuertiran: y no ay poca esperança de su conuersion.

A esta duda se responde ser licito. Esto enseña Nauarro en el lugar citado. La razon es, por que de su naturaleza el trato, y conuersacion de los cismaticos con los catholicos, es camino para su conuersion. Pero no es licito en ninguna manera, que los hijos de los catholicos vayan a las escuelas de los hereges a tratar, y conuersar con ellos, por el peligro que ay en su trato, y conuersacion.

Naur. q. 27.

La quarta dificultad es, si es licito comunicar con los cismaticos, que son notorios descomulgados, sino estan descomulgados por sus proprios nombres. La misma dificultad es de los hereges notorios. La razon de dudar es, porque ya estos tales son notorios descomulgados. Luego no es licito tratar, y comunicar con ellos. En contrario haze el vso de los fieles, donde ay hereges manifiestos, y donde ay cismaticos. En las tales tierras los catholicos cõmunican con los cismaticos, y hereges, como se vè 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 comunicacion con los cismaticos, y hereticos notorios: porque estan descomulgados por la Bula de la Cena del Señor, y por el capitulo, *excommunicamus de hæreticis*. Y dize este Auctor, que pecan todos los catholicos de Francia, y de otras partes, que comunican con los cismaticos, y hereges manifiestos: porque estan descomulgados por la Bula 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 pecado mortal, particularmente auiendo hombres tan doctos, y pios como ay en Francia, y en otras partes. Y assi dize, que les fauorece la Extrauagante, desuerte 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 pueda encubrir. Esta misma doctrina de Nauarro me parece a mi muy bien. Tam los escusa, porque en estas partes es tan grande la muchedumbre de los hereges, y cismaticos, y la necessidad de comunicar con ellos; q̃ 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 cismaticos a ofrecer algunas oblaciones, y a oyr los oficios diuinos, los pueden dexar estar, y comunicar con ellos, y recebir lo que ofrecen: porque no estan descomulgados por sus proprios nombres. Y enseña este Auctor, que esto es mas licito, que contratar con ellos: porque esto podria ser medio para su conuersion.

Naur. q. 14.

Naur. q. 17.

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, &c.* O si es licito admitir por padrino a vn cismatico, quando baptizan a vno conforme al vso Romano.

Nauar. q. 29. 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 dõde es licito baptizar de aquella manera, pero no donde no es licito. La razon es, porque si baptizando assi pecan, seria ayudar al pecado, y consentir en el, lo qual es pecado, como lo enseña san Pablo, y se determina en el Derecho. Lo segundo dize este Autor, que no es licito admitir por padrino a vn cismatico, o heretico. La razon es, porque a ellos no es licito ser padrinos. Luego tampoco sera licito admitirlos, porque seria ayudarlos a pecar.

Ad Rom. 1 Cap. 1. de offic. delegati.

Sylu. ver. matri. 8. q. 7. Verdad es, que si en realidad de verdad estos tales sufren padrinos contraherian el parentesco espiritual, como lo enseña Syluestro, y el Padre Maestro Soto: porque estos tales estan baptizados, y assi pueden contraher parentesco espiritual. Los no baptizados no puedẽ cõtraher este parentesco espiritual, porque no estan dentro de la Iglesia, como lo enseña Sancto Thomas.

Sot. in 4. d. 42. q. 1. D. Tho. in 4. d. 42. q. 1. art. 3.

Cap. XIII. De la guerra que tambien tiene alguna oposicion con la paz, que nace de la charidad.

PRimera conclusion. La guerra es licita, si ay legitima auctoridad del 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, Enrico, y el P. M. Victoria, y los Summistas, y los Canonistas particularmente Couarru. y tambiẽ 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, assi tãbien puede dar guerra a los que ofenden. Desuerte que la guerra de su naturaleza no es ilicita. Lo qual prueua mas a la larga el Padre Maestro Bañez, en lugar de Sancto Thomas citado.

D. Tho. 2. 2. q. 40. a. 1. Magist. in 4. d. 15. Adri. in 5 inq. specia li de bello Ener. quod lib. 15. q. 15. Victo. relect. 2. de Indijs in q. de iure belli. Sũmist. verb. bellũ Canonistæ. 23. q. 1. Couar. in relect. super reg pec. p. 1. §. 9. 10. & 11. Castro lib. 1. de iust. hæreticorum puntione

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 inconuinientes. Desuerte 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 circũstancias, y principalmente se requiere auctoridad en el Principe, y justa causa en la guerra.

Tercera conclusion. La Republica, aunque sea imperfecta, o su Principe tienen auctoridad de vsar de guerra defensiua cõtra aquellos que la quieren ofender sin auctoridad del superior. Declaremos esta conclusion, aduirtiendo que ay dos maneras de Republica, vna perfecta, y otra imperfecta. Y la misma distincion 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. Desuerte, 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 Rnplica 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 comun es mas excelente, que el particular.

D. Thom. 2. 2. q. 64. art. 7.

Quarta conclusion. Esta Republica imperfecta licitamente no puede hazer guerra acometiendo sin auctoridad 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 al 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, q̃ es el Principe perfecto.

D. Tho. 2. 2. q. 108. art. 1. & ibi. Caiet.

Quinta conclusion. Qualquiera Republica perfecta, o su Principe, puede dar guerra acometiendo contra los enemigos. Desuerte, q̃ la tal Republica, y su Principe tienen este poder contra sus enemigos. En esta conclusion conuiene 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 satisfacion 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 satisfacer 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 comun 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, q el Principe Christiano en la guerra justa se ayude de los infieles.

Sylue. v. bellum 1. q. 8. concl. 3. Mayores in 4. d. 15. q. 1.

Septima conclusion. Por algunas circunstancias, y razones, y como dizen los Theologos, per accidens, puede acontecer, que sea ilicito, y grauissimo pecado, 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 Padre Maestro Bañez y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque regular y comunmente 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 respetan los lugares sagrados, y todo lo profanan, y muchas vezes llevan cautiuos los niños bautizados, y los hazen apostatar de la Fè. Luego no es licito con estas circunstancias.

Bañez, dub. 3. cõcl. 2. Ma. Rodri. in sum. cap. 124. con. 3. 1.

Octaua conclusion. Dar guerra acometiendo qualesquier enemigos sin autoridad de el Principe es pecado mortal. Si los Christianos acometiessen los Turcos, o otros qualesquier enemigos dandoles guerra, sin autoridad del Principe, a quien pertenece, seria pecado mortal. Esta conclusion es comun entre los Doctores. La razon es, como queda dicho, la autoridad, y poder de dar guerra a los enemigos acometiendo los, esta en el Principe. Luego pecado mortal sera vsurpar esta autoridad. Lo segundo, porq̃ aunque, vn hombre por sus delitos merezca la muerte, seria pecado mortal matarle con autoridad particular, como lo enseña Sancto Thomas y sus discipulos con el. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

D. Tho. 2. 2. q. 64. a. 3.

Nona conclusion. No es licito a los soldados por su particular autoridad destruyr los pueblos de los contrarios, o abrasarlos, y si lo hazen estan obligados a restituyr. Esta conclusion tiene communmente los Doctores, particularmente el Padre Maestro Victoria, y Sylvestro. Y añade Sylvestro, que si vuiesse puesta descomunion 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 del Principe, que es legitimo juez. Luego no es licito, que ellos hagan estas cosas por su particular autoridad. 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 ha se de aduertir, que si los soldados recuperassen sus proprios bienes, que algunos Piratas les auian tomado, no pecarian 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 peca contra justicia en orden al otro ciudadano, ni esta obligado a restituyr, aun que peca no guardando el orden de el derecho acudiendo a el superior, como lo dize el Padre Maestro Soto. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Victo. in relect. ciuitat n. 53. Sylu. v. bellum. 1. q. 10. Sot. de iust. lib. 5. q. 3. ar. 3.

Decima conclusion. Los que pelean sin autoridad 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 algun daño esta obligado a restituyrlo.

Bañ. du. 4 concl. 3.

La duda es, porque muchas vezes los soldados Christianos acometẽ a los Turcos, o a otros infieles, sin authoridad de su proprio Principe, y les quitan lo que llevan, y con todo esso nadie los obliga a restitucion antes todos los alaban. Luego esto licito es.

A esta duda se responde, que 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 acõtecer muchas vezes. En el tal caso no solamente se escusan de la restitucion, sino tambien de el pecado. 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 manifestar los soldados a su Principe, para que el disponga de ellos a su aluedrio dandolos, o perdonandolos, o deteniendolos en parte de satisfacion 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, Por-

que 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 cõclusion. 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 San Augustin, como se refiere en el derecho. Declaremos esta conclusion poniendo las causas. La primera es, si la Ciudad, o la Repubica, o el Principe proprio no quiere castigar, o es negligente en castigar algun mal hecho, que hizieron sus vassallos cõtra 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 injusticia. En este caso tambien ay justa causa de guerra. En estas dos causas conuienen todos los Theologos, y Iuristas, y constan de muchos exemplos de la escriptura, y de las historias seglares. Pero aduierte Cayetano en el articulo citado, 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 comunes, y ansi las injurias tambien son comunes.

33.q.2.c. Domi.

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 delito ha de ser la pena, y el castigo, para que aya proporciõ. 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. Entõces 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.

Decimatercia conclusion. Aunque aya las dos justas causas de guerra, cõ 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 embiar embaxadores, y proceder por estos medios blãdos, 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.

Dezimaquarta 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 hombres sabios, y discretos. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañez, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque el principe quando da guerra tiene razon de verdadero, y legitimo juez, como queda 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 diligentemẽte, lo que toca al otro principe, a quien quiere dar guerra, porq̃ 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 commun regla de los Iuristas, que en las cosas criminales las prouanças han de ser mas claras, que la luz de medio dia.

Bañ. du. q. con. 1. Man. Ro. in Sum. c. 124. conclus. 2.

De esta conclusion se sigue, que para que el principe de guerra, no basta que crea, que tiene causa justa, sino 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 errarsehia 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.

Decimaquinta conclusion. Si despues de hecha suficiente examinacion, y inquisicion, toda via 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

Victo. relect. citata. n. 20. & 21.

uienen todos los Doctores en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañez, y el Sapientisſimo Victoria, y todos los Iuriſtas ſin excepcion ninguna. La razõ 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 las partes eſta obſcuro, y no claro, antes ſe ha de fauorecer al reo, q̃ no al actor. Luego en nueſtro caſo auiendo igual duda ha ſe de fauorecer al que poſſee, que tiene lugar 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 poſſee. Luego en igual duda mejor es la condicion de el que poſſee. Lo ſegundo auiẽdo igual duda ſi el juez pronunciaſſe ſentencia de muerte contra el reo, pecaria mortalmente. Porque las prouanças cõtra 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 Iuriſtas, no puede auer guerra juſta de ambas partes, habiãdo de ſi. Y ſino fueſſe verdadera la concluſion dariaſe guerra juſta de ambas partes, ſin 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.

Bañ. concla. 2. Victo. n. 27.

De regu. iur. in 6. reg. 11.

Reg. 65.

La dificultad 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 poſſea. 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 dificultad el Doctiſsimo 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 puẽſto 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 deſpoſſeerle 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 comun ſentencia de todos los Theologos y Iuriſtas. Eſta reſolucion ſe cõuence de las razones, que ſe hizieron en fauor de la concluſion. Porque en derecho en igual duda mejor es la condicion de el que poſſee. Y la poſſeſsion peſa tanto en igualdad, que no le pueden ſacar della. Y anſi 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 buelua, 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 cõtrario de la poſſeſsion eſta obligado a reſtituyrle en ella. La razon es, porque le hizo injuſticia en deſpoſſeerle. 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 a aquel, por quien ſe declaraſſe la juſticia.

Lo tercero ſe ſigue, que ſi el principe, que no poſſee antes de la ſuficiente 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 anſi el otro le haze injuria, no queriendo que ſe examine.

Sigueſe lo vltimo, que en 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 pidã, 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.

Decimaſexta concluſion. Si aquello, de que ſe duda no tiene legitimo poſſeedor, y la duda es igual, y vno de los principes quiere diuidir por partes iguales, o recompentar 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 oficio 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 vño que otro. Lo qual no ſe ha de admitir. De proposito diximos en la concluſion, ſi ay igual duda. Porque ſi fueſſe deſigual la duda, de ſuerte, que inclinaſſe mas en fauor de vna de las partes, y vuieſſe mas razones por ella: en el tal caſo auia de diuidir aquella coſa conforme a la calidad de la duda, y han le 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 dificultad. Vno de los princi-

principes legitimamente posſee, y por parte del que no posſee ay mas razones, que aquella cosa es suya, de suerte, que viene a ser la duda desigual. Entonces la dificultad, essi el principe, q̃ no posſee podra dar guerra por alguua parte de aquella cosa. La razon de dudar es, porque las razones, que se hizieron por la conclusion decimaquinta, parece que conuencen, que no puede. Porque en caso de duda mejor es la condicion de el que posſee, y tambien porque para cõdenar 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 posſee puede pedir al que posſee alguna parte conforme a la calidad de la duda, teniendo atencion a que el otro posſee, y sino se la quisiesse dar, le puede dar guerre, porque le haze injusticia. Esta diuision se ha de hazer mirandolo y pesandolo todo conforme al aluedrio de hombres discretos. Considerando, que en igual duda, el que posſee se puede estar en la posſession de toda aquella cosa. Y ansi, si la duda es desigual, y el que no posſee 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 todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque quando ay igual duda, es mejor la condicion de el que posſee, 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. Por que como hemos dicho, los Principes en el dar guerra han se como juezes.

Bañez, dub. 5. cõclus. 4.

Decimaseptima 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 sea los soldados assalariados, ora no, 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.

Decimaoctaua 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 puedẽ 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.

Bañez, dub. 6. cõ cl. 1. 23. q. 1. cap. quid culpatur.

Decimanona conclusion. Los soldados salariados, o que estan subjectos al Principe, pueden muy bien pelear y seguir a su Principe, aun que duden de la justa causa de la guerra. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores citados, particularmente el Padre Maestro Bañez.

Esto se determina en el Derecho. La razõ es, porque a los soldados no pertenece examinar las causas justas de la guerra. Porque este es oficio 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 segũdo, porque seria gran destruycion de la republica, si uuiesse de dar razõ 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 fé a los mayores. Y bastales a estos que la guerra se haze con el consejo de el Rey, y de los demas cõsejeros. 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 comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas, como lo enseña el Maestro Victoria. Ver dad 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. citatanu.

31.

Vigesima conclusion. Los soldados, que no estan subjectos al principe, ni estan salariados del, si dudan de la justicia de la guerra no puedẽ 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 suponemos. Luego pecan mortalmente entremetiẽdose 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 q̃ 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 ponẽ 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.

Adrian. quoũ. lib. 2. q. 1. ẽ to. 2. Sot. lib. 4 de iustitia q 5. ar. 4. & in 4. d. 17. q. 1. De reg. iuris. in 6. reg. 19.

Vigesimaprima 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 cõclusiones se sigue lo primero, que si los soldados no dudã 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,

nos, 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 de el vso de los soldados Christianos, y temerosos de Dios.

Victoria relectione citata, n. 25.

Sigueſe lo segundo, que los soldados, que tienen tal animo, que está aparejados para qualquiera guerra, y qualquier suceſſo: no teniendo atencion a la justicia, o injusticia de la guerra, sino a quien les paga mejor. Estos tales está en estado de pecado 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 pecado mortal, y es estado de pecado mortal. El exemplo es, en el hombre, que esta determinado de llegar a muger no haziendo diferencia si es propria, o agena. Este Corolario muy en particular enseña Cayetano, y Syluestro, y Fray Manuel Rodriguez.

Caiet. in sum verbella. Syluest. verbellum. q. 9. con. 4 Rodi. in sum. cap. 114. concluſ. 4.

Lo vltimo que se sigue es, que si los soldados estan aparejados de pelear tan solamente en la guerra justa, ora sean subditos, ora no, pueden muy bien seguir al principe, que saben que es Christiano, y que no haze a nadie injuria. Porque de otra suerte, ningun soldado estaria seguro en conſciencia.

Vigesimasegunda concluſion. Quando es cosa cierta, que la guerra es injusta, es cosa aueriguada, 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 que 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 Bañez, a donde cita muchos authores. La razon es, porque todos juntos hizieron aquel daño y hurto. Luego todos estan obligados a restituyr. Syluestro 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.

Bañez du bio. 7. con cluſ. 1. Syl. v. bellum. 1. q. 10. con. 6 Syl. v. bellum. 1. q. 10. con. 6 Win v. restitut. 3. q. 6.

Vigesimatercia 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 Padre Maestro Bañez. La primera parte de la concluſion se prueua, porque como ya queda dicho el principe que es juez tiene obligacion 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 assi 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 queda dicho. Luego regularmente hablando la ignorancia de estos tales, es inculpable, como la ignorancia de los executores de la sentencia del juez.

Bañez du bio. 7. cō cluſ. 2.

Vigesimaquarta concluſion. Quando la ignorancia es culpable, todo lo que tomaron en la guerra, y todos los daños que hizieron estan obligados a restituyrlos. Esta sentencia es de todos los Doctores. La razon es clara, porque la tal ignorancia no escusa de pecado de injusticia, como si se hiziera a sabiendas. Luego ay obligacion de restituyr.

Vigesimaquinta concluſion. Quando la ignorancia es inuincible, e inculpable solamente se ha de restituyr aquello, en que estan mas ricos y no han de restituyr los animales, que mataron, ni las casas que quemaron, ni otras cosas semejantes. Esta concluſion enseñan communmente los Doctores, particularmente Syluestro, Victoria, y Soto. La razon es, porque como se dira en lo de restitucion, el que con ignorancia inuincible, e inculpable consume la cosa agena, pensando que es suya, solamente esta obligado a 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 de la cosa recebida, 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.

Syl. ver. bellum. 1 q. 9. conc. 3. & 4. q. 10. & v. restit. q. 6. & 7. Vict. rel. & citata. nu. 33. Soto. lib. 4. de iust. q. 7. ar. 2.

Vigesimasexta concluſion. Quando al Principe le ofrecen la satisfacion 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 Padre Maestro Bañez. 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 ofrece 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 han de satisfazer lo que ha gastado en juntar el exercito.

Bañez du bio. 8. con clu. 1. 2. & 3. q. 1. can. noli.

La dificultad es, quando se ha començado la guerra, y se han seguido muertes, y entonces le ofrecen la satisfacion, si estara obligado a aceptarla, y a hazer que cesse la guerra. En esta dificultad la primera sentencia es, que en el punto, que el Principe contrario ofrece 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, daria se guerra justa de ambas partes, lo qual

Syl. ver. bellum. 1 q. 10. con. cluſ. 5.

qual no se ha de admitir. Porque despues, que ofrecen bastante satisfacion justamente se defiẽden, y no estan 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 satisfaciõ. 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 adelante en la guerra.

Caiet. in Sum. ver. bellũ. punct. 3. 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 aceptar la satisfacion, sino que puede muy bien seguir la guerra. Esta sentencia significa en este articulo, y la tiene en la Summa. Prueuase lo primero, porque el tal principe en guerra començada, procede como juez para castigaar criminalmente la injuria hecha. Luego, aunque le ofrezcan la satisfacion, puede proceder adelante, 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 satisfacion ninguna. Lo segundo se prueua, porque si vno esta hecho sieruo, porque le cautiuaron en guerra justa, el señor no esta obligado a darle libertad, aunque le ofrezca satisfacion. Luego tampoco el Principe estara obligado a dexar la guerra començada, aunque le ofrezcan satisfacion, 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 Sãcto Thomas en el lugar citado. Los quales dizen, que la guerra començada, puede tener dos estados. El primero es, quãdo 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 ofrezca satisfacion suficiente en este segundo estado de la guerra, esta el Principe ofendido, obligado a aceptar la tal satisfacion, y cessar 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 diferencia entre el juez ordinario, y el Principe, que es juez en la guerra respecto del otro Principe. El juez ordinario puede castigar con todo el rigor de 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 recebir satisfacion. 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 Cayetano. 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 se seguido muertes, ay vrgente necessidad de parte del principe, que comenco la guerra justamente, y no cessa esta necessidad con la satisfacion que le ofrecen. 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 delãte 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 ofendido 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 ofendido a restituyr los daños, que causo, despues, que le ofrecieron la satisfacion, porque estaua ya començada la guerra. Y ay gran diferencia antes de començada la guerra justamente, y despues. Antes de començada no esta constituydo juez, y assi ofreciendose satisfacion la deue aceptar: pero despues de començada esta constituydo juez, y procede como tal. Conforme a la sentencia de Syluestro se ha de dezir, que auia de restituyr todos los daños, que causo despues que le ofrecieron la satisfacion, por ser la guerra injusta conforme a su sentencia.

Vigesimaseptima conclusion. La tercera condicion para que la guerra sea licita es la recta intencion de el principe. Esta condicion es grandemente necessaria. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. *D. Tho. 1. 2. q. 18. a. 4. & q. 16 ar. 7. & 8* 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 el espiritual, como lo enseña San Agustin. 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, antes que de guerra. *D. Aug. lib. 17. de ciui. Dei, ca. 12.*

Vige

Vigesimaoctaua conclusion. Si la guerra no es injusta, sino que procede de mala intencion, en el tal caso la guerra sera pecado mortal, o venial, conforme a la malicia de la intencion, pero no aura obligacion de restituyr. Como si procediesse de odio de el principe seria pecado mortal, y si procediesse de vanagloria seria pecado venial. La razon es, porque tiene la malicia de la intencion. Que no este obligado a restituyr se prueua, porque el tal principe no peca contra justicia comutatiua, como es cosa notoria. Luego no esta obligado a restituyr. Como el juez que castigasse al reo cõ la pena deuida por la ley, no estaria obligado a restituyr, aunque lo hiziesse por odio, o por vana gloria.

Vigesimanona conclusion. Si la mala intencion es causa de algunos daños en su republica, es pecado 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 pecado mortal. Que este obligado a restituyr se prueua, porque el principe de oficio, 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 fé fueron a pelear, y de otra manera no fueran. Esto enseña Sylvestro, 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 autho res, que aunque 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 llamò para que le ayudassen. Sino fuesse que viniessen assalariados, o si viniessen de gracia, y de su propria voluntad.

Syl. v. bel lum. 1. q. 10. Gabr. in 4. d. 15 q. 5. ar. 3. dub. 7.

La dificultad es, quando la guerra es injusta, y los compañeros vienen a la guerra por mandado, o consejo del principe con mala fé, 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 dificultad Sylvestro, en el lugar citado en su conclusion primera enseña, que si voluntariamente se vinieron a la guerra, no esta obligado el principe a restituyr estos daños. Prueuase esta sentencia del derecho Ciuil: adonde se determina, que de la causa del hurto no nace obligacion ninguna contra el que lo manda. Luego mucho menos nace contra aquel, que no lo manda. Otros 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 mandato 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 de el mandato 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.

Institut. de mandato. §. illud.

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 Sylvestro se responde, que aquella ley es penal, que tiene su efecto en el foro exterior, y que en el foro de la consciencia, seria otra cosa diferente.

Trigesima conclusion. Quando la guerra tã solamente es justa para defenderse, entonces tã solamente es licito herir los enemigos, y hazer les 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 enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque la guerra solamente es justa para defenderse. Luego tan solamente podran hazer el daño, que fuere necessario para este efecto. Como la persona particular, que justamente se defiende, tan solamente puede hazer aquel daño, que fuere necessario para su defension, y no otro ninguno. Esta conclusion se entiende regular, y communmente, y quanto es de si. Por que 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 orden a castigar las injurias, quando los que acometen 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 a los aggressores, que hallare dentro de sus terminos, y que cometen delicto dẽtro de ellos. Porque por el delicto cometido dẽtro de sus terminos, quedan subjectos de derecho comun a la tal Republica, como los demas ladrones, o que matan dentro de sus terminos.

Bañ. dub. 19. cõc. 1

Trigesimaprima conclusion. En la guerra justa acometiendo licito es causar todos los males, que fueren necessarios, hasta que aya entera satisfacion, y hasta que aya paz, y tranquilidad firme en la republica. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el principe que da la tal guerra es verdadero juez, como queda ya dicho. Luego puede castigar, hasta que aya entera satisfacion de la injuria. Esto se confirma, porque el fin de la guerra es la paz, y tranquilidad de la Republica. Luego todo lo que fuere necessario para cõseguir este fin sera licito. Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que se dexa al aluedrio de los prudentes, y discretos, qual sea sufficiente

te satisfacion. Y apenas puede ocontecer moralmente hablando, que quando estan en la actual guerra, y pelea, no aya algun exceſſo en tomar la satisfacion de los enemigos. Pero si vuieſſe algun exceſſo particularmente despues de conſeguida la victoria, estan obligados a restituyr el exceſſo, y en lo que excedieron de justa satisfacion.

Trigesima segunda concluſion. Todos los bienes muebles, que toman los soldados, quando actualmente pelean, son de aquellos, que los toman, y no se han de computar, como partes de satisfacion de la cosa porque pelean. Esta concluſion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, y Sylueſtro, y Victoria, y Couarruuias, y el Padre Maestro Bañez. Prueuase, porque en el Deuteronomio, en el capitulo veynte, se dize, y manda que se diuida todo lo que se 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 teniendo atencion a lo que 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.

D. Tho. 2. 2. q. 66. art. 8. ad 1. Syl. v. bellum. 1 q. 9. Vict. in relect. cita. n. 51 Cou. in relect. sup. reg. peccatum par. 2. §. 11. n. 1. & 6. Bañ. vbi sup. concluſ. 3.

Trigesima tercia concluſion. Derechamente, y de intencion nunca es licito matar los innocentes, como innocentes. Esta concluſion enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y de ella se ha de dezir extensamente en la materia de homicidio. La razon es, porque el fundamẽto de la guerra es la injuria, que se haze, como queda platicado. Y el innocente no haze injuria ninguna, ni tiene culpa, porque si la tuuieſſe no seria innocente. Luego derechamente, y de propria intencion, no es licito matar en la guerra los innocentes. De lo qual se sigue, que los soldados no pueden matar el innocente, que saben que lo es, aunque sepan, que despues no lo ha de ser. Lo qual se colige de la razon hecha en fauor de la concluſion. Lo segundo se sigue, que aunque sea en la guerra justa contra los Turcos, no es licito matar los niños. Este corolario enseña el Maestro Victoria. La razon es, porque son innocentes.

Victo. relect. cita. n. 35. & 36.

La dificultad es, si es licito matar las mugeres en la tal guerra. La razon de dudar es, porque ellas tambien pueden pelear, y muchas vezes suelen de soldados.

A esta duda el Maestro Victoria, en el lugar citado enseña, que no es licito matar las mugeres. Porque quanto a lo que toca a la guerra, se ha de presumir, que son innocentes: si no fuesse, que constasse claramente de alguna muger que 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 consta lo contrario. Por la misma razon no es licito matar los peregrinos, o huespedes, que estan entre los enemigos, porque se presume ser innocentes, y en realidad de verdad no son enemigos. Por la misma razon, no es licito matar los clerigos, ni los religiosos: porque se presume, que son innocentes en lo que toca a la guerra. Sino fuesse que manifiestamente constasse lo contrario, como consta claro quando 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, quando dan bateria a vna Ciudad, teniendo justa guerra contra ella, y no la pueden tomar, sino con tiros, licito es dar bateria a quella Ciudad, aunque se entienda, que han de morir muchos innocentes. Porque no se pretende matarlos a ellos, sino tomar la Ciudad. Esta enseñan el Maestro Victoria, y Soto, y Bañez, y es commun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. Esta se prueua lo primero del vso commun de todos los Principes Christianos, que 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 auer guerra contra los que no son innocentes. 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 eurtar. 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, que si en algun pueblo, o en alguna ciudad fuessen mas los innocentes, que los malos, que siguen la guerra injustamente, en el tal caso no seria licito destruyr la ciudad. Porque seria mayor el daño, que se hiziesse, que el bien, que se pretende.

Victo. in relect. cita. n. 37. & 38. Soto lib. 5. de iustit. q. 1. ar. 7. Bañez v. bi sup. dub. 11. cõc. 2.

Trigesima quinta concluſion. Si la guerra es justa, licito es despojar, y cautiuar los innocentes, aunque se sepa y entienda que lo son. Esta enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el articulo citado, particularmente el Maestro Bañez, y el Maestro Victoria. Esto se prueua lo primero, del vso de todas las gentes, que lo hazen assi. Lo segundo, porque no se podria alcançar de otra manera la Victoria, ni la paz de la republica, que se pretende. Lo tercero, porque estos innocentes son partes de la republica, con la qual es la guerra justa, y son cosa alguna de los culpados: porque son hijos, o mugeres, o seruos de los tales. Luego pueden los castigar con la tal pena. Porque con la pena de perdimiento de bienes muchas vezes se castigã los hijos por los padres, como se vè claramente en los hijos de los hereges, y que cometen crimen læsæ maiestatis. Esto se confirma con vna regla de derecho, que dize, que sin culpa nadie ha de ser castigado sino es, q̃ aya justa causa, y al presente

Bañ. dub. 11. cõc. 3. Vict. in relect. cita. nu. 39.

De reg. iur. in 6. reg. 23.

ay,

ay justa causa. Luego bien podra auer el tal castigo. *Vict.n.41*

El Maestro Victoria añade vna limitació. Y es que esto se ha de entender, quando la guerra, o la victoria, o satisfaccion condigna no se puede exercitar de otra manera. Esta limitació tengola por verdadera.

La primera dificultad 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 alcançar la victoria. Luego si vna vez se alcança la victoria, hanse le de restituyr los bienes, que quedan. En esta duda Syluestro 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. *Sylu. ver. bellum, 1. quæs. 10. conclu. 3.*

A esta duda se responde ser muy mas probable, y casi cierto lo cótrario. Esto enseña Bañez en el lugar citado. La razõ 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 segũda duda es, si vuiesse alguna ciudad de aquel Principe, contra 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 a aq̃lla ciudad. La razõ de dudar 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. *Gab. in 4. d. 15. q. 4. art. 1.* En esta dificultad Gabiel enseña, que en este caso no seria licito despojar la tal ciudad.

A esta dificultad se responde, que si los enemigos no quisiessen restituyr las cosas que injustamente tomaron, y la republica agrauiada, no pudiesse comodamente recuperar sus bienes por otro camino: podrian muy bien los soldados de aquella republica con auctoridad de su Principe despojar otros innocentes, q̃ estan en el reyno de los enemigos. Esto enseñan comunmente los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y muy particularmente el Maestro 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 satisfacion. Esto se confirma, porq̃ si Pedro tomo vna pieza 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 hase de aduertir, que en el 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 pecãdo contra justicia fue causa de aquel daño. Luego esta obligado a restituyr. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

La tercera dificultad es, si claramente se pudiessen apartar los innocentes de los demas que son culpados en la guerra: si seria licito matar los innocentes.

A esta duda se responde ser muy probable, q̃ si se pudiessen apartar los innocentes de los culpados, no seria justo, ni licito matar los innocẽtes. 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 dificultad es, si es licito en la guerra justa dar a los soldados la ciudad a saco, o abrasarla, o derribarla, y passar a cuchillo los de la ciudad.

A esta duda se responde, que regular, y comunmente esto no es licito, por los muchos males, assi temporales, como espirituales, que se siguen. Pero en caso, que no se puede alcançar la victoria, de otra suerte seria licito. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente de el Maestro Victoria, y Syluestro. En tal caso los males, y daños de los innocentes no se les imputan a los soldados, ni al Principe, porque no los pretenden. *Victo. relect. n. 52. Sylu. ver. bellũ. 1. q. 10. cõcl. 3.*

La quinta dificultad es, si es licito en la guerra contra los infieles matar los 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. Esta es comũ sentencia de todos los Doctores, como lo dize el M. Victoria. La razõ es, porque es mal intolerable, que ayan de castigar a alguno por el pecado q̃ no ha cometido, sino que lo ha de cometer despues. Y tãbien 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. *Vict. relect. n. 38.*

La sexta dificultad es, porque es licito despojar los innocentes, y captiuarlos, como queda dicho, y no es licito matarlos.

A esta dificultad se responde, que ay gran diferencia entre lo vno, y lo otro: porque los bienes temporales los puede quitar la Republica: porque en el tal caso es señora dellos; pero la Republica no tiene dominio de la vida de los ciudadanos, porque ni ellos le tienen, como lo 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 razon; pero matarlos pretendiendolo no es licito, porque la Republica no es señora de sus vidas.

Trigesima sexta conclusion. Si la guerra es justa, licito es captiuar los enemigos. Esta conclusion es cierta por derecho de las gentes, como se determina en el Derecho, y lo declara muy bien la Glossa. Esta conclusion consta del vso comun de todas las gẽtes. Pero hase de aduertir, que entre los Christianos los que se captiuan en la guerra, no se hazen sieruos, y esclauos de los que los captiuan. Pero puedenlos muy bien detener hasta que los rescaten con dinero, como consta del vso comun de todos los Christianos.

Cap. Iusgentium dist. 1.

Acerca desta conclusion, ay vna graue dificultad, si los hijos de los Christianos, que se rebelan, y estã baptizados, y son subjectos al Principe Christiano, han de gozar del priuilegio de los Christianos. El exemplo claro es, en los Moros de Granada, que se rebelaron, y sus hijos estauan baptizados. En esta dificultad la primera sentencia es, que por derecho de la guerra es licito captiuar, y hazer esclauos los Apostatas de la fe, ni mas ni menos que los infieles, que nũca recibieron la fe. Y no solamente a los culpados, entre los mismos Apostatas de la fe, sino tã bien los niños, que son innocentes por derecho natural, y por derecho de la guerra los pueden hazer sieruos, y esclauos, ora esten baptizados con consentimiento 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 pueden hazer esclauos. Y aunque es verdad que en la guerra las mugeres, y viejos se presumen innocentes, pero en el tribunal del Rey, se presume auer cometido crimen læsæ maiestatis, y en el tribunal de la Inquisicion se presume ser reos del delicto de la Apostasia contra la fe. La razon es, por que en tan gran multitud de los, que se conjuraron y rebelaron, no es cosa creyble, que estos tales no supiessen la conjuracion contra la fe, y contra el Rey.

Esta sentencia se funda lo primero, porque por derecho comun, los que se captiuan en la guerra son esclauos de los que los captiuaron, como consta del capitulo, ius gentium. Y entre los Christianos en fauor de la fe ay aquel priuilegio que los captiuos no sean esclauos. Y estos tales Apostatas merecen muy bien, que los priuen deste priuilegio dado en fauor de la fe. Luego los Principes Christianos los pueden hazer esclauos. Esto se confirma, porque cessando el fin, y la causa, cessa el efecto. Y es assi, que este priuilegio tuuo por causa y fin que la religion Christiana fuesse amada y querida, y se tuuiesse por mas excelente 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 difiere grandemẽte del herege. Porque el Apostata totalmente niega a Christo, q̃ es el fin de toda la religion Christiana. Luego aunque los hereges puedan gozar de aquel priuilegio, y fauor los Apostatas en ninguna manera pueden gozar del.

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 professarõ 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: tan solamente se mãda que los esclauos baptizados, y Christianos no se puedan vender a los infieles. Y como dize la primera sentencia por derecho de la guerra estos tales los pueden hazer esclauos, como a aquellos que nunca recibieron la fe. Dize lo segundo, que los niños, que no pudieron hazer ni pensar mal ninguno: no ay razon ninguna, por la qual los puedan hazer esclauos, siendo ellos Christianos. En lo qual esta sentencia contradize la passada. Dize lo tercero, que los adultos q̃ tienen juyzio, que no pecaron contra la fe, ni contra el Rey, no los puedẽ hazer esclauos. Porque el hazerlos esclauos es pena personal: y es contra derecho natural castigar a vno con pena personal, siendo innocente, y no teniendo culpa. Particularmente suiendo fido en fauor de la religion, y del Rey. Verdad es, que si alguno destos innocentes se vuiesse hallado entre los rebeldes, y publicamente no cõstasse de su innocencia: este tal, aunque en realidad de verdad fuesse innocente seria como el innocente, que segun lo alegado y aprobado 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 fiẽdo 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 hazerlos 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 al 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, entõces quiça se podriã vender los niños. La razon es, porque de derecho natural es licito al padre vender el hijo, pequeño, e innocente por vna graue necessidad. Luego tambien 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, q̃ es licito por derecho de la guerra hazer esclauos a los adultos Apostatas, y rebeldes, como si fuerã infieles. En esta cõclusiõ cõuiene los Authores de ambas sentẽcias. Y prueuase cõ los argumentos

hechos

hechos en fauor de la primera.

Digo lo segundo. Certiſsimo es, que los niños, y innocẽtes 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 tienẽ verdadera fe. Luego han de gozar del priuilegio de los Chriſtianos. A los fundamentos de la contraria ſentencia ſe reſponde facilmente de lo dicho.

Trigeſima ſeptima concluſion. Los que captiuan en guerra juſta, ſi hallan ocaſion, y huyen de ſus dueños, no pecan, ni eſtan obligados a reſtituyr. Eſta concluſion es contra Syluſtro. Turrecremata, y Nauarro. El qual afirma, que ſi era captiuo de algun infiel, aunque no eſta obligado a boluer, ſi ſe fue por el peligro de la fe, pero dize que eſta obligado a embiar el precio.

Syl. v. ſeruitus, q. 3 Turrecre. ſuper caput ius gent. d. 1. a. 4. ad 5. Nauar. in Manu. c. 17. n. 104

Nueſtra concluſion es certiſsima, y la tienen comunmente los diſcipulos de S. Thomas en el lugar muchas vezes alegado, particularmente el Padre Maeſtro Bañez, y enſeñala tambien Couarruuias. Prueuaſe lo primero de la Inſtituta de rerum diuiſio. Adonde ſe dize, que por derecho de la guerra los enemigos ſe hazen captiuos. Y dize luego, que ſi ſe eſcapan del poder q̃ los detiene, y ſe bueluen 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 del vſo de todas las gentes. Luego ſi ſe van, no pecan, ni eſtan obligados a reſtituyr.

Bañ. dub. 13. concl. vnica. Coua. lib. variar. c. 2. n. 10. in relect. ſuper regu. pecca. p. 2 §. 11. n. 6

Lo tercero: porque eſta manera de captiuerio es nobiliſsima, y muy diferente de la que ſe haze por venta o compra. Luego ſi ſe van no pecan, ni eſtan obligados a reſtituyr. Haſe de aduertir, que eſta concluſion ſe entiende quanto es de la fuerça de auerſe ydo en guerra juſta. Porque por otro camino podria eſtar obligado a no huyr. Como ſi el captiuo en guerra juſta dio ſu fe, y palabra de no huyr, no puede huyr. Porque entonces por ſu fe y palabra no puſo el dueño diligencia para que no ſe le fueſſe. Y por auer creydo al captiuo, no ha de padecer detrimento.

Acerca deſta concluſion es la dificultad, ſi es licito aconſejar a eſtos captiuos que ſe vayan, o ayudarles para eſte efecto. 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 dificultad 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 aconſejarlo, ni ayudarles. En fauor deſta ſentencia traen vn Capitulo del Derecho Canonico: en el qual ſe prohibe el tal conſejo. Y lo miſmo ſe prohibe en el Derecho Ciuil. Principalmente quando fueſſe captiuo de algun infiel ſeria inconueniente acõſejarle, que huyeſſe de ſu dueño: porque ſeria ocaſion de que el tal blasfemaſſe de la Chriſtiana religiõ. Y dizen, q̃ aſsi como es licito a los, q̃ eſtan preſos huyr de la carcel, pero a los miniſtros de la juſticia no les es licito aconſejarſelo, ni ayudarles para que ſe vayan: anſi tambien en nueſtro caſo. Eſta ſentencia es muy probable.

Capit. ſi quis, ſeruũ 1. & 2. 17. q. 4. ff. de ſeruo corrupto, & ff. de ſeruis fugitiuis.

A eſta dificultad mi parecer es, que no es improbable ſentencia dezir, que es licito aconſejar al tal captiuo, que ſe vaya, y aun ayudarle para eſte efecto. 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 acõſejar, y ayudar a que ſe vaya. Eſto ſe cõfirma: porque no parece q̃ 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 ſtos. Porq̃ eſtos tales en ninguna manera puedẽ huyr de ſus ſeñores. Ni es la miſma razõ de los miniſtros de juſticia reſpecto de aquellos, que eſtan en la carcel. Porque los miniſtros de juſticia de proprio oficio de juſticia eſtan obligados a acudir, como miniſtros de la juſticia: y anſi no pueden aconſejar, ni ayudar a los que eſtã preſos para que ſe vayan: porque hazen contra ſu oficio.

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 Juriſtas. Eſto ſe prueua de la doctrina de San 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 recebir 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 pecan mortalmente, y muy grauemente oprimiẽdo los labradores y a aquellos que los hoſpedã, tomandoles por fuerça ſus haziendas, y cometiendo mil maneras de hurtos. Y no ſe eſcuſan con dezir que no les pagan ſus eſtipendios, y ſalarios. Porque por no pagarles quien les ha de pagar, no quedan obligadas las haziẽdas de los demas. Eſto ſe ha de ver muy a la larga en Cayetano, que habla muy bien, y muy a propoſito de lo que paſſa en nueſtros tiẽpos. Eſtos ſoldados q̃ hazẽ eſtas vexaciones, ẽ inſultos, aduertã, q̃ eſtã obligados a reſtitucio de todos los daños q̃ dieré. Y aunq̃ es verdad que puedẽ alegar en ſu fauor, q̃ algunas vezes los miſmos labradores ſe lo dan y ofrecen, 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.

Iuriſperiti. d. 1. c. tus milit. Luc. 3.

Caieta. in ſum. ver. bellũ. pũcto 4.

Trigeſima nona concluſion. 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 conſciencia ſe han de

Partit. 2. tit. 26.

guardar estas leyes, y costumbres aprouadas. Y los que hazen lo contrario no estan seguros en consciencia, y tienen obligacion de restituyr, porque no hazen aquellos bienes suyos, sino es conforme a las leyes, o costumbres aprouadas del Reyno.

Quadragesima conclusion. Los soldados estan obligados debaxo de pecado 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 pecado 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 oficio proprio estan obligados a aquella obra de fortaleza por el bien comun, y para esso estan salariados. Esto se confirma del vso de todos los buenos soldados. De lo qual se sigue: que los Alcaydes, y guardas de las fortalezas estã obligados a guardarlas con peligro de muerte por la misma razõ: de lo qual ay muchas leyes en las Partidas.

Caiet. tom. 2. opusc. tra. 4. de vinculo obedientiæ. q. vnica.

Par. 2. ti. 16. & 18.

Quadragesima prima conclusion. Los clerigos de ordenes menores no pecan mortalmente peleando en la guerra. De suerte que por ser clerigos ordenados de ordenes menores, no pecan mortalmente. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y particularmente el Maestro Bañez. Prueuase lo primero del vso comun, el qual no es reprehendido de hombres doctos. Lo segundo: porque aunque las ordenes se ordenan al sacrificio del Altar: pero las ordenes menores ordenanse mediatamente, y muy remotamente. Luego no es pecado mortal, que peleen. Lo tercero no es pecado mortal, que los tales pronuncien sentencia en causa de muerte, como es cosa notoria. Luego no pecan 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 abrogadas por el vso contrario. Quanto a los de ordenes menores, algunos hombres doctos enseñan, que los tales pecan venialmente peleando: porque las tales ordenes mediatamẽte se ordenan al sacrificio de la Missa, y disponen para el.

D. Thom. 2. 2. q. 40. art. 2.

Quadragesima segunda conclusion. Los clerigos, que estan ordenados de ordenes mayores, pecan mortalmente peleando sin licencia del Pontifice: ora sea la guerra defendiendose, ora sea ofendiendo a otros. Esta sentencia tienen los discipulos de Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado, y es comun doctrina de todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase: 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 pecado mortal. Porque tan graues penas no se ponen, sino es por pecado mortal. Esto mismo se estiende en el Derecho a los religiosos, aunque sean legos.

Cap. clerici, & cap. quicumque 23. q. 8.

Cap. eos qui 20. q. 3.

Quadragesima tercia cõclusion. 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 tiene, que es de derecho Diuino. Pero nuestra conclusion es comunmente entre todos los Theologos, y Iuristas. Que no sea de derecho Diuino consta, porque no ay testimonio en toda la ley Euangelica, de donde se colija semejante derecho Diuino. Esto se confirma: porque con dispensacion del Summo Pontifice pueden los clerigos pelear, como pueden pronunciar sentencia en causa de derramamiẽto de sangre. Luego no es de derecho Diuino: porque en el derecho Diuino no puede dispensar el Papa. Que sea de derecho positiuo Eccleſiastico, consta del 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 Põtifice puede dispensar cõ algunos clerigos, para q̃ peleẽ, auiendo grande necessidad. Y de otra manera haria muy mal, como haria mal dispensando cõ todos los clerigos, porque seria grandissima la indecencia del estado clerical.

Turrecr. ca. clerici d. 50.

23. q. 8.

Quadragesima quarta conclusion. Si la Republica estuuiesse en extrema, o graue necessidad, licito seria a los clerigos pelear en la guerra defendiendose, aunque 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 en el articulo citado, y lo mismo enseña Bañez. Prueuase, porque es de derecho natural, el qual no puede derogar el derecho positiuo, que cada vno defienda su ciudad y Republica. Luego licito es. Esto se confirma, porque si estuuiera presente el Legislador, quisiera q̃ 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, porq̃ 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 ofendiendo, si vuiesse grauissima o extrema necessidad en la Iglesia, o si de alli vuiesse de suceder 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,

Bañ. dub. 3. con. 1.

ran,o diſpenſaran en la ley, y por otra parte inſta la neceſsidad. Luego licito es.

Quadrageſima quinta concluſion. Regular y comunmente hablando no es licito al clerigo pelear ofendiendo 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 neceſsidad. Porque no ſe pretende en el tal caſo, ſino recuperar los bienes, que ſe hã 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 de la cõcluſion paſſada.

Acerca deſta concluſiõ es la duda: porq̃ 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 afrentado 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 alcãçar la victoria, ſino tan ſolamente para alcançar la mejor, y mas facilmente. Y entonces no es licito, que los clerigos peleẽ. 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 peleara 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 cõſtituyr 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 perfecto, pues no es ſuficiente para ſu Republica: pues no puede mouer guerra. Confirmaſe lo ſegundo: porq̃ el clerigo, que tiene dominio temporal, puede conſtituyr juez, que pronuncie ſentẽcia en cauſa de derramamiẽto de ſangre, aunque por otra parte les eſte prohibido a los clerigos. Luego lo miſmo ſera de la guerra. Y anſi ſe ha de entẽder, que por el miſmo caſo, que el Summo Pontifice le concede el tal dominio temporal, ſe ha de entender, que diſpenſa con el para que pueda dar guerra.

Sylu. ver. bellũ. 3. q. 1.

Quadrageſima ſeptima concluſion. Qualquier clerigo, aunque no tenga dominio temporal, puede cõuocar el Principe ſeglar, el qual haga guerra para defender ſu Igleſia. En eſta cõcluſion cõuienẽ 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. Deſtas dos concluſiones ſe ſigue lo primero, que eſtos tales clerigos pueden muy bien amoneſtar a los ſoldados, y perſuadirles la victoria, y que peleen con grande diligencia y fortaleza, y darles auiſo y ayuda. En eſto conuienen todos los Doctores. Porque ſi eſtos clerigos pueden pretender la guerra, tambien puedẽ 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.

2. 2. q. 3. ca. Maximianus.

Cap. quod in dubijs de pœnis.

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 verdaderamente 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 dificultad 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: porque ſeria cauſa de la 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 Sylueſtro tiene, que no es licito perſuadir a los ſoldados deſta manera: aunque el clerigo tenga dominio tẽporal, ſino fueſſe en guerra para defenderſe. Y cita por eſta ſentencia a Innocencio Tercio en el capitulo alegado, en la razon de dudar, que es ſuyo, y tambien cita a Panormitano. Lo contrario tiene Nauarro, y es comun ſentencia de todos los Iuriſtas, como lo dize el miſmo Nauarro. Prueuaſe del Derecho adonde ſe dize que los Sacerdotes nohan de tomar las armas en la mano: pero esles licito perſuadir a los demas, que tomen armas para defender los oprimidos, y para guerrear contra los enemigos de Dios. Luego licito es, que los clerigos perſuadan a los ſoldados, que ſe ayan valientemente en la guerra.

Sylu. verb. bellum 3. q. 1.

Naua. in Manu. c. 27. n. 211.

Cap. quicũque ex clero 23. q. 8.

A eſta dificultad ſe reſponde, que la primera ſentencia es probable, pero mas probable me parece la ſegunda.

La primera parte ſe prueua cõ la authoridad de los Doctores q̃ la tienẽ, y cõ la razõ hecha en ſu fauor. La ſegunda parte ſe prueua de la miſ-

ma 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 hase 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 ansi no es causa moral de la muerte. Es el exemplo, en el que constituye juez, no se entiende que quiere la muerte del 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 ofensiuas, con condicion que no tengan intencio 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 Syluestro. La razon es, por que por el mismo caso que el Summo Pontifice da licencia al clerigo, para que pelee, consiguientemente dispensa en el Derecho, que les pone irregularidad. Porque no se ha de entender, que da la licencia de pelear con tan grande detrimento.

Sylu. ver. homicid. 3. q. 3.

Quinquagesima conclusion. La guerra injusta, quando se sigue muerte, o mutilacio de miembro, todos los que pelean en ella quedan irregulares. Esta enseña Syluestro, 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, sino todos los demas que ayudan en la guerra.

Sylu. ver. belli 3. q. 3. ca. presertim de clerico per cussore & ca. continebatur de homicidio.

La dificultad 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 Syluestro 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.

Bañ. du. 4. con. 1.

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 Bañez. 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.

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 biembro. Esta conclusion enseña Bañez en el lugar citado. La razo es, porque estos tales no se entienden, 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 Cõcilio Tridentino. Porq̃ 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, q̃ se haze en la guerra no es oculta, o no es delicto.

Conc. Trid. sess. 24. c. 6.

La dificultad es, si los Prelados de las Ordenes mẽdicãtes puede 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 dificultad, 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 dificultad 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 hõbre. Luego pueden dispẽsar, porque los priuilegios no se han de restringir, sino antes estender. Y assi 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 cõ este rigor, de homicidio voluntario.

Caieta. in sum. v. irregularitas circa finem.

Desta conclusion se sigue: que si el clerigo pelea, ilicitamente, 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 comun 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 ilicitamente son irregulares. La segũda parte, que queden irregulares aunque con su propria mano no maten, ni corten miẽbro consta: porque los tales clerigos son causa, o con causa 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 muer

Ca. Episc. 45. d. ca. aliquãtos 51. d. & 23. q. 8. c. clerici & c. quicunque & de homicidio per multa capitula.

te,

Cap. de cæ tero de homicidio.

te, o de cortar miembro, es irregular. Y haſe de aduertir, que no ſolamente es irregular el clerigo, ſi con ſu propria mano pelea 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 ſuceden muertes, o cortar miembros. Eſta es comun ſentencia de los Iuriſtas, y ſe colige del Derecho.

Cap. quod in dubijs, de pœnis, & c. clerici, de homicidio.

La dificultad eſta, ſi el clerigo incurre irregularidad, quando no peca peleando, como puede acontecer, que en realidad de verdad no peque. En eſta dificultad la primera ſentencia es, que los clerigos que pelean aun quando eſtan obligados a pelear ſe hazen irregulares ſi matã, o cortan miembro. Eſta ſentencia es comun entre los Doctores, y tienela Cayetano, Nauarro, y otros muchos. Eſta ſentencia ſe funda lo primero, en que eſta irregularidad no ſe conſigue a pecado, ſino a ociſion voluntaria, o a mutilacion de miẽbro. Y en eſte caſo ay alguna deſtas coſas. Luego incurreſe irregularidad. Lo ſegũdo, porque en el Derecho todos los que matan o cortan miembro ſe hazẽ irregulares, aunque lo hagan en defenſion de ſu Republica, ſino es que ſea en ſu propria defenſion. Luego todos los demas quedan irregulares. Lo tercero, porque el juez que mata, o corta miembro quedara irregular, aunque ſea obra buena, y que eſtaua obligado a hazerla. Y lo miſmo es del que mata defendiendo a ſu padre quando eſtaua obligado a defenderle. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

Caiet. 2. 2. q. 33. a. 7. Nauar. in Man. ca. 21. n. 215

La ſegunda ſentencia es totalmente opueſta q̃ en el tal caſo no ſe incurre irregularidad: aſsi lo enſeñan Syluestro, Couarruuias, y otros y otros muchos. Y fundaſe eſta ſentencia, lo primero: porque nadie ſe haze inhabil para exercitar ſu proprio oficio 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 oficio. Lo ſegũdo, porq̃ el que mata en ſu propria defenſiõ no es irregular, como ſe determina en la Clementina, ſi furioſus, de homicidio. Luego el q̃ mata para defender la Republica no es irregular: porq̃ mayor obligaciõ ay de defender la Republica, que a ſi miſmo. Lo tercero la irregularidad en eſtas coſas tiene razõ de pena grauiſsima como la ſuſpenſiõ. Luego eſta irregularidad no ſe puede incurrir ſino por pecado: porque la pena no ſe puede incurrir ſino por pecado. Eſto ſe cofirma, porque en eſtos caſos la irregularidad ſe incurre por ſignificacion, y por defecto de perfecta manſedumbre. Y quando vno cumple con el precepto diuino no ay defecto de perfecta mãſedumbre. Luego no ay irregularidad de ſignificaciõ. La tercera ſentencia media es, que los clerigos de orden ſacro ſi matan en caſo que eſtan obligados en defenſiõ de la Republica, o de otro proximo, no quedan irregulares; pero ſi matan quando no eſtan obligados, aunque lo puedan hazer licitamente, quedan irregulares. Eſta ſentencia tienen algunos graues Doctores.

Syl. v. bellum 3. q. 3. Couar. ſuper Clem. ſi furioſus de homic. p. 2. §. 3. n. 2. & §. 4. n. 9. p. 3 §. vnico, num. 5.

A eſta dificultad ſe reſponde que las dos vltimas ſentencias ſon probables; pero la primera es la mas probable de todas. Eſta reſoluciõ conſta de lo dicho en fauor de cada vna deſtas ſentencias. Que la primera ſea la mas probable cõſta del vſo de la Curia Romana, en la qual el clerigo que mata en defenſion de la Republica, ſe tiene por irregular. A las razones hechas en cõtrario, ſe reſponde. A la primera, que la tal irregularidad no tiene razon de pena, ſino es vna manera de indecencia. Y no es inconueniente, que por obra de virtud que cae debaxo de precepto ſe haga vno inhabil para la execucion de las ordenes, como ſe haze inhabil para recebirlas. Porque los Eccleſiaſticos no ſolamente han de repreſentar manſedumbre 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 del culto diuino. A la ſegunda razon ſe reſponde, que el que mata en ſu propria defenſion no queda irregular: porque aſsi 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.

Quinquageſimatercia 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, aſsi tambien lo pueden hazer los clerigos.

Syl. ver. bellum 3. quæſt. 4.

Quinquageſimaquarta concluſion. Quando los clerigos no tienen derecho para pelear, tam poco 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 deſpojarlos de ſus bienes.

Quinquageſimaquinta concluſion. Si el clerigo pelea con auctoridad del 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 inmediatamente: porq̃ por el miſmo caſo que pelea con ſu auctoridad, le da eſta licencia.

Quinquageſimaſexta concluſion. Si el clerigo que pelea ſin auctoridad del Principe toma aquellos bienes, eſta obligado a reſtituyrlos a aquellos, cuyos ſon: ſino fueſſe que aquellos bienes fueſſen del clerigo, por auerſelos tomado, o ſino fueſſe que el Principe que trae guerra

justa se los vuiesse dado. En esto conuienen todos los Theologos y Iuristas. La razon es: porque entonces el Clerigo los toma injustamente. Luego esta obligado a restituyrlo. 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 mandan salir del exercito. Pero si a estos tales les constasse de la voluntad formal, o interpretatiua del Principe, podria lleuar el sueldo, y los despojos de los enemigos, como los demas soldados.

Quinquagesima septima conclusion. De lo que toca a las Iglesias. Las Iglesias de si no pueden ser expugnadas y combatidas: pero puedelo ser en algun caso, como dizen los Theologos per accidens. Y si fuere necessario las puedé abrasar quando los enemigos se recogen a las Iglesias para defenderse, y pelear desde alli.

Syluest. v. bellū 3. q. 6. & 8. Bañ. 2. 2. q. 40. art. 2. du. vl. dicto. 1.

Esta conclusion es comun sentencia de todos los Doctores, principalmente Syluestro, y Bañez. La razon es: porque en 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 quemarse el Sacramento del altar, todo esto es fuera de la intencion de los que traen guerra justa: porque 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 recogen a la Iglesia: y lleuá alla sus bienes, no para pelear sino para gozar del beneficio de la immunidad de la Iglesia, en el tal caso no los pueden despojar, sino gozan del tal beneficio como los demas delinquentes, que se acogen a la Iglesia.

Cap. 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 del derecho: en el qual se determina que los tales bienes sean exemptos. Dixe de si: porque en algun 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 puedé los soldados hazer todo lo necessario para conseguir la victoria. Y algunas vezes puede acontecer, q̃ 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 actualmente estan peleãdo, los pueden matar, y despojar: porque entonces los clerigos se han conuertido 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 estã 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 della ni matarlos en ella: sino es en los casos permitidos del derecho. Esta enseñan los Doctores citados. La razon es: porque el Principe no tiene mas poder en los enemigos, que en sus proprios subditos, y a sus proprios subditos no les puede sacar de la Iglesia, como es cosa notoria. Luego tampoco a los enemigos. Esto consta del Derecho. Y como consta del mismo Derecho, los bienes de los enemigos gozan desta immunidad.

Cap. sicut antiquitus 17. q. 4.

Sexagesima conclusion. Si los enemigos, que estan dentro de la Iglesia desde alli pelearen cõtra el que trae guerra justa pueden muy bien a ellos, y a sus bienes sacarlos de la Iglesia. Esto enseña Syluestro, y comunmẽte los Doctores. La razon es, porque ellos quiebran primero la libertad Ecclesiastica. Luego no han de gozar della.

Sylu. verb. bellum 3. q. 8.

Sexagesima prima conclusion. Si para delante se teme peligro de los enemigos, aunque no peleen desde la Iglesia, es licito sacarlos della, y matarlos dentro della: y si fuere necessario pueden quemar la Iglesia. La razon es: porque assi es necessario para adquirir la paz, y tranquilidad, que es el fin de la guerra. Pero antes, que abrasen la Iglesia, o la destruyan se han 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 que no pretenden quemar el Sacramento, ni hazer injuria a las cosas sagradas.

Sexagesima segunda conclusion. En la guerra no es licito engañar los enemigos con engaños, diziendo falso, aunque es licito vsar de insidias, ocultando lo que se pretende, y el proposito que tienen, y otros casos. Esta conclusion, quanto a ambas partes es de Sãcto Thomas y de todos sus discipulos. Prueuase lo primero del 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 ay mentira.

D. Thom. 2. 2. q. 40 art. 3. ca. Dominus noster. 2. 3. q. 1. c. noli. existimare. 23. q. 1.

Sexagesima tercia conclusion. La fe promessa, y palabra dada a los enemigos, de si se ha de guardar, en todo sucesso, aun con detrimento del que la guarda. Esta conclusion es de S. Thomas y de sus discipulos en el lugar immediatamente citado. La razon es: porque por derecho natural, y de las gentes, promessas, y palabras dadas se han de guardar. Porque este es el fundamento de todo el trato humano.

Sexagesima quarta conclusion. Si por guardar el Principe la fe, 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 den. La razõ es: porque el otro no tiene derecho para pedirlo. Luego ni el tal Principe esta obligado a darlo, aunque lo aya prometido. Lo segundo: porque este tal

al

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. Aduiertase que en lo que toca a las promessas, que se hazen en la guerra de diuersa manera se ha de hablar del que trae guerra justa, que del otro que trae guerra injusta. En lo que toca a las promessas, que se hazen muy de grado, quiça son iguales: pero en las promessas que se hazen por miedo graue, y que cae en varon constante no son iguales. Pongo exemplo, vn Principe, que esta puesto en grãdes angustias, y trae guerra justa, y para librarse del enemigo prometele vna Ciudad: este tal no esta obligado a cúplir la promessa. Porque fue grande injuria la que se le hizo, causandole miedo. Pero si jura de darle la Ciudad, esta obligado a darsela, por razon del juramento, sino fuesse, que se siguiesse injuria de los innocentes. Porque con tal injuria, como no lo puede prometer, assi no puede cumplir lo prometido. Pero podra pedir relaxacion del juramento, y pidiendola facilmente la alcançara. Si esto prometiera el que trae guerra injusta, estuuiera obligado a cumplir lo prometido como lo prometido no excediesse 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 queda dicho. Si excediesse la justa satisfaction, seria cosa injuriosa hazerle prometer la tal cosa: y no estaria obligado a cumplir la tal promessa.

Sexagesima quinta conclusion. Al q̃ 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 conciertos 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 lo aya jurado. Porque el juramento no vale sino se guarda la condicion lo qual se determina en derecho. To do esto se entiende, no solamente quando no se guarda totalmente lo prometido, sino tambiẽ, quando se guarda lo prometido, quanto a alguna parte. Entonces no esta el otro obligado a guardar la fe, y palabra dada. Porque no se guarda la cõdiciõ, sino fuesse q̃ las cosas se vuiessen variado del todo, y estuuiessen mudadas.

Ca. peruenit. de iure iur.

Sexagesima sexta cõclusion. Licita es la guerra justa en los dias de la fiesta, para la defension de la Republica, y quando fuere necessario para ello. De suerte, que el pelear en los dias de fiesta para defender la Republica es licito. Esto en *D. Thom. 2.2. q.40. art.4.* sola Sancto Thomas y todos sus discipulos. Esta conclusion consta del Derecho: en el qual se dize, que si ay necessidad, que no se puede euitar, es licito pelear en todo tiempo. La razon es clara: porque es de derecho natural y diuino el defender la Republica en caso de necessidad. Luego el precepto positiuo de la guarda de las fiestas no impide esta manera de guerra defensiua.

C. si nulla. 23. q. 8.

La dificultad es, si es licito pelear en los dias de fiesta ofendiẽdo, y en guerra ofensiua. La razon de dudar es, porque S. Thomas y el Derecho parece, que solamente dan licencia para pelear en los dias de fiesta para defender la Republica, quando ay vrgente necessidad.

A esta dificultad Cayetano en el lugar de Sãcto Thomas immediatamente alegado enseña y bien, que no solamente es licito pelear en los dias de fiesta en la guerra defensiua de la Republica, sino tambien en la ofensiua, si es justa, y ay oportunidad de salir con la victoria. El exẽplo es, quando vee el Principe, que peleando vn dia de fiesta saldra con la victoria: y si aguarda a otro dia quiça no saldra con ella: en el tal caso es licito pelear en dia de fiesta. La razõ 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 bien es la victoria que no el pescar muchedumbre de peces. Lo segundo: porque la victoria es vn grã biẽ 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 comun. 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 gran necessidad, y vna manera de defender la Republica.

Cap. licet de feriis.

La segunda dificultad es, si el pelear en dia de fiesta sin necessidad es pecado 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 dexan de oyr Missa, no es pecado mortal. La razon es porque el pelear, no es obra seruil: porque tambien la hazen los señores. Luego no es pecado mortal pelear en dia de fiesta.

Digo lo segundo con el mismo Cayetano, q̃ es pecado venial: porque es contra el fin del precepto, que es la quietud y descanso en las cosas Diuinas. Porque la guerra trae cõsigo muchos desassossiegos. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

Es necessario declarar algo del salario, y sueldo, que han de lleuar los soldados.

Sexagesima septima conclusion. Los soldados justamente pueden lleuar en salario, y sueldo lo que fuere justo y razonable. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porq̃ el oficio del soldado, y el pelear es digno de precio, y se puede estimar con dinero. Luego cierta cosa es, que los soldados puedẽ lleuar el sueldo y salario justo y razonable.

La dificultad es: si la guerra es injusta, si podran los soldados lleuar el salario y sueldo, sabiendo

biendo que es injusta. Si es justa la guerra, cierta cosa es, que le pueden lleuar. Si es injusta y no lo saben, o tienen duda, porque no estã obligados a saberlo, tambien es cierto que pueden lleuar el sueldo. La dificultad es, quãdo 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 bien, que es tal. Luego por la tal obra no pueden lleuar salario.

A esta duda se responde, puedẽ lleuar el sueldo, aunque sea injusta la guerra. Esta es comun sentencia de los Doctores. La razon es: porque aunque es obra injusta, y mala, trae consigo trabajo, y es digna de precio. Luego puedese 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, peca mortalmente contra justicia, y estan obligados a restituyr: sino es, que el Principe haga libre donacion dello. 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 San Ioan Baptista predicaua a los soldados, que se contentassen cõ sus sueldos, y que no hiziessen agrauio a nadie, como suelen hazer los soldados.

Desta conclusion se siguen algunos Corolarios, en los quales se declaran algunas injusticias, que suelen hazer los Capitanes, y los soldados. El primero es, que pecan 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 realmẽte tienen en su capitania: para que se queden cõ los salarios de los soldados: que se presentan. De suerte, que sino tienen mas que ochenta soldados en su capitania, y hazen parecer delante del pagador General cien soldados: vistiendo a sus criados, o a otros, que realmente no son soldados cõ vestidura de soldados. En resolucio lleuã veynte salarios mas. Esto es pecado 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 pecan mortalmente los Capitanes, sino tambien los que toman figura de soldados, y hazen aquella inuencion. Porque son compañeros, y con causas 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 tantos, suelen acontecer muchas desgracias, y perderse el exercito. De lo qual son causa estos que hazen los tales embustes.

La dificultad es, quando en realidad de verdad el Capitan nombra algunos de sus criados por soldados, y tiran parte del salario señalado por el Rey: y por otra parte la toman los Capitanes para si. La duda es: si en el tal caso pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. La razon de dudar es: porque en realidad de verdad estos hazen oficio de soldados. Luego pueden lleuar el sueldo, y el Capitan puede reseruar algo para si concertandose con 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 pecado mortal, ni ay obligacion de restitucion.

A esta duda se responde, que es pecado mortal contra justicia: y ay obligaciõ de restituyr. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores. De lo qual se ha de ver Fray Manuel Rodriguez, que alega por esta sentencia a Mercado. La razon es: porque en realidad de verdad estos oficios se dan a hombres indignos, y viles, y que no merecen el tal sueldo, y que no hazen el oficio, por el qual lleuan el salario. Estos Capitanes estan obligados a restituyr, no solamente la parte, que reseruan para si, sino todo el salario entero, y lo que lleuan aquellos indignos: porque es contra la voluntad del Principe, y estan obligados a restituyr los daños, que de ay se siguieren. De la misma suerte, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr todo esto los criados, o personas, que concurren con los tales Capitanes, y son con causa con ellos. *Manuel Rodrig. c. 125. cõ clus. 1.*

Digo lo segundo a esta dificultad: que si en realidad de verdad el Capitan diesse estos oficios a criados, o a amigos dignos de los tales oficios, 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 oficios, y que lleuassen enteramente el salario. Porque estos no son de peor condicion que los demas soldados: pues hazẽ todo lo que ellos. Y pues los otros pueden lleuar el salario tambien lo podran lleuar ellos. Quãto a lo que toca a reseruar el Capitan algo para si del sueldo de los soldados, digo que no es licito, sino q̃ es injusticia en orden a ellos, y tiene obligaciõ 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 al 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 oficio 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 oficios, ni los pueden hazer, porque son indignos dellos. A la confirmacion se responde, que los Principes lo saben: pero no consienten en ello: antes castigã gravemente al que comete semejante delicto.

Y no

Y no pueden consentir en ello: porque desto se siguen graues daños.

La segunda dificultad es, si estara obligado el Principe a pagar a los soldados los daños q̃ recibieron en la guerra fuera del 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, o otra cosa de algun precio. La razon de dudar es, porque estos daños recibe por causa del Principe. Luego esta obligado el Principe a resarcir estos daños. Esto se confirma en los soldados subditos del Principe, q̃ van constreñidos del a la guerra: porque en el tal caso el Principe es causa de que vayã a la guerra, pues los obliga a yr. Luego es causa de los daños q̃ se les siguen, y por consiguiente esta obligado a satisfazerlos.

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 yuan salariados. Esto enseñan comunmente 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 del edificio no esta obligado a los daños que se le siguieron al oficial. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo segundo, que si son subditos de el Principe, y los compele a yr auiendo necesidad, cumple el Principe con pagarles 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 necessidad, consiguientemente estan obligados a ponerse a estos daños, y peligros, particularmente que ellos de su voluntad estauan obligados a yr a la guerra, auiendo tal necesisidad. Luego el Principe no esta obligado a los daños, sino a pagarle 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 q̃ 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 suyos, ni les 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 assi si llamados libremente sin mezclanina 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 segundo, 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 dene salarios, ni daños. El exemplo es, quando solamente van a la guerra teniendo atencion a los despojos, y la honra, y gloria, y a seruir a su Principe con su persona, y bienes. Esto enseña Cordoua, y otro Auctores. *Cord. lib. 1. quæst. q. 39. dicto 3.* La razon es, porque en el tal caso el Principe en ninguna manera es causa de los tales daños: y estos soldados con su nobleza tienen por suficiente 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, razõ es que el Rey se lo gratifique, haziendoles mercedes.

La duda es, quando van con animo de pelear por el Rey, y pelean a su costa, sin tener atencion 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, q̃ 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 del Rey se compara a mandamiẽto. Luego esta obligado a satisfazerles, como a hombres mandados por el a tratar negocio suyo. Esta sentencia por esta razon no parece del todo improbable, sino que tiene alguna probabilidad. Pero no dexa de tener dificultad la razon hecha al principio: porque si estos libremẽte, 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 ratificaciõ del Principe equiuale a mandato, 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 del Rey, o contra la voluntad del Rey para ayudarle, obligado esta el Rey a pagarle el salario justo, y los daños que por ocasion de la guerra recibio, si tenia grande necesisidad 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 necessidad 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

La dificultad 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 razõ 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 dellos. En esta dificultad Cordoua tiene, q̃ en el tal caso el Principe esta obligado a satisfazerles los daños. Mueuese a esta sentencia cõ la razon hecha en su fauor. Y esta sentencia no parece tan improbable como la hazen algunos.

Cordo. vbi sup. pũcto 2.

A esta dificultad 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.

Esta sentencia tiene Gabriel, y Syluestro, y Nauarro. La razon es, porque estos tales soldados no padecen estos daños contra sũ voluntad, pues ellos libremente se ponen a ellos. Porque consintiendo en la guerra injusta, consienten tambien en los daños, y peligros que nacen della. Y assi se respõde 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 satisfaction.

Gabri. in 4. d. 15. q. 4. Sylu. v. bellum, q. 10. Nau. lib. 2. de restitu. cap. 3. nu. 27.

Lo quarto se sigue: que si vn Capitã tiene authoridad real para meter en vn lugar, o en vna villa cien soldados, y darles salario a costa della: si se cõcierta con el tal lugar, o villa, que no metera mas de nouenta, y tan solamente mete setenta, 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 dificultad es, a quien se han de restituyr los salarios que lleuo demas el Capitan, si se hã 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 lleuaron 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 dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez de doctrina del Doctor Nauarro enseña, que si de parte del 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 o injusticia en el contracto de parte del dante, y del recipiente, no se ha de restituyr nada al dante. De donde infiere, que si de parte del Capitan vuo alguna torpedad, y no de parte del 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 deste Author tiene mucha dificultad, porque dize, que quando ay torpedad de parte del pueblo, y de parte del Capitan, se ha de restituyr a los pobres, y esto de consejo, y no de precepto. La dificultad es: porque, sin duda ninguna, el Capitã esta obligado de precepto, y de justicia, a restituyr aquellos salarios, que lleuo demas al pueblo. Luego de precepto, y de justicia esta obligado a restituyrlos a alguien: 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.

Man. Rodrig. in Sum. cap. 325. concluſ. vlt. Naua. in manuc. 27. n. 30.

Naua. lib. 1, conſil. tit. de pactis, conſil. 3.

En esta dificultad digo lo primero, lo que es cierto, que si de parte del pueblo en el concierto no vuo torpedad ni injusticia, al pueblo se ha de hazer la restitucion. En esto conuienen todos 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 e injusticia de parte del pueblo, la restitucion de los salarios, que lleuo demas el Capitã al mismo pueblo se ha de hazer antes de la sentencia del juez. La razon es, porque al pueblo se hizo la injusticia de lleuar los salarios demas. Y aunque es verdad, que de parte del pueblo vuo torpedad e 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 e injusticia de ambas partes, el precio y dinero, que se lleuo por el beneficio, antes de la sentencia del juez se ha de restituyr al que le dio. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque de ambas partes ay torpedad de parte del dante.

Digo lo tercero, que en este caso tiene muy bien merecido el pueblo, que no se le haga a el la restitucion. Y assi el juez auia de mandar restituyr aquellos salarios a los pobres, en pena del pecado. 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 del Capitan, y del pueblo no los aposentar quando vuo torpedad de parte del pueblo. Y assi 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 segunda dificultad es: acerca de vn caso, que suele acontecer muy ordinariamente, quando van los soldados marchando. El caso es, que el Capitan, quando llega a vn lugar se concierta con aquel lugar por vn tanto: pongo exemplo por veynte ducados, que no alojara, ni aposentara alli su capitania, sino que passara adelante a

te a otro lugar, y paſſa adelante, y apoſenta ſu capitania en otro lugar, y el miſmo concierto haze con otros lugares. La dificultad es, y bien graue, ſi en conciencia podra lleuar aquel dinero, porque ſe concierta. No ha faltado quien diga ſer licito el tal contracto, 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 del Reyno, tenia derecho de juſticia para apoſentar, y alojar ſus ſoldados en aquel lugar. Luego por librarlos de aquella carga, y peſabumbre, q̃ 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 pareciеſſe, de ſuerte q̃ aquella carga, y peſadumbre la podria el aplicar a qualquiera de aquellos lugares. Luego, porque no ſe la aplique 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 echen 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 contracto, que haze el tal capitan.

A eſta duda ſe reſponde, que el tal contracto 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 para alojar, y apoſentar ſus 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 q̃ 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 reſpõder, que el capitan, y la capitania, no tienẽ derecho para apoſentarſe mas que en vn lugar: y aſſi ſupueſto que ſe apoſentan en otro lugar, no tienẽ derecho para lleuar dinero al otro lugar, porque no ſe apoſentan en el.

A la confirmacion ſe reſponde, que quiza el Rey no tiene derecho para hazer eſto ſin alguna juſta cauſa. De lo qual ſe dira mas de propoſito en otro lugar: porque ſeria cargar los demas lugares de vna carga muy peſada.

Lo vltimo ſe ſigue, que es muy grande iniquidad, è 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, quedaſe 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.

Sexageſimanona concluſiõ. Aunque la guerra ſea juſta los ſoldados, y capitanes no pueden tomar nada ſin conſentimiento del General, y ſi lo toman, pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtituyr. Eſta es comun ſentencia de los Doctores. En particular lã tiene Syluestro, y Mercado. La razon es, porque la guerra, como queda dicho, no ſe puede hazer ſin auctoridad, y licencia del 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 del Principe, y haziendoſe con ſu cõſentimiento, y tomandoſe con ſu voluntad es coſa muy diferente. De lo qual ſe infiere, que pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtitucion los que alcançada la victoria toman las coſas muebles. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. Y por la miſma razon, eſtos tales bienes ſe han de juntar, y hazerſe vn monton dellos, 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 fueſſe que el General concedieſſe ſaco franco; porque en el tal caſo no ay pecado ninguno, ni obligacion de reſtitucion. Syluestro 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.

Syluest. verbo bellum, 1. quæſt. 10. Merca. de reſtitutio. cap. 15.

Gab. in 4. d. 15. q. 4. conclu. 1.

Septuageſima concluſion. Si la guerra es juſta, y ſe concede ſaco franco con auctoridad del Principe, pueden los ſoldados deſpojar los captiuos, y lleuarlos conſigo, ſin eſtar obligados a reſtitucion. Eſto enſeña Syluestro, y Couarruuias. La razon es, porque eſte es el derecho de la miſma guerra, como conſta manifieſtamente del vſo della. Eſto ſe confirma, porq̃ en la guerra es licito, quando ay ſaco franco con auctoridad

Sylu. verbel. 1. q. 1 Cou. ſup. regul. pec catum. p. 2. §. 11. num. 19.

dad del Principe tomar todas las demas cosas, y lleuarlas. Luego tambien sera licito despojar los captiuos, y lleuarlos consigo.

Septuagesima prima conclusion. Quando se da saco fráco, no pueden ser saqueadas las Iglesias, ni los Monasterios. Esta conclusion tienen todos los Doctores. Pruebase lo primero del 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 del Derecho, los que saquean las Iglesias, o monasterios quedan descomulgados ipso facto. Esta cõclusion 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 del Prelado, que pelea injustamente, y ellos le ayudan y fauorecen.

Cap. innouamus de tregua & pace c. cõquerenti. de sententia excõmunicat.

Septuagesima segunda conclusiõ. En la guerra injusta, los soldados, que saquean alguna ciudad, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr a sus dueños lo que les tomaro. Esta es doctrina comun de todos los Doctores. La razon es: porque como queda dicho en lo passado, los daños hechos en la guerra injusta 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 estan obligados a restituyr. Esta restitucion se ha de hazer boluiendo cada vno lo que tomo a su proprio dueño: supuesto que sabe quien es, y pudiendolo hallar. Si haziendo la debida diligẽcia no se pudiesse hallar el dueño, en el tal caso con consentimiento del Obispo, se podrian restituyr aquellos bienes, gastandolos en bien comun de la tal ciudad, o de los vezinos, o dando los 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: porque cada vno dellos no hizo mas daño, que en lo que tomo. Luego no esta obligado a restitucion del 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. Desta dificultad diximos algo arriba. La primera sentencia es, q̃ 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 dellos, esta obligado a restituyr el todo. Esta sentencia tiene Angles, y Couarruuias.

Nauarro lib. 3. de restitut. q. 3. nu. 54. Man. Ro. in sum. c. 126. concluſ. 5. Angle. in 4. rib. 4. q. de restit. Coua. in reg. pec. p. 2. §. 12. n. 1.

Digo lo primero, q̃ si los soldados no cõcurren 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 conuence 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 con causas de todo el daño. En este sentido es verdadera la segunda sentencia. Hase de aduertir, que regular y comunmente el saco acontece desta 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 del exercito concurre de comun consentimiento al saco excitandose vnos a otros, pero algunos particulares soldados no concurrieron con el cuerpo del exercito, aunque tomaron algunas cosas: estos tales no tienen 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 alcançado victoria de los Christianos los infieles los despojan de ricas vestiduras y joyas de precio: los fieles, que despues compran los tales vestidos, o joyas por menosprecio, y las traen a sus tierras, estan obligados a restituyrlas a aquellos, cuyas eran, antes que fuessen a la guerra. Esta conclusion es contra Nauarro. El qual dize que ay tacito concierto entre los Principes infieles, y fieles, que las cosas muebles, que se toman en la guerra, q̃ ay entre ellos, sean del que las coje. El fundamẽto deste Author es, porque nunca se piden las tales cosas. Luego ay tacito concierto. Nuestra conclusion es de Sãcto 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 toman no es suyo, y estan obligados a restituyrlo, y no lo pudieron vender ni passaron el dominio, y consiguientemente los que las compraron por razon de la cosa que tienen estan obligados a la restitucio. Al fundamento se responde, que sino se piden no es porque no sea 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 assi lo suponemos. Si las cosas, que tomaron los infieles a los Christianos fuessen suyas, el Christiano, que las compro por menos precio estara obligado a restituyr al infiel lo que vuiesse faltado del justo precio.

Naua. lib. 5. consil. tit. de iurijs, & dãno dato. D. Th. 2. 2. q. 66. a. 8.

La dificultad es, si el Christiano, que compro la tal joya estara obligado a restituyrla sin cobrar el precio, que dio por ella. La razon de du-

dar es porque la tal joya donde quiera, que esta, es de su dueño. Luego a el se ha de restituyr entera sin sacar della 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 lo podria tratar: porque aquella joya nunca la pudiera cobrar, sino fuera de aquella manera. Luego razonablemente se ha de entender que el dueño fue voluntario, en la tal compra, y ansi tiene obligacion de pagar lo que costo. De lo qual facilmente se responde a la razon de dudar.

Cap. XIII. De vn vicio, opuesto a la paz, que mana y procede de la Charidad, el qual llaman los Theologos, rixa.

PRimera conclusion. Este vicio de rixa importa vna manera de guerra, y inuasion particular hecha con propria y particular authoridad, como quando dos riñen y vienen a las manos. De suerte, que este vicio consiste en hecho. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Sylue stro, y Cayetano. Tambien enseña esto la Gloss a, quando dize, que riña es, quãdo algunas personas se hieren de ira: y assi es vna guerra particular, que se haze entre personas particulares, no con authoridad publica, sino con su voluntad desordenada.

S. Thom. 2.2.q.41. art.1. Syl. & Caiet. v. rixa Gloss. ad Gala.c.5.

Segunda conclusion. Esta manera de vicio de su naturaleza es pecado mortal. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados en el lugar citado. La razon es, porque la tal rixa, y guerra de su naturaleza es nociua del proximo. Luego es pecado mortal. Esto se confirma: porque la guerra hecha sin authoridad de Principe perfecto es pecado mortal. Luego esta manera de guerrilla tambien sera pecado mortal.

Tercera conclusion. Si esta manera de riña, y guerra se tiene de ambas partes, de ambas es pecado 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 pretende hazer daño y mal. Luego ambos pecan 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 del que se defiende con esta moderacion no ay pecado ninguno, como diremos mas largamente abaxo en la materia de homicidio. Pero de parte del que acomete cõ animo ayrado, es pecado mortal, por la misma razon. Diximos, si lo haze con deuida moderacion, porque como dize Sylueetro, y Cayetano, si excede en el hecho, o en el animo sera pecado, conforme a como fuere el exceso. Si excediere grandemẽte en el hecho, porque se pudiera muy bien defender con hazer menos daño, sera pecado mortal. Pero, si el exceso fue poco, sera pecado venial. Lo mismo digo de lo que toca al animo. Si excedio grandemente en el animo, para defenderse, de suerte que se encoleriza tan grandemẽte, que pretendio matar al que le acometio, sin tener atencion a la moderada defension, sino a vengarse, fue pecado mortal, pero si el exceso fue poco en el animo sera pecado 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 del duelo, y guerra particular, que ay entre dos. Pero mas comodamente se dira desto 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 desto. Vease Sylueestro en el lugar citado, que lo declara bien.

D. Thom. art. 2.

Cap. XIIII. De la sedició 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 comunidad, estando discordes entre si las partes de la tal comunidad. De suerte que la sedicion haze esta diuision, y el sedicioso la causa entre las partes de vna comunidad, o de vna ciudad. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y esta sentencia tienen Sylueestro, y Cayetano. De lo qual se ha de ver la Glossa.

D. Thom. 2.2.q.42. art.1. Sylues. & Caiet. v. seditio. Gloss. 2. Corint. 12.

Aduierte Sylueestro, que este vicio conuiene con la scisma, y cõ el vicio de la rixa, o riña, y cõ la guerra en esto, que importa vna manera de contradicion, como estos vicios importan cõtradicion. Pero difiere destos vicios. La scisma oponese a la vnidad Ecclesiastica, y la sedicion a la vnidad temporal de la ciudad, o del lugar, y secular del pueblo. Diferenciase 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 comunidad. Diferenciase de la rixa, porque esta es de vno a vno, o de pocos dentro de la misma comunidad, y es contradicion, y guerra en acto, que actualmente riñan los ciudadanos entre si, y se hagan guerra. Pero la sedicion no importa repugnãcia actual, sino basta, que aya preparacion para essa repugnancia, y manera de guerra.

Segunda

Segũda cõclusiõ. La sedicion de su naturaleza es pecado mortal. Esta es doctrina de Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y lo mismo enseña Sylvestro y Cayetano. Lo primero se prueua, porque el Apostol S. Pablo en vna de las cartas que escriuio a los de Corintho entre otros pecados mortales, que prohibe, pone la sedicion, que es diuidir el pueblo, y apartar su vnidad. Luego es pecado 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 pecado mortal de su naturaleza. Hase de aduertir, que no solamẽte son sedicioſos 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. Thom. art. 2. Sylu. q. 1. 2. Cor. ca. 12.

Tercera conclusion. Quando ambas partes participan deste mal, teniendo atẽcion a su proprio bien, y no al comun, ambas partes pecan mortalmente con este vicio, y con este pecado, y todos son sedicioſos. Pero si la vna parte procura el bien comun, y por essa razon resiste a los sedicioſos, no peca 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 licitamẽte puede defenderse, si el otro le acomete para matarle, porque pretende su conseruacion, assi tambien licitamente pueden pelear por el bien comun para conseruar su vnidad, y paz, si pretẽden deshazerla, y diuidirla.

Sylu. ver. sedicio q. 2.

Quarta conclusion. La sedicion hecha contra el gouierno tyrannico no es pecado. Esta enseña Sancto Thomas, en el lugar citado, y le sigue Sylvestro. La razon es, porque el gouierno tyranico no se ordena al bien comun, sino al bien particular del, que gouierna. Luego el alboroto hecho contra el tal gouierno, no es propriamente sedicion, ni tiene razon de pecado. Porque entonces tiene razon de pecado quando es contra el bien comun. Esto se entiende quando se haze el tal alboroto ordenadamente. Porque si se hiziesse desordenadamente, de suerte que la comunidad recibiesse mayor detrimẽto que el gouierno tyranico seria pecado. 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 puede ver.

TRATADO IIII. DE LA VIRtud de Misericordia y de la lymosna.

ESTA virtud esta muy conjunta, como luego diremos, con la virtud de la Charidad, y nace como de sus entrañas. I por esta razon auiendo tratado de la excelentissima virtud de la Charidad se sigue el tratar desta virtud, y de las cosas que se consiguen a ella.

Capitulo I. De la naturaleza, y essencia de la Misericordia.

D. Thom. 2. 2. q. 30. art. 1. Diffinit. Misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio.

PRIMERA conclusion. La Misericordia no es otra 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 diffinicion. La misericordia de su naturaleza tiene por oficio apiadarse del necesitado, y remediarle su mal en la manera que fuere posible. Por lo qual el mismo Doctor enseña que la razon de apiadarse es el defecto, y necesidad del proximo, en quanto la tiene por suya, por razõ de la vnion, que haze el amor.

Segunda conclusion. La misericordia de su naturaleza es virtud, q̃ inclina a vna obra buena, y meritoria, como las demas virtudes. Esto es cierto, segun la fe. Enseñalo el Angelico Doctor y sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Bañez. Prueuase lo primero de la Sagrada Escriptura, en la qual se alaba la misericordia en orden a los proximos, como se vee por San 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 segũdo 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. Thom. art. 2. D. Thom. art. 3. Matth. 5. Iacob. 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

virtud de la misericordia tiene oficio 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 remediar las necessidades de los proximos.

Quarta conclusion. La misericordia sobrenatural, con la qual se apiada el hombre de las necessidades del proximo: es efecto muy particular, que mana, y procede de la charidad, y esta muy conjuncto con ella. Declaremos esta conclusion y luego la prouaremos. Todas las virtudes infusas son efectos de la charidad, y nacē della, pero mas particularmente la misericordia que tiene mas connaturalidad con la misma charidad. Esta conclusion assi declarada tiene el Angelico Doctor, y sus discipulos. Prueuase lo primero de la Escriptura: en la qual se significa esto. El Apostol San Pablo enseña, que la charidad es benigna, y piadosa. Y San Iuan el efecto de la misericordia, y su propria obra, que es dar limosna, y remediar la necessidad del proximo la atribuye a la charidad, porque es obra propria de la misericordia, que tiene gran vnió con la charidad. Por esta razon la misma misericordia se llama charidad, y en comun lenguage la limosna se llama misericordia, y hazer charidad es hazer limosna. Porque la misericordia es particularissimo efecto de la charidad. Lo segundo se prueua, porque la charidad ama al proximo, y de ay procede el hazerle bien, y remediarle sus necessidades. Luego la misericordia es particular efecto de la charidad.

D.Tho.2. 2. q. 32. art. 1.
1. Cor. c. 13.
2. Ioā. 3.

Quinta conclusion, la misericordia es vna de las excelentes virtudes morales. Esta enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque la misericordia, como queda dicho es efecto 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 necessidad del proximo. Y este oficio es proprio de cosa muy excelente. Luego esta virtud es muy auentajada. El Angelico Doctor enseña, que es la mas excelente de las que tocā en el proximo, y se ordenan a el. Por lo qual los Christianos, y que tratan muy en particular de la santidad, se auian de exercitar mucho en las obras de la misericordia. Porque son grandemente meritorias, y tienen grande afinidad con las obras de la charidad, que son las perfectissimas.

D.Tho.2. 2. q.30. ar.4.

La dificultad es, qual es mas perfecta virtud la misericordia, o la virtud de la religió. Esta dificultad tratan muy a la larga los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, y particularmente el Padre Maestro Bañez.

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 la religion en alguna manera toca en Dios. Porque su oficio es tratar del culto, y reuerencia debida a Dios, y la misericordia en ninguna manera toca en Dios, y toda se emplea en el proximo. Luego absolutamente y aboca 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 Propheta Oseas, que mas quiere la misericordia, que el sacrificio. Lo segundo, porque las obras de misericordia mas frequentemē te 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 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 religió 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.

Cap. II De la beneficencia, que es hazer bien.

PRimera conclusion. El hazer bien en comun 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 comun 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 assi 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. Prueuase, porque como queda dicho en el capitulo passado, la misericordia tiene por oficio proprio remediar la necessidad de el proximo, y su motiuo es la miseria agena, haziendola propria por la virtud de la charidad, q̄ es vnitiua. 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. Prueuase lo primero, porque S. Pablo nos amonesta, que mientras 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 efecto particular de la charidad. Luego a todos se ha de hazer bien, assi

D.Thom. art.1. Ad Gal. 6. vlt.

por la charidad, como por la misericordia.

La primera dificultad es, si a los enemigos de la Republica que estan en extrema necesidad se les ha de hazer bien. La razõ de dudar es, porque a estos tales los pueden matar, y no es necessario conseruarlos en la vida. Luego aunque esten en extrema necesidad, no estoy obligado a socorrerlos, ni hazerles bien.

A esta duda digo lo primero, que quando licitamente puedo matar al enemigo, licito es tambien no le hazer bien. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es la hecha. Y esto consta del vso de la guerra. Porque assi como es licito matar los enemigos, tambien es licito quitarles la comida, y los mantenimientos, 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 prêderle, y no matarle. Y esto significa Sancto Thomas, en el lugar citado, soltando el tercer argumento.

La segunda dificultad es, si el hombre esta obligado a hazer bien a su enemigo particular.

Digo lo primero, que si no temo, que el me matara despues, que estoy obligado a hazerle bien, como a los demas, teniendo necesidad. La dificultad es, quando con razon temo, que me ha de matar, y se que me busca para este efecto. La razon de dudar es, porque sino le socorro, y le hago bien, yo le mato, como lo dize S. Ambrosio, si non pauisti, 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 necessidad. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado: particularmente Bañez. 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 tampoco estoy obligado a sustentarle.

A la razon de dudar se responde, que no es licito preuenir al enemigo. Porque esto es concurrir a su muerte positiuamente. Pero licito es, no socorrerle en su necesidad, aũq de ay se aya de seguir la muerte. Lo segũdo se puede responder, que algunas vezes no es preuenir, sino defenderse, aunque parece acometimiento. Como se vee claramente en la muger, que sabe claramente que su marido tiene vn cuchillo a la cabeçera para matarla, licito es matarle primero, y esta es defension moral.

La tercera dificultad es, si vno justamente esta condenado a que muera de hambre, 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. li. 5. de iust. 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 Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la misma question. La razon es, porque hazer bien, es obra de charidad. Luego ha se 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 proprio padre. Como si mi padre acometiesse injustamente a vna persona publica, y muy necessaria a la republica estoy obligado a defender la tal persona, antes que a mi proprio padre, aunque de alli se siga la muerte de mi padre. *D. Thom. art. 3.*

La primera dificultad 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 este duda digo lo primero, que es muy mas probable, que el hijo con peligro de la muerte de su padre no esta obligado a defender el innocente. Esta es comun sentencia de los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente del Maestro Bañez. Y esta sentencia se dize auer tenido el Maestro Victoria. La razon es, porque nadie esta obligado a defender la vida de el proximo con grande detrimento proprio. Y la vida de el padre reputase por grande daño proprio, porque el hijo es alguna cosa del padre. Luego no esta obligado a defender al innocente con tan gran daño proprio. *Bañ. du. 1 dist. 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 acome-

te.

te. La razon es, porque parece, que el padre en el tal caso pierde el derecho paternal, pues por su maldad acomete al innocente para matarle. Luego como qualquier otro puede defender al innocente, aunque se siga la muerte del que le acomete, ansi 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 grã detrimento, como se sigue en el tal caso. Lo que queda dicho del 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, quãdo ellos acometen injustamente al innocente.

La segunda dificultad 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 afirmatiuo, que obliga en tiempo de necesidad. Y en el tal caso el acreedor esta en extrema necesidad. Luego ay obligaciõ de restituyr al acreedor. Lo segundo, porque el acreedor tiene dos titulos en orden 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 posee aquella cosa por iniquidad. Luego no ha de ser de mejor condicion, que el otro.

Sco. in 4. d. 15. q. Gab. ibi. ad 3. casum post. à. concl.

La segunda sentencia es de algunos Theologos, que enseñan, que si el deudor por injusticia, y con injuria toma 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.

Cai. 2. 2. q. 4. art. 3 Sot. li. 4. de iustitia q. 7. ar. 2. ad 4.

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 dividieron las cosas no ha de derogar al derecho natural. Y es derecho natural, que en extrema necesidad todas las cosas son comunes, y el primero que las coge 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 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. Toda via queda dificultad acerca desto 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. Toda via queda dificultad, si vna persona, que es grandemente vtil a la Republica, como vn Capitan, que esta en extrema necesidad, si podra arrebatar el pan a otro inferior, que no es tan vtil, o nõ es vtil, que esta en semejante necesidad. A esta dificultad 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 dezir, 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, q̃ socorriesse a la persona publica, y la obedeciesse podria muy bien la Republica castigar al desobediente, y quitarle el pan.

La tercera dificultad 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 afirmatiuo de restituyr.

A esta duda se responde, que deue acudir a estos tales, y no esta obligado a restituyr el acreedor. Esta sentencia enseña por probable el Maestro Soto, en el lugar alegado, pero es muy cierta, y la tienen communmente 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 comutatiua. 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 comutatiua. A la razon de dudar se responde, q̃ no estoy obligado a restituyr en el tal caso con detrimento destos tales que son como la misma cosa.

D. Tho. 2. 2. q. 31. ar. 3. ad 3.

La vltima dificultad es, si estando el acreedor en extrema necesidad, y tambien los hermanos, a quien tengo obligacion de acudir. Y la misma dificultad es si estuuiesse en extrema necesidad vn grã amigo, que me libro de la muerte con peligro de su vida, y es como hermano. En esta dificultad 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 sié do tal se ha de preferir al hermano.

A esta duda se responde, que ambas sentẽcias son muy probables, como consta de los authores, y de las razones. Lo que toca a los demas pariẽtes y afines todos los Doctores parece, que lo dexan por claro, que se ha de acudir al deudor primero, que a ellos.

Capitulo III. De la limosna.

PRimera conclusion. La limosna es propriamente obra de la virtud de misericordia, 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 limosna es de la virtud de misericordia, que es remediar la necesidad del proximo. Que sea obra de charidad mediante la misericordia consta, porque como queda dicho la misericordia es efecto proprio, y particular de la charidad. Por lo qual el dar limosna, se llama communmente hazer charidad.

D.Tho.2. 2. q. 32. art.1.

Segunda conclusion. Las obras de misericordia, que son vnas maneras de limosna, se diuidẽ muy bien en corporales, y espirituales. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. Y prueuase, 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 biẽ, y tambien se puede ver la Doctrina Christiana, que yo declare al fin del primer tomo, en la qual se declarã en particular. Sera necessario dezir vna palabra de vna de las obras de misericordia, que es 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 conclusion 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 resurrection enterrar los muertos religiosamente y con honra. Luego bueno es y santo hazerlo assi.

Quinta conclusion. Pecado 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 quié le entierre, y de que yo le entierre no se me sigue descomodidad, estoy obligado debaxo de pecado mortal a enterrarle. Si le 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 assi 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 pecado mortal en algun tiempo, que es en tiempo de extrema necesidad. Y en aquel caso la necesidad es extrema, como es notorio. Luego obliga debaxo de pecado mortal. Y bien se vee, que en el tal caso no enterrar el muerto seria grãdissima inhumanidad y seria señal, que el coraçon del tal carece de charidad y misericordia.

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 limosna, es mucho mejor, que es bien espiritual, y tambien porque se da limosna al espiritu, q̃ 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 limosna corporal. Porque al que se esta muriendo de hambre, mejor es darle de comer, que no enseñarle.

D.Thomas art.3.

La duda es qual es mejor, dar limosna al que tiene mas necesidad, o dar limosna al que es mejor, y mas sancto, sino tiene tanta necesidad. La razon de dudar es, porque el motiuo de la misericordia es la miseria de el proximo. Luego la misericordia mas ha de acudir adonde ay mayor necesidad, que no adonde ay mayor bondad.

A esta dificultad se responde, que si la necessidad es notablemente mayor, en el que no es tan sancto, y bueno, que no en el 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 sino es notablemente mayor la necesidad, mejor es dar limosna al que tiene menos necesidad, si es justo, que no al mas necesitado, si es pecador, 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 excelente virtud, y es causa de la misericordia. Luego mejor obra es dar limosna al mas sancto, porque la Charidad haze subir la obra de quilates.

Septima conclusion, La limosna en los justos,

tos, 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 comun sentencia de todos los Sanctos, y Theologos. Y aunque es verdad, que todas las obras meritorias tengan esto: pero muy en particular la limosna. Prueua se, porque Sancto Thomas enseña, que entre las obras satisfatorias con que satisfazemos por las penas de los pecados, la mas satisfactoria es la limosna Por esta razon en las letras sagradas y en los Sanctos se encomienda tanto la limosna.

D. Thom. art. 4.

D. Tho. in 4. d. 15. q. 2. q. 2.

Octaua conclusion. En los pecadores el dar limosna no es infalible disposicion, para conseguir su conuersion, y la gracia. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, en el lugar citado. La razon es, porque muchos se condenan, y no se conuierten, los quales han hecho limosnas. Pero ha se de aduertir, que los hombres misericordiosos, y piadosos, que hazen limosnas muy continuas, lo mas ordinario es, que Dios les conuierte, aunque esten en pecado 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 se apiada 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 ha de dar a los pecadores, que se exerciten en dar limosnas, y apiadarse de los proximos, para que Dios se apiade de ellos.

Nona conclusion. Cierto es segunla fè, que ay precepto de dar limosna. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, en la question citada. Prueuase de la Escriptura en la qual dize Sant Iuan, que el que tiene bienes de este mundo, y vè 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, q̃ no se puede cõpadecer con esto la charidad de Dios. Luego ay precepto. Lo segundo se prueua del comun 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 limosna quando tiene necessidad. Porque sin esto no se conserua el amor de el proximo.

D. Thom. ar. 5. & 6 1. Ioan. 3

Decima conclusion. En extrema necesidad esta el hõbre debaxo de precepto obligado a dar limosna 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 limosna, como queda dicho. Y no ay caso ninguno, en el qual tan claramente obligue el precepto de dar limosna, como en este. Luego en este caso ay obligacion de dar limosna.

Vndecima conclusion. De lo necessario para la vida, y para su sustento no esta el hombre obligado a dar limosna al que esta en extrema necessidad, sino es, que fuesse persona publica necessaria para el bien publico. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada, en el articulo sexto. La razon es, porque yo no estoy obligado a conseruar la vida del proximo con detrimento de mi propria vida. Como dixe, esto se entiende si no fuesse, que el mismo bien publico obligasse a esto. Porque el que esta en extrema necesidad es grandemẽte vtil, o necessario para el biẽ comun. Pero ha se de aduertir, que assi como el hombre liciteamente puede poner la vida por su amigo, aunque no esta obligado, assi tambiẽ puede dar limosna de lo necessario al que esta en extrema necesidad, porque es poner la vida por el amigo.

La primera dificultad es, si de las cosas necessarias para su estado esta el hombre obligado a dar limosna en extrema necesidad. La razon de dudar es, porque si son necessarias para su proprio estado, luego no esta obligado a darlas en limosna, ni a caer de su estado. En esta dificultad algunos Doctores tienen, que no esta obligado a dar limosna en extrema necesidad, sino es de lo superfluo, assi lo tiene Sant Antonino, y la Summa Rosela, y otras Summas.

D. Antoninus, 2. p. Theologiæ, ti. 1. cap. 24. Ros. ver. eleemosyna.

A esta duda se responde, que en caso de extrema necesidad no solamente esta obligado el hombre debaxo de precepto a dar limosna de lo superfluo, sino tambien de lo necessario para su estado. Si es vn cauallero, o vn hidalgo, o otra persona que tiene algun estado ha de dar lymosna en el tal caso de lo que era necessario para conseruar aquel estado, quitando algo del. Si traya muchos criados, y esto era necessario, para su estado, no ha de traer tantos, y si comia con algun exceso se ha de templar, y restringir para dar limosna al que esta en extrema necesidad. Aduiertese, que extrema necesidad, no es solamente, quando el hombre esta a punto para morir, sino le socorren, sino tambien quando esta en tal disposicion, que si no le socorren probablemente se piensa que caera en vna enfermedad, o en otra necesidad, de la qual se seguira la muerte. Assi explican los Doctores la extrema necesidad, y particularmente Sancto Thomas. Tambien es extrema necesidad quãdo ay peligro de perder algun miembro, como vn braço, o vna pierna, y quando ay peligro, de que vno pierda el juyzio. Pues en extrema necesidad esta el hombre obligado a dar limosna de lo necessario para su estado. Esto enseñan todos los Doctores discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañez, y Cordoua, y Couarruuias. Prueuase, porque en la extrema necesidad todas las cosas son comunes, como antes, que se hiziesse la diuision de las cosas, de tal suerte, que el que esta en extrema necesidad las puede tomar sin pecado ninguno, y sin que nadie le impida. Luego el otro obligado estaua a darselo. Porque de otra suerte dariase guerra justa de ambas partes, sin auer ignorancia ninguna de por medio, lo qual es imposible. Lo segundo se prueua del or-

D. Tho in 4. d. 15. arr. 4.

Bañ. 2. 2. Cor. li. 1. qu. 6. Cordoua, variarũ, c. 14.

den de la charidad. Porque el hombre esta obligado a amar mas la vida del proximo, que no su propria hazienda, y estado. Luego en el tal caso esta obligado a dar limosna de lo necessario a su proprio estado.

Toda via ay dificultad, porque parece que si esto fuesse verdad, que alguna vez estaria el hombre obligado a consumir toda su hazienda, aunque fuesse muy grande, en remediar la necesidades de los proximos. Porque pueden ser tan grandes, y tan vrgentes las necesidades de los pobres en tiempo de hambre, que este obligado a todo esto, lo qual nadie haze.

A esto se responde, que aũque es verdad, que la vida del proximo sea mayor bien, que toda la hazienda, con todo esso en orden al bien publico, que se ha de amar, mas vale alguna quantidad de hazienda, y de dinero que la vida de alguno. Porque el dinero es instrumento de la virtud, y necessario para defender el bien publico. Por lo qual dizen algunos Doctores, que no esta el hombre obligado a gastar toda su hazienda para conseruar su propria vida. Como vno que tiene tres, o quatro mil ducados, y tiene vna enfermedad, en la qual se gastarian todos, si se quisiesse curar no esta obligado a curar se segun estos authores con tanto gasto. Porque esta obligado a mirar por su estado, y de los hijos. En resolucion a la dificultad propuesta se ha de responder, que los ricos, y que tienen gran hazienda, estan obligados debaxo de precepto a dar limosna de lo necessario para su estado en estas necesidades extremas. Pero ha de ser de suerte, que no se haga mal y daño al bien comun deshaziendose de las haziendas necessarias para el bien comun, 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 limosna, que no correra peligro el bien comun. Pero ha se de aduertir para declarar mas este punto, que la necesidad 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. Tengote de matar sino me das cien ducados. El amenazado esta en extrema necesidad. La necesidad, que es de la primera manera remediase facilmente, y con pocos gastos, por lo qual aunque muchos esten en extrema necesidad, de esta manera se pueden remediar facilmente todas estas necesidades sin detrimento de el bien comun. Porque ay muchos ciudadanos, y dando cada vno vn poco, se remedian. Y la Republica puede, y deue obligar a que den limosna todos los ricos, en semejantes casos, y assi no se consumiran las haziendas grandes necessarias para el bien comun. Verdad es, que el que veè las necesidades esta obligado a socorrerlas en quanto fuere possible: pero no ha de vender toda su hazienda con daño de la Republica. Si la necesidad 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 necesidades, que no estuuiesse obligado. Todo esto se ha de mirar con prudencia, y discrecion, teniendo atencion a la humana fragilidad.

La segunda dificultad es, si el que no da limosna en la extrema necesidad en estos casos, que esta obligado, peque no solamente contra charidad, y contra misericordia, sino tambien contra justitia. La razon de dudar es, porque en extrema necesidad todas las cosas son comunes, y el que esta en ella tiene derecho de justicia para tomarlas. Luego el que no se las da peca contra justicia, y no solamente contra charidad, y misericordia. En esta dificultad algunos Doctores, y entre ellos el Padre F. Manuel Rodriguez enseñan, que en el tal caso ay obligacion de dar limosna, no solamente de charidad, y misericordia, sino de justicia, y mueuense con el argumẽto hecho, porque los pobres, en tal caso tienen derecho contra los ricos. Y dize, que por esto los Sanctos dizen, que los ricos son despenseros de los pobres. Esto se confirma, porque por lo menos esta obligado de justicia legal a dar limosna en la extrema necesidad. Porque el ciudadano, que esta en extrema necesidad 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 q. 118. art. 4. ad 2. y a Couarruuias, lib. 3. Variarum, cap. 14. num. 5. y a Sarmiento de redditibus Ecclesiasticis. 3. part. cap. 4. num. 5. Pero Cayetano no habla de la justicia a la manera que habla el Padre Fray Manuel Rodriguez, como se puede ver en el. En esta dificultad no se disputa mas, que de los hombres ordinarios de la Republica, que no tienen oficio, ni otra obligacion de acudir a los pobres mas que la general, y comun. De los demas diremos luego.

Man. Rodrigu. in sum. cap. 194. concluſ. 1.

A esta dificultad digo lo primero, que no es sentencia improbable dezir, que en el tal caso esta obligado a dar limosna tambien de justicia, y no solamente de justicia subsidiaria, como dize el Padre Fray Manuel Rodriguez, sino de justicia verdadera commutatiua. Esta sentencia dize el Padre Maestro Bañez, en el lugar vltimadamente citado, que no tiene absurdidad ninguna: particularmente quando el pobre, que esta en extrema necesidad lo pide a el que se lo deue dar. La razon es, porque el tal pobre en el tal caso tiene derecho de justicia comutatiua a poderlo tomar. Luego si el otro le impide, y no se lo da, ni se lo dexa tomar, peca contra este derecho de justicia.

Digo lo segundo. Lo mas probable es, que en este caso la obligacion de dar limosna 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 verda-

Sot. li. 4. de iuſtit. q. 7. ar. 1. ad 4. Naua. in manu. c. 17. n. 7.

verdadero dominio de sus bienes, aunque el proximo este en extrema necesidad, como lo confiessa el Padre Fr. Manuel Rodriguez. Luego no estan obligados a dar limosna de justicia, sino tan solamente de misericordia. Esto se confirma, porque de otra suerte el rico que no da limosna en extrema necesidad, estaria obligado a restitució de todos los daños, que se le siguiessen a el que esta en extrema necesidad. Lo qual no es verdad, como lo diremos en la dificultad que se sigue.

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. Acasolemos dezir de doctrina de los Sanctos, que lo supremo del inferior frisa cõ lo infimo de el superior. Y ansi esta obligacion de charidad, que es la suprema, y la suprema de misericordia en el tal caso frisa con la obligació de justicia. Esto conuencen la razon de dudar, y la confirmacion de la contraria sentencia, lo qual se declara 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 limosna 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 limosna a el que esta en extrema necesidad en los casos dichos. Ya diximos, que no esta obligado de justicia comutatiua, y agora es la duda si aura obligacion de justicia legal.

D.Tho.2. 2.q.118. ar.4. d.2 En esta dificultad Sancto Thomas, y Cayetano parece, que enseñan, que ay obligacion de justicia legal a dar lymosna por la razon hecha en la confirmacion.

A esta duda se responde, que absolutamente hablando en la extrema necesidad no ay obligacion de justicia legal de dar limosna, sino tan solamente de charidad, y misericordia. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso absolutamente hablâdo no ay deuda en orden a la republica, ni es deuido por orden a el bien comun. Luego no ay obligacion de justicia legal que es la que mira el bien comun.

Dixe absolutamente, porque en algunos casos podra auer obligacion de justicia legal y no solamente de misericordia. El primer caso es: si la Republica ordenasse, y mandasse por el bien comun, que los Ciudadanos diessen limosna, por ser extrema la necesidad, que ay en el tal caso auria obligacion de justicia legal, que ordena la limosna a el bien comun. Y esto es lo que enseña Sancto Thomas, y Cayetano, en el lugar citado. Porque dizen, que la Republica, podia mandar por el bien comun, que hagan limosna. El segundo caso es, si de no hazer limosna se siguiesse daño, y detrimento a la Republica, y al bien comun: en el tal caso auria obligacion de justicia legal de dar limosna en la extrema necesidad. Desta doctrina se suelta facilmẽte la confirmació. Delo qual se sigue clara mente, que los juezes assi seglares, como eclesiasticos pueden compeler los subditos, a que den limosna en las necesidades extremas. Ansi lo enseña Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar immediatamente citado, y Syluestro. La razon es, porque estos juezes son ministros de oficio de la Republica, y al bien de la Republica pertenece, que se remedien semejantes necesidades. Luego puede la Republica mandar, y los juezes tambien. *Sylu. verb. elemo. q. vlt.*

La tercera dificultad es, si los hombres, o personas ordinarias, que no tienen oficio, estan obligados a restituyr los daños, sino dan limosna en extrema necesidad. La razon de dudar es porque S. 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 limosna, en el tal caso estan obligados a restituyr. Y lo mismo se dize en el derecho.

A esta dificultad se responde, que no ay obligacion de restituyr los daños, en el tal caso. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso no peca contra justicia commutatiua, segun la sentencia comun, sino contra misericordia, y charidad. Luego no ay obligacion de restituyr, porque el pecado, que no es contra justicia comutatiua, no obliga a restitucion. *D. 83. c. 1 c. quanto de sententia excom mu.*

A la razon de dudar se responde facilmente, q̃ el que en el tal caso no da limosna, mata pecando contra misericordia, y charidad: pero no contra justicia comutatiua. Por lo qual no ay obligacion de restituyr.

La quarta dificultad es, de aquellos, que de oficio estan obligados a guardar la vida de otros, y para esso estan salariados, si los tales peccan contra justicia, no dando limosna en extrema necesidad, y si estan obligados a restituyr los daños, si no 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 oficio proprio tiene ser procurador de los pobres, y necessitados.

A esta dificultad, se responde, que los que de proprio oficio tienen el conseruar, y defender la vida de los Ciudadanos, o pobres, estos tales de justicia commutatiua estan obligados a dar limosna, en extrema necesidad, o por lo menos dar orden quanto les fuere possible, que se remedie la tal necesidad: y si no lo hazen estan obligados a restitucion. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque estos tales de oficio estan obligados a remediar estas necesidades, cada vno en su distrito, y respecto de los que tiene a su cargo. De esto se verifica, que sino mantienen, o dan orden en reme- *Bañ. 2.2. q.32. a.6 du.2. circa finem.*

diar estas necessidades, matan contra justicia commutatiua, y no solamente contra misericordia, y charidad.

La quinta dificultad es, si en la extrema necessidad, quando vno esta obligado a dar limosna de precepto, cumplira prestando lo necessario, o vendiendoselo, esperando por la paga a quando tenga comodidad de pagar.

Adr. in 4. in mater. de restit. Naua. in manu. c. 24. nu. 5. Cou. in regul. peccatũ. 2. p. §. 1. n. 3.

En esta dificultad Adriano tiene, que cumple con el precepto prestando, y que despues, quando tuuiere posibilidad 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 limosna, se responde, que muy buena limosna es prestar al que tiene necessidad.

En esta dificultad se ha de aduertir, que la extrema necessidad puede ser en dos maneras. La primera es, quando es 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 comun sentencia de todos los Doctores particularmente discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos el Padre Maestro Bañez, y tienela Soto, y Sarmiento, y Cordoua. La razon es, porque entonces corre el precepto de limosna, como lo enseñan todos los Doctores. Y la limosna es vna donacion graciosa ordenada a remediar la necessidad del pobre. Luego no se cumple con prestar, ni el prestar propriamente es limosna. Esto se confirma, porque en semejante extrema necessidad todas las cosas son comunes. Luego obligacion ay de darlas, y no solamente de prestarlas.

D. Tho. & Bañez 2. 2. q. 32 ar. 6. du. 3. Sot. li. 4. de iust. q 7. ar. 1. ad 4. Sar. 2. par. de redd. moni. 4. n. 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, porq̃ 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, ê industria, y arte como poder grangear de comer: entonces se cumple prestandole, o vendiendole lo necessario, y esperando por la paga. Ha se de aduertir en la primera necessidad, que el que toma las cosas, que se consumen con el vso, como es el pã, 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 boluerla a su dueño. Pongo exemplo. Tuuo vno necessidad de vn cauallo para huyr, passada la necessidad ha lo de boluer a su dueño. Porque aquel cauallo en la tal necessidad no fue comun, mas que quanto a el vso, porque no tuuo necessidad de mas.

A la razon de dudar se responde muy bien q̃ en la extrema necessidad absolutamẽte estamos obligados a socorrer la necessidad no de qualra suerte, sino dando limosna.

De la resolucion de esta duda se colige la resolucion de otra duda, y es si es licito comprar a vn hombre, que esta en extrema necessidad, para que con el dinero se remedie. La razon de dudar es la misma, que en la duda passada. La qual se confirma, porque con el dinero, queda fuera de extrema necessidad. Luego es licito. En esta dificultad Nauarro tiene que es licito cõprarle, y que se cumple remediandole de esta manera su necessidad.

Naua. in manu. c. 23. n. 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 acomprarle. A la razon de dudar se responde, que esto y obligado a sacarle de la extrema necessidad por donacion graciosa, y liberal, y dandole limosna, y no comprandole.

Duodecima conclusion. No solamente en extrema necessidad ay precepto de dar limosna de lo superfluo, sino tambien en la graue necessidad. 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 S. Iuan, que el que tiene bienes de este mundo, y vè que su hermano tiene necessidad, y cierra las entrañas de misericordia para el, como puede ser que la charidad de Dios este en el? Esto principalmente tiene verdad, quando vno esta en gran necessidad, y el otro tiene cosas superfluas para su estado.

Bañez dub. 1. Caiet. ibidem Coua. lib. 3. var. cap. 14. Cord. lib. 1. q. 26.

Luego en el tal caso obligacion ay de dar limosna. Lo segundo se prueua, porque quando vn hombre esta en graue necessidad, esta escusado de restituyr lo que deue, y el acreedor no tendria razon en querer, que le restituyessen. Luego señal manifiesta es, que en el tal caso ay precepto de dar limosna. De suerte, que ay precepto de dar limosna en extrema necessidad de lo superfluo, y de lo necessario para el proprio estado, y en la graue necessidad ay precepto de dar limosna de lo superfluo, y demasiado.

La dificultad es, si en el 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 suficientemente a la necessidad de el proximo. Esto se confirma, porque en la extrema necessidad, que no lo es absolutamente, sino en este lugar, le satisfaze prestando, o veniendo, esperando por la paga. Luego mucho mejor tendra esto verdad en la gra-

ue

ue neceſsidad, que no es tan vrgente. Adriano, y los Doctores, que tienen que en 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 haſe 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 comun 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 aſsi baſta remediar ſu neceſsidad preſtandole, o vendiendole al fiado, pues el lo puede pagar deſpues.

La ſegunda dificultad es, ſi en graue neceſsidad eſta el hombre obligado a dar limoſna debaxo de precepto de las coſas conuenientes a ſu eſtado. La razõ 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 dificultad Cayetano en ſeña que no ay precepto de dar limoſna, y parece ſer doctrina de Santo Thomas, aunque no lo dize muy claramente, ſino dize que no parece, que ay precepto.

Caieta. in Sum. ver. elecmoſy. & in opuſcul. de hoc fol. 76.

A eſta dificultad mi parecer es, que lo contrario es muy mas probable, y mas conforme a la doctrina de los Santos. Eſta ſentencia tienen comunmente los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente 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 prouaremos la reſolucion. 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 hombre que tiene 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 limoſna, y a ſocorrer la tal neceſsidad. Lo miſmo digo, ſi vno eſta en la carcel muy largo tiẽpo, y ſaliendo della puede ſuſtentar la muger, y hijos: y de otra ſuerte todos eſtarian en miſeria en el tal caſo ay obligacion de precepto de dar limoſna de aquello neceſſario, y remediarle para que ſalga de la carcel. Lo miſmo es, ſi lleuan a vno captiuo, y con vna mediana limoſna le puedo remediar aquella neceſsidad graue, eſtoy obligado a hazerlo de lo neceſſario, y conueniẽte 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 q̃ hezimos por la concluſion duodecima: porque las miſmas, y con la miſma fuerça corren en eſte caſo. A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que los que no lo hazen conforme a eſta reſolucion pecan mortalmente.

D. Thom. quodlibe. 9. a. 15. Bañ. d. 4. Adrianus quodlibe. 12. art. 2. conclu. 2. Palud. in 4. diſt. 15 quæſt. 3.

La tercera dificultad es, ſi en el tal caſo ſe cũplira preſtando, o vendiendo al fiado.

A eſta duda ſe reſponde, ſer bien probable, que en el tal caſo ſe cumple preſtando, o vendiendo a el fiado. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Bañez en la primera concluſion de la duda citada, a donde dize que ſe cumple dando limoſna de gracia, o preſtando. La razon es, porque no es tan cierto que en eſte caſo aya precepto de dar limoſna. Luego baſta remediar la neceſsidad de el proximo, de qualquiera ſuerte que ſea.

La quarta dificultad es, ſi vno eſta en graue neceſsidad de tal ſuerte, que ha caydo de ſu eſtado, y ha venido a vn eſtado inferior, ſi el hombre rico eſtara obligado a leuantarle, y reduzirle a ſu primer eſtado. Es el exemplo en vn hidalgo, que tenia muy buena hazienda, y por deſgracias, y aduerſos ſuceſſas ha venido a perderla, y ha caydo de ſu eſtado. La duda es, ſi aura obligacio en el rico de reduzirle a ſu proprio eſtado. La razõ de dudar es, porque eſte tal eſta en graue neceſsidad. Luego ay obligacion de reduzirle a ſu proprio eſtado.

A eſta dificultad ſe reſponde, que no ay obligaciõ de precepto de reduzir el tal a ſu proprio eſtado. Eſta doctrina es comun entre los Doctores, particularmente del Padre Maeſtro Bañez al fin de la duda citada. Prueuaſe del vſo comũ de todos los fieles, que no hazen eſcrupulo de no hazer ſemejante limoſna. Luego no ay tal obligacion.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el tal ya no eſta en graue neceſsidad, 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 prudencia. Lo que eſta dicho del que ha caydo de ſu eſtado, y venido a otro inferior, ſe ha de dezir tambien de el que eſta captiuo, ſino fueſſe que vuieſſe peligro en la Fe.

La quinta dificultad es, que coſa ſea extrema y graue neceſsidad, para que ſe eche de ver, quando obliga el precepto de la limoſna. En lo que toca a la extrema neceſsidad, ya hemos dicho, que coſa ſea, y quantas maneras aya de extrema neceſsidad. Y aſsi de eſto no ay que tratar mas en particular. Toda la dificultad es de

la graue necesidad. En esta dificultad algunos Doctores con Cayetano enseñan, que la graue necesidad no consiste en vn punto indiuisible. Y lo necessario para el proprio estado tampo consiste en vn punto indiuisible. Por lo qual dizen estos Doctores q̃ esto se deue dexar al juyzio, y prudencia Christiana del rico. El qual si quisiere mudar, o acrecentar su estado no por auaricia, ni en fraude de los pobres, mas porque entiende le conuiene 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 limosna en graue necesidad de lo superfluo a su estado. Su razon es, porque ay pocos que no quieran acrecentar sus casas, o viuir con mas authoridad, para honra suya, y de sus hijos.

Man. Rodri. in su. cap. 194. concl. 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 limosna de lo superfluo: porque todos podrian 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 limosna en la graue necesidad, no solamente de lo superfluo, sino de lo perteneciente, y necessario a su proprio estado. De suerte, que el precepto obliga certissimamente a dar limosna 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 mercader rico ha de mirar su necessidad de el estado de mercader, y no del estado de caualliero, que pretende tomar. Y lo mismo es de los demas. Graue necessidad sera como ya queda dicho, quando vno dentro de su estado, y conforme a el padece graue necessidad. Por lo qual el hombre, que por su pobreza, y necessidad no puede estar, ni tratar con los de su estado, y condicion se dize estar en graue necessidad. 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 comunmente los Doctores, y particularmente Baldo.

Bald. l. si quis ad declinandũ.

Terciadecima conclusion. En las necessidades communes, y ordinarias probable cosa es, que el hombre no esta obligado debaxo de precepto a dar limosna de lo superfluo, sino que tan solamente es consejo; pero mas probable es que ay precepto. Cierta cosa es, y averiguada q̃ en las communes necessidades no ay precepto de dar limosna de lo necessario, y perteneciente a el proprio estado. De lo superfluo era la dificultad, que queda resuelta con esta conclusion.

La primera parte de ella tienen graues Doctores Alexandro de Ales, Gabriel, San Antonino, Turrecremata, Durando, y algunos Summistas. Prueuase lo primero, porque de otra suerte condenariamos muchos, que no dan limosna, y nunca seria licito subir a mas alto estado. Lo qual no lo condenan los Theologos. Y seria tambien ilicito, y pecado mortal hazer combites, y banquetes superfluos: porque de lo superfluo estan los hombres obligados a dar limosna en las comunes necessidades, que siempre ay.

Alex. 4. p. q. 11. mem. 1. Gabr. in 4. d. 15. q. 4. conc. 5. D. Anton. 2. p. Theolo. tit. 1. c. 24. Turre. sup. decretum d. 47. sup. ca. ficut. Dur. in 4. d. 15. q. 6. Sum. v. eleemo. D. Thom. 2. 2. q. 32. a. 6. Bañ. dub. 2. Palu. in 4. d. 15. q. 3. Ricar. eadem d. a. 2. q. 2. Adri. in 4. in mater. de restitu. in dub. an Eccles. vltra dictum in 2. concluſ.

Lo segundo se prueua, porque el precepto de dar limosna es affirmatiuo, que obliga en caso de necessidad. Y por tener vno superfluo no se sigue de ay, que es el tiẽpo de la necessidad. Luego no obliga el precepto. La segunda parte tiene Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano, Victoria, Soto, Cano, Sotomayor, Bañez, Palude, Ricardo, y Adriano, y otros muchos, que cita Bañez. Prueuase lo primero, porque por derecho natural todas las cosas son comunes. 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: porque era contra razon, que vno tuuiesse necessidad, y hambre, y el otro tuuiesse mil cosas superfluas. Luego obligacion ay de dar limosna en el tal caso. Lo segundo se prueua, porque no ama a el proximo teniendo obligacion de amarle el que sin detrimento suyo le puede ayudar, y no le ayuda. Luego obligacion de precepto ay de dar limosna en semejante caso.

Quartadecima conclusion. Obligacion ay so pena de peccado mortal de socorrer alguna necessidad corporal, aunque no sea muy graue, si dize orden a alguna necessidad espiritual: porque de alli se sigue ofensa de Dios, y esto pudiendolo hazer con poco detrimento de su persona, honra, y hazienda. El exemplo es en vna muger que por necessidad viue mal, y otra persona la puede remediar teniendola en su casa, y acudiendo a sus necessidades, y queriendo ella, y teniendo desseo de remediarse: porque se ve cõbatida por no estar recogida. En este caso pudiendose remediar esta necessidad con tan poco detrimento ay obligacion de remediarla so pena de peccado mortal. Esta conclusion enseñan algunos Doctores. La razon es, porque en este caso parece que corre el precepto de la limosna: 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, dificultosa cosa es entender que yo tenga amistad con Dios. Esta conclusiõ se entiende quãdo vuiesse certidumbre 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,

D. Thom. 2.2.q.32 a.2.ad 1. Cordo. de casibus q. 56.

mente, como lo enseña Santo Thomas, y Cordoua.

Quintadecima conclusion. Quando el testador manda en su testamento, que cierta cantidad de hazienda se reparta entre sus parientes pobres, en la tal limosna han de ser preferidos los mas propinquos en parentesco a los que no lo son, aunque los otros sean mas pobres, y necesitados. Esta conclusion enseña Cordoua, y cita a otros Doctores. La razon es, porque conforme a razon, y a el precepto diuino los parientes mas cercanos se han de querer mas. Luego hase de entender, que el testador quiso acudir mucho mas a su necesidad. Esto se entiende sino fuesse que el mismo testador en el testamento declarasse lo contrario.

Cordo. q. 71. de casibus.

La dificultad es a cerca desta conclusion, si fuessen dos parientas, y ygualmente pobres, y la vna esta en el tercero, y la otra en el quarto grado: y la que esta en el quarto grado esta muy propinqua a remediarse, si le dan aquella limosna, y no lo esta la que esta en el tercero. La duda es, si se podra dar la tal limosna 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 limosna a el pariente mas propinquo. Luego no es licito darla a la que esta en quarto grado.

A esta duda se responde, ser cosa muy probable considerada esta circunstancia, que se puede dar a la que esta en el quarto grado. Esta enseña Cordoua en el lugar citado, y le siguen otros Doctores. La razon es, porque no siendo tan cercano el parentesco se puede muy bien colegir por equidad, que fuera esta la voluntad del 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.

Decimasexta conclusion. El que tiene authoridad, y puede repartir alguna limosna entre pobres la puede aplicar a si, 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 Santo 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, q̃ los demas pobres.

D. Thom. 2.2.q.32 art. 9. & ibi. Cait.

La dificultad es, quando el testador encomienda a vn pobre, q̃ de, y reparta entre pobres cierta cantidad de dinero, si este tal se la podra aplicar a si. La razon de dudar es, porque parece q̃ no le queria aplicar a el tal limosna: pues encomienda que la reparta. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que no podra aplicarse a si esta limosna. Dizen mas, que si fuesse tan grande su necesidad, que no se le auia de aplicar a si, sin consejo del confessor. Esto enseña el Maestro Aragon en el lugar immediatamente citado de Santo Thomas, y lo sigue Fr. Manuel Rodriguez.

Man. Rodrig. cap. 194. concla. 8.

A esta dificultad digo lo primero, que si el testador no sabia que era pobre, aquel a quien se lo encomendaua, podra muy bien aplicarse a si la limosna. La razon es, porque la intencio del 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 a si esta limosna. La razon es porque por encomendarle el repartir la limosna, no es visto el excluyrle della, 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 limosna. Y esta obra de limosna se halla muy bien aplicandose a si la limosna pues es pobre. Luego cúplese muy bien con lo que mando el testador. De lo qual se responde a la razon de dudar, sera necessario dezir alguna cosa de la obligacion que tienen los Eclesiasticos a dar limosna.

Decimaseptima conclusion. Los Obispos por razon del estado de perfeccion, que professan, estan obligados con mas estrecha obligacion de caridad a ser misericordiosos, y limosneros para sus subditos: no solamente en las cosas espirituales, sino tambien en los bienes temporales, que se ordenan a los espirituales: ora tengan los Obispos patrimonio, ora bienes Eclesiasticos, ora sean señores, o tan solamente despenseros. Y si no tienen cosa alguna estan obligados a pedir a los ricos para dar a los pobres. No disputamos aora si los Obispos son señores, o despenseros. De lo qual se dira despues. Esta conclusion tienen todos los Doctores discipulos de Santo Thomas, y entre ellos el Maestro Bañez, Victoria, Soto, Nauarro, y Sarmiento. Prueua esta conclusion el Maestro Bañez muy a la larga con muchos testimonios de Escriptura, y Santos. Vna razon basta para aqui. Los Obispos de oficio 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 estan obligados a tener tan perfecto acto de charidad. Y es assi, que innomerables 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 del lobo, sino acudir cõ copiosas limosnas. Y aunque sea assi que no aya necessidad de dar limosna por el peligro espiritual de las almas, con todo esso tienen obligacion de hazer limosnas por otro titulo mas particular, que es la perfeccion del estado, por el qual tienen obligacion de ser exemplo de toda virtud. Esto auian de aduertir los Obispos, y hazer grandes limosnas.

D. Thom. 2.2.q.32 a.6. Bañ. dub. vlt. Sot. li. 10 de iust. q. 4. specialiter a.3. & Nauarr. sup. c. fin. 17. q. 1. Sarmien.

Decimaoctaua conclusion. Los Obispos en

razon

razon de serlo estan obligados con mayor obligacion a dar limosna en los casos que diximos que los demas Christianos estan obligados a dar limosna. De tal suerte, que sino dan limosna en los tales casos, pecan mas grauemente, q 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 limosna, como queda determinado en la conclusiõ passada. Si los Obispos estan obligados sopena de pecado mortal a dar limosna en mas casos que los demas fieles, o si estan obligados de justicia, dirase luego en las conclusiones, que se siguen. Hasta agora es cierto, que estan obligados mas estrechamente por la virtud de la charidad, y misericordia, que los demas fieles.

Decimanona 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 aplicar a los pobres de justicia, ora sea el Obispo, ora el proprio parroco, o el mayordomo, o otro qualquiera En esta conuienen todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y particularmente Bañez en la segunda conclusion. 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 del señor, que se los mando fuesse obra de misericordia; pero respecto del Obispo, y de los demas que son despenseros, ay obligacion de justicia comutatiua.

Vigesima conclusion. El Obispo, y los demas ministros Ecclesiasticos son verdaderos señores por su tiẽpo 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 dellos se sustentassen los ministros de la Iglesia. Luego destos bienes tienen verdadero dominio.

Vigesimaprima 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 oficio. Esta tiene S. Thomas, y el Padre Maestro Soto, el qual la prueua muy eficazmente. Y lo mismo tienen los discipulos de Santo Thomas, y entre ellos Bañez en el lugar citado. Prueuase del comun consentimienro de todos los fieles. Esta conclusion, se declara, y probara mas en las siguientes.

D. Tho. 2. 2. q. 187. a. 7. Sot. lib. 10 de iust. q. 4. art. 3.

Vigesimasegunda conclusion. Los Obispos no estan obligados de justicia a dar limosna a los pobres: desuerte que sino la dan, no estan obligados a restituyr. Esta conclusion es comun de todos los Theologos en el lugar citado cõtra Nauarro en aquel tratado de *reditibus Ecclesiasticis*, en el qual habla muy escrupulosamẽte. Prueuala el Padre Maestro Soto en el lugar citado con muy eficaces argumentos. Prueuase aqui breuemente, porque es regla de derecho, que en duda mejor es la condicio del que posseé. Y es cosa cierta que los Obispos poseen sus bienes, y no ay razon en contrario conueciente en sus reditos annuales estar incluyda la parte de los pobres. Luego los Obispos no estan obligados de justicia a dar limosna, sino de sola misericordia.

Vigesimatercia conclusion. Los demas Ecclesiasticos en su manera estan mas obligados a hazer limosna, y mayores limosnas, que todos los demas seglares, siendo 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 sustentan de los bienes que se dan a Christo Señor nuestro, y estan en estado mas perfecto. Luego por razon destos dos titulos, estan obligados a hazer mayores limosnas. Principalmente los curas, que por serlo estan obligados a ser mas exemplares. Estos tales si tienen grandes reditos de cada año, estan obligados a hazer limosnas copiosas en sus Iglesias, y a sus subditos, los que tuuieren necessidad: 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, q los Ecclesiasticos son verdaderos señores de sus reditos annuales, como lo es el Obispo, y assi no estan obligados a dar limosna de justicia comutatiua, y si no la dieren no estan obligados a restituyr.

Bañ. conclus. 6.

Vigesimaquarta conclusion. Los Obispos religiosos, no tienẽ dominio, ni bienes proprios, sino meramente son despenseros de los reditos de cada año. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañez en la vltima conclusion, y tiene la Santo 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 queda con el voto de religion, y pobreza, y por consiguiente no son señores de sus bienes.

D. Thom. 2. 2. q. 185 art. 8.

Vigesimaquinta conclusion. Los Obispos estan obligados a dar limosna, sopena de pecado mortal en las comunes necessidades. De suerte, que no solamente estan obligados con estrecha obligacion, sino tambiẽ en mas casos. Declaremos esta conclusion. No podemos señalar cierta, y determinadamente la cantidad de

de limoſna, que eſta vn Obiſpo obligado a dar, de ſuerte, que no eſte obligado a dar mas. La razon es, porque el oficio del Obiſpo es muy alto, y de gran perfeccion, y no ſe puede determinar del todo ſu obligacion a dar limoſna. 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 comunes neceſsidades han de ſer padres de los pobres, y de las biudas. Por lo qual ſi los Obiſpos en las comunes neceſsidades no hazen grandes, y copioſas limoſnas, no eſtan en eſtado de ſaluacion. Han de ſer grãdes y copioſas conforme a la grandeza de los reditos annuales, que tuuieren. No han de ſer las limoſnas iguales en todos, ſino cada vno ha de dar limoſna conforme a la cantidad de hazienda de ſu Obiſpado. El Arçobiſpo de Toledo mas copioſas limoſnas ha de hazer, que no el de Seuilla, que tiene menos renta, y aſsi de los demas. Parece muy bien la regla, que pone el Padre Maeſtro Bañez para los Obiſpos que tienen grueſſas haziẽdas, como ſon los de Eſpaña, y otros. La regla es, que los tales Obiſpos, en las comunes neceſsidades de ſus Obiſpados eſtan obligados a dar en limoſna la quarta parte de ſus rentas. Y ſino la dan eſtan en eſtado de pecado mortal, y no les han de abſoluer. Dixe en las comunes neceſsidades: porque en otras mas graues, que ſuele auer en tiempo de peſte, o de hambre, o de muchas enfermedades, eſtan obligados a dar mayores limoſnas conforme a la neceſsidad de los pobres, q̃ ſon ſus proprias ouejas. Es en tanto grado verdad, que algunas vezes eſtan obligados a dar limoſna de las alhajas de ſu caſa, y de los vaſos de plata. Y eſto quando fuere neceſſario para la neceſsidad del pobre.

Vigeſimaſexta concluſion, que ſe ſigue de las paſſadas. Los Obiſpos eſtan obligados a inquirir los pobres, y neceſsitados de ſu Obiſpado para hazerles limoſnas, o procurar que ſe las hagan, y no cumplen con dar limoſna a los pobres que ſe la pidieren, que eſto tambien lo hazen los demas fieles. Eſta concluſion enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado. Prueuaſe, porque los Obiſpos ſon padres eſpirituales de los ſubditos, que eſtan 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 con 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 impoſsible; 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 inquiſiciõ por los miſmos curas. Por la Paſcua ſe ſuele hazer diligencia de los que ſe han confeſſado, y ſe haze catalago dellos, y de los que no lo han hecho, y lo traen a el Obiſpo para que ſe caſtiguen los que no ſe han confeſſado: de eſta miſma ſuerte puede hazer el Obiſpo diligencia de los pobres, y neceſsitados para hazerles bien. Y como hazen diligencia por ſus fiſcales de los amancebados de ſu Obiſpado para multarles, y hazen muy bien, aſsi tambien eſtan obligados a hazer diligencia de los pobres, y neceſsitados para ſocorrer ſus neceſsidades. Y de otra manera no cumplen con ſu oficio.

La dificultad es, a cerca deſtas concluſiones: porque dizen los Obiſpos, que la quarta parte que auian de dar de limoſna en las communes neceſsidades, ſe la echan en penſiones; las quales pone el Papa en hombres neceſsitados, y que ſiruen a la Igleſia. Deſuerte, que los Obiſpos ſe eſcuſan diziendo, que lo que auian de dar en limoſna ſe lo coge el Papa, que es ſupremo padre de los pobres, y lo aplica a pobres, o neceſsitados de la Igleſia. Eſta eſcuſa he oydo yo miſmo a alguno, o algunos Obiſpos deſte Reyno.

A eſta dificultad digo lo primero, que eſta razon no corre en los Obiſpos, que no tienen pẽſion ninguna, o ſi la tienen es muy corta. Por lo qual eſtos tales eſtaran obligados a hazer las dichas limoſnas.

Digo lo ſegundo, que aunque tengan entera la penſion no es baſtante, y ſuficiente eſcuſa: porq̃ 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 limoſna. De ſuerte, que deſpues de pueſta la penſiõ, y ſacada de la renta del Obiſpo, de lo que reſta tiene obligacion de dar la quarta parte en limoſna, por razon del eſtado de perfeccion 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 del 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.

Vigeſimaſeptima concluſion. Los Eccleſiaſticos, que tienen rentas Eccleſiaſticas pueden muy bien gaſtar de los bienes de ſu patrimonio, y hazer donaciones, aunque ſean profanas. Puede ſer, que la tal donacion ſea peccado por otro camino, y conforme a la prophanidad que vuiere en ello; pero no peca por gaſtar el tal patrimonio. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Nauarro. *Naua. in Man. ca. 17. n. 94.*

La razon es clara, porque los Eccleſiaſticos en toda ſentencia ſon verdaderos ſeñores de los tales bienes. Luego puedenlos 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 q̃ hazen

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 dellos,

Vigesimaoctaua 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, aũque sea en el articulo de la muerte: y pueden reseruar alguna cantidad para que despues de su muerte se distribuya en obras pias. Esta conclusion tiene Nauarro en el lugar inmediatamente citado. La razon es, porq aũq es verdad que los Ecclesiasticos tienen mas estrecha obligacion de dar limosna, 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 dificultad es acerca desta 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 podran muy bien 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 con detrimento de los pobres. Si tuuiesse para lo vno, y para lo otro podria muy bien, y deuia acudir a ambas cosas; pero no pudiendo ha de socorrer las tales necessidades. A la razon de dudar se responde de lo dicho, que auiendo graues, y vrgentes necessidades, correles el precepto de la limosna: porque son padres de los pobres, y assi por entonces no estan obligados a acudir a estotras obligaciones. Aduiertase, que los Ecclesiasticos de los fructos de sus beneficios, estan obligados mas estrechamente, que los demas fieles de sus haziendas, como ya que da platicado. Lo qual se ha de entender, sacando de los mismos fructos lo que fuere necessario para su 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 valor del 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 puedã 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 viuen los tales beneficiados. Los quales se han de tratar honradamente para corresponder a la authoridad de sus oficios. De lo qual se sigue, que mas ha de gastar vn Canonigo, que vn Beneficiado, y vno muy ilustre, 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 limosnas que han de hazer se ha de proporcionar con la renta del beneficio. De suerte, que esta obligado a dar mas copiosas limosnas 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 limosnas. De lo qual todo se ha de ver el Padre Maestro Soto, que habla marauillosamente.

Luys Lop. in instruct. neg. lib. 2. ca. 47.

Cord. lib. 1. quæst. q. 18.

Conc. Basil. vlti. sess. 21.

Sot. li. 10 de iust. q. 4. a. 4.

De la conclusion se sigue, que los Ecclesiasticos pueden dar de comer a sus deudos pobres, como a otros pobres: porq porserlo no son de peor condicio. Puedẽles ayudar, y socorrer para que no caygan de su estado siendo decentes; pero no los pueden hazer ricos, ni fundar en ellos mayorazgos: porque de otra manera, no auria diferencia entre ellos, y los seglares. De lo qual se ha de ver Nauarro. El qual trae vn resplandeciente exemplo de Pio Quinto, gloria de la Orden de Predicadores, el qual siẽdo 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 excesiua dote. Verdad es, que no se han de condenar luego los Obispos, que hizieren algunas donaciones moderadas a sus deudos, si los mismos Obispos ahorran esto, quitando algo de lo necessario a su estado, tratandose 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.

Nau. trat. de reddit. Eccles.

La dificultad 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 Ecclesiasti-

Conc. Trid. sess. 25. c. 1. de ref.

Fr. Luys Lop. in instru. neg. p. 1. c. 43

siasticos, 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 que reciben los tales bienes de necesidad 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.

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 comun 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, que me parece probable, que los que 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 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 comunmente 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 prohibe rigurosamente las tales donaciones; pero no se irritan, ni se impide la translacio del dominio. Y quando irritara, y annulara las tales donaciones, se podia entéder, 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.

Ayala in comp. fol. 8. Naua. in apol. & reddit. Eccles. 1. monit. 38 & 55. n. 5

De lo dicho se sigue, que los Comendadores de Santiago, Alcantara, Calatraua, y san Iuan, y de los demas ordenes militares, estan obligados a dar limosnas a los pobres de los bienes Ecclesiasticos que tienen. Esto enseña don Martin de Ayala, en vn compendio de la orden de Santiago. Y lo mismo tiene Nauarro. Prueuase lo primero, porque en la regla de la Orden Militar de Santiago 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 Comendadores, que los tienen, tienenlos con obligacion de dar limosna: porque aunque el Papa justamente applico estos bienes a las tales encomiendas para defension de la Fe, 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 Comendadores 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. Deue viuir con concierto, 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 necessidades de las Iglesias, y de los ministros dellas en sus encomiendas, no teniédo las Iglesias Fabricas, ni los ministros rentas: porque son bienes Ecclesiasticos, sacados de los mismos diezmos.

Acerca de todo esto ay vna dificultad, si podra el Papa dispensar con los beneficiados, que gasten los dichos bienes Ecclesiasticos en otros diferentes vsos, aunque sean profanos. La razon de dudar es, porque parece que los Ecclesiasticos estan obligados a dar limosna 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.

Vict. in relect. 1. de Eccles. c. 69. fo. 97. Sot. li. 10 de iust. q. 4. a 5 Hoc al de reddit. Eccles. ca 5. 7. & 9.

A esta duda se responde, que puede muy bien dispensar el Papa. Esto enseña Victoria, Soto, y Horcala. La razon es, porque el Sumo Pontifice es el supremo padre de los pobres, al qual pertenece dispensar los tales bienes, y repartirlos 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 q̃ 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, da tal manera, que quede imposibilitado a

do 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 Fe, quando ay necesidad. La razon es, porque vna obra tan pia, y buena ha de ser preferida ala limosna delospobres, como lo enseñan los Doctores immediatamente citados.

Vigesimanona conclusion. Si la cosa que vno o adquiere se deue a otro de justicia, no se puede hazer limosna della. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque el dar limosna 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. Luego no se puede hazer limosna della. Demanera, que quando la misma cosa en particular esta obligada a restitucion, la tal cosa no se puede dar en limosna, y aunque se de no vale la donacion ni passa el dominio. Como si fuesse vna pieça de plata, que hurto no la puede dar en limosna, y aunque la de, no vale la tal donacion.

D. Thom. 2.2. q. 32 art. 7.

La dificultad esta de los dineros adquiridos injustamente, y por hurto, si se podra hazer limosna dellos. La razon de 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 en la materia de restitucion. Luego aquellos dineros assi adquiridos los puede dar en limosna.

A esta dificultad 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 limosna. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque puede muy bien cumplir con la obligacion que tiene de restituyr. Luego puede hazer limosna; pero sino tuuiesse de que restituyr, o por dar aquellos dineros se imposibilitasse a restituyr, no podria hazer la limosna dellos, y aunque la hiziesse no seria valida la tal limosna.

Trigesima conclusion. Quando se adquiere alguna cosa licita; pero el adquirirla no es licito: puedese hazer limosna de la tal cosa. El exemplo es en la ramera, que adquiere algun precio por el vso ilicito de su cuerpo, esta tal puede dar limosna del precio, que adquiere. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar inmediatamente citado. La razon se toma de la misma conclusion: porque el admitir el tal precio, no es pecado, aunque lo recibe por cosa q̃ es pecado. Luego el tal precio se haze suyo, y es verdadera señora de el, y por consiguiente puede hazer graciosas donaciones del tal precio, y mucho mejor puede dar limosna. Esto se entiende quando el precio es justo, y razonable que si fuesse por alguna razon excessiuo, lleuado por fraude, y engaño, adquirirlohia injustamente, y estaria obligada a restituyrlo, y por consiguiente no podria hazer limosna de ello. De lo qual se dira en su lugar. Desuerte, que la regla general ha de ser quanto a lo que toca a la limosna, que lo que ay obligacion de restituyrse en ninguna manera se puede dar en limosna por la razon ya dicha.

Trigesimaprima conclusion. Ninguno puede dar en limosna cosa alguna, sino es señor de ella, o tiene consentimiento del verdadero señor. Esta es regla general, que ponen todos los Thomistas con Sancto Thomas en la question citada, particularmente Bañez. La razon es, porque por la limosna se passa el dominio de la cosa, que se da en limosna: 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 limosna: porque no puede transferir, y passar el dominio della.

D. Thom. art. 8.

De lo qual se sigue, que ningun religioso puede dar cosa alguna en limosna, sin consentimienro del Prelado, que tiene las vezes de la comunidad, en la qual esta el verdadero dominio: porque ningun religioso en particular tiene verdadero dominio de cosa alguna. Verdad es, q̃ aunque no tenga consentimiento expresso, y formal del Prelado, basta que lo tenga interpretatiuo. Por lo qual los religiosos pueden hazer algunas limosnas de las cosas, que el Prelado les ha aplicado para su vso, quando de las tales limosnas la comunidad no padece graue detrimento: porque esta es la voluntad interpretatiua del Prelado. Pongo exemplo, quãdo vn religioso va camino, y topa algunos pobres puede hazer las limosnas ordinarias.

Trigesimasegunda conclusion. No basta tener dominio de los bienes para poder hazer limosna dellos, quando la dispensacion de los tales bienes esta subjecta a otra persona. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar inmediatamente citado. La razon es, porque la limosna es obra liberal, por la qual se dispensan los bienes proprios. Luego la persona, que esta subjecta en la dispensacion dellos, no puede hazer limosna de los tales bienes, sin voluntad, y consentimiento de la persona, a quien esta subjecta en la tal dispensacion, y la limosna 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, q̃ las mugeres casadas no pueden dar limosna de los bienes que tienen dominio, en los quales estan subjectas al marido, quanto a la dispensacion dellos.

Trigesimatercia conclusion. En España la muger casada no puede dar limosna de ningunos bienes, sin licencia, y consentimiento de el marido. De suerte, que aunque la muger tẽga otros bienes fuera de la dote, que llaman bienes paraphernales, no puede en España dar limosna

limosna de ellos, sin consentimiento formal, o interpretatiuo del varon. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, discipulos de Sancto Thomas, y particularmente la tiene Bañez en el lugar citado. La razon es, porque por ley esta establecido, que el marido sea administrador de todos los bienes, que tuuiere la muger. Luego no puede disponer dellos ni dar limosna, sin el consentimiento del marido. Lo mismo es en los Reynos, donde ay vso y costumbre desso. En rigor de derecho ciuil, quando la muger casada da alguna cosa, lo puede muy bié pedir el marido en España.

Trigesima quarta conclusion. Donde no ay tal ley ni costumbre, la muger casada puede dar limosna, si tiene algunos bienes fuera de la dote, y assi puede dar limosna de los bienes, que llaman paraphernales, sin consentimiento del marido. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon és, porque quanto a la dispensacion destos bienes, no depende del marido. Luego puede dar limosna 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 limosnas pequeñas, que las otras mugeres de su condicion y calidad suelen dar. Esta conclusion tiene verdad, aun en España. Y enseña la Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado, y Cordoua. La razó es, porque para dar las tales limosnas, ay consentimiento y voluntad interpretatiua del marido. Luego licito es aun en España.

Cordo. de casib. q. 115. dub. 6.

Trigesima sexta conclusion. La muger casada puede dar limosna siendo el marido hombre sin juyzio. Esta conclusion es commun 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 limosna, tambien la puede dar la tal muger. De lo qual se sigue, que tambien puede dar limosna, quando el marido le entrega el gouierno de la casa. La razon es la misma.

Trigesima seprima conclusion. La muger casada puede dar limosna de lo que le sobra del 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 limosna. Esta conclusion enseña Fray Luys Lopez, y otros Doctores. La razon es, porque entonces el marido consiente en la tal limosna, porque le ha dado licencia para gastar aquellos mil ducados, pues se los ha aplicado para sus gastos.

Fr. Luys Lopez in instr. cõf. p.2.c.14. & in Instruct. negoc. lib.1. c.41.

Trigesima octaua conclusion. La muger casada puede dar limosna sin consentimiento del marido, al que esta en extrema necessidad. Esta enseña Cordoua, y otros Doctores. La razon es, porque en extrema necessidad, todas las cosas son comunes, como queda dicho. Esto se cõfirma, porque en el tal caso ay consentimiento, y voluntad interpretatiua del marido. Y si el marido no quisiesse que diesse limosna en la tal necessidad, seria sin razon. Luego muy biẽ puede dar limosna.

Cord. lib. 1. quæst. q.18.di.2

La dificultad es, si la muger puede dar limosna 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 comun, porque la muger no puede hazer limosna, sin consentimiento del marido, y por estar ausente, no es visto consentir. Luego no puede dar limosna. En esta dificultad Nauarro enseña, que la muger quando el marido esta ausente, no puede dar mas limosna, que quando esta presente. Y esta sentencia me parece probable, por la razon hecha.

Naua. in Manu. c. 18.n.154

A esta dificultad 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 admnistradora de la tal hazienda. Luego puede dar limosna. A la razon de dudar se responde de lo dicho.

Naua. li. 3. de restit. c.1.n. 87.

La segunda dificultad es, quando sera el consentimiento virtual é interpretatiuo del Prelado, o del marido, o del señor.

A esta dificultad 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 limosna. Sino 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. Desta regla se sigue lo que queda dicho, que las mugeres casadas pueden hazer las limosnas comunes, en las quales no se sigue daño a la familia. Antes es razon reprehender a los maridos que quieren que las mugeres les esten del todo jubjectas como esclauas, de suerte que no puedan disponer de nada. El Padre Maestro Bañez desta 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 a mi. Porque esta deue ser la voluntad interpretatiua de vn hombre bueno y discreto. Y la dispensacion desta parte de la ganãcia ha de ser en cosas buenas, licitas y honestas, y en limosnas.

Bañ. 2.2. q.32.a.8.

Para las cosas necessarias para la familia, y para que se sustente honrosamente, 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, è hijos.

Trigesima nona conclusion. De los hijos de familias, en lo que toca a dar limosna, 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, particularmẽte el Padre Maestro Bañez 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 limosnas, 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. quod Deo.

Quadragesima conclusion. La limosna, que se haze a la comunidad de si es mucho mejor, q la que se haze a algun particular. Esta enseñan los discipulos de Sancto Thomas, particularmẽte el Maestro Bañez. La razon es, porque el biẽ comun, como mas excelente ha de ser preferido al bien particular.

D. Thom. 2.2.q.32. art.10.

Quadragesima prima conclusion. Conueniẽtissima cosa es, que en la Republica, aya varios, y diuersos modos de dar limosna. Vn modo es, la limosna menuda, que se da a los que andan a pedir de puerta en puerta. Y otro modo de dar limosna es quando se da a los pobres enuergõçantes. Y a estos ha de ser mas copiosa la limosna, y pienso que es mas meritoria delante de Dios. Esta enseñan los discipulos de Sãcto Thomas, en el lugar citado, particularmente Bañez. La razon es, porque son de varias, y diuersas maneras las necesidades de los pobres. Luego tambien es conuenientissima cosa que los modos de dar limosna sean varios, y diferentes, para que tengan proporcion con la misma limosna.

Quadragesima segunda conclusion. Quando en la Republica ay muchas limosnas para los mendigos, que andan de puerta en puerta, seria mucho mejor dar limosnas abundantes a algunos pocos pobres, que no dar limosnas menudas a muchos. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque mucho mejor seria suplir enteramente la necesidad de algunos, que no que se queden todos en miseria.

De lo qual se sigue, que es mucho mejor mãdar en los testamentos dotar enteramente a algunas donzellas, que se remedien enteramẽte, que no mãdar en dote a muchas, alguna pequeña cantidad. Todo esto se ha de mirar con discrecion y prudẽcia. Porque muchas vezes puede ser, que sea mejor lo contrario desto 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 limosna.

Quadragesima tercia conclusion. Los verdaderos pobres pueden pedir limosna, y si se la dan recibirla, y quedan verdaderos señores della. Esta conclusion es doctrina comun de todos los Theologos. La razon es clara: porque la limosna 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 limosna, y se hazen verdaderamente señores della. Aduiertase, que la verdadera pobreza no consiste en vn punto indiuisible, sino que tiene gran latitud. Puede ser que vno absolutamente no sea pobre, pero es lo respecto de su estado, y de su condicion, y calidad. Este tal tambien puede pedir limosna, y recibir la. Porque en realidad de verdad conforme a su estado y calidad, tiene necessidad, que remediar.

Acerca desta conclusion ay algunas dificultades. La primera es, de los que fingen pobreza, y en realidad de verdad no son pobres, si los tales pecan mortalmente recibiendo las dichas limosnas, y si estan obligados a restituyrlas. Este es caso que ha acontecido, y acontece muchas vezes. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que en este caso, aunque es pecado mortal recibir la tal limosna y pedirla, pero no ay obligacion de restitucion, sino que queda verdadero señor de la tal limosna. 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 limosna, 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 santo y religioso, y que no esta irregular ni descomulgado, y en realidad de verdad no es sancto, y esta descomulgado, è irregular, validas serian las ordenes, que le da. Luego en nuestro proposito la limosna, que se da al, que se finge pobre, es valida, porque es la misma razon. Lo mismo es, quando el Obispo da vn beneficio a vn hypocrita, 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 limosna 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 limosna se da a los pobres en nombre de Christo. Luego valida sera la tal limosna, si en realidad de verdad el parece verdadero pobre de Christo. El vltimo fundamento desta sentencia es, que si vno se finge grande amigo de

Angel. v. restit. §.8 Adria. in mater. de restitut.

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 limosna, 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 limosnas, q̃ les dan, y estan obligados a restituyrlas. A quié se ha de hazer la restitucion auiendo obligació de restituyr, diraſe luego. Esta sentécia tiene Cayetano, el qual cita a Escoto. Y fundase lo primero, en que la tal limosna no es volũtaria: porque ay ignorancia: la qual causa inuoluntario, como lo enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. Luego la tal donacion, y limosna no es valida, y ay obligacion de restituyrla. El segundo fundamento es: porque la limosna de su naturaleza se ordena a remediar la necessidad de los pobres, y assi es obra de misericordia. Luego el que no es verdadero pobre no se haze verdadero señor de la limosna: y esta obligado a restituyrla. Esta misma sentécia tiene Alexandro de Ales, y Altisiodorense, como lo refiere Adriano en el lugar citado.

Caie. 2.2. q. 187. ar. 5. Scot. in 2. d. 15. D. Thom. 2.2. q. 6. art. 8.

Sot. lib. 9. de iust. q. 7. ar. 3. ad quartum.

La tercera sentencia es del Padre Maestro Soto, segun refiere el Padre Fray Manuel Rodriguez, en el libro de la Bula de la composicion, en el caso vndecimo, en el numero quarenta y siete, que si las limosnas 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 desto. Porque el le cita en el libro quarto de justicia, en la question tercera ad tertium, y alli no habla palabra desta materia. Y esta sentencia no podia ser de hombre tan letrado. Porque si las limosnas 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 en el lugar que yo cite en la margen trata desta materia de proposito, y alli da su parecer, que es este. Dize que si el que da la limosna al pobre fingido, se la da con esta condicion, si es verdadero pobre en el tal caso la tal limosna no es valida, sino es verdadero pobre, y esta obligado a restituyrla. Pero dize que la limosna no se ha de dar con esta condicion, sino absolutamente aunque sea el motiuo la verdadera pobreza. Y assi dandose desta manera como se ha de dar, se passa el dominio de la tal limosna en los pobres fingidos, y no ay obligacion de restituyr. Dize mas, que se ha de dar absolutamente la limosna, y que se ha de entender, que comunmente se da assi. Porque la limosna se da por Dios, y en nõbre de Christo: y assi no se ha de hazer tãta diligécia de la pobreza de la persona, sino dar limosna absolutamẽte. Esto prueua alli el P. M. Soto có algunos exẽplos, y lo prueua có algunas razones, y de doctrina de Adriano, q̃ enseña lo contrario. Porq̃ el mismo Adriano dize, q̃ quando el motiuo es falso, si la causa final es verdadera: no se impide la translacio del dominio. Si yo pense q̃ recibia vn criado muy diligẽte, y en realidad de verdad no lo es, aunq̃ sirue lo bastãte para el salario, q̃ se le da. En el tal caso adquiere dominio del salario, porque aunq̃ el motiuo fue falso, el fin fue verdadero, q̃ 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 del proximo. Luego por la tal limosna se passa el dominio, y no ay obligacion de restituyr. Y si esta sentencia no fuesse verdadera dize el P. M. Soto q̃ se siguiria, q̃ siẽpre, q̃ el pobre miente en representar su necessidad, y con aquella mentira mueue, a q̃ le den limosna, estaria obligado a restituyr. Lo qual es muy dificultoso. Porq̃ muy de ordinario lo hazen los pobres assi. Verdad es, q̃ este Doctor al fin pone vna limitacion. Y es que esto se ha de entender en las limosnas quotidianas, y ordinarias, pero no en las raras, y extraordinarias. Pone exemplo en vn engañador insigne, que finguiesse vna grauissima necessidad, y vna eximia santidad, y por esta razõ le dan vna grã cãtidad, y suma de dinero de oro, o de plata: este tal estaria obligado a restituyr. Porque aquella grã limosna no se entiende ser voluntaria: porque la saco con fraude y engaño.

La quarta sentẽcia es, del P. Fr. Manuel Rodriguez en el lugar citado, y tãbien en la Sũma. El qual enseña, q̃ la limosna dada cõ titulo de pobreza, si la tal pobreza siẽdo fingida fuere causa final della se deue restituyr. Empero si la pobreza fue solamente causa impulsiua, y no final no ay obligaciõ de restituyrlo. Esta es su sentencia por sus mismas palabras, la qual es muy dificultosa de entẽder para los q̃ no saben Theologia. Porq̃ no puedẽ percebir, qual sea causa impulsiua, y qual sea causa final. Y era necessario declararlo, pues se ponia en romãce para todos. En esta tã graue dificultad en la qual ay tanta variedad de pareceres entre hõbres graues, es necessario dezir lo q̃ me parece, por ser la dificultad tã necessaria, para el trato de los hombres.

Man. Rodr. in Sũma c. 197. concl. 1.

Digo lo primero: q̃ la primera sentẽcia, quanto a lo q̃ enseña, q̃ en este caso la limosna es valida, y que no ay obligacion de restituyr es muy probable sentencia, y q̃ se puede seguir con dos limitaciones, que pondre luego. Que esta sentẽcia quanto a esto sea muy probable, se cõuence cõ los argumentos hechos en su fauor, y con la authoridad de los Doctores q̃ la tienen, y cõ las limitaciones, que yo pondre la tiene el P. M. Orellana en vnos escriptos, sobre la Secunda Secundæ, y referole por ser vn hombre tan graue, y docto. La primera limitacion es quando el q̃ da limosna, no tiene formal, y expressa intencion de dar limosna 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 limosna en orden a este que se finge pobre. A quiẽ se aya de restituyr en este caso lo diremos luego. Pero quãdo se tiene la intẽciõ ordinaria, que deuen de tener los hombres en el dar la limosna, que es darla por amor de Dios,

Orellana 2.2. q. 77. art. 3.

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 descomulgado o irregular, realmente no quedaria ordenado, pero esto seria, como per accidens, porque no tenia la intécion que deuia tener, y que pedia la virtud de religion, a la qual pertenece el dar de los sacramentos. Pero si tiene la deuida intenció, que es ordenar al que alli tiene presente, valido es el sacramento, y queda ordenado. Y esta intencion pide la virtud de la religiõ de su naturaleza. De la misma suerte, se ha de dezir en nuestro proposito, que si el que da la limosna tiene la intencion, que deue tener, que es dar limosna en nombre de Christo, valida es la limosna, que se haze al pobre fingido. Porque la virtud de misericordia pide, que se de la limosna al verdadero pobre, o que lo parece, segun prudencia. Por lo qual las limosnas, 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 limosna, 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 limosna, que se haze, comun y ordinariamente, aunque se de al que no es verdadero pobre es voluntaria, porque ha de tener la intencion ya dicha. Y desta manera se sueltan los fundamentos de la segunda sentencia, llenando 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 limosna, no me parece, que es voluntario, ni tiene intencion de dar tan grande y copiosa limosna al, que real y verdaderamente no tiene la extraordinaria necesidad, que pinta. En el tal caso ay obligacion de restituyr la limosna al que la dio.

En esta sentencia queda vna dificultad, que aueriguar antes que passemos adelante. Y es la dificultad. Si este tal, que se finge pobre en las limosnas ordinarias, que se hazen con la deuida intencion peca 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 pernicios̃a, pues no haze injusticia, ni agrauio con ella. Porque si la hiziesse estaria obligado a restituyr. Luego no es pecado mortal sino tan solamẽte venial. Por que el mentir, no siendo pernicioso, no es pecado mortal.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna el que se finge pobre, aũque quede verdadero señor de la limosna, peca 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 diferentes caminos. En la sentencia que vamos declarando la razon es, porque el tal pobre con aquella fictiõ, causa daño en los demas pobres, porque les quita la limosna, 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 perniciosa: pero no contra justicia comutatiua, de suerte que aya obligacion de restituyr, sino contra la virtud de 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 sanctidad, y para que le den el beneficio se finge sancto, 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 peca mortalmente, y haze daño al otro opositor, pero no peca contra justicia comutatiua: 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 comutatiua, 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 comutatiua, y ansi no esta obligado a restituyr, porque los demas pobres no tenian derecho de justicia comutatiua a la tal limosna. Pero tenianle de misericordia, y por esta razon se les haze daño, y consiguientemente es pecado mortal.

Digo lo segundo, que tambien es bien probable sentencia la segunda, que los tales pobres fingidos estan obligados a restituyr las limosnas, que les dan, y que no se hazen señores de las tales limosnas. Esto se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen esta sentencia, y con los fundamentos della, que son muy probables. La tal limosna segun esta sentencia, no es voluntaria en orden a este pobre fingido. Y el que da la tal limosna no deue de tener intencion de dar limosna, sino tan solamente a aquel que en realidad de verdad es pobre. Este es el fundamento firme desta sentẽcia. La razon del se toma del fin immediato de la virtud de misericordia, que es socorrer la verdadera necesidad del pobre, y no la aparente. Y aunque la limosna se de en nombre de Christo, y por Christo, esse es fin mediato, y remoto. Y para ver si es valida la limosna, y la donacion, hase 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 è immediato de la tal virtud. El fin proximo è immediato de la misericordia es socorrer la necesidad del pobre. Por lo qual el que da limosna, no deue tener intencion de dar limosna al verdadero pobre, o al que lo parece, segun prudencia, sino tã solamente deue tener intencion de remediar la verdadera necesidad. De lo dicho se sueltan facilissimamente los fundamentos de la cõtraria

tratía sentencía. Porque ay gran diferencia entre los casos puestos en los dos primeros fundamentos, y este. El dar de los sacramentos pertenece a la virtud de la religion: y ansi la tal donacion, o colacion de sacramẽto, la hemos de juzgar valida del fin de la religion. Y la religion pide que en los tales casos tenga intencion de baptizar, o ordenar al que esta presente: porque de otra manera se siguirian grandisimos 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 oficio el remediar las necesidades verdaderas. De lo qual se responde al 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 diferencia 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 conuenientisima la donacion. Pero la misericordia tiene por fin remediar la verdadera necesidad del pobre. Por lo qual en el tal caso la donació liberal es valida, y no ay obligacion de restitucion, y la limosna no es valida, y ay obligacion de restitucion.

La segunda dificultad es, a quien se ha de hazer la restitucion, conforme a la segunda sentẽcia, 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 al que dio la limosna, 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 limosna.

En esta dificultad se ha de aduertir, que el q̃ da limosna se puede auer de dos maneras. La primera es, que no quisiesse dar limosna en comun, sino a este en particular, mouido de su necesidad. La segũda 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 limosna la da de la primera manera, hase de hazer la restitucion al que la dio, y no a los pobres. La razõ es, porque el que dio la limosna, no la queria dar en comun, sino a este en particular. Por lo qual, no siendo valida respecto deste particular, quedose el dominio en el que dio la limosna, y hase de boluer a el.

Digo lo segundo, que si el que dio limosna se ha de la segunda manera, la restitucion no se ha de hazer al que la dio, sino a los pobres, que fueron defraudados della. Esta sentencia tiene Cayetano, y Medina, Complutése, y otros Doctores. Pruebase, porque en el tal caso los pobres fueron los que quedaron defraudados de la limosna. Porque el que la dio, quanto es de su parte, dio aquella limosna a los pobres, y passo el dominio en ellos. Luego en ellos se ha de hazer la restitucion.

Caie. 2. 2. q. 187. ar. 5. Medi. de restit. q. 2. du. 1. Aragon 2. 2. q. 62. art. 5.

Digo lo tercero, que en el caso del P. M. Soto que a vno le diessen vna gran cantidad de limosna por auer representado vna extraordinaria necesidad, en el tal caso la restitucion se ha de huzer no a los pobres, sino al que dio la limosna. Porque en el tal caso, no pretendio dar la limosna a los pobres en comun, sino a este en particular, para remediar alguna particular necesidad. 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 dificultad acerca del segundo dicho, supuesto, que se ha de hazer la restitucion a pobres, en aquel caso, si bastaria darla a qualesquier pobres. Y en particular es dificultoso, si dilatasse mucho la restitució, é ya no viuiesse aquellos pobres, a quien auia de dar limosna el dueño della, si se cumplira dandola a qualesquier pobres.

A esta dificultad digo lo primero, que si el, que dio la limosna, tan solamente tuuo voluntad, é intencion de hazer limosna, y daria a pobres por Iesu Christo, se cumplira con la restitucion restituyendola a pobres. Porque los pobres en comun 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 limosna, se cumple restituyendola a pobres.

Digo lo segundo, que si el que dio limosna, determinadamente la quiso dar a algunos pobres, por algun particular respecto, a ellos se ha de hazer la restitucion. Como si quisiesse dar limosna a sus deudos por serlo, o a los de su ciudad, o a los de tal parrochia, o hospital, a ellos se auia de hazer la restitucion. La razon esta clara, porque los tales pobres en particular fueron defraudados de la tal limosna.

La tercera dificultad es, quando vno en vn testamento manda, que se distribuya alguna cãtidad de hazienda en pobres, y vno se finge ser pobre no lo siendo real y verdaderamente, y dã le limosna conforme al testamento. La duda es, si sera sentencia probable, que se pueda seguir q̃ este tal lleuando aquella limosna, no esta obligado a restituyr. La razon de dudar es, porque este no es verdadero pobre. Luego la limosna q̃ 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 limosna, y no ay obligacion de restituyrla. Porque el testador no pretendio, sino hazer limosna a los pobres en nombre de Christo. Luego el que se finge pobre, hizose verdadero señor de aquella limosna. De suerte, que como queda dicho, de las limosnas ordinarias, que es muy probable, que son validas dadas al fingido pobre, tambien se ha de dezir, ó es muy probable de la limosna dada por via de testamento: porque es la misma razon, y siempre se ha de mirar al fin de la limosna para ver su firmeza. Tambien es probable lo contrario desto, como queda dicho en el mismo lugar. De lo qual se sigue que los testamenta-

rios cumplen con su oficio haziendo diligencia humana para saber, si los tales son pobres, y entendiendose con prudencia, que lo son se les puede repartir la tal limosna. Si realmẽte no lo fueren, no tienen los testamentarios, que tener escrupulo ninguno, porque hizieron muy deuidamente su oficio.

La quarta dificultad es, del, que con fingida santidad alcança alguna limosna, siendo en realidad de verdad pobre, pero fingese santo, porque le den limosna, y por esta razon se la dã mas facilmente. Como suele acontecer, que muchas personas deuotas dan limosnas a semejantes personas, por tenerlas por santas y buenas.

A esto digo lo primero, que si alguno con fingida santidad alcanço alguna limosna, esta obligado a restituyrla, si le la dieron no tanto por la necesidad, como por la santidad, que finge. El exemplo es, quando a vna persona le dan limosna para que encomiende a Dios alguna necesidad, o alguna persona. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso cessa la causa final de dar la limosna, y assi no es voluntaria, y por cõsiguiente ay obligacion de restituyrla a quien se la dio.

Digo lo segundo, que si en realidad de verdad le dieron la limosna para remediar su necessidad, como a qualquier otro pobre, si en realidad de verdad lo era, valida es la limosna, y no tiene obligacion de restituyr. Esto tambien enseñan comunmente los Doctores. La razon es clara: porque la tal limosna se da para el remediar la necesidad, y en hecho de verdad este tenia necesidad. Luego valida es la limosna, 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 tienẽ, si las tales limosnas son validas, y ay obligacion de restituyr lo que reciben.

A esta dificultad se ha de responder, que si en realidad de verdad los tales son pobres, y necesitados, y por consiguiente capaces de limosna, la limosna de ordinario valida es, y no ay obligacion de restitucion. Porque la tal limosna se ordena a remediar la necesidad, y de ordinario, los hombres saben muy bien que suelen encarecer las necessidades y fingirlas, y cõ todo esso dan las limosnas por amor de Christo. Verdad es, que si fingiessen vna extraordinaria necesidad, y por esta razon les diessen alguna extraordinaria limosna, pienso, que no sera valida, sino que auria obligacion de restituyrla. Porque la tal limosna en este caso no seria voluntaria.

Quadragesima quarta conclusion. Quando en el pedir de la limosna ay algun engaño, o trato engañoso, no vale la limosna, y ay obligacion de restituyrla. Pongo exemplo en algunas mugeres pobres, que con dissimulacion piden para vna donzella pobre, y lo que les dã en limosna lo toman para si. Estas tales pecan mortalmente, y estan obligadas a restituyr la tal limosna. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores. La razon es clara, porq̃ la tal limosna se da en particular para aquel efecto de remediar aquella pobre donzella. Luego no es licito aplicarla a otra necessidad. Esto se confirma, porque si vno mandasse alguna cantidad de hazienda en limosna para remediar donzellas pobres, no se podria aplicar la tal limosna para otra necessidad: y si se aplicasse auria obligaciõ de restitucion. Luego quando se da limosna para alguna donzella pobre, no se puede aplicar para otra necessidad, y si se aplica aura obligacion de restituyr. Por lo qual a las mugeres semejantes, que tratan semejante trato, no las hã de absoluer, sino es que desistan del.

La dificultad es, a quien se ha de restituyr la tal limosna, si se cumpliria con aplicar aquella limosna a alguna donzella pobre.

A esta dificultad 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 limosna para si, la restitucion seria bien hazerla al, que dio la limosna, para q̃ el si quisiere la de a la donzella que tuuiere necesidad. La razon es, porque esta limosna se la sacaron con trato engañoso.

Digo lo segundo, que me parece muy probable cosa, que se cumplira restituyendo aquella limosna 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 limosna, 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 del que dio la limosna.

Quadragesima quinta conclusion. Los que piden limosna en general para los pobres con animo de tomar para si la tal limosna, siendo ellos verdaderos pobres, no pecan mortalmente, ni estan obligados a restitucion. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque el que da la limosna la da en general para pobres. Y debaxo de aquella generalidad se encierra el mismo que pide. Luego voluntaria fue la limosna respecto del, que pedia: y por consiguiente no ay pecado 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 porq̃ en esto no ay perjuyzio de tercero. *Naua. li. 3. consil. tit. de mẽdicã. consil. 2.*

Quadragesima sexta conclusion. Quando ay alguna grande causa, no pecan los que procuran, que se pida alguna limosna para alguna obra pia: por medio de alguna persona principal, o principales: entendiendo que por este camino se sacara mas limosna, que si pidiessen personas ordinarias. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, y particularmente Nauarro. Prueuase lo primero, del vso comun de los Christianos, que quando ay gran necessidad, o alguna obra pia, encargan a dos Caualleros, o dos personas principales, que pidan limosna para la tal obra, pretendiendo *Nauar. in cap. inter. v. consil. 1. n. 36.*

do

do por este camino sacar mas limosna. Lo segundo se prueua: porque la tal limosna libre es, y voluntaria. Luego no es pecado 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 limosna tan publica, y haziendose delante de personas tan calificadas, corre gran peligro la tal limosna de hazerse por vanidad.

Quadragesimaseptima conclusion. El que verdaderamente es pobre, aunque tenga salud para trabajar, y lo pueda hazer conforme a su estado, y condicion, no peca mortalmente pidiendo limosna, ni esta obligado a restituyrla.

Cai. 2.2. q. 187. a. 5. ad 5. 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 limosna es voluntaria respecto de el que la dio, y no ay obligacion de restituyr. Verdad es, que como dize Cayetano en el mismo lugar, este tal peca venialmente, no queriendo trabajar para sustentarse, pues puede, y no quiere, sino mendigar.

Leg. 1. C. de medic. valid. li. 6. La dificultad es, porque ay vna ley que pone pena a los que mendigan pudiendo trabajar. Luego es pecado mortal contra esta ley el mēdigar, pudiendo muy bien trabajar, y sustentarse de su trabajo.

A esta dificultad se responde por agora, 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 prohibiendo algo, no obliga en el foro de la conciencia. Por lo qual este tal solamente peca venialmente pecado de codicia, o de ociosidad, como lo dize Nauarro; pero aduiertase, que los Corregidores, y Gouernrdores de los pueblos hazen muy mal cōsintiendo que estos tales pidan limosna, y sean mendigos, y deuian castigar a los tales, como lo manda el Derecho.

Naua. in Man. ca. fraternitas, 1. q. 2 num. 24.

Quadragesimaoctaua conclusion. Todas las questas de limosnas general, y vniuersalmente estan quitadas, y prohibidas. Esta conclusion es comun de todos los Doctores. Prueuase del Concilio Tridentino, en el qual general, y vniuersalmente se prohiben las tales questas, y demandas.

Conc. Trident. sess. 21. ca. 9.

La dificultad es, si por esta ley general se quita, que los hermanos de la orden de san Anton anden pidiendo para los pobres que tienen a su cargo. La razon de dudar se toma de la dicha ley del Concilio Tridentino, que es vniuersal para todas. Luego esta tambien queda prohibida.

A esta dificultad se responde, que pueden muy bien los hermanos de san Anton pedir para los pobres que tienen a su cargo. Esta resolucion es comun entre los Doctores. Prueuase del vso comun, 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 segūdo se prueua, porque la ley que habla generalmēte 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 san 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 assi meritamente estan exceptados los tales hermanos de aquella ley general. La segunda razon es, porque si aquella ley general no tuuiesse alguna limitacion, seguirsehia que las questas, y demandas de los religiosos mendicantes estuuiessen vedadas, por aquella ley general. Lo qual es absurdo, y no se ha de admitir en ninguna manera.

Bald. in l. in precio, ff. de pub. in rē act.

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 limosnas las andan pidiendo. Lo qual se colige del fin del dicho Concilio, q̄ manda que no se prediquen indulgencias por los questores.

Nau. li. 3 consi. tit. de regul. consil. 72

Quadragesimanona conclusion. Todas las indulgencias, y remissiones de pecados concedidas, y por conceder a qualesquiera personas monasterios, y lugares piadosos, si para las ganar han de ayudar con limosnas a las fabricas, y necessidades de los dichos monasterios está prohibidas, y no son validas. Esta conclusion esta determinada por Pio V. en vna Extrauagāte, que comiença, Et si Dominici, y es la trigessima entre sus Constituciones. Esto se confirma, porque esta Exttauagante es muy conforme al Concilio Tridentino, en el lugar citado. De lo qual se sigue, que estan reuocadas las indulgencias concedidas a los que visitā las dichas Iglesias, y monasterios en ciertos dias, dandoles alguna limosna: porque estas indulgencias son questuarias.

Capitulo IIII. De la correccion fraterna.

PRimera conclusion. La correccion fraterna es vna obra de misericordia, que procede de la charidad de Dios, y del proximo. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque la correccion fraternal es vna manera de limosna espiritual. Luego es obra de misericordia, y que procede tambien de charidad. Esto se confirma, porque por la correccion fraternal pretendemos remediar la necessidad espiritual del proximo, y sacarle de la miseria espiritual. Luego es obra de misericordia, y que procede tambien de charidad.

D. Thom. 2.2. q. 33 art. 1.

Segunda conclusion. La correccion faterna nosolamente es vtil, y prouechosa, sino que cae debaxo de precepto afirmatiuo, que obliga en su lugar, y tiempo. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada,

D. Thom. ait. 2.

Ban.du.2 concl.1. Scolast.in 4.d.9.Canoniſt.2. q.1.canone.ſi peccaueritin te.& 23. q.4.& 5. Summiſt. v. correc. frater.

particularmente Bañez: y esto enseñan todos los Escolasticos, y Iuristas, y Summistas. Esta conclusion se prueua lo primero del Euangelio: porque Christo Señor nuestro por san Mateo en el capitulo diez y ocho, pone el tal precepto. Lo segundo se prueua, porque el precepto del amor del proximo, y de la misericordia, no solamente nos obliga a hazerle bié, quando tuuiere necessidad, sino tambien a sacarle de la miseria pudiendo; De lo qual se sigue, que este precepto no solamente obliga, quando el proximo peco mortalmente, sino tábien quando por ignorancia, o por otro camino esta en peligro de pecar mortalmente: porque entonces la charidad, y la misericordia, obligan a sacarle de la tal miseria. En la conclusion diximos, que es precepto afirmatiuo, que obliga a su tiempo, y en su lugar. Esta es propriedad de los preceptos afirmatiuos, la qual se ha de declarar en lo siguiente.

A cerca de esta conclusion ay algunas dificultades. La primera es, si la correccion fraterna obliga respecto de los pecados preteritos, o de los que estan por venir. La razon de dudar es, porque los pecados passados no tienen remedio ninguno: porque no pueden dexar de estar cometidos. Luego el precepto de la correccion fraternal, no puede obligar respecto dellos. En esta dificultad la Glossa enseña, que la correccion fraterna, quanto a el peccado futuro, y que esta por venir, pertenece a todos; pero quanto a los pecados passados, solamente pertenece a los prelados: porque seria carga intolerable, que todos tuuiessen obligacion de corregir el proximo de los pecados passados. Esta Glossa la reprehenden muchos Doctores. A esta dificultad digo lo primero, que el precepto de la correccion fraternal, no obliga respecto de el pecado, que del todo es passado. Llamo del todo passado, quando el proximo ya ha salido del. Esta resolucion es comun entre los Doctores. La razon es, porque entonces el proximo ha salido de la miseria espiritual. Luego no tiene necessidad de la correccion fraterna, que se ordena a sacarle de la tal miseria. Entendiendose la Glossa desta manera, tiene verdad, que la correccion de los tales pecados pertenece a los prelados, como lo dize el Padre Maestro Soto.

Glos.in c. si peccauerit. 2.q.1

Sot.in relect.de tegendo, & detegendo secreto. n.2. q.2.

Digo lo segundo, que si el pecado no es del todo passado, porque no ha salido el proximo del, entonces obliga a todos el precepto de la correccion fraterna. Esta resolucion es de todos los Doctores. Prueuase, porque Christo Señor nuestro dize de preterito, si peccauerit, si uuiere pecado, &c. Esto se confirma: porque entonces el proximo esta en miseria, y no ha salido del pecado, ni cessado de el todo. Luego obligacion ay de sacarle de la tal miseria.

La segunda dificultad es, porque ay muchos pecadores muy manifiestos, y no ay nadie, que los corrija fraternalmente. Luego no ay obligacion de corregirlos: porque es durissima cosa dezir, que todos pecan mortalmente. Esto se confirma, porque casi nadie se acusa en la confession, de que no ha corregido fraternalmente, y los cõfessores no preguntan por tal pecado.

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 pecado mortal en muchos de los Christianos. Este es vno de los pecados 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 pecan. La verdad es, que son necessarias algunas circunstancias, para que obligue el precepto de la correccion fraterna. Por lo qual muchas vezes se pueden escusar de pecado mortal, quando no corrigen algun proximo: porque de parte del que corrige, se requiere authoridad, y buena opinió a cerca de aquel que ha de ser corregido, y de parte del que ha de recebir la correccion es necessario que aya esperança de enmendarse. Y ay muy pocos de los quales aya esperança que se enmendaran: porque no quieré ser corregidos. Tambinn es lo ordinario, que los hombres prudentes, y discretos, no tienen cierta ciencia de los delictos de los proximos: y como no son prelados, ni tienen obligacion de cuydar dellos, no quieren saber sus delictos. Por lo qual es muy buen consejo, para que no aya escrupulo de la omission deste precepto, no cuydar de vidas agenas, sino tratar del 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 q̃ queda dicho.

La tercera dificultad es, si ay obligacion, y precepto de corregir las mugeres publicas, y los infieles, y otros semejantes pecadores. La razon de dudar es, porque ningun Christiano haze escrupulo de corregir a estos tales, y la republica las permite.

A esta dificultad 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 hõbres grauc, si tienen esperança, que se conuertiran a penitencia algunas, o alguna dellas, tienen obligacion de corregirlas, y les corre el precepto de la correccion fraterna; pero regularmente hablando, no ay esperança de que se conuertiran. Por lo qual no corre el tal precepto respecto dellas. Toda via queda dificultad acerca desto mismo, si uuiesse vn insigne predicador, que tuuiesse grande fuerça en su predicacion para conuertirlas, si este tal estaria obligado a predicarles. La razõ de dudar es, porque si las conuirtiesse todas, seguirsehian mayores daños en la republica, que essa es la razo, porque se permiten.

A esta dificultad se respõde lo primero, que no es cosa moral: porq̃ nunca faltaran en la repub-

publica mugeres perdidas. Lo segundo se respõde, 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, q̃ se siguiessen en la Republica. Porq̃ el tan solamente cuyda de la salud espiritual de aquellas almas, y de que se conuiertan a Dios. Y los pecados, que se siguẽ 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 corregirlos, es porque no ay esperanza 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 pecados contra la ley natural, estaria obligado a corregirlos. El Summo Pontifice de su proprio oficio por derecho Diuino, esta obligado a embiarles predicadores donde vuiere esperança de que se conuertiran. Los demas fieles estan obligados de charidad, y misericordia a predicarles, si se puede hazer comodamente, è ay alguna esperança de su conuersion, y no ay peligro de su salud espiritual. De lo que toca a los demas pecadores 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 dificultad es, porque el precepto de la limosna corporal no obliga a el hombre rico, quando el que padece la necesidad voluntariamente la padece: porque tiene de donde socorrer a su necesidad. Y es assi, que el que peca, y esta en pecado, voluntariamente esta en pecado, y puede muy bien con el ayuda de Dios salir de la tal miseria. Luego no ay obligacion de corregirle, y darle limosna espiritual.

A esta dificultad se ha de responder, que no es la misma razon en el vn caso, que en el otro. La razon de diferencia es: porque en el caso primero no es medio ordenado con la razon natural darle limosna, 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 hombres, como medio necessario la admonicion, y correccion, para que el que està apassionado en el pecado, 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, este tal se le ha de socorrer, dandole buen consejo, y amonestandole. Porque entonces no corre el precepto de darle limosna corporal, sino fuesse totalmente loco, y fuera de juyzio.

La quinta dificultan es, porque el mismo pecador no està obligado a hazer penitencia luego, ni cõuertirse en Dios, sino a su tiempo. Luego tampoco estara el Christiano obligado a corregirle, sino fuere, quando el esta obligado a cõuertirse. Porque no esta obligado el otro a querle mas, que el mismo se quiere a si.

A esta duda se responde, que ay obligaciõ de corregirle, para que se enmiende, 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 obligaciõ de cessar de el pecado. Y para que cesse es medio ordenado el de la correccion fraterna. Tambiẽ ay vna gran diferencia. Porque el es como señor de los bienes espirituales, è yo soy como guarda suya por precepto de charidad, y misericordia. Por lo qual, aunque sea prodigo de los bienes espirituales, y no quiera recuperarlos por agora: pero yo esto y obligado a hazer mis diligencias para sacarle de la miseria espiritual, luego, que comodamente 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 immediatamente citado. Que sea precepto natural se prueua, porque la razon natural enseña, que la correccion fraterna es medio ordenado para sacar el proximo de la misericordia del pecado. Luego es precepto natural. Esto se cõfirma, porque el precepto de dar limosna en tiẽpo de necessidad es natural. Luego el precepto de remediar la necessidad espiritual del proximo sera natural. Porque es vna manera de limosna espiritual. Que este confirmado este precepto, y declarado en la ley Euangelica, consta manifiestamente. porque Christo nuestro Señor por S. Matheo lo confirmo, y lo declaro. *Mat. 18.*

Quarta conclusiõ. El precepto de la correcciõ fraterna no obliga debaxo de pecado mortal respecto de los pecados veniales, absolutamente considerados. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, y Bañez. Prueuase lo primero de el Euangelio, en el qual se dize, q̃ por la correccion fraterna se gana el proximo, y el hermano. Luego señal es que supone Christo, que estaua perdido, por el pecado mortal. Lo segundo se prueua, porque seria cosa intolerable obligar debaxo de pecado mortal a corregir de pecados veniales, que son innumerables los que se cometen cada dia. Lo vltimo se prueua, porque induzir a vno, que cometa vn pecado venial, no es mas que pecado venial. Luego el no le corregir, no es pecado mortal. *D. Tho. 2. 2. q. 33. ar. 2. Bañez, dub. 2.*

La primera dificultad es acerca de esta conclusion, si sera pecado mortal, no corregir a el proximo de pecados veniales, quando disponen a pecado mortal, y ay gran 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 pecados veniales. En el tal caso. La duda es: si obligara la correccion fraterna debaxo de pecado mortal respecto de aquellos pecados veniales, porque dis-

ponen el tal caso a pecado mortal, y ay peligro del. En esta dificultad Nauarro tiene q̃ ay obligacion de corregirle debaxo de pecado mortal, y lo mismo tiene el Padre Fray Manuel Rodriguez, el qual cita al Maestro Soto. Su razon es, por el peligro que ay, de que caya en la miseria del pecado mortal. Esta sentencia no la tengo por improbable.

Nauar. in cap. inter verb. 11. p. 3 coro. 59. Man. Rodri. ca. 9. del orden Iudicial, conclus. 1.

A esta dificultad se respõde ser muy mas probable, y casi cierto, que no obliga la correction fraterna en el tal caso debaxo de pecado mortal.

La razon es: porque Christo en el Euangelio supone q̃ el hermano ha pecado de tal suerte, que esta perdido, y se puede grangear. Luego supone auer pecado mortalmente. Esto se confirma: porque mientras no esta en pecado mortal, no tiene graue miseria, ni necesidad. Luego no es pecado mortal no acudir a remediarla. Como no seria pecado mortal no acudir a remediar vna necesidad del proximo, que no es tan graue.

A la razon de dudar, se responde facilmente: que aunque el tal pecado venial dispõga a mortal, y aya algun peligro, con todo esso el proximo hasta agora no esta en miseria graue, de suerte que sea necessario remediarla debaxo de pecado mortal.

La segunda dificultad es: si es pecado venial no corregir al proximo de los pecados veniales. La razon de dudar es: porque Christo en el Euangelio siempre parece, que supone para la correction fraterna, que el hermano esta perdido por el pecado mortal. Luego no ay obligacion de corregir los pecados veniales debaxo de pecado venial.

Sot. in relect. de tegendo secreto mẽbro. 2. q. 2.

A esta duda se responde cõ el Padre Maestro Soto, que ay obligacion debaxo de pecado venial de corregir al proximo de los pecados veniales, que tiene costumbre. La razon es: porque los tales pecados veniales, son vna manera de miseria espiritual. Luego si puedo comodamente socorrer al proximo, y sacarle de tal miseria, obligacion ay de hazerlo debaxo de pecado venial. Dixe de los que tienen costumbre, porque de los que se cometen por fragilidad humana, no ay obligacion de corregir dellos, debaxo de pecado venial. Porque son innumerables, y moralmente hablando no se puede el hõbre escapar dellos.

A la razon de dudar se respende facilmente, que Christo nuestro Señor ponia en aquel lugar el precepto que obliga a pecado mortal, o lo confirmaua, y declaraua. Y por esta razon supone, que el hermano ha de estar perdido por el pecado mortal. Pero aquel precepto en su modo, y manera se ha de entender del pecado venial, del qual ay costumbre. Porque, si estoy obligado debaxo de pecado mortal a corregir el q̃ esta en pecado mortal: luego en su proporcion, obligacion aura de corregir de pecado venial, del qual ay costumbre, so pena de pecado venial.

La tercera dificultad es, si los Prelados y Gouernadores de la Republica estaran obligados a corregir debaxo de pecado mortal a los subditos, que tienen algunos pecados veniales de costumbre.

La razon de dudar es, porque el precepto de la correction fraterna, no obliga debaxo de pecado mortal, sino es respecto de los pecados mortales, como ya hemos dicho. En esta dificultad el Padre Maestro Soto en el lugar citado, enseña, que los Prelados, y gouernadores de la Republica estan obligados debaxo de pecado mortal a desterrar de sus comunidades los pecados veniales mas graues, que ay costumbre dellos.

A esta dificultad digo lo primero, que los Gouernadores temporales de las Republicas no estan obligados debaxo de pecado mortal, a expeler de la Republica semejãtes pecados veniales. Esto enseña el Padre 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 pecado mortal, a expeler y lançar de la Republica, quanto es de su parte los pecados 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 de lo que toca al vestido, si vuiesse exceso contra las prematicas, aũque no fuesse, sino pecado venial, en los ciudadanos.

Digo lo segundo, que los Prelados particularmente de las religiones, estan obligados debaxo de pecado mortal a desterrar de sus comunidades las costumbres, que ay contrarias a la religion, y corregirlas: y quanto en si fuere enmendarlas. Esto enseña Bañez en el lugar citado. La razon es, porque los tales Prelados tiené estado de mas 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 desassosiegã la paz y quietud de las tales comunidades. Luego obligacion ay debaxo de pecado 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 del oficio, y no por la general razon de todos los demas.

Quinta conclusion. Aquel que tiene por oficio enseñar la ley esta obligado debaxo de pecado mortal, a procurar, que ninguna ignorancia aya en sus subditos de las cosas, que ellos tienen obligacion a saber. Esta conclusiõ enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, en el lugar cirado, y entre ellos el Padre Maestro Bañez. Pruebase lo primero de lo que dize San Pablo, ay de mi, si no predicare el Euangelio, porque 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.

Bañ. du. 4 conc. 1. 1. Corin. 9. canone dispensatio. d. 43.

Lo

Lo segundo se prueua, porque si esta obligado de oficio a enseñar. Luego sino lo haze sera pecado mortal, si la materia es graue.

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 Santo Thomas, particularmente Bañez en la duda citada, en la conclusion segunda. La razon es, porque la tal ignorancia es vna gran miseria del proximo. Luego de charidad, y misericordia estamos obligados a sacarle della.

Septima conclusion. Quando vno esta cierto, que el proximo que ignora alguna ley, o hecho, no ha de cessar del pecado 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 del pecado, 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 del hecho es de alguna cosa contraria a el derecho diuino, y natural, y probablemente se espera, que quitandole la ignorãcia 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 Maria no 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 del 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 del que lo sabe, no dexa de auer deformidad en aq̃lla obra: la qual tengo de escusar si puedo.

Nona conclusion. Quando la ignorancia es del hecho contra la ley humana, no ay obligacion de amonestar al proximo, aunque se vea, que de 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 del oficio Diuino, no estoy obligado a amonestarle, y acordarsele, 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 Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque las leyes humanas no obligan tan pesadamente, q̃ esten todos obligados a aduertir del hecho. Esta conclusion se ha de entender quando el hecho, o omision 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 apareja carne para comer, o trabaja en dia de fiesta, o yẽdo a dezir Missa va sin casulla: entonces esto y obligado a aduertirle, y a amonestarle.

Acerca desta conclusion es la dificultad, quãdo veo que el proximo haze contra vn precepto humano por ignorancia, o 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 pecar 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 pecara. Y si es culpable, ya ha pecado, y no pecara mas por hazerlo, o no lo hazer: porque ya estaua aparejado para hazerlo por ignorancia culpable. Toda via queda dificultad, 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 pecados, y de los pecados de oluido, y negligencia. Y assi quedara absuelto dellos por lo menos indirectamente. Con todo esso seria consejo bueno, aduertirle, y sacarle de la ignorancia del hecho, si estoy cierto, que amonestandole facilmente cumplira la ley: porque si entendiesse, que apenas, o con gran dificultad cũplira la ley, la prudencia es no le amonestar: porque quiça pecara mas cumpliendo la ley cõ pereza, y acidia, que pecara por el oluido no cumpliendo con la ley. Todas estas cosas se hã de considerar con gran prudencia.

Acerca destas conclusiones se ha de aduertir, que el enseñar a el ignorante, es obra de misericordia; pero no es propriamente correcciõ fraterna, de la qual tratamos al presente.

Decima conclusion. Para que obligue el precepto de la correccion fraterna, se ha de tener gran atencion a el lugar, y al tiempo, y no obliga en todo lugar, y tiempo, sino quando conuiene para la emienda del hermano. Esta enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque es precepto afirmatiuo que se ordena a el bien, y comodidad del proximo, y a sacarle de la miseria espiritual. Luego no obliga siempre, y por todo tiempo, sino a su tiempo, y quando fuere bien, para que el hermano

se

se enmiende, que es el fin de la 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 del que corrige, las otras tres de parte del corregido. Las de parte del que corrige son. La primera que tenga conocimiento del pecado. La segunda, mansedumbre. La tercera comodidad. De parte del corregido la primera es, que su pecado 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 enseñan en particuler 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. 14. de corre.

La primera condicion de parte del que corrige es, que tenga conocimiento del pecado. Porque, si el que corrige no supiesse el pecado, seria gran necedad corregir al proximo. Y tambié se ha de aduertir, que los fieles ordinarios, no estan obligados a andar a buscar pecados en los proximos para corregirles, antes seria pecado hazer semejante inquisicion. Acerca desta condicion es la primera duda, porque no es pecado andar a buscar los proximos, que tienen necesidad corporal para hazerles limosnas, y remediar su necesidad, antes es obra de grá piedad. Luego tambien sera licito, y obra de piedad inquirir los pecados, y miserias agenas, para corregirlas y enmendarlas, y sacar al proximo dellas.

A esta duda se responde, no ser licito. Anssi lo enseñan todos los Doctores. La razon es, porque seria injusticia, y agrauio grande, que se haze al proximo el inquirir sus defectos y pecados. Y no es licito hazer mal para remediar la necesidad del proximo. Ningun particular tiene derecho para inquirir la vida agena, y los pecados de su hermano. Por lo qual ay gran diferencia entre el vn caso, y el otro. Porque el inquirir la necesidad del proximo no es injusticia, ni se le haze agrauio ninguno. Pero el buscar pecados en casa del proximo es injuria, y agrauio, que se haze al proximo.

La segunda dificultad es, si es necessario, que el conocimiento, que ha de tener el que corrige del pecado 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 necesidad, parece que corre obligacion de procurar sacarle della. Luego en el caso puesto aura obligacion de corregir al hermano, y sacarle de miseria. En esta dificultad Adriano tiene, que para que vno este obligado a corregir, basta que tenga vn probable conocimiento del pecado, 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 del tal pecado. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque si el conocimiento del pecado solamente es probable, no tengo certidúbre de que el tal proximo este en miseria. Luego no le puedo corregir para sacarla della. Particularmente que como deziamos, teniendo conocimiento probable, no puedo inquirir para saber, si es cierto el tal pecado. 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 deste delicto por saber cierto, que le ha cometido, sino porq̃ duda dello, y quiere dar traça, para que se euite 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 del que corrige es mansedumbre. Esta condicion es grandemente necessaria. Porque en la correction fraterna se pretende la enmiẽda del hermano. Luego hase de hazer con mucha mansedumbre, y con espiritu de suauidad. Esto se confirma, porque la correction fraterna es obra de charidad, y misericordia. Luego hase 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 delã te la grauedad del pecado. De lo qual diremos abaxo.

La tercera condicion es la comodidad. Esta condicion es muy necessaria. Porque la correction fraterna tiene por fin el bien del proximo, y el sacarle de miseria. Luego hase de tener atencion a que aya comodidad en la correction fraterna de parte del que corrige para hazer este efecto. Hase de aduertir, que si ay otras personas mas idoneas y apropósito, las quales lo quieran hazer, no esta obligada la persona menos idonea a hazer la tal amonestacion. Dixe, las quales quierã hazer la tal amonestacion: porque sino la quieren hazer, entonces las personas menos idoneas estaran obligadas a hazer la tal amonestacion, como lo enseña S. Thomas y todos sus discipulos.

D. Thom. 2.2.q.33. art. 2.

La primera condicion de parte del que ha de ser corregido, es la materia de la correction que es el pecado, 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 ordena al bien y enmienda del proximo. Luego condicion necessaria es de parte del que ha de ser corregido, que aya esperança

rança 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 dificultad Cayetano enseña al parecer, que no ay obligacion de corregir: porque dize que ay obligacion de corregir al 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.

Caieta. in su. v. correct. fraterna. Adria. in 4. in materia de correct. D. Thom. 2.2. q. 33 a. 6. Bañ. a. 2. dub. 4. conc. 2.

Digo lo primero, si ay duda que el hermano se ha de enmendar; pero de tal suerte, que es mas probable, que mi correccion dañara al proximo, en el tal caso estoy obligado a no corregirle. Esta conclusion es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos, y muy en particular la enseña el Padre Maestro Bañez, en el articulo segundo. La razon es, porque la correccion fraterna es vna limosna, que se ordena como a final bien del 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.

Digo lo segundo, en el caso de duda, si estoy cierto que la correccion fraterna no dañara, sino que puede aprouechar entonces estoy obligado a corregir. Esta resolucion es comun entre los discipulos de Santo Thomas, y muy en particular la tiene el Padre Maestro Bañez en la conclusion segunda, y Adriano en el lugar citado, y el Maestro Soto. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual expressamente se determina esto. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso estoy obligado a dar limosna al necessitado, al qual puede aprouechar, y no puede dañar. Luego lo mismo sera de la correccion fraterna, que es vna manera de limosna espiritual. Puedese declarar con el exemplo del medico, que esta obligado a aplicar la medicina, que puede aprouechar, y no puede dañar. Este dicho principalmente tiene verdad quando el proximo esta en el articulo de la muerte.

Sot. de tegendo secreto. n. 2 q. 3. c. 4. Cano. si quis, d pœnitent.

Digo lo tercero, quando igualmente estoy dudoso, si mi correccion aprouechara, o dañara, grandemente es probable, que no estoy obligado a amonestar, y corregir. Esto enseña el Maestro Bañez en la conclusion tercera. Y en este sentido es verdadera, o muy probable la sentencia de Cayetano: porque Cayetano pone exemplo, quando no se conoce el hombre, q̃ ha de ser corregido, ni se entiende su condicio̅. 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 correcció̅ fraterna, y dexarla por entonces. Este dicho se ha de entender fuera del caso de extrema necesidad: porque si el proximo esta en peligro de muerte, estare obligado a corregirle, aunque probablemente tema, que mi correccion le ha de dañar; pero tambien es probable que podra aprouechar. La razon es, porque sino le corrijo, ya el se condemna por el pecado, que cometio. Y si le corrijo tan solamente podra ser dañosa la correccion, quanto a esto, que se condemnara 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 condemnarse por el nueuo pecado. Luego obligacion ay entonces de corregirle. Lo qual se declara con exemplo del medico discreto. El qual quando ve a vn enfermo, que esta para morir, y desahuziado, le aplica 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 correccion fraterna dañara al bien comun, principalmente de la religion, no esta obligado a corregir. El exemplo es en vn subdito que teme, q̃ corrigiendo a su prelado se enojara de manera que causara alguna gran turbacion en la comunidad, y desgustos, en el tal caso no ay obligacion de corregir. Esta resolucion enseña Santo Thomas, y con el todos sus discipulos. La razon es, porque el bien cumun siempre ha de ser preferido a el bien particular. De lo qual se sigue que sabiendo que la correccion fraterna ha de aprouechar espiritualmente al corregido, no se ha de dexar, aunque se sepa, que della se ha de alborotar, y le ha de venir vna graue enfermedad corporal. La razon es, porque la salud espiritual del alma ha de ser preferida a la del cuerpo.

D. Thom. 2.2. q. 33 a. 2. ad 3.

La vltima condicion es, que no espere otro tiempo mas oportuno. Acerca desta condicion se ha de aduertir, que es necessaria en caso que se entienda, que de dilatar la correccion no caera el delinquente en otro peccado mas graue, qual seria comulgar en pecado mortal, o otro semejante. Pero si de diferir la correccion, no se sigue otro daño, sino es el perseuerar el peccador en el peccado, hasta que sea corregido, bien se puede diferir la amonestacion para otro tiempo mas oportuno, entendiendo que entõces saldra el pecador del pecado cõ mayor cautela, auiendo probado su flaqueza en el perseuerar en la mala vida. Esto enseña el Maestro Aragon, y otros Doctores.

Arag. 2.2. q. 33. a. 2. pag. 793. co. 1. et 2.

Duodecima conclusion. Los prelados Eclesiasticos estan obligados con mayor obligació̅, y mas estrecha, a corregir los subditos, en quãto la correccion fraterna se ordena al bien espiritual de las almas. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Bañez, y es comũ 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 con muy particular obligacion pertenece el corregir a sus subditos por el bien espiritual. Esta mayor obligacion de los prelados nace de su proprio oficio, y estan obligados a executalle de justicia por la promessa

D. Thom. 2.2. q. 33 a. 3. Bañ. du. 1. con clu. 1. Adria. in 4 de correct. fra. Caie. in q. cita. D. Tho. a. 2. ad 4.

que

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 oficio. 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 oficio, y de justicia. Lo qual se declara mas en particular en la conclusion siguiente.

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 oficio tiene el Prelado obligacion en algun caso de vsar desta misericordia, y charidad con los subditos: en el qual caso no estarian obligados los q̃ no son Prelados. Como deziamos, que el Obispo esta obligado a hazer limosna en algun caso, por razon de su oficio, en el qual no estan obligados los demas. De lo qual se sigue, que si el prelado dexò de corregir el subdito, quando estaua obligado, no cumple en la confession, diziendo, que quebro el precepto de la correction fraterna, sino que ha de declarar que era prelado, por la mayor obligacion, que tenia respecto del oficio. 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 cõsidera, 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 consideracion todos los fieles son iguales. Y los demas fieles no pueden ni deuen hazer esta diligencia por fuerça, y virtud del precepto Euangelico de la correction fraterna. Luego tãpoco estara obligado el prelado segun esta consideracion.

Quinta decima conclusiõ. El prelado, en quãto es padre espiritual, puede y en quanto prelado esta obligado, alguna vez a inquirar 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 oficio de padre, y de prelado. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañez. La razon es, porque el precepto de la correction fraterna obliga a cada vno a hazer esta limosna 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 limosna corporal en muchos casos obliga al rico, en los quales nõ obliga al que no es tan rico. Y es assi, que el prelado, en razõ 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 oficio, en los quales no estan obligados los demas, y estara obligado a hazer mas diligencias. De lo dicho se toma la razon, para que el prelado como tal pueda inquirir, en algunos casos de los defectos, y pecados de los subditos para corregirlos. Porque al padre y juez es licito inquirir los pecados de los 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 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 efecto.

Bañ. dub. 2. conc. 3.

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 serã proporcionados sino exceden el oficio 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 del subdito. Porque esso seria en gran detrimento de la comunidad, 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 efecto, y infamar a muchos.

Digo lo segundo, que aquellos medios seran licitos, que el prelado y padre vsando de su derecho puede poner. Digamoslo mas en particular. El prelado puede poner zeladores y centinelas, y guardas en los lugares comunes, y publicos, para que miren bien y aduiertan lo que passa en la comunidad, y le den noticia. Y si desta 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 señalarle compañero, de quien tenga satisfacion en la virtud, y lo deue hazer anadiendo que el tal religioso prudente, y discreto si viere alguna cosa, que no sea licita lo denuncie al prelado, como a padre. Pero hase de aduertir, que no es licito al prelado dezirle al compañero, q̃ señala, que mire por el tal religioso. Porque seria infamarle, sino fuesse que ya tuuiesse grandes indicios, y rumor vuiesse ya llegado al prelado. Halo de dexar a la discrecion del compañero discreto, y prudente, que le señalo, confiando, que hara su oficio Christianamente, y con prudencia.

Digo lo quarto, que el prelado de la religion podra poner zeladores en las oficinas comunes con esta intencion, que si vieren alguna cosa digna

digna de correccion, y enmienda, se la digan para que sean corregidos fraternalmente los delinquentes. Todas estas diligencias no es licito, que las haga ningun particular: porque seria destruyr la paz de la Republica, y comunidad religiosa.

Digo lo quinto, que los prelados tengan esta regla vniuersal, y es que no hagan diligencia ninguna particular, para inquirir la vida de alguna persona en partibular, 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 del derecho de padre, y prelado, y podra inquirir como tal, ordenando todo esso al bien del subdito espiritual.

De lo qual se sigue, en quanto peligro viuen los prelados, y quanta necessidad tienen de la ayuda de Dios, y de su diuina prouidencia: porque ay vnos prelados que piensan, que todo el bien, y paz de la comunidad consiste en que ningun delicto se manifieste en el foro exterior, siendo assi, que ay muchos delictos, y pernicioso. Este mal nace, y procede de que no quieren velar, y hazer diligencia, como buenos pastores, y assi nacen muchos vicios en la comunidad para su mal, y destruycion. 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 desto es la dificultad, si fuera de los prelados, y los que tienen cuydado de almas aya otros en la Iglesia, que de proprio oficio esten obligados a la correccion fraterna. Esta dificultad se pone por los religiosos mendicantes, porque sus religiones particularmente estã instituydas para la salud espiritual de las almas. De esta dificultad diremos muy particularmente en la materia de las religiones, y del estado dellas.

La segunda dificultad es propria deste lugar si los que estan obligados a corregir, ora sean prelados, ora subditos esten obligados a corregir con peligro, aunque sea de muerte. El exemplo es. Esta vna muger amancebada con vn hombre poderoso, y tengo por cierto que la muger se corregira, y enmendara con mi amonestacion; pero probablemente temo, que el me infamara, o herira, o me matara. La duda es, sino obstante este peligro estoy obligado a corregiria. En esta dificultad ay varias, y diuersas sentencias. La primera es, que dexar la tal correccion en el tal caso, nunca es pecado, respecto de la persona particular, pero respecto del prelado sera pecado venial. Esta sentencia tuuo el Maestro Victoria sobre este lugar. La razon desta sentencia es, porque la tal correccion con peligro de infamia, o de herida, o de muerte es obra heroyca. Luego no puede obligar debaxo de pecado mortal. Esto se confirma, porque el precepto de la limosna corporal, no obliga con peligro de la vida, o de la salud, o con perdida grande de la hazienda. Luego tampoco la limosna espiritual, y la correccion fraterna. La segunda sentencia es totalmente opuesta, que el precepto de la correccion fraterna obliga aun con peligro de muerte. Esta sentencia parece que tiene Cayetano, y Adriano. Tiene fundamento en S. Thomas el qual dize, que quando alguno dexa la correccion fraterna por el temor de la muerte, peca mortalmente. Esto se cõfirma, 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 del proximo, q̃ la vida corporal propria. Luego obligacion ay de poner aun la vida por la salud espiritual del proximo. Para declarar esta dificultad se ha de aduertir, que la necessidad espiritual es de dos maneras. La primera es absolutamẽte extrema y vltima, quando el proximo esta en peligro de acabar la vida en pecado mortal, y de incurrir vn mal eterno, y sin reparo. La segũda 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 pecado mortal, es mas, o menos reparable, y en realidad de verdad tiene tiempo para hazer penitencia.

Cai. in prim canonic. Ioan. c. 3. Adr. in q de corect. frat. D. Thom. 2. 2. q. 33 a. 2. ad 3.

A esta dificultad digo lo primero, quando el proximo esta en necessidad espiritual de la segunda manera, qualquiera esta obligado a corregirle con algun detrimento del bien temporal. Esta es comun sentencia de los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas en el lugar alegado, particularmente Bañez. Prueua se del orden de la charidad, porq̃ de otra suerte si nunca estuuiesse el hombre obligado a padecer algun detrimento en los bienes tẽporales, por reparar la vida espiritual del proximo no estaria obligado a amar mas la vida espiritual del proximo, que los bienes tẽporales. Lo qual no se ha de admitir. De lo qual se sigue q̃ la limosna espiritual obliga fuera de extrema necessidad del 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, con su proprio estado, y podra diferir la correccion fraterna, o dexarla para otro tiempo. La razon 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 qualquiera esta obligado a poner la vida corporal a peligro cierto por la vida espiritual del proximo. Esta sentencia tiene Nauarro, in Manuali, capit. 14. num. 23. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el M. Bañez en la conclusion tercera.

Prue-

Prueuase 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 del 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 necessidad 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 dificultad, 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 necessidad esta vno obligado a vna obra muy dificultosa, y que cae debaxo de precepto. El exemplo es, en el martyrio q̃ es obra dificilima, 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 limosna corporal, que de la espiritual. Porque la vida espiritual es mas excelente bien.

Acerca desto queda toda via dificultad, si vn niño se esta muriendo, y con pecado 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 necessidad espiritual.

A esta duda se responde, que de lo dicho se cõuence que estoy obligado a baptizarle, no obstante el tal peligro. Antes parece que estoy mas obligado a socorrer al niño, que al adulto, que esta en extrema necessidad espiritual. Porque el 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 comunidad. Porque entonces el bien espiritual de la comunidad se ha de preferir al bien espiritual del particular.

De la resolucion desta duda se sigue la resolucion de otras dudas. La primera es, quando me acomete vno para matarme y se ciertamente, que esta en pecado mortal, y yo probablemẽte 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 dificultad, si estare obligado a no me defender, sino dexarme matar. La razon de dudar es, porque el otro, que me acomete esta en extrema necessidad 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 comun sentencia. La razon es, porque defendiendome vso de mi derecho, y el que me acomete no esta en articulo de extrema necessidad, sino de grande iniquidad, y el por su voluntad se pone en esse aprieto. Obra seria de grandissima 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 q̃ yo tuuiesse buen testimonio de mi conscien-cia. Porque de otra suerte seria grã temeridad, no me defender. Y de lo dicho se responde a la razon de dudar. *Caiet. 2.2. q. 64. a. 7.*

La segunda dificultad es de vn caso particular, si mi padre, que es bueno y justo y vuiesse recibido los sacramentos estuuiesse en extrema necessidad corporal, y juntamente estuuiesse en la misma necessidad otro pecador a qual dellos estoy obligado a acudir. La razon de dudar es, porque el pecador esta en extrema necessidad espiritual. Luego tengo de preferir esta necessidad a la de mi padre. En esta dificultad. Almayn tiene por el argumento hecho, que estoy obligado a acudir al pecador, y mueuese con la razon hecha. *Almayn in 3. d 29. q. vnica circa fin.*

A esta duda se responde, que lo contrario tengo por certissimo, y es comun 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 a 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 condicion mi padre, por ser justo, y bueno. A la razõ de dudar se responde facilmente.

Decima sexta conclusion. La correction fraterna, que es obra de charidad, y misericordia, obliga al subdito respecto del prelado. De suerte, que el subdito esta obligado a corregir a su prelado, quãdo vuiere necessidad de correctiõ. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos y Sumistas. La razon es, porque la obra de misericordia, nacida de charidad obliga tambiẽ al subdito respecto del prelado. Esto se confirma, porque si yo puedo sacar de miseria espiritual al prelado con mi admonicion obligacion me corre de hazer esta limosna espiritual. Pero hase de aduertir con el mismo Sancto Thomas, que en la correction del 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. *D. Th. 2.2. q. 33. a. 4.*

Decima septima conclusion. La tal correction fraterna de ordinario se ha de hazer en secreto. Ansi lo enseñan comunmente los Doctores, particularmente Cayetano en el lugar de Sancto *Caiet. 3. p. q. 42. art. 2.*

D. Thom. art. 5. Santo 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 Fe, 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 reprehẽdido. Esto se confirma, porque en el tal caso la correccion fraterna publica regularmente puede aprouechar al pueblo, y no le puede dañar en ninguna manera. Luego la tal correccion ha de ser publica. Fuera destos casos la correccion 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 comunidad, no los han de reprehender en publico. De lo qual se ha de ver Cayetano, el qual declara muy bien, como se han de ver los predicadores en orden a los Prelados.

Decimaoctaua conclusion. El pecador por razon de serlo no queda desobligado del precepto de la correccion fraterna. Esta conclusiõ enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, en la question citada. La razon es, porque el pecado no quita el juyzio, y por otra parte el precepto de la correccion fraterna obliga a todos aquellos que tienen juyzio. Luego el pecador por serlo no queda desobligado del precepto de la correccion fraterna.

La primera dificultad es. Si el que esta en pecado mortal, pecca mortalmente corrigiendo fraternalmente. La razon de dudar es, porque este tal es indigno de corregir a nadie. Luego peca mortalmente corrigiendo. En esta dificultad algunos doctores imaginan que el que no es Prelado, peca mortalmente corrigiendo, y sino corrige tambien pecamortalmente. De suerte, que el tal esta perplexo supuesto q̃ esta en pecado mortal. Traen el exemplo en el cura, que esta en pecado mortal, el qual supuesto, que esta en pecado mortal ministrando los Sacramentos peca mortalmente, y si no los ministra tambien.

A esta duda se responde que esta sentencia es falsa, y que el tal pecador no peca mortalmẽte corrigiendo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es porque el que esta en algun pecado mortal, puede hazer muchas buenas obras, sin poner mala circunstancia: porque el estar en pecado mortal habitualmente, no es circunstancia que vicie las obras buenas: porque de otra suerte no podria hazer obra buena el pecador. Luego no sera pecado 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 del escandalo podria ser pecado. Y estara obligado a quitar el escandalo para hazer este oficio, quando el corregirle conuiene de su proprio oficio. 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 pecado mortal. De lo qual se ha de ver Cayetano en la 2. 2. quæst. 60. art. segundo ad tertium.

La segunda dificultad es, si el hombre pecador esta obligado a hazer penitencia, quando espera que cõ 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 del proximo. Luego estoy obligado a hazer la tal penitencia. Digo lo primero, regular, y comunmente hablando no estoy obligado a hazer penitencia para corregir a otro. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto, y comunmente los discipulos de sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es, porque el pecador por serlo no queda desobligado del precepto de la correccion fraterna, sino que aũque lo sea puede muy bien corregir, y esta obligado a ello. Luego regular, y comunmente no esta obligado a hazer penitencia para corregir. Sot. in relect. de sigil. mẽb. 2. q. 3. conclus. 6.

Digo lo segundo, si esta en pecado mortal escandaloso, esta obligado a cessar exteriormente del 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 afirmatiuo de la correccion fraterna obliga por entonces, como lo suponemos. Luego esta obligado a quitar el escandalo. Pero la dificultad esta, quãdo el pecado 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 pecado. La dificultad es, si por virtud del precepto de la correccion frarerna, estoy obligado a cessar de el peccado, y hazer penitencia.

Digo lo tercero, quando el proximo no esta en extrema necessidad por fuerça, y virtud del precepto de la correccion 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 correccion fraterna que es exterior. Esto se confirma, porque dezir lo contrario seria poner muchos escrupulos a los fieles.

Digo lo quarto, fuera del caso de extrema necessidad nadie esta obligado a cessar del pecado exterior, para corregir al hermano. Esta resolucion se prueua con la razon de la conclusion passada. Cõfirmale, porque si yo soy pobre como mi proximo, no estoy obligado aunque pueda buscar alguna cosa superflua para dar limosna, sino fuesse en caso de extrema necessidad. Luego lo mismo se ha de dezir proporcionablemente de la limosna espiritual.

Digo lo quinto, si el proximo esta en extrema necessidad espiritual, y mi enmienda quanto a la aparencia exterior, es medio conueniẽte

para la salud de su alma, ay obligacion de charidad de enmendarse del pecado, por lo menos quanto a la aparencia exterior. La razõ es, porque estoy obligado a amar el bien espiritual del proximo, mas que mi vida corporal, quando esta en extrema necessidad. Luego mas obligado estoy a priuarme de mi comodo, gusto, y contento por el bien espiritual del proximo. De todo lo qual se ha de ver Fray Luys Lopez. Todo lo dicho se entiẽde del hombre particular, porque si es Prelado, y ve que el biuir bien, y el mudar la vida es necessario para que sus subditos se aprouechen de su correccion, obligado esta a mudar la vida para este efecto, como lo dize el M. Soto, y Aragon. Pero base de aduertir acerca de todo esto que el pecador quando corrige a su proximo, lo deue hazer cõ humildad reconociendose por pecador, y no con soberuia, y menosprecio, como lo dize S. Thomas en el lugar citado.

Fr. Luys Lop. in instru. conscientiæ 1. q. c. 16. n. 135. Sot. in relect. de tegendo secreto me. 2. q. 3 Arag. 2. 2 q. 33. a. 5

Decimanona conclusion. La correccion fraterna que procede de charidad, y misericordia se ha de dexar, quando probablemente se teme que el pecador no solamente no recibira la amonestacion, sino que se hara peor. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque la correccion fraterna de su naturaleza se ordena al bien del pecador. Luego si la tal correcció se ha de conuertir en mal suyo, no obliga. Dixe en la conclusion la correccion fraterna, que procede de charidad, y misericordia: porque hablando de la correcció fraterna, que procede de la virtud de justici no se ha de dexar por semejante temor, como lo enseña el Angelico Doctor en el mismo luga. 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 bien comun, al qual se tiene atencion. Desta conclusion se sigue lo primero, que la correccion fraterna, que procede de la misericordia se ha de dexar, quando es ociosa, y no sirue de nada, aunque no se siga mal ninguno. La razon es, porque entonces no tiene fin ninguno la tal correccion. Lo mismo es, como dize Cayetano, quando vno esta blasfemando, y por corregirle buelue otra vez a blasfemar, en el tal caso se ha de dexar la correccion fraterna. Sino fuesse, que fuesse necessario por los demas que estan presentes, para que echen de ver que ay quien buelua por la honra de Dios.

D. Thom. 2. 2. q. 33 art. 6.

Lo segundo se sigue, que si el confessor sabe que vno tiene vna ignorancia inuincible principalmente acerca del hecho, no ha de sacar al penitente de la tal ignorancia, si probablemente entiende, que el tal perseuera en su hecho, y pecara de alli adelante. Pongo exemplo. Vna muger en la aparencia esta casada con va hombre, el qual en realidad de verdad no es su marido, y probablemente pienso que auisandole no se enmendara, ni se apartara del. 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 obligacion entonces de aduertirla. Lo mismo es en otros casos semejantes. Esto se entiẽde, si el tal error, y ignorancia, no prejudica a otros. Esta es doctrina comũ de los Doctores. Enseñala el Maestro Bañez en el principio del 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 fe.

Adrian 4. de confes. q. 5. dub. 7. quodlib. 5. a. 2.

La dificultad es del Prelado, y superior que pretende el bien comun, si estara obligado a auisarlos, y enseñarlos. La razon de dudar es, porque la tal erudicion no ha de ser de prouecho, sino que podria dañar, poniendolos en mala fe. 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 fe. Lo mismo tienen Conarruuias, y Nauarro.

Couar. in 4. decre. p. 2. c. 6. n. 15. Nau. in c. si quando n. 2. 69. de pœn. d. 7.

Digo a esta dificultad lo primero, q̃ hablando de la obligacion 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 del Prelado en razon de Prelado, y como esta obligado de justicia a mirar por el bien comun, me parece que esta obligado a auisar, y sacar de la tal ignorancia a los tales. La razõ es, porq̃ aunq̃ no sea de prouecho la amonestacion en orden a este en particular, puedelo ser en orden al biẽ comun. Y el Prelado puede muy bien hazer q̃ sea de efecto su auiso.

Pero aduierrase, que el que lee, o predica publicamente esta obligado a dezir la verdad, aũque sepa, y entienda, que algunos de los oyentes estan con buena fe en sus errores, y ignorancias, y que con su predicacion, o leccion perderan la buena fe, y no se aprouecharan de la doctrina. Esto tiene Soto, Cano, Medina, Conarruuias, y Nauarro. La razon es, porque la licio y predicacion de su naturaleza no se ordena al bien particular, sino al bien comun. Luego en el sermon, y licion se ha de dezir la verdad, aun que no aya de ser de prouecho, para algun particular si lo ha de ser para el bien comun. Tãbiẽ 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, esto y 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.

Sot. in 4. d. 18. q. 2. a. 4. Cano de pœn. q. Medi. de confes. tract. 2. Couar. & Nau. vbi sup.

Arag. 2. 2. q. 32. a. 2.

Acerca de la conclusion es la dificultad, en caso que sepa probablemente, que con mi correccion al presente el proximo se ha de hazer peor, pero despues le sera de prouecho, y se emẽdara. La duda es, si en el tal caso estoy obligado a corregirle. La razõ de dudar es, porq̃ con mi correccion antes se haze peor. Luego no estoy obli-

obligado a corregirle. En esta dificulrad Adria no tiene que en el tal caso ay obligacion de corregir. Victoria, y Soto tiene la misma sentencia, y la siguen comunmente los Doctores. La razon de Adriano es, porque lo principal que se pretende en la correccion fraterna es, q̃ el proximo consiga la vida eterna. Luego si la correccion ha de aprouechar para este fin obligacion ay de corregir. Esto se confirma con el exemplo del medico discreto, que aplica la medicina, que sabe que por el presente ha de augmentar la calentura, entendiendo que despues ha de ser de efecto, y de prouecho. Lo segundo, porque mejor es para Pedro, que se salue por la penitencia despues de muchos pecados, que no que se condene al presente por vno. Luego teniendo atencion al bien de Pedro deuemosle de corregir. Y esto cede grandemente en la honra de Dios.

Adria. in 4. q. vnic. de correct. frat. a. 3. Victor. & Sot. in relect. de si gil. mēb. 2. q. 3 con clu. 6.

Digo lo primero, regular, y comunmente, 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 metafisica, y no moral si aora se ha de hazer peor el esperar que despues boluera en si por fuerça de la correccion.

Digo lo segundo, quando el peccado que el proximo ha de cometer por ocasion de mi correccion, es derechamente contra la honra diuina, o dañosa 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 correccion entiendo que blasfemara, o sera perjuro, o matara, o herira a alguno. La razon es, porque al presente me persenece mirar por la honra de Dios, y por la vida del proximo, y euitar estos pecados. Luego no es licito corregir en el tal caso.

Digo lo tercero, que si el q̃ quiere corregir de presente esta cierto q̃ se hara peor, y no esta cierto, que despues se enmendara, no es licito corregirle. La razon es, porque estoy obligado a euitar el mal, que aora se ha de seguir, y no estoy cierto del bien que pretendo.

Digo lo quarto, quando ay igual certidumbre, o duda de lo vno, y de lo otro, de suerte q̃ del bien que se ha de seguir de mi correccion, en el tiempo venidero, y del mal que ansta 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 pecado que se ha de seguir sea cierto, tengo obligacion de corregirle, con condicion que el pecado 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 sentēcia de Adriano.

Vigesima conclusion. El orden de la correccion fraterna que pone Christo por san Mateo, se ha de guardar debaxo de precepto, de suerte que lo contrario es pecado 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. *Matt. 18*

Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el P. M. Bañez en dos, o tres dudas. Prueuase del Euangelio, en el qual manda Christo que se guarde este orden. Y que sea precepto de ley natural, se colige 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 Fe. Esta conclusion es necessario declararla mas en particular. *D. Thom. 2. 2. q. 33 a. 7. & 8. Bañ. ibi.*

Vigesimaprima conclusion. Quando el peccado es secreto, y solamente es nociuo al que peca, entonces ay precepto de que la correcció se haga primero en secreto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y todos los Sumistas, y todos los Doctores. La razon es, porque la charidad, y misericordia nos obliga a socorrer la necesidad espiritual del 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 pecado secreto tengolo primero de corregir a solas guardādo todo lo posible la fama, y hora de mi hermano. Esto es lo que dize el Euangelio, si pecare contra ti tu hermano corrigelo entre ti, y el a solas. Esto es si tu solo estuuieres ofendido con la noticia del pecado de tu hermano a solas, y en secreto le has de corregir. Hase de aduertir lo primero, q̃ si el peccado es publico, y manifiesto no es necessario, q̃ la correccion fraterna se haga en secreto. Esto enseñan S. Thomas, y todos los Doctores citados. La razon es, porq̃ entonces es necessario remediar no solamente al proximo q̃ peco, sino tambien a los otros, q̃ tienen noticia del pecado para q̃ no se escandalizen, viendo q̃ no se castigā los pecados. Esto se confirma, porque entonces ya es el pecado publico, y el proximo esta ya infamado del. Luego no es necessario, que se haga la correccion en secreto para guardar la fama, y honra del proximo. Lo segundo se ha de aduertir, que si el pecado es secreto pero nociuo a los demas, luego se ha de proceder a la denunciacion, sin que preceda la correccion 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, porq̃ el que assi peca no solamente peca contra el proximo q̃ 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 comunidad; pero si todo esto se puede impedir con la admonicion secreta, primero se ha de hazer la tal admonicion: por-

que desta manera se prouee al mal del inocente con el menor detrimento del pecador, que ha de ser corregido. De lo qual se sigue, que quando el pecado de alguno, que ha de ser corregido es dañoso a la Republica, o a algun tercero, si puede emendarlo secretamente con su admonicion, y tiene certeza moral desto, hale de corregir en secreto, para proueer a el daño del tercero, o de la comunidad con el menor detrimento de la fama del delinquente. Pero en caso que el entienda, que no ha de aprouechar su correccion fraterna, o dude dello, tiene obligacion de dar orden, para que se impida el mal del tercero, o de la comunidad diziendoselo en secreto al tercero, con el menor detrimento del 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 enmendare, tengo obligacion de auisar a la persona que puede impedir este mal, o al mismo que quiere matar siempre con el menor detrimento del delinquente. Lo qual tiene verdad, aunque fuesse assi, que con este remedio se vuiesse de empeorar el pecador, y tomar indignacion, porque se sabe su delicto. La razon es, porque entonces se pretende el bien del tercero, pudiendose enmẽdar el pecado, sin denunciar del tal pecador, no se deue denunciar, como luego diremos. Lo mismo es, y con muchas mas razones, quando el mal, y daño fuesse de la comunidad: porque el bien comun ha de ser preferido al particular. Y si fuere necessario, y vuiere testigos se ha de denunciar del tal delicto por la razõ dicha. En algunos delictos pegajosos, q̃ pueden ser daño de la Republica: porque se va pegãdo el tal mal, diremos despues, que quando no ay certidumbre que se ha de remediar el tal mal con la correccion fraterna, se ha de denunciar del tal delicto por el bien comun. De lo qual se infiere, q̃ si Pedro sabe que Iuan quiere matar a Pablo, o robarle su hazienda, licito le es dezir al dicho Paulo en secreto q̃ se guarde, q̃ algunos tienen intencion de hazerle aquel mal, no nõbrando a ninguno en particular, sino fuere necessario. La razon es, porque ay obligacion de defender la vida del innocente, quando alguno se la quiere quitar, y si se puede hazer sin perjuyzio del que la defiende. Y el infamarse el delinquente no es a cuẽta del que auisa, porque haze lo que tiene obligacion, sino a cuenta del pecador. Pero obligacion tiene el que sabe el peccado, de buscar todos los remedios posibles para impedir este mal proposito de Iuan, tratandolo con aquellos que santa, y discreta, y secretamẽte lo pueden remediar antes que venga a dar el dicho auiso a Pablo innocente. Pero aduiertase, que si Pablo es vn hombre colerico, y rezio de condicion, de suerte que procurara de matar, o hazer algun graue daño, a aquel que presume hazerle este mal, no se lo deue dezir. La razon es, porque no ha de euitar el graue daño del vno con graue daño del otro. Lo qual se dize por algunos indiscretos, que suelen de semejantes auisos, no aduirtiendo la persona, y la calidad della, y assi se suelen seguir grandissimos inconuenientes.

Lo vltimo se ha de aduertir que esta correccion fraterna, que ha de preceder en secreto no ha de ser tan solamente vna vez, sino muchas vezes mientras ay esperança probable, de que se enmendara, y corrigira: porque como hemos dicho siempre se ha de hazer con el menor detrimento del hermano, que fuere posible.

Vigesima segunda conclusion. Despues de la correccion fraterna, q̃ se haze en secreto, quando no aprouechasse, ha de preceder a la amonestacion que se ha de hazer delante de testigos, que han de ser vno, o dos, y esto ha de preceder a la denunciacion que se ha de hazer delante del Prelado. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero del Euangelio, que expressamente lo mãda assi. Lo segundo se declara, con la razon de Sancto Thomas: porque para passar de la secreta amonestacion a la publica denunciacion, fue conueniente 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 del hermano. Por lo qual siempre se ha de hazer con el menor detrimento suyo, y por el medio mas blando, y suaue q̃ fuere possible. El numero de las vezes que han de ser se dexa a la discrecion del varon discreto el qual ha de mirar lo que cumple para este efecto, como lo dizen Cordoua, Bañez, y Nauarro. Pero si entendiere que las dichas amonestaciones no aprouecharan dentro de algun largo espacio no ay obligacion de esperarle, sino pudiesse proceder a la denunciacion: porque mayor mal es que el tal este en pecado por algũ 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 del pecador es para que confuso se enmiende, y con el temor de ser comprehendido, viua recatadamente. Otras muchas razones traen los Doctores las quales se han de ver en ellos.

Cordo. in anno. ad sol. m. 2. 44. conc. 6. Bañ. v. sup. Nau. de rest. ii. 2. c. 4. n. 161.

Vigesimatercia conclusiõ. Si la tal amonestacion hecha en secreto, y delante de testigos no aprouechare, ay obligacion de dezirlo al Prelado como a padre. Esta conclusiõ enseñan todos los Doctores en los lugares citados, particularmente los discipulos de S. Thom. Prueuase del Euangelio q̃ lo dispone assi. La razon es, porq̃ el Prelado q̃ tiene oficio de padre, tiene mayor obligacion a procurar el bien del hijo, y sacarle de la miseria del pecado en q̃ ha caydo. Este orden puesto en estas conclusiones se ha de guardar regular, y comunmẽte en la correccion fraterna del hermano: porq̃ dello ay precepto afirmatiuo natural declarado por Christo.

Vige-

Vigesima quarta conclusion. 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 miseria en que esta. Esta conclusion enseñan los Doctores comunmente, particularmente el Maestro Bañez en el lugar citado. La razon es, porque es precepto afirmatiuo, y es condicion de los preceptos afirmatiuos, que obliguen en su tiempo, y lugar. Luego este precepto del orden de la correcion fraterna no obliga por siempre, sino a su tiempo, y en su lugar. Declaremos esto. Este orden de la correccion fraterna cae debaxo de precepto afirmatiuo, por el bien del proximo. Luego quando se entendiere, que guardar el tal ordé le ha de ser nociuo, no obligara por entonces el tal precepto afirmatiuo. El exemplo es claro. Precepto ay de dar de comer al que tiene hambre; pero si el que tiene hambre ésta con calentura, y la comida le ha de ser dañosa, no ay obligació por entonces de darle de comer. De lo qual se sigue que alguna vez puede acontecer, que sea necessario en el orden de la correccion fraterna dexar el primer grado della, y començar del segúdo. Y otras vezes sera necessario dexar el primero, y segundo, y començar inmediatamẽte del tercero diziendoselo al Prelado, como a padre. La razon es, porque algunas vezes la buena razon, y prudencia enseña, q̃ mi secreta correcciõ sera ociosa, o dañosa, y la que se haze delante de testigos vtil, y prouechosa. Y entonces hase de començar del segundo grado dexãdo el primero. Y otras vezes sera nociuo, o ocioso el segúdo, y entonces hase de començar del tercero.

Bañ. dub. 2. conc. 4.

La dificultad esta, si en algun caso sera licito dexar todo el orden de la correccion fraterna sin que se diga al Prelado, como a padre. En esta dificultad Panormitano enseña, que por ningun caso se ha de dexar totalmente el orden de la correccion fraterna, sino que por lo menos, se ha de dezir al Prelado como a padre. Desuerte, 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 dificultad digo lo primero, que en los pecados ordinarios se puede, y deue dexar el orden de la correccion fraterna totalmente, quando se entiende que sera inutil, o dañoso al delinquente. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente el Maestro Bañez en el lugar citado. La razon es, porque todo el orden de la correccion fraterna se ordena al bien particular, y a la enmienda del proximo. Luego cessando este fin no obliga la correcciõ fraterna.

Digo lo segundo, que si el pecado 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 comunidad. Y en el tal caso tiene verdad la sentencia de Panormitano, y assi lo dize Aragon.

Arag. 2. 2. q. 37. a. 8. pag. 827. col. 2.

De la conclusion se sigue tambien, que no auiendo testigos idoneos para corregir delante dellos a su hermano, y se entiende, que la amonestacion del Prelado sera prouechosa, ay obligacion de auisar al Prelado, como a padre: porque no se puede remediar la necessidad del proximo, sino es desta manera. Entonces no seran los testigos idoneos, quando se entiende, que no guardaran secreto, y harán 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 del Prelado, se deue hazer la amonestacion delante de los testigos. La razon es, porq̃ la tal amonestacion es medio mas suaue, y mas apazible para el pecador; pero si se entendiesse, que la amonestacion del Prelado, como padre auia de ser mas prouechosa, por ser muy discreto, prudente, y Christiano, a el se ha de hazer el auiso: porq̃ estãdo ciertos desto, este es vn medio facilissimo, y muy suaue; pero no lo estando mejor es el primero: porque de ordinario los Prelados, aunque les auisen, como a padres, no tienen esta blandura, y suauidad.

Vigesima quarta conclusion. Quando segun prudencia se entiende, que el pecador se emendara con la correccion secreta, es pecado mortal començar corrigiendo delante de testigos. Y lo mismo es, quando se entiende, segun prudencia, que aunque la correccion secreta no le sera de prouecho, lo sera la correccion hecha delante de testigos. Y sera entonces pecado mortal dexar el segundo grado, y començar auisando al Prelado. Esta conclusion es comun de todos los Doctores, particularmente discipulos de S. 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 pecado. Y entonces seria pecado venial, o no seria pecado.

Acerca destas conclusiones ay algunas dudas. La primera es, quando los pecados son nociuos a la Republica, o a la comunidad. La duda es, si en el tal caso, se ha de guardar el orden de la correccion fraterna. La razon de dudar es porque los tales pecados son perniciosos a la Republica, y a la comunidad. Luego con detrimento de la fama del proximo, que es bien particular, se deue acudir al bien comun, dexando este orden de la correccion fraterna. El exẽplo claro es en el pecado de heregia, el qual es nociuo a la Republica, y si se vuiesse de guardar el orden Euangelico de la correccion 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 pecados son dañosos a la Republica, o a la comunidad, como son los dichos: luego, y inmediatamente se ha de proceder a denũciar delãte del Prelado

o de los superiores, quales son los Inquisidores respecto del caso de heregia, para que se remedie eficazmente el daño, q̃ puede venir al bien comun. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque si el herege por su proprio juyzio se aparto del commun consentimiento de la Iglesia, no es creyble que con mi correccion particular se enmendara. Esta es demonstracion moral. Y aunq̃ fuera assi que el se pudiera enmendar con la particular correccion; pero no queda segura la Republica de los otros que le enseñaron, o de los que el enseño. Por lo qual justissimamẽte mãdã los Inquisidores, q̃ vayan luego a denũciar del tal delicto, como lo mandan sopena de excomunion, latæ sententiæ, en los edictos generales. De lo qual se ha de ver Soto, y Castro. De los demas peccados, que no son nociuos, y dañosos a la Republica, tengo de procurar q̃ se ponga remedio eficaz. Si ciertamente entiẽdo, que con mi amonestacion se enmendara, 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 comunidad sin detrimento de la honra de mi hermano. Luego deuo hazerlo assi; pero si no tengo la tal certidumbre, moralmente hablando tengo de acudir a la denunciacion, poniendo eficaz remedio: porque como se dize en la razõ de dudar, el bien comun, y publico, hase de preferir, y anteponer al bien particular. Luego cõ detrimento de la fama, y honra del proximo, deuo acudir al bien comun. 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 santa Inquisicion.

D. Thom. 2. 2. q. 33 art. 7.

Sot. in relect. de ratio tegendi, &c. memb. 2. q. 4 con. 2 Cast. l. 2. de iust. hæret. punit. cap. 25.

La segunda dificultad es, de los confessores, que solicitan mugeres en el sacramento de la confession, o proximamente a el, si ay obligacion de denunciar de los tales a la santa Inquisicion inmediatamente, sin que preceda fraterna correccion. La razon de dudar es, porque los Inquisidores en los edictos generales mandan sopena de descomunion latæ sententiæ, que luego vayan a denunciar de los tales. Luego assi se ha de hazer. Esto se confirma, porque del caso de heregia se ha de denunciar immediatamente, sin que preceda correccion fraterna, en secreto. Luego lo mismo sera deste delicto. Por otra parte el Euangelio pone aquel orden de la correccion fraterna. Luego el tal orden se deue guardar.

Este punto es dificultoso, y haze dificultad a todos los modernos Theologos, quando les preguntan la tal dificultad.

A esta dificultad digo lo primero, que si vuiesse esperança, que el tal confessor se enmendaria 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 correccion fraterna. La tal esperança se podria colegir de las calidades, y condiciones del confessor, y de la persona, que le vuiesse de corregir, que tuuiesse fuerça cõ el para poderle atemorizar, y amenazar. Si para este efecto no fuesse persona idonea la muger solicitada, y entendiesse, que alguna graue persone lo haria bien, podia, y deuia tratarlo con la tal persona para que le amonestasse, y corrigiesse. Esto se prueua con el orden del Euangelio, que pone Christo nuestro Señor. Tambien se prueua, porque no corre la misma razon deste delicto, que del de la heregia: porque en la heregia tiene grandissima fuerça conueniente la que dezimos, que el que no cree a toda la Iglesia, menos se subjectara, y rindira a vn particular della. Esta razon no corre en este delicto, aunque es grauissimo, y meritamente conocen del los Inquisidores.

Digo lo segundo, que es muy dificultoso de entender que aya esperança de que los tales solicitadores se corrigiran, y enmendaran deste pernicioso pecado, y tan sacrilego con la amonestacion hecha en secreto, o hecha delante de dos testigos. Y assi no auiendo la tal esperança se ha de denunciar inmediatamente dellos. La razon es, porque los tales que han llegado a cometer vn tã graue sacrilegio, injurioso al mismo Sacramento, sa presume ser tan perdidos de costumbres, que no se enmendaran con el primero, ni segundo grado de la correccion. Esto se confirma, porque si la muger solicitada los corrige, reyranse della por ser tan perdidos. Y si lo dize a 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 enmienda por la correccion secreta, o hecha delante de testigos, mandan sopena de descomunion, latæ sententiæ, que vayan a denunciar inmediatamente. Y assi 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 que no son heregia; pero son tan graues, que meritamẽte conocen dellos. La duda es, si en los tales se ha de guardar el orden de la correccion fraterna, o si se ha de denunciar inmediatamente a la Inquisicion. Los delictos son ser casados dos vezes, viuiendo ambas mugeres, y hechizerias, y otros semejantes.

A esta duda se ha de respõder en todo, y por todo, como a la passada: porq̃ es la misma razon.

La quarta dificultad es, de algunos pecados que son perjudicales, y dañosos a la Republica, o a la comunidad: 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 correccion fraterna, o si se deue dezir luego al Prelado, o Gouernador espiritual de la Republica para que de orden en atajar el mal, y que no vaya adelante. El exemplo es, en el pecado nefando, o en otros peccados contra natura, quando comiençan a cundir en vna Republica, o communidad.

A esta duda se ha de responder conforme a lo

lo que queda dicho, que ay obligacion de acudir al bien comun, y procurar que eficazmente se remedie, aunque sea con algun detrimento en la fama, y honra de algun particular: porque el bien comun siempre ha de ser preferido al bien particular, y ay obligacion desto. Por lo qual quando no se puede proueer al bien comun de otra manera, sino es por la denunciacion que se ha de hazer delante del prelado, estoy obligado a hazerla; pero si se puede proueer al bien comun con la secreta admonició, o con la que se deue hazer delante de testigos, obligado estoy a hazer la secreta amonestació, o la que se haze delante de testigos: porque pudiendo proueer al bien comun, sin detrimento del 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 pecados que ha lugar la correccion fraterna secreta, y el orden della, se ha de guardar so pena de pecado mortal. Y en los que no vuiere lugar el orden de la correccion 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 ordē Euangelico, sino antes que se guarde puntalmente. Y esta es comun sentencia de todos los Doctores.

La quinta dificultad 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 correccion 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 correccion fraterna, y buscar otro compañero. Luego no estara obligado a guardar el orden de la correccion 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 ocasió le deue corregir fraternalmente, y guardar el orden de la correccion fraterna. La razon es, porque entonces, y en el tal caso muy facilmēte se corregira, y enmendara el hermano.

Digo lo segundo, si fuesse pecado de costumbre, y no vuiesse esperança que se enmendara, como en hecho de verdad parece que no la aura, entonces auiase de vsar del segundo, o tercero grado de correccion fraterna, conforme a cōmo fuere necessario. Pero aduiertase, que si del 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 comun, con el menor detrimento del subdito, que fuere posible. Y aduierten los Prelados, como proceden en semejantes negocios: porque deuen proceder con espiritu de hijos de Dios, y de suanidad, no queriendo castigar todos los delictos, y peccados en publico: porque no son jueces de todos los peccados, porque muchos pertenecen al juyzio diuino.

La sexta dificultad es, en caso que vn proximo renunciasse el orden de la correccion fraterna, si seria licito denunciar inmediatamente a el Prelado. La misma dificultad es, de alguna religion, o communidad, si seria licito que los q̄ professan en la tal Religion renuncien su derecho. De suerte, que sea licito a los demas denunciar inmediatamente al Prelado de la tal Religion, sin que pretenda la correccion 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 correccion fraterna, y por consiguiente, aunque mas renūcie su derecho siempre ay obligacion de corregir fraternalmente. Esto se confirma, porque este precepto se puso para conseruacion de la fama del proximo. Y aunque es verdad, que el proximo sea señor de su fama, y pueda ceder de su derecho; pero el dexarla perder facilmēte, no dexa de ser pecado venial por lo menos. Luego no es licito ceder a el orden de la correccion fraterna. Lo segundo, esto es en detrimēto de la misma communidad: porque por este camino se hazen publicos, y manifiestos los pecados, y defectos de los proximos, de lo qual se sigue gran inconueniente en la communidad: porque se sigue, que se aficionen a los tales pecados. Luego esto no es licito, ni buen gouierno.

A esta dificultad digo lo primero, que no se descubre razon, que conuença que los tales no puedan renunciar a su derecho. Assi lo enseña el Padre 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. *Bañ. 2.2. q. 33. a. 8 dub. 2. ad 1. confir. 7. argum.*

Digo lo segundo, que tengo mucha duda, que sea cosa conueniente, que toda vna communidad de Religion renuncie su derecho, quanto a esto: porque la execucion desto es muy dificultosa, y se pueden turbar facilmente los subditos, viendo que sus pecados por ocultos que sean, se hazen manifiestos a los Prelados.

A la razon de dudar se responde, que el ordē de la correccion fraterna cae debaxo de precepto natural, y diuino: porque Christo tuuo atencion a la fama del proximo; pero cediendo el a su derecho, no ay tal precepto. Y esto no es quitar el precepto, ni deshazer la obligacion, sino mudar la materia, y objecto del precepto. El exēplo es. Mi proximo tiene precepto de no me infamar en alguna cosa graue, y es precepto natu-

natural; pero si yo por alguna causa razonable le digo, que descubra algun pecado mio, de el qual le sigue infamia, licitamente lo puede hazer, y no peca contra el precepto. Y esto no es quitarle el precepto, sino mudar la materia, y objecto, y hazerla licita, la que antes era ilicita. 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.

Vigesimaquinta conclusion. Despues de auer llegado el orden de la correccion fraterna al prelado, sin esperança ninguna de enmienda seria grauissimo pecado, que el prelado sacasse el tal delicto al foro exterior, y pecaria contra justicia, y contra charidad, y estaria obligado a restituyrle la fama, y el daño que le vuiesse hecho. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y muy particularmente el Padre 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 pecado es contra justicia del orden de la correccion fraterna, proceder à el publico juyzio. Esta conclusion se entiende, quando el pecado no es nociuo a la comunidad: porque si es nociuo el mismo denunciador esta obligado a acusar, o amonestar al fiscal para que acuse.

Bañ. dub. 4. concl. 2

Vigesimasexta conclusion. Licito es al prelado estando en el tercer grado de la correccion fraterna reprehender grauemente al delinquente, si ve que no aprouecha con blandura, y amenazarle, y dezirle que ha de velar para ver como viue. Y si le pareciere que conuiene le podra reprehender delante de algunos pocos hõbres graues, que pueden aprouechar, y no dañar. Esta enseña el Padre Maestro Bañez en el lugar citado, conclusion tercera, y el P. Maestro Soto. La razon es, porque todo esto se ordena al bien espiritual, y a la enmienda del proximo, y todo esto pertenece al orden de la correccion fraterna.

La dificultad es, si podra el prelado en el tal caso castigarle con algun castigo, como es la disciplina, o otra cosa semejante. En esta dificultad el Padre Maestro Soto en el lugar citado, enseña, que no es licito: porque el tal castigo parece que pertenece al foro exterior.

Sot. in relect. de ratione tegẽdi, mẽb. 2 q. 4. concluſ. 7.

A esta dificultad 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 ha se de aduertir, que ha de ser castigo moderado, y como de padre conforme al estilo de la religion: 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 conciencia, y le haga acusar, y le prueue el delicto con testigos, y le condene.

La segunda dificultad es, si el tal prelado le podra descomulgar. La razon de dudar es, porque le puede castigar con castigo mederado, y reprehenderle asperamente. Luego podra descomulgarle.

A esta dificultad se responde, que no le podra descomulgar inmediatamente, por auer venido el delicto a su noticia, por via de correccion fraterna. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque la tal descomunion pertenece al foro exterior. Dixe inmediatamente, porque le puede mandar delante del 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 cõtrario, entonces incurrira la descomunion, y se verificara lo que dize Christo, sino obedeciere a la Iglesia, &c. Y esto determina Innocencio en el Derecho.

Capit. nouit de iudic.

La tercera dificultad es, si hechas todas estas cosas, no aprouecharen para su enmienda de al pecador, sino que esta toda via obstinado: si sera licito, pretendiendo tan solamente el bien espiritual del pecador, deduzir el delicto a publico juyzio, quãdo realmẽte ay fiscal, o quien haga sus vezes, y los dos, o tres testigos q̃ estuuieren presentes a el segundo grado de la correccion fraterna.

En esta dificultad el doctissimo Padre Maestro Soto en el lugar citado, enseña que si el delicto se puede prouar con testigos idoneos, y precedieſſe la acusacion juridica: y segun prudencia se esperasse, que el hermano se encomendaria, se auia de proceder por via juridica contra el tal obstinado. Y en el tal caso se acaba el orden de la correccion fraterna, y comiença el orden judicial; pero dize, que si no ay esperança de que se enmendara, sino que se hara peor, se ha de cessar, y no se ha de proceder a castigar, como el pecado tan solamente haga daño al pecador. Y esta misma sentencia, quanto a lo primero, parece que tiene Cayetano. La razon es, porque el bien espiritual del proximo se ha de preferir a su fama, por ser mayor bien. Luego con detrimento de la fama por el bien espiritual

Cai. 2, 2. q. 33. a. 8

ſitual le ha de caſtigar en publico juyzio. Eſta ſentencia tiene harta probabilidad.

A eſta duda ſe reſponde, ſer lo cõtrario muy mas probable, y que no es lícito proceder al foro exterior, aunque aya eſperança que ſe enmẽdara por eſſe camino. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Bañez en el lugar citado.

La razon es, porque el medio para curar la enfermedad eſpiritual ha de ſer proporcionado. Y el proceder a corregir, y caſtigar en el foro exterior, no es medio proporcionado para el bien particular del pecador, ſino en orden al bien comun. Luego no es licito.

Eſto ſe confirma, porque el publicarſe los delictos de ſu naturaleza es pernicioſo a la Republica, y a la comunidad. Luego no es buen medio para curar al proximo de la enfermedad del alma, que no es dañoſa a la comunidad. Lo ſegundo ſe prueua, porque la doctrina del Padre Maeſtro Soto haze de mejor condicion al pecador obſtinado, que no ay eſperança de ſu converſion, que 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 del proximo, ſino tã ſolamente quando fueſſe neceſſario para el bien comun.

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 del proximo.

Pero aduiertaſe, que aunque quanto a lo dicho de proceder al foro exterior no aya diferencia entre aquel, que ay eſperança de que ſe emẽdara, y entre el otro, pero ay la grandiſsima quãto 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 del proximo, por qualquier medio, q̃ por otra parte ſea licito. Pero al que es incorregible no eſtoy obligado a acuſarle, aunque la acuſacion ſea licita: ſino es, que ſea pecado nociuo a la comunidad.

La razon es, porque aunq̃ ſea licito acuſarle, no ſe ſigue bien, ni prouecho al proximo, ni daño a la comunidad, y aſsi no eſtoy obligado de baxo de precepto a acuſarle. Verdad es, que ſi en el tal caſo ſiendo licita la acuſacion, ſe lo mãdaſſe el prelado debaxo de excomunion, 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 dificultad es, en caſo, que el prelado tuuieſſe noticia de algun delito, por via de acuſacion juridica, no auiendo guardado el q̃ acuſo el orden de la correccion fraterna, ora lo hizieſſe por ignorancia, ora por malicia, q̃ puede hazer el prelado, y que deue de hazer en el tal caſo. Como ſi vno acuſaſſe immediatamente con acuſacion juridica vn delito, ſin auer precedido el orden de la correction fraterna. Para declaracion deſto ſe ha de aduertir, q̃ 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 del 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 conſciencia, 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 entiende, que el proceſſo en el foro exterior procede de injuria hecha de qual quiera 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 enſeñã todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañez. *Bañez, dub 3. cõclus. 1.*

La razon es, porque qualquiera eſta obligado a defender al proximo de la injuria, que le hazẽ. Y por ſer juez, y prelado no ſe le quita la tal obligacion. Pero ha de defender el proximo ſin detrimento del bien comun. Por lo qual, ſi ay eſcandalo, o quebrantamiento de las leyes de juez en el foro exterior, no lo deue hazer. Por que ſeria hazer daño al bien comun.

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 juez 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 conuẽcido por eſte camino. Porque eſto ſeria ocation de que los hombres ſe retiraſſen del ſacramento de la confeſsion. Eſto ſe confirma, porque lo que el confeſſor oye en la confeſsion tan ſolamẽte 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 delito, no puede proceder adelante, ſino eſta obligado a reponer todo lo hecho. Pongo vn exemplo claro. Vn juez iniquamente, y cõ-

tra razon y justicia da tormento a vno, y por este camino viene a saber del delicto, no puede proceder adelante, sino que esta obligado a reponer todo lo hecho, y sino pecara mortalmente contra justicia, y estara obligado a restituyr todos los daños. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el Maestro Bañez, en la conclusion tercera, y es comun doctrina. Esto se prueua del derecho: en el qual Innocencio. III. dize, que de aquellas cosas, que se han hecho sin orden, no se puede proceder a hazer cõforme a razon, y orden. Esto mismo enseña el Maestro Soto.

Cap. qualiter, & quando. 1 de acusa.

Sotus, in relect. de rat. tegendi secretũ in. 3. q. 1. conc. 5.

La dificultad es, de que calidad ha de ser la injuria del juez, para que este obligado a no proceder adelãte. En esta dificultad Soto, en el lugar citado enseña, que ha de ser injuria graue, la que aya de parte del 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 hizo 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 desta sentencia es, porque con su confession se haze culpado, aunque la tal confession la hiziesse por la injuria, que le hizieron. Luego licito sera con denarle.

A esta dificultad digo lo primero, que como la injuria sea pecado mortal, sera cosa suficiente, para que el juez este obligado a no proceder adelante. Esta es la comun sentencia de los Doctores, la qual sigue el Maestro Bañez. Porque en Derecho, en el lugar citado, Innocencio determina esto, y se conuence de las razones, que trae en aquella decretal.

Digo lo segundo, que aunque el delito sea enorme esta obligado a no proceder adelante en el orden judicial, si vuo injuria, que fuesse pecado mortal, de la qual procedio el saberse el delito. 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 delito, como en hecho de verdad no se prueua: quãdo ay injuria, aunque mas enorme sea. Luego no es licito proceder adelante.

A la razon por la contraria sentencia, se responde, que la tal confession no es legitima, porque le hizieron injuria, y violencia para que cõfessase, y la tal injuria se la hizo la Republica, o el ministro della. 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.

Toda via 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 vida 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 comun sentencia de todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente Bañez en la quarta conclusion. La razon es, porque de otra manera no puede restituyr el daño que hizo. Pero si los medios todos, que ponen segun prudencia, no fuessen eficaces para librar le de aquel daño, lo qual no es creyble, en el tal caso seria licito al juez proceder, y juzgar segũ lo alegado y prouado. Porque juzgando segũ lo alegado y prouado, haze el oficio de la Republica. Luego no peca de nueuo. Pero esta obligado a restituyr todos los daños, por razõ 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 oficial de justicia, el que le hizo la injuria, ora no, esta obligado el 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 oficio tiene ser guarda de la justicia. Luego a su oficio 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 admitir la acusacion, si insta el acusador, porque assi conuiene para el bien comun.

Cap V. Del 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 cõclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y es de todos los Summistas, particularmente Syluestro, y Cayetano, y Nauarro. Esta conclusion es la difinicio de escandalo. En el camino de la vida espiritual, puede muy bien acontecer, que alguno se disponga a la cayda espiritual por el dicho, o hecho de otro, en quãto el otro con su amonestacion, o induction, o exemplo es causa, que el otro peque. Y esto es propriamente escandalo, y es metaphora, que se deduze del estropieço, que ay en el camino material. Pero ha se de aduertir, que propriamẽte 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. Desta manera se declara la difinicion.

Diffi. scãdali, scandalum est dictum l. factũ minus rectũ præbens occasionẽ ruinæ. D. Tho. 2. 2. q. 43. art. 1. Summistæ verbo. scandalũ. Nauarre, in Man. co. 14. n. 30. & 31.

Segunda conclusion. El escandalo passiuo, siempre es pecado. Esta enseña Sancto Thomas y todos

D. Thom. atr. 2.

y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque el escandalo passiuo no es otra cosa, sino vna cayda espiritual del, que se escandaliza. Luego ha de ser pecado, porque la cayda espiritual no puede ser otra cosa, sino pecado.

Pero aduiertase, que puede auer escandalo passiuo de parte del que se escandaliza, sin que aya pecado 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 pecado. 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 pecado, o tiene especie de pecado, la qual auia de dexar por la charidad, cõ que deue amar al proximo, y procurar su salud espiritual. Luego peca contra la charidad. Pero ha se de aduertir, que tambien puede auer escãdalo actiuo de parte de aquel, que escandaliza, y no lo auer passiuo de parte de aquel que auia de auer el escandalo. Bien puede ser, que yo diga alguna palabra, o haga algun hecho, del qual se podia seguir escãdalo passiuo, y cayda espiritual, y que el proximo no caya.

D. Thom. art. 3.

Quarta conclusion. El escandalo passiuo de parte del que se escandaliza, no es pecado especial, y particular. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque con el dicho, o hecho del otro se puede disponer el proximo a la cayda espiritual con varios, y diuersos generos de pecados. Luego el tal escandalo, no es especial, y particular pecado. Con el dicho, o hecho puede vno disponer a otro, para que peque pecado de fornicacion, o de sacrilegio, o de otro qualquier pecado.

Quinta conclusion. El escandalo actiuo, que no es pretendido, no es particular, y especial pecado. Esto enseñan todos los Doctores, en el lugar alegado. La razon es, porque lo que es fuera de la intencion del que peca, y no es cosa pretendida, no constituye pecado particular, y especial. El exemplo es, quando vno con su dicho, o hecho pretende satisfazer a su gusto, y voluntad, y no escandalizar, ni serle ocasiõ de cayda espiritual, aunque se siga esso muy fuera de su intencion, y como dizen los Theologos, per accidens. La dificultad es, si este escandalo por lo menos sera circunstancia, que sea necessario declararla en la confession. El exemplo es, quando 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 pecados. La razon de dudar es, porque el tal escandalo respecto de los otros, que se escandalizan, no es especial, y particular pecado, como queda dicho, ni circunstancia, que mude la especie, porque no es pretendido. Luego no ay necessidad de declarar en la confessiõ el tal escandalo.

A esta dificultad se responde, que si es escandalo que sea pecado mortal, es necessario declararlo en la confession. Esta sentencia tiene el Maestro Bañez en el lugar citado, y otros muchos. La razon es, porque el tal escãdalo agraua notablemente el pecado de la fornicacion. Porque estaua obligado a euitar el tal escandalo. Y cierta cosa es que las circunstancias, que agrauan notablemente el pecado es necessario declararlas en la confession, como lo dixe en la materia de confession. Luego el tal escandalo se ha de declarar. Clara cosa es, que si vno pretendiendo su gusto y deleyte, cometiesse pecado de fornicacion en publico, de lo qual se escandalizan los otros, que seria circunstancia, que agrauasse notablemente, y seria necessario declararlo en la confession. De lo qual se responde a la razon de dudar, que aunque el tal pecado no sea particular, ni circunstancia, que mude la especie, pero agraua notablemente.

Sexta conclusion. El escandalo actiuo pretendido es especial pecado. Si yo con mi dicho, o hecho que es pecado, o tiene especie de pecado pretendo escandalizar al proximo, y disponerle a que caya espiritualmente, es pecado espiritual, 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 pecado se opone a la correction fraterna, que es obra de la excelẽte virtud de misericordia. Porque por la correction fraterna se pretende el bien espiritual del proximo, y con el escandalo la ruyna y cayda espiritual. Luego es especial, y particular pecado opuesto a especial virtud.

Septima conclusion. El escandalo passiuo, o actiuo puede ser algunas vezes pecado venial, y otras vezes pecado mortal. Esta enseña Sancto Thomas, y sus discipulos y Sumistas, y muy particularmente Cayetano. Declaremos esta conclusion. Hablando del escandalo passiuo es cosa llana. Porque con el dicho, o hecho desordenado del proximo se puede vno disponer a pecado venial, y caer en el, y lo mismo es, que se puede disponer a pecado mortal, y caer en el. Y ansi el escandalo passiuo puede ser pecado venial, y puede ser pecado mortal. Del escandalo actiuo, no pretendido es lo mismo. Porque puede dezir alguna cosa, o hazer alguna cosa imprudente, que nos disponga de si a pecado venial. Porque lo que haze es pecado venial, o lo haze con alguna indiscrecion, que no es mortal. Puede ser tambien pecado mortal, quando haze alguna cosa, que lo es, o menosprecia, y tiene en poco, de tal suerte, la salud espiritual del proximo, que por ella no dexa de hazer alguna cosa, que le da gusto. Hablando del escandalo actiuo pretendido, que pretende induzir el proximo a pecar, es claro. Porque si pretende induzirlo a pecar mortalmente, es pecado mortal, y si pretende induzirlo a pecar venialmente por vna obra de pecado venial sera pecado venial.

d. art. 4.

Acerca destas conclusiones es la primera dificultad, si para que el escandalo sea especial, y particular pecado, es necessario, que sea pretendido

do con formal, y expressa intencion de induzir el proximo a pecar, 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 del escãdalo 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 del proximo. La segunda manera es induziendole a alguna obra, que es pecado por el deleyte, y no por el mal espiritual del 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 pecado, y los demas con el tal exemplo se prouocan a cometer el tal pecado, aunque el no pretende que pequen, ni los induze a pecar. La duda es, si el escandalo tan solamente de la primera manera sea especial, y particular pecado. En esta dificultad 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 pecado de escandalo. Lo segundo dize, que quando vno haze vna obra, que de si no es mala, pero tiene aparencia, y especie de mal, de la qual se escandaliza el proximo, entonces, aũque no es formalmente especial pecado de escãdalo, pero reduzese a pecado 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 pecado de escandalo. Y añade mas, que si vno induze a otro a vna obra mala no pretendiendo hazerle mal espiritualmente, no es especial pecado de escandalo, sino pertenece a aquella especie de pecado, a que le induze. Como si le induze a pecado de fornicacion sera el tal pecado, y si lo induze a hurto sera hurto. El primer dicho prueualo Cayetano facilmente, porque la obra, y el pecado toma la especie del fin pretendido. Lo qual se confirma, porque la correction fraterna, que es obra de especial virtud, pretende sacar al 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 pecado. El segundo dicho lo prueua Cayetano, porque la tal obra de si no es pecado, como lo suponemos. 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, q̃ dize en el articulo tercero, que el escandalo actiuo no pretendido, no es especial pecado de escandalo. Como quando vno pretende satisfazer a su gusto, y no pretende el mal del proximo.

Cai. 2. 2. q. 43. art. 4. & 1. 2. q. 73. art. 8. & in sum. ver. scandalũ

Sylu. ver. scandalũ 6. 2.

La segunda sentencia es de Sylueſtro. El qual dize que todas las vezes, que alguno a sabiendas 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 pecado 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, q̃ de su propria razon tiene fuerça, y virtud que induze a pecar, es escandalo de si.

La tercera sentencia es, que el pecado de escandalo es particular, quando alguno derechamente pretende la cayda del hermano, o le induze a acto que es pecado, 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 del pecado, 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 del proximo es formalmẽte pecado especial de escandalo. En esto cõuienen todos los Doctores cõ Cayetano en su primer dicho Y la razon, y confirmacion, que se hizieron en fauor del primer dicho de Cayetano conuencen esto.

Digo lo segundo, que el segundo dicho de Cayetano es verdadero. Anſi parece, que lo enseña Sancto 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 escãdalizar 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 del proximo: en el tal caso es acto malo, y de ninguna otra parte tiene malicia sino es de parte del escandalo, y esto, aunque no sea pretendido. Entonces reduzese a pecado de escandalo.

D. Thom. 1. 2. q. 18 art. 10.

Digo lo tercero, que quanto al tercer dicho, es muy probable la sentencia de Cayetano, ytã bien es bien probable la sentencia de Sylueſtro y Victoria. Esto se conuence con la authoridad destos Doctores, y con las razones hechas en fauor destas sentencias. Vna cosa se ha de aduertir y es, que el escandalo no solamente pretendido, sino tambien cõforme al tercer dicho de Cayetano, y conforme al segundo se ha de declarar en la confesion. La razon es, porque si solo el escandalo pretẽdido se huuiesse de declarar en la confesiõ nunca seria necesario declarar el escandalo. Porque por marauilla se pretende escandalizar a nadie, y tambien, porque el tal escandalo, o es especial pecado, o por lo menos es circunstancia, que agraua notablemente,

La segunda duda es, si es pecado de escandalo dissuadir al hombre el bien, o el mayor bien. Pongo exemplo. Esta vno determinado de dar limosna, 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

go es escandalo. Esto se confirma, porque esto es pecado mortal, y no parece que esta en otra especie, sino de escandalo. Luego es pecado de escandalo.

En esta dificultad se ha de suponer, 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 sea religioso. La segunda manera es, si se lo dissuade detrayendo al estado de la perfection, y de la virtud, y diziendo mal della. La tercera manera es, porque esta demasiadamente aficionado al amigo, y querria gozar del, 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 pecado, sino muy buena obra, y de seruicio de Dios. En esto conuienen todos los Doctores. Y la razon es clara, porque yo juzgo, que el tal estado no le cumple al tal, ni es para el seruicio de Dios. Luego es obra buena el dissuadirselo.

Digo lo segundo, que si lo haze de la segunda manera claramente es pecado mortal. Y si juzgasse, que era assi como lo dize, seria herege, y sino lo juzga es blasphemo contra la religion.

La dificultad es, si sera pecado mortal dissuadirle la religion de la tercera manera. La razõ de dudar es, porque el no peca mortalmente, cessando del proposito de ser religioso. Luego tampoco el que le persuade que no lo sea. Quanto a esto ay diuersos pareceres.

Algunos dizen, que si ya tenia proposito de ser religioso en alguna religion es pecado contra justicia dissuadirselo, y que tiene obligaciõ de restituyr en la manera que fuere posible, y sino vuiere otro modo ha de restituyr entrandose el en la religion. Otros dizen que no es pecado mortal porque de otra suerte muchos pecarian 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 pecado 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 pecado contra justicia, ni ay obligacion de restitucion.

Digo lo quarto, que me parece ser muy probable, que es pecado mortal dissuadirle la religion. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Bañez en el lugar citado, en la duda segunda. La razon es, porque es contra la charidad de Dios y del proximo. Luego es pecado mortal. Este pecado se reduze a pecado 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 pecar mortalmente el otro. La razon es, porque el es señor de sus bienes espirituales y puede muy bien por su libre aluedrio no querer tomar mejor estado del que tiene, y cessar del 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. Desto ay muchos exemplos en la Theologia. Vno es, si vno quisiesse hazer penitencia luego en pecando, y yo le persuadiesse, que no la hiziesse, parece ser pecado mortal. Y si el por su voluntad cessasse del tal proposito, no pecaria mortalmente. Muy dificultoso es de entender, que siendo assi, que el hombre fuera de la religion tiene muchos peligros de ofender a Dios, que no sea pecado mortal el persuadirle que no sea religioso. Toda via queda dificultad, si vn hombre tiene proposito de dar limosna si sera pecado mortal persuadirle, que no la de.

A esta duda se responde, que si la limosna no era de notable vtilidad, o no era graue la necessidad, no es pecado mortal. Porque aquel bien espiritual del proximo facilmente se puede resarcir con otras buenas obras. Y assi parece leue materia impedir aquel biẽ espiritual del proximo. Pero si la limosna era notable y la necessidad del proximo graue, sera pecado mortal principalmente cõtra la charidad del proximo. Pero no ay obligacion de restituyr, sino fuesse que le persuadiesse, que no diesse limosna al tal pobre con mentira y fraude. La razon es, porque el pobre por el proposito, que el otro tiene de darle limosna no adquiere derecho de justicia a la tal limosna, pero tiene derecho para que no le impidan con mentira y fraude.

La tercera duda es, si todos los pecados, 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 vẽnir en noticia de alguna persona, en ninguna manera tienen razon de escandalo.

A esta duda digo lo primero, que si el tal pecado 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 peca en publico, sin miramiento peca, y el pecado tiene circunstancia de escandalo, lo qual se ha de declarar en la confession. La razon es, porque quanto 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 pecado. Luego ninguna cosa se ha de hazer con el tal escandalo. Del escandalo passiuo es la dificultad, si se ha de hazer, o dexar de hazer alguna cosa por el tal escandalo. *D. Thom. art. 7.*

Nona conclusion. Por euitar el escandalo passiuo no se han de dexar las cosas espirituales necessarias para la salud espiritual. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos

pulos en el lugar citado. La razon es, porque ninguno ha de pecar mortalmente, para impedir el pecado del otro. Porque mas obligado esta a amarse a si en estos bienes, que no al proximo.

La dificultad es, si en algun caso es licito dexar algun precepto por euitar el escandalo del proximo. La razon de dudar es, porque parece licito dexarse de confessar alguna vez, aunque caya la confession debaxo de precepto para euitar el escandalo del proximo. Ha se de aduertir, que ay tres maneras de preceptos. Vnos preceptos son meramente humanos, como el precepto del 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 Fè.

A esta duda digo lo primero, que los preceptos del 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 euitar el escandalo. En esto conuienen todos los Doctores. La razon esta clara, porque esto es intrinsecamente malo en todo caso, y ocasion. Luego nunca es licito.

Digo lo segundo, que los preceptos afirmatiuos del derecho natural algunas vezes es licito dexarlos de cumplir para euitar el escandalo. No digo quebrantarlos, 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 limosna, sino ay otro camino, como acudir a la tal necessidad. La razon es, porque los preceptos afirmatiuos obligan a su tiempo, y lugar, y quando conuiene. Y en el tal caso, no es cosa conueniente el dar la tal limosna. 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 bautismo, 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 del 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. Assi lo enseñan muchos Theologos. La razon es clara, porque el legislador, y la Iglesia no quieren obligar con tanto daño.

Despues de auer tratado S. 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 dificultad, ni es tan necessario para casos de conscience, el saberlo. Por esta razon no los pongo aqui. El que lo quisiere ver alli podra. Passemos a tratar otras cosas mas graues, y mas necessarias, y que suceden cada dia, como son las que pertenecen a la virtud de justicia.

TRATADO V. DE LA VIRTVD de Iusticia en general, y comun.

ESTE tratado es grandemente necessario para las costumbres. Lo vno, porque la Iusticia 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.

Capit. I. De la essencia, y naturaleza de la virtud de la Iusticia en general.

Difinitio iustitiæ.

PRIMERA Conclusion. La justicia no es otra cosa, sino vna constante, y perpetua voluntad, que da a cada vno aquello, a que tiene derecho. Esta es la difinicion de la virtud de Iusticia hablando en general, y en comun. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y el Maestro Aragon, y Molina, sobre este lugar de Sancto Thomas, y muy

Iustitia est perpetua, & cõstans voluntas ius

summoni cuiq; tribuens.

muy mas particularmente el Maestro Bañez. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se pone esta difinicion, como lo refiere Sãcto Thomas, en el lugar citado. Declaremos la difinicion, que tiene tres, o quatro palabras. La primera es voluntad, debaxo de la qual se entiende vn habito de la misma voluntad, que es vna virtud, que reside en ella, como despues diremos. Ha de ser perpetua voluntad. Porque aquel en quien reside 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.

D. Thom. 2. 2. q. 58. a. 1. Sotus, lib. 3. de iust. q. 2. art. 1.

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 escriuen sobre el, y el Maestro Soto. Prueuase de la difinicion de justicia, porque 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 templãça 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. Thom. art. 2. Sot. ar. 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, porq̃ 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 difinicion de la verdadera virtud.

D. Thom. art. 3. Sot. ar. 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 entendimiento. Luego en la voluntad ha de estar la tal virtud. De suerte, que en general, y en comun la justicia es vn habito bueno, y virtuoso, que rectifica la voluntad, para que el hõbre de a cada vno aquello, a que tiene derecho, y para que no falte en esto.

D. Thom. art. 4. Sot. lib. 3. art. 4.

Cap. II. De la diuision de la Iusticia.

PRimera conclusion. Hablando de la justicia, que propriamente, y en rigor es justicia, y que constituye igualdad, se diuide 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 desta 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 comunidad, de la qual es el parte: y entonces se pone la virtud de la justicia legal. Tãbien puede ser, que sea entre dos hombres que son partes de la misma comunidad, y entonces es justicia particular entre los dos, la qual se llama conmutatiua. Finalmente la comunidad puede dar a las partes lo deuido segun sus meritos, y entonces es justicia distributiua. Declaremos esto mas en particular. En las partes y el todo de vna comunidad, puede auer tres respetos. El primero es, de las partes al todo, dandole lo q̃ es deuido, y esto haze la justicia legal. El segundo respeto, de las partes entre si, dando cada vno al otro aquello a que tiene derecho, y esto haze la justicia particular, comutatiua. El tercer orden, y respeto es del 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 comunes, 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 oficios diferentissimos, 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 della, y de todas sus especies en particular.

TRA-

TRATADO VI. DE LA IVSTICIA legal en particular, la qual llaman general.

Capit. I. De la essencia, y naturaleza de la justicia legal.

PRIMERA Conclusion. La justicia legal es vna virtud de justicia, que ordena el hombre al bien comun, y a la comunidad. Esta conclusion 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 comun. Porque los ciudadanos son partes de la Republica, que se ordenan al bien de la comunidad. Luego necessaria es la virtud de justicia legal, que tiene por oficio ordenar el bien particular al bien comũ. 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 comun. De suerte, que fuera de la virtud de justicia comutatiua hemos de poner otra virtud distincta, que se llama legal, la qual tiene por oficio ordenar al bien comun.

La dificultad es, porque como diremos abaxo, la virtud de la piedad ordena al hombre a dar su derecho, y lo deuido, no solamente a los padres, sino tambien a la patria. Luego no es necessaria la virtud de justicia legal en ordẽ a la comunidad, y a la patria.

A esta duda se responde, ser necessaria distincta virtud de la piedad, que es la justicia 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 justicia legal. La piedad mira a la patria, como a los padres, en quanto es principio de su ser, y conseruacion. Pero la justicia legal miralo en razon de bien comun. Por lo qual necessaria cosa es, poner la virtud de justicia legal distincta de la piedad.

Segunda conclusion. La justicia legal es distincta especie de la justicia particular. Y ansi en el mismo hombre ay habito de justicia legal, y particular. Esta conclusion enseñan todos los Doctores alegados, y muy particularmẽte Syluestro. La razon es, porque la justicia legal tiene muy distincto oficio de la justicia particular. Porque proprio es de la justicia particular ordenar el hombre en orden a otro particular, poniendo ygualdad perfecta entre ellos. Pero el oficio proprio, y particular de la justicia legal, es ordenar el hombre al bien comun, de tal suerte, que se aya bien, y rectamente en orden al bien comun.

Sylu. v. Iustitia.

Tercera conclusion. La justicia legal es vna de las mas excelentes virtudes entre las morales. Esta conclusion enseñan communmente los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque la justicia legal tiene por oficio proprio mirar el bien comun, el qual es mas excelente que el bien particular. Luego es vna de las mas excelentes virtudes morales. Esto se confirma, porque esta virtud ordena las obras de las demas virtudes al bien comun. Luego es vna de las demas excelentes entre las morales. Declaremos esto mas en particular. La justicia legal es mas excelente virtud, que la justicia particular, y que la justicia distributiua, por la razõ hecha. No ha faltado quien diga, que es mas excelente, que la religion. Porque assi lo dize Cayetano, porque la justicia legal ordena las obras de la virtud de religion al bien comun, y da leyes de obras de religion, para el bien comun. Por la misma razon ha de dezir, que es mas excelente que la misericordia. Porque el juez, y gouernador de la Republica, para el bien della por virtud de la justicia legal, puede mandar dar limosna en tiempo de necesidad, como lo enseña Cayetano. Y el Philosopho expressamẽte enseñe, que es la mas excelente de las virtudes morales. Todo esto tiene vn poco de dificultad en Theologia, por ser tan excelente virtud la religion, que toca en Dios en alguna manera, como diremos tratando de ella. Lo que se colige claramente de todo lo dicho es, que es vna de las mas excelentes virtudes morales, con la qual se puede seruir mucho a nuestro Señor.

Cai. 1. 2. q. 72. art. 6.

Caie. 2. 2. q. 118. ar. 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 della. Esta conclusiõ 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 del bien comun, y los demas no tan principalmente. Luego la justicia legal que ordena al bien comun principalmente reside en el Principe, y en los demas menos principalmente. Todos estan obligados a mirar por el bien comun: pero mas particularmente los Principes, y Gouernadores de las Republicas. Otras muchas cosas se pudieran dezir, pertenecientes a esta virtud, pero por ser Summa no ay lugar de dezir mas.

Capit.

Cap. II. Del vicio contrario a la justicia legal que es injusticia legal.

D. Thom. 2.2. q.59 art.1. Syl. ver. iniustitia. Sot. lib. 3. de iust. q. 3. ar. 1.

PRimera conclusion. La injusticia legal especial, es especial, y particular vicio, y pecado distincto de los demas pecados. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y 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 necesidad ha de ser vicio distincto, y particular. Porque los vicios son contrarios a las mismas virtudes.

Segunda conclusion. El vicio y pecado de injusticia legal principalmente se halla en el Principe y Gouernador de la Republica, y menos principalmente en los particulares della. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho en el Capitulo passado, la justicia legal principalmente 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 han de estar en el mismo subjecto.

Tercera conclusion. La injusticia legal es pecado mortal de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores citados en el lugar alegado. La razon es, porque se opone a la virtud de justicia legal. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Esto se confirma, porque como diremos abaxo, la injusticia particular es pecado mortal de su naturaleza. Luego la injusticia legal mucho mejor sera pecado mortal de su naturaleza. Dixe en la conclusion de su naturaleza, porque si la materia es graue y de importancia de hecho es pecado mortal, y si la materia es leue podra ser pecado venial. Porque esto suele acontecer en otros vicios y pecados.

Quarta conclusion. Este vicio, y pecado de su naturaleza es vno de los mas graues que se pueden cometer contra las virtudes morales. Esto enseñan comunmẽte los Doctores citados. La zon es, porque como queda dicho en el Capitulo passado, la justicia legal es vna de las mas excelentes entre las virtudes morales, sino es, la mas excelente. Luego lo mismo sera de la injusticia legal. Porque el orden, que ay entre las virtudes, de necesidad ha de auer entre los vicios contrarios.

Acerca destas conclusiones la dificultad es, si alguna vez en particular se puede cometer pecado 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 tãpoco se dara obra, que sea pecado mortal contra esta virtud tan solamente.

A esta duda digo lo primero, que el Principe, Gouernadores, y particulares personas, pueden cometer pecado mortal cõtra la virtud de justicia legal. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase declarando los casos particulares, en que puede auer pecado mortal contra esta virtud. El Principe, y Gouernador de la Republica pecara mortalmente contra esta virtud, estableciendo leyes, iniquas, que sean perniciosas al bien comun, el qual estaua obligado a procurar. Tambien peca contra esta virtud, poniendo tributos y otras cõsas semejantes, que destruyen el bien comun. Tãbien puede pecar contra esta virtud en otros casos semejantes, y en los que puedẽ pecar los particulares, los quales declararemos luego. El particular puede pecar contra esta virtud, si entregasse la ciudad, o la Republica con animo de destruyr el bien comun. Tambien peca contra esta virtud si matasse vn Capitan excelente y grandemente necessario para el biẽ de la Republica, con animo de hazer daño al bien comun.

Digo lo segundo, que de ordinario se mezclan otros pecados con la injusticia legal de suerte, que a penas y con gran dificultad se da pecado 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 dificultad se podra dar pecado, que sea tan solamente contra la virtud de justicia legal, sin mezcla de otro pecado. Demanera, 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 comun, no solamente peca cõtra la virtud de justicia legal, sino tambien contra la virtud de justicia comutatiua. Porq̃ por razon de su oficio esta obligado de justicia comutatiua a mirar por el bien comun. El particular, que entrega la ciudad con animo de perderla y destruyria, no solamente peca contra justicia legal, sino tambien contra justicia comutatiua. Porque fue causa del daño que se dio a la Republica. Lo mismo es, del que mata algũ excelente Capitan necessario para el bien comun, porque no solamente peca contra la justicia legal, sino tambien contra la justicia comutatiua porq̃ el homicidio es contra la justicia comutatiua. De lo qual se respõde facilmẽte a la razõ de dudar.

La segunda dificultad es, quando vno no pretẽde hazer mal al bien comun, como si con passion, e ira matasse vn gran Capitan necessariissimo para la Republica. La duda es, si el tal pecaria contra justicia legal. La razon de dudar es, porque no pretende el mal, y daño de la Republica, sino cumplir su passion. Luego no peca 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, pecara contra justicia legal, como el que hurta por passion no preten-

pretendiendo hazer daño al proximo. La razõ es, porque lo pretende interpretatiuamẽte. De lo qual se responde a la razon de dudar. El exẽplo 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 dificultad es, de los que matan a sus enemigos, no pretendiendo dar detrimento al bien comun, si estos tales pecan contra la justicia legal, siendo los muertos personas particulares, que no eran tan necessarias para el bien comun. La razon de dudar es, porque en realidad de verdad, aunque no lo pretendan hazen daño a la Republica y al bien comun, porq̃ 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 del bien comun.

A esta dificultad se ha de responder, que el tal pecado no es contra justicia legal, sino es muy materialmente. Declaremoslo con vn exẽpio. El que hurta tan solamente peca pecado de hurto, y el tal no peca pecado de desobediencia formalmente hablando, sino tan solamente materialmente con la desobediencia general, q̃ esta incluyda en todos los pecados. Pero si este hurtasse por menosprecio de la ley de Dios, y del Legislador, que es Dios, cometeria dos pecados, vno de hurto, y otro de desobediencia formal. De la misma suerte en nuestro proposito, si el que mata su enemigo que es persona particular, pretende hazer daño a la Republica no solamente peca pecado de homicidio, sino de injusticia legal, formalmente hablando. Pero si lo mata por passion, no pretendiendo hazer mal al bien comun, peca pecado 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 dificultad es: si los que passan dinero, o trigo, o caualios a otros Reynos contra la ley, pequen pecado de injusticia legal contra el bien comun. La razon de dudar es, porque las tales leyes se ponen, teniendo atencion al bien comun, y esto muy en particular. Porque de otra suerte, seguirsehian grandes daños en la Republica. Luego los que pasan las tales leyes pecan contra justicia legal.

A esta duda digo lo primero, que los q̃ quebrantan estas leyes regular y comunmente passando cosas ordinarias, pecan contra la dicha ley, pero no contra la virtud de justicia legal. Como si passassen, tres, o quatro caualios, o algunas fanegas de trigo, o algun dinero. La razon es, porque si estos tales pecassen contra la virtud de justicia legal, todos los que passan las leyes humanas pecarian contra esta virtud. Porque todas las leyes humanas, pretenden el bien comun. 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 comun. Luego los que passan la tal ley, de ordinario, y comunmente no pecan contra justicia legal.

Digo lo segundo, que en algunos casos extraordinarios se peca contra la virtud de justicia legal, q̃brãtãdo la tal ley. Este dicho se prueua, porque en algunos casos graues se puede seguir detrimento graue en el bien comun. Como si sacassen gran cantidad de trigo, dinero, o caualios de suerte, que quedasse necessitada la Republica, y con grã peligro. En el tal caso por el gran detrimento, que se da al bien comun sera pecado de injusticia muy graue contra la justicia legal: no por hazer contra la ley, sino por hazer contra el bien comun. Porque en estos casos, aunque no vuiera ley, fuera pecado contra la justicia legal.

La quinta dificultad es, si el que peca contra la justicia legal esta obligado a restituyr. La razon de dudar es, porque el que peca contra justicia comutatiua esta obligado a restituyr. Luego tambien el que peca contra la justicia legal. Porque assi como el que peca contra justicia comutatiua haze daño en el bien particular, y por esso tiene obligacion de restituyr: assi tambien el que peca contra justicia legal haze daño al bien comun. Luego esta obligado a restituyr.

A esta duda por agora se responde breuemente, que el que peca contra sola la justicia legal, y por pecar contra ella, no ay obligacion de restitucion. Esta es comun sentẽcia de los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque la restitucion es obra de justicia comutatiua, como diremos abaxo, de doctrina de Sancto Thomas. Luego ordenase a resarcir el daño hecho contra justicia comutatiua. Lo segundo se prueua, porque lo que deue el ciudadano a la Republica de justicia legal, no es de la Republica, ni esta acomado 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 justicia legal, el pecar contra justicia comutatiua, y entonces ay obligacion de restituyr por auer pecado contra justicia comutatiua. Esto acõtece en el Principe, y Gouernador, que estan obligados de justicia comutatiua a mirar por el bien comun. Desto se dira mas extensamente en la materia de restitucion.

Lo vltimo se ha de aduertir, que el pecado de justicia legal, es mas graue en el Principe, y Gouernador, que en los demas, de tal suerte, q̃ agraua notablemente. Lo vno, porque estos tales estan obligados de justicia comutatiua a mirar por el bien comun. Y assi no mirando por el, pecan contra justicia comutatiua, 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 comutatiua, y se diran mas en particular, quãdo se trate de la justicia comutatiua.

TRA-

TRATADO VII. DE LA VIRtud de Iusticia distributiua.

Capitulo I. De la essencia, y naturaleza de la Iusticia distributiua.

PRIMERA conclusion. La justicia distributiua es la que ordena el bien comun, en ordē a los particulares. De suerte, q̄ bien assi como la justicia legal ordena a los particulares al biē comun, assi tambien la justicia distributiua ordena el bien comun a los particulares, y es del todo a las partes. Esta cōclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre este lugar, y muy en particular el Padre Maestro Soto. Prueuase de lo dicho, porque la justicia legal ordena las partes al todo, que es la Republica, la comutatiua las partes entre si. Luego la distributiua ha de ordenar el todo a las partes.

D. Thom. 2.2.q.61. ar.1. Sot. lib. 3. de iust. q.5. art.1.

Segunda conclusion. La virtud de justicia distributiua es distincta de la justicia legal y de la particular y comutatiua. Esta enseñan todos los Doctores citados. Que sea distincta de la legal es cosa notoria. Porque la legal ordena las partes al bien comun, y la distributiua al contrario el bien comun lo ordena a las partes, y lo haze suyo. Que sea distincta de la comutatiua consta, porque la justicia distributiua mira el orden del todo a las partes, y la comutatiua de las partes entre si.

Tercera conclusion. 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 comun, 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 al ciudadano lo que es ya suyo, sino lo que deue hazer suyo, conforme a sus meritos. La justicia comutatiua da a cada vno lo que ya era suyo. Y en esto tambien se diferencian la justicia distributiua, y comutatiua.

Quarta conclusion. La virtud de justicia distributiua no es tan perfecta, por lo menos en razon de justicia, como la comutatiua. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque la justicia distributiua, y comutatiua, se ordenan a los particulares, ciudadanos. Y la justicia comutatiua tambien. Pero es la diferencia, que la distributiua no mira tanto la razon de cosa deuida en los mismos ciudadanos, como la comutatiua. Lo que se da por la justicia comutatiua 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 desta 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 lomenos en razon de justicia mas perfecta es, y mas excelente la comutatiua. Dixe por lo menos en razon de justicia, porque absolutamente puede auer dificultad, qual es mas perfecta virtud, la comutatiua, o la distributiua. De lo qual diremos en el Capitulo siguiente, hablando del vicio contrario.

Cap. II. De la aceptacion de personas, que es vicio contrario a la justicia distributiua.

Acceptatio personarum est iniustitia quam in distributione bonorum cōmunium vnus alteri præfertur non propter merita adrē illam, sed propter indebitam causam. D. Thom. 2.2.q.63. art.1. Sūmiſ. v. accept. personarum. Man. Rodrig. in Sum. c.6. Scholaſt. in 4.d.15 Sot. lib.3. de iuſtit. q.6. ar.6.

PRimera conclusion. Aceptacion de personas, es vna injusticia, que se comete en la distribucion de los bienes comunes, quando vno se prefiere a otro, no por los meritos, q̄ tiene en orden a aquella cosa, sino por otra causa no deuida. El exemplo es, quando el que distribuye los beneficios comunes, 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 difinicion de aceptacion de personas. La qual pone Sancto Thomas, y todos sus discipulos con el, y todos los que escriuen sobre el, y los Summistas, particularmente Sylueſtro, y Cayetano, y el Padre Fray Manuel Rodriguez, y todos los Escholasticos, y muy particularmente el Padre Maestro Soto. Esta difinicion es muy clara. De la qual se sigue lo primero, que la aceptacion de personas tiene por materia propria los bienes comunes, como la justicia distributiua, a quien se opone. Y assi este pecado se comete en la distribucion destos bienes comunes, quando en ella no se tiene atencion a los meritos para la cosa, que se distribuye, sino a la per-

sona como se distingue contra los meritos. Lo segundo se sigue, que si alguno de su propria liberalidad distribuyesse sus proprios bienes en los ciudadanos, o hiziesse vn combite, y de la tal distribucion exceptasse a su enemigo, este tal aunque peque contra la charidad, no es aceptador de personas. Porque no distribuye bienes comunes, ni distribuye lo que es deuido, cõforme a los meritos de justicia distributiua, sino es vna distribucion liberal, y del todo graciosa. Lo tercero se sigue, que este vicio no se puede cometer sino es respecto de aquellos, a los quales los bienes son comunes. Si se distribuyen los bienes comunes de vn Republica, la aceptacion de personas se ha de cometer respecto de los ciudanos, que son partes de la Republica.

La dificultad es, si es aceptacion de personas, quando 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 dificultad el Padre Maestro Bañez en el lugar citado enseña, que es aceptacion 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 aceptacion de personas es, sacar al enemigo. Otros Doctores tienen lo contrario. La razon es, porque los tales bienes no son absolutamente comunes, sino con aquella limitacion, que no participe de ellos su enemigo. Lue no son deuidos al enemigo, ni sera aceptacion de personas sacarle. Para de claracion de esta dificultad se ha de aduertir: que de dos maneras se puede hazer esto. La primera es, que absolutamente, y sin condicion ni determinacion ninguna dẽ sus bienes a la Republica, y los haga communes, pero reserua para si, o para sus herederos la distribuciõ de los tales bienes. La segnuda manera es: que dẽ aquellos bienes a la Republica, no absolutamente, sino con aquella condicion, y limitacion, que no participe de ellos su enemigo. Como el que instituye vna capellania, con esta ley, y condicion, que se de a sus deudos y parientes. De suerte que 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 pecado 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 segundo, que si se haze de la segunda manera, aunque sea pecado, no es acceptacion de personas. Esto se conuence con la razõ hecha en fauor de la segunda sentencia. Y assi se responde a la razon de la contraria seutencia.

Segunda conclusion. La acceptacion de personas de su naturaleza es pecado 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 aceptacion de personas se opone a la virtud de justicia distributiua. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Esto se confirma, porque la aceptacion de personas es la destruycion de la Republica, y causa grandissimo detrimento en ella, y en los ciudadanos. Luego de su naturaleza es pecado mortal pernicioso a la Republica. Dixe de su naturaleza, porque alguna vez puede acontecer que sea pecado venial, por ser ligera la materia.

Tercera conclusion. La aceptacion de personas, es mas graue pecado 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 escriben sobre el, y todos los Summistas, y el Maestro Soto. La razon es, porque los bienes espirituales son mas excelentes, que los bienes temporales. Luego es mas graue pecado. *D. Thom. q. citata, art. 2. Sotus, q. citata, ar. 2.*

Acerca desta conclusion ay dos dificultades. La primera es, si la aceptacion de personas es mas graue pecado en las cosas espirituales, que en las temporales, de suerte que sea necessario declarar en la confession, que cometio aceptacion de personas en cosas espirituales, o si basta dezir, que cometio pecado de aceptacion de personas. La razon de dudar es, porque el pecado 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 dificultad mi parecer es, que es necessario declarar en la confession que fue aceptador de personas en cosas espirituales. La razon es, porque se agraua el pecado notablemente de parte de la materia. Y las circũstancias, 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 pecado 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 confession.

De la resolucion desta duda se sigue lo primero, que no basta dezir en la confession, que cometio pecado de aceptacion de personas en beneficios y bienes espirituales, sino que es necessario dezir la calidad del beneficio, en que agrauio al proximo. Declaremoslo con exemplos. La aceptacion de personas, que se cometiesse en la distribucion del Arçobispado de Toledo, o Seuilla, seria notablemente mas graue pecado, 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,

sion, porque en la tal cantidad se hizo daño a la parte.

Lo segundo se sigue, que en la aceptacion de personas en las cosas temporales tambien se ha de declarar la cantidad del bien comun, que se distribuyo, porque agraua notablemente el pecado, y la injuria que se haze al particular.

La segunda dificultad es, qual es mas graue pecado 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 pecado 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 pecado, como el que se comete contra la justicia commutatiua. Esta sentencia tuuo el Doctissimo Maestro Fray Iuan Gallo, y yo mismo le oy este parecer.

A esta dificultad mi parecer es, que es mas graue pecado la acceptacion de personas. La razon es, porque este pecado causa mayor desorden, y detrimento en la Republica, y es la destruycion della. De suerte, que aunque la injusticia commutatiua excede 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 quanto es perniciosa a la misma Republica, y al bien comun. De lo qual facilimamente se responde a la razon en contrario.

En este lugar es necessario dezir algo de los beneficios Ecclesiasticos, y a quiē se han de dar, y como se han 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 de vida, 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 ciencia, 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 assi declarada es de todos los Doctores en el lugar citado. Es necessario declarar las condiciones en particular. Que sea necessaria entereza de vida, y bondad, se prueua, porque Christo nuestro Redemptor por san Iuan, a 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 del Derecho, y el Concilio Tridentino que lo determina. Esto enseñan tambien todos los Doctores, sin excepcion ninguna: particularmente el Angelico Doctor Sancto Thomas, y Cayetano, y Adriano, y el Maestro Soto.

Ioan. cap. vlt.

8. q. 1. c. Moyses, & c. licet. Conc. Trid. sess. 24. & 25. de ref. D. Thom. quodlibe. 8. a. 6. Caie. 2. 2. q. 63. a. 2. Adr. in 4. in mater. de restit. fol. 44. Sot. lib. 3. de iust. q. vlt. ar. 2. conclu. 5. & 6. Arag. 2. 2. q. 63. art. pag. 36. Ma. Rod. in Sum. c. 106. concluf. 1.

Acerca de esta primera condicion es la primera duda, si esta primera condicion es tan necessaria, que sea siempre pecado mortal elegir el pecador, que esta en pecado mortal para beneficio Ecclesiastico. La razon de dudar es, porque alguno puede auer q̄ este en peccado mortal, el qual sea mas diligente, y mas idoneo para ministrar los Sacramētos. Luego en el tal caso no seria pecado mortal elegir el tal. Esto se confirma, porque algunas vezes en algunas regiones no ay quien pueda ministrar los Sacramentos, sino hombres semejantes, como se ve en algunas montañas. Luego entonces licito sera dar los tales beneficios a hombres pecadores. En esta dificultad se ha de suponer, como cosa cierta, que el pecado mortal no haze al hōbre incapaz de beneficio Ecclesiastico. Si se le haze la colacion valida es. Assi dizen todos los Doctores, particularmente Aragon, y Fray Manuel Rodriguez. Esto esta determinado en el Concilio Constancienſe en la Sesion octaua, y en la quinze. La dificultad es, si es pecado mortal dar el beneficio Ecclesiastico al tal pecador.

A esta dificultad digo lo primero. Los pecadores de tal suerte son indignos de los beneficios Ecclesiasticos, que tienen annexa cura de almas, que es pecado mortal elegirlos para los tales beneficios. Elegir vn pecador para Obispo, o Cura, o Prelado de religion, es pecado 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 pecadores.

Cap. incuratis de elect. in ca. indecorū, & sequentibus, de ætate, & qualitate ordinādorum.

Digo lo segundo, que hablando de otros beneficios Ecclesiasticos no es tan cierto, que es pecado mortal elegir los pecadores, 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 hazien do diferencia entre los curados, y no curados.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad que puede acontecer alguna vez, que el pecador 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 con modo agradable a Dios.

A la confirmacion es la segunda dificultad, si en alguna region, o en las montañas no vuiesse

idoneo ministro, que pudiesse ministrar los Sacramentos, sino el que esta en pecado mortal, si seria licito elegir al tal, para el beneficio Ecclesiastico.

La razon de dudar es, porque este tal es indigno del tal beneficio, pues es pecador. Luego no es licito eligir al tal para beneficio Ecclesiastico, porque en ningun caso es licito eligir al indigno. En esta dificultad el Padre Maestro Aragon, y el Padre Fr. Manuel Rodriguez enseñá, que en este caso se puede tolerar, y permitir el eligir el tal ministro, aúque este en pecado mortal. Y esto se haze por el bien comú, 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 comun. Esta sentencia han de tener tambien estos Doctores, quando el ministro fuesse indigno por falta de sciencia, y no uuiesse 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 electió, que se elige el tal para que haga el ministerio, y oficio de Cura. Luego no es sola permission, sino que verdaderamente concurren positiuamente los electores a costituyr el tal Cura. Por lo qual toda la dificultad esta, si sera licito eligir el tal pecador al tal ministerio, por el bien comun, y por no auer otro, que lo haga. La razon de dudar es la que esta puesta en el principio. Y tambien, que parece, que es concurrir có 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 posible para buscar ministro, que no fuesse pecador. Y particularmente esto tiene verdad en el Obispo, y Prelado, al qual pertenece proueer dignos ministros. Y si se esperasse, q en breue tiempo auia de auer ministro, que no fuesse pecador, seria bien hecho esperar algunos dias, para proueer el tal beneficio en ministro digno.

Digo lo segundo, que supuesto, que en las tales tierras, o montañas no se hallasse, lo qual es caso raro, entonces bien podrian los electores eligir el menos malo, y acomodar a la Iglesia en la mejor manera posible. En esto conuengo con los Doctores citados. La razon es, porque estos beneficios se ordenan al bien comun de la Iglesia. Y para el bien comun 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 dellos. 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 comun, y en orden al bien comun, o mejor, que en el tal caso no es eligir indigno, que esso nunca es licito, sino cumplir con el bien comun. En lo que toca a vsar mal el electo del poder, que le dieron ministrando indignamente los sacramentos, no concurren los electores a esso, y respecto de esso la election hecha fue per mission. Porque tan solamente pretendieró el bien comun, y publico, y assi se responde a todo.

La tercera dificultad 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 pecador. La razõ 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 pecado mortal. Luego no es necessario, que aya tal certidumbre. *D. Thom. 1. 2. q. 112. art. 5.*

A esta dificultad se responde, que para ser vno elegible a beneficio Ecclesiastico ha de tener el elector certidumbre moral, y a manera de hombre de su bondad, y de que no es pecador. No se requiere certidumbre de fe Catholica, y sciencia, sino humana, y moral. Esta resolucion es de Cayetano. El qual dize que no es necessario juyzio cierto de fe, o de sciencia, sino vna certidumbre moral, qual la pueden tener los hombres. Quando el elector conforme a la prudencia humana juzga, que es hombre de bié, y que no es pecador, el tal es elegible. 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 certidúbre, que la que hemos dicho. De lo qual se sigue, que el elector mientras no conociere a vno por pecador, e indigno, lo ha de tener por digno, y elegible, como se dize en el Derecho. Esto se ha de entender auiédo hecho el elector diligencia moral para saber, y entender la vida, y costumbres del tal. Porque como esta obligado a elegir el que no es pecador, esta tãbien obligado a hazer diligencia para saber si lo es. Lo segundo se sigue, que quando el elector tiene certidumbre de que vno es pecador, en ninguna manera le puede elegir, y pecara mortalmente eligiendole. Como si fuesse publico amãcebado, o publico vsurero, o que estuuiesse en estado de pecado mortal. *Cai. 2. 2. q. 63. art. 2.* *Cap. vnico de scrutinio.*

A la razon de dudar se responde de lo dicho, que no es necessaria certidumbre de sciencia, o de fe, sino que basta certidumbre moral.

La quarta dificultad es. Si vn hombre regular y comunmente es bueno, y no pecador, y acontecio por su flaqueza caer en pecado mortal, si este tal sera elegible. La razõ 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 comunmente 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. Porq̃ nuestra justicia y santidad esta subjecta a estas caydas. Por lo qual, para elegir Prelado, o Cura mas se ha de tener

atẽ-

atencion a la bondad, y juſticia habitual, que no al pecado actual, que agora cometio por ſu flaqueza. De ſuerte, que el que regularmente viue ſin pecado, ſe llama juſto, y bueno a nueſtra manera, aunque aya caydo alguna vez. Y el elector le podra elegir, creyendo, que el que de ordinario viue ſin pecado, ſe leuantara facilmẽte de el que ha cometido agora, y ſe juſtificara. Antes me parece, que es mas elegible para beneficio Eccleſiaſtico, el que regularmente viue biẽ aunque agora aya caydo, que no el que regularmente viue mal, y al preſente ſe preſume eſtar juſtificado.

Conc. Tri. ſeſ. 22. c. 2. 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 oficio, que es grande. Por lo qual ha de ſer Maeſtro, o Doctor, o Licenciado en Theologia, o Canones, o que eſte aprobado 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 ſuficiencia. Tãbien puede acontecer, que algunos que no eſtã graduados tengan ſciencia baſtante para ſer Obiſpos. Por lo qual la regla buena ſera la que *Conc. Tri. ſeſ. 24. c. 4.* pone el Concilio, 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 Cõcilio, qual ha de ſer ſu ſciencia. Porque ſe les manda, que todos los dias de fieſta declaren el Euangelio, y anſi han de tener ſuficiente ſciencia para eſte oficio. Tambien ſe ha de aduertir, que el Cura tiene de oficio proprio el confeſſar, y miniſtrar ſacramentos. Y anſi ha de tener ſuficiente ſciencia para eſto. De la ſciencia neceſſaria para los *Conc. Tri. ſeſ. 23. a. 1. c. 3. vſque ad 14.* demas miniſtros Eccleſiaſticos ſe trata en el Cõcilio Tridentino. Alli ſe podra ver.

Hoſti. & Panor. ſuper ca. 1. de conſanguini. & affinit. La dificultad es, cual ha de ſer preferido para Obiſpo, el Theologo, o el Canoniſta. En eſta dificultad Hoſtienſe, y Panormitano, y otros juriſtas enſeñan, que donde ay heregias ha de ſer preferido el Theologo, pero donde no, el juriſta. La razon deſtos 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 dificultad 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 vẽtajas, 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.

Digo lo primero, regularmente hablando, y de ſi el Theologo ha de ſer preferido al Canoniſta, y al Juriſta. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas, y los que eſcriuen ſobre el, particularmente el Padre Maeſtro Bañez, y el Maeſtro Aragon en el lugar citado. Los quales traen muchos argumẽtos y razones en confirmacion deſta verdad. Eſta miſma ſentencia tiene Cayetano, y Soto. La razon es, porque el principal oficio del Obiſpo es predicar, y apaſcentar con doctrina eſpiritual para lleuar los hombres al Cielo, como ſe dize en el Concilio Tridentino. Y para eſte oficio es neceſſaria, y muy acomodada la Theologia, y no tanto los Canones. Luego haſe de preferir el Theologo, regularmente hablando. Y aunque es verdad, que ha de gouernar y juzgar, pero eſſo no es oficio tan principal en el Obiſpo: quanto a lo que toca al juzgar. Y aſsi lo puede cometer como en el hecho de verdad lo cometen a los Prouiſores. Lo que toca al gouierno, ha de ſer gouierno eſpiritual, en orden 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 el Juriſta. Declaremos eſte dicho con exemplos. Puede acõtecer, que vn Canoniſta 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 aũque profeſſa Canones, en realidad de verdad es Theologo en el ſaber, y en lo que toca al gouierno eſpiritual. Tambien 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 Henriquez, 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.

Cai. 2. 2. q. 185. a. 3. Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. ar. 2. concl. 10. Conc. Tri. ſeſ. 24. c. 4. Canone Epiſcop. 38. diſt.

Man. Rodri. in ſum. capit. 106. concl. 7. Hoſti. Henri. Præp. cap. 1. de conſang. Panorm. cap. tuam. 2. de ordine cog. Feli. in ca. cum ad ea. de reſcript. Maior. in 4. d. 14. q. 10.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmẽte de lo que ſe dixo en el primer dicho al fin del.

La ſegunda dificultad es, del cura que tiene a ſu cargo almas ſi ha de ſer preferido el Theologo al Juriſta.

A eſta duda ſe ha de reſponder, como a la duda paſſada. Porque es la miſma razon. El cura tiene por oficio proprio apaſcentar las almas con doctrina, y predicacion declarandoles el Euangelio, y gouernandolos en orden a la vida eſpiritual. Y para eſte oficio muy mas acomodada es la ſciencia de Theologia. Particularmente que el cura no tiene por oficio juzgar ni ſentenciar.

La tercera dificultad es, ſi ſeria licito alguna vez elegir para Obiſpo, o Cura de almas vn hõbre, que no tuuieſſe ſciẽcia de Theologia, ni de Canones. La razõ de dudar es, porq̃ podria acõtecer, que el tal ſupliеſſe eſta falta con la grande prudencia, y diſcreciõ, y zelo de las almas, y cõ tener muy buenos miniſtros Theologos, q̃ hizieſſen el oficio de predicar. Por experiencia ſe ha viſto alguna vez en eſtos Reynos, q̃ alguno no era tan ſabio en ſciẽcia de Theologia, y Cã-

nones, y con todo esso gouernaua muy bien. Luego licito sera.

A esta dificultad se responde, que por ninguna via me atreueria a justificar la tal election, sino que lo tengo por pecado mortal. La razon es, porque es contra los derechos alegados, y contra el Concilio Tridentino, y contra la razon. Porque de su naturaleza estos ministerios piden sciencia, y saber. Luego pecado mortal sera eligir para estos ministerios vn hombre sin letras. A la razon de dudar se responde, que la falta de sciencia se puede suplir muy mal en el Obispo, o Cura, aunque tenga mas prudencia y zelo de las almas.

La tercera condicion es, la prudencia en los negocios, ansi espirituales como temporales. Esta condicion es grandemente necessaria. La prudencia en las cosas espirituales cierta cosa es, que es muy necessaria. Porque tiene por oficio gouernar las almas cō 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 juntas con las temporales, y no se pueden conseruar 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 la cosas temporales, sino moderada, y templada. Porque seria impedimento para las cosas espirituales. Algunos Obispos, y muchos curas de almas pecan 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 Eclesiastico.

Cap. cum incunctis de elect. Con. Tri. ses. 7. de reformat. sylu. ver. ætas ver. benefic. ver. elect.

Algunos Doctores ponen por quarta condicion la capacidad, o habilidad juridica, que pide el Derecho, pero esta propriamente no es condicion, aunque es necessaria. Necessaria cosa es, que tenga la edad ligitima. Y las demas condiciones, que pide el Derecho, y las calidades, que son necessarias, o para que la election sea valida, o para que se haga sin pecado mortal. El Obispo es necessario, que sea legitimo, y por lo menos Licenciado en Canones, o Theologia, o aprouado 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 supuesto.

Quinta conclusion. El que elige, o presenta al indigno a beneficio Eclesiastico, peca mortalmente. De lo que toca a la obligacion de restituyr no digo agora nada, porque se ha de dezir despues todo junto. Esta conclusion enseñan con Sancto Thomas todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el, y muy en particular el Padre Maestro Soto, y el Padre Maestro Bañez, y Aragon. La razon es, porque si el que da el beneficio, es persona publica, pecara contra charidad, y contra justicia legal: por el mal que haze a la comunidad. Pecara tambiē contra justicia comutatiua. Porque de oficio, y justicia comutatiua, estaua obligado a proueer la Iglesia de ministro digno. Y si ay ministro digno, que pida el beneficio pecara contra justicia distributiua, por la iniqua distribuciō. Todos estos pecados comete el Obispo, o el que tiene sus vezes en este caso. Pero si es vna persona particular, que resigna el beneficio, en otro, si resigna en persona indigna, no peca contra justicia distributiua, porque no es distribuydor, pero peca contra justicia comutatiua, por dar ministro indigno a la Iglesia, y tambien pecara contra la justicia legal y bien comun. De lo qual se sigue, que el elector, 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 quieren hazer ministro Eclesiastico, 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 teniēdo las dichas condiciones.

Con. Trid. ses. 24. ca. 18.

La dificultad es acerca desta conclusion, la que començamos a poner en la primera condicion, si el que es absolutamente indigno, no auiendo otro, le podran elegir para el tal ministerio. La razon de dudar es por la parte afirmatiua, porque arriba diximos, que alguna vez era licito eligir para vn beneficio el q̄era pecador, en caso que no aya otro, como en las Montañas, y en otras partes semejantes. Luego licito es eligir el indigno. Porque el pecador es indigno. Esta dificultad tiene lugar muchas vezes. Porque muchas vezes acontece, que para algunos beneficios tenues, quales los suele auer en las Montañas, no ay opositores, 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 dificultoso de ministrar bien.

A esta dificultad, 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 suficiente 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 pecado mortal a procurar q̄ los beneficios no se den a indignos conforme a la calidad del beneficio, sino que tengan bastante saber; y prudencia, y las demas calidades necessarias. Para este efecto deuen hazer todas las diligencias moralmente possibles. La razō es clara, porque no pueden proueer para los benefi-

beneficios a hombres indignos, podran hazer los Obiſpos las diligencias ſiguientes. La primera es, ſi el beneficio es tenue, y por eſta razon, no ay hombres dignos que lo quieran, puede anexar dos, o tres beneficios curados, o anexarle algun ſimple. Si para eſto fuere neceſſario authoridad del 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 que no vuieſſe miniſtro digno que ſupieſſe baſtantemẽte miniſtrar los Sacramentos, particularmente el de la Penitẽcia, que ſeria pecado mortal, dar el tal beneficio al indigno: porque mayor mal ſe haria al bien comun miniſtrandoles los Sacramentos mal, que no ſe los miniſtrando. Deſuerte que dar el beneficio al indigno es intrinſecamente malo, y nunca es licito. El Obiſpo eſtara entonces obligado, a buſcar quien haga oficio de cura, haſta que parezca hombre digno de beneficio, a quien ſe pueda dar.

A la razon de dudar ſe puede reſponder facilmente, que el ſer pecador no haze a vno tan indigno del beneficio Eccleſiaſtico, como la falta de ciencia, y prudencia. La razon es, porque la dignidad ſe ha de conſiderar en orden al biẽ comun. Y para el bien comun no es tan malo el ſer pecador, como el ſer ignorante: porque el pecador miniſtrando los Sacramentos, haze ſe daño a ſi, pecando mortalmente, y no al bien comun; pero el ignorante haze mal a los demas pues no ſabe miniſtrarles los Sacramẽtos. Verdad es, que ſi eſtuuieſſe habitualmente en pecado mortal, el Obiſpo deuia hazer muchas diligencias, para ſacarle del, y para que no dieſſe mal exemplo a ſus ſubditos.

La ſegunda dificultad 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 pecado 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 que pueda miniſtrar los Sacramentos con el deuido ſaber o hazer otras diligencias ſemejantes, que ſon neceſſarias para eſte efecto.

Digo lo ſegundo, que el miſmo indigno tiene obligacion ſopena de pecado mortal, ſintiẽdoſe por tal a dexar el beneficio, o procurar q̃ 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 oficio, a que eſta obligado de juſticia, aſsi tambien el tal indigno tiene obligacion de buſcar quien pueda cumplir ſu miniſterio, o dexar el beneficio.

Sexta concluſion. La eleccion hecha en el indigno de beneficio curado, auiendo dexado el mas digno regularmente, y ſegun el derecho antiguo es valida la tal eleccion: deſuerte que la tal eleccion no ſe puede impugnar en el foro exterior, ni puede el mas digno apelar della, ni le han de oyr en el foro exterior. Eſta concluſiõ enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente Cayetano, Silueſtro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez, y todos los Theologos, y Iuriſtas. Prueuaſe lo primero, porque aſsi ſe determina en el derecho antiguo. Lo ſegũdo ſe prueua, porque de otra ſuerte no auria paz, y tranquilidad en los beneficios curados, y todos apelarian 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 conciencias, no teniendo certidumbre de ſus proprios curas. De ſuerte, que la eleccion hecha en el digno valida es. De lo qual ſe ſigue, que cõforme al derecho antiguo, el juez que oyeſſe en publico juyzio al mas digno, que pide q̃ la eleccion hecha en el digno no fue valida, pecaria mortalmente, contra la ley y eſtatuto pueſto en derecho, y cõtra el fin del tal eſtatuto. Dixe hablando regularmente, por q̃ caſos puede auer, en los quales ſe puede reuocar, como lo reſuelue Couar. Tambien dixe cõforme al derecho antiguo, y comun: porque en algunas religiones ay eſtatutos particulares hechos con la authoridad del Pontifice, que ſe han de guardar. En nueſtra Religion la eleccion hecha en el digno la puede caſar, y annular el Prelado, como conſta claramente de nueſtras conſtituciones.

D. Thom. 2.2. q. 63 a. 2. ad 3. Cai. v. beneficium Eccleſ. ſecundum. Syl. verb. elect. 1. q. 16. Man. Rodri. in Sum. cap. 106. concl. 2. Cap. cum nobis olim, de elect. & c. cum inter canonicos c. cum dilectus.

Couar. in reg. peccatum p. 2. cap. 7.

La dificultad es, acerca deſta concluſion, ſi eſte derecho antiguo, y comun eſta reuocado por vn Motu proprio de Pio Quinto en el qual manda, que puedan apelar de la eleccion hecha en el digno, dexando al mas digno. La razon de dudar es, porque en toda aquella conſtitucion, no ſe haze mencion del derecho antiguo, ni ſe dize no obſtante derecho en contrario. Eſto ſe confirma, porque parece que es contra la paz, y quietud de la Igleſia.

Mot. proprius Pij V. qui incipit, in conferendis beneficijs Eccleſ. es el 13. entre los ſuyos.

A eſta dificultad 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 deſta manera. Para que los beneficios parroquiales, no ſolamente ſe den a los dignos, ſino a los mas dignos, conforme al tenor del Concilio Tridentino, queremos, y derminamos, con la authoridad Apoſtolica, que ſi el Obiſpo le diere al indigno, dexando al mas digno, puedan los mas dignos, que dexaron apelar de aquella mala eleccion al Metropolitano. Y ſi el

que eligio fuere Metropolitano, o poteſtad eſſenta puedan apelar al Ordinario mas vezino, y cercano, como a Legado de la Sede Apoſtolica, o a la miſma Sede Apoſtolica. Y pueden prouocar el electo a nueuo examē delante del juez de la apelacion, y delante de ſus examinadores. Y conſtandole, que el primer Obiſpo, o Prouiſor juzgo mal, y dio mal el beneficio, porque lo dio al digno dexando al mas digno, ha de reuocar el tal juyzio, y dar el beneficio al mas idoneo. Pero haſe de aduertir, que la tal apelacion interpueſta no impide, que la election, que ſe hizo primero, ſe ponga en execucion. Del tenor deſta 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 apelar della. Pero queda en pie, quanto a eſto que la election primera ſe ponga en execucion no obſtāte la apelacion. Porque 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 del, 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 proueyo al bien comun de la Igleſia, mandando que la primera electiō ſe puſieſſe en execucion. Para que vuieſſe ſeguridad en las conſciencias, y certeza en la adminiſtracion de los Sacramentos. Deſta reſolucion ſe ſigue claramente, que es licito, y lo fue ſiempre, impugnar la election hecha en el indigno, y apelar della, 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 electiō hecha en el indigno. Porque eſta es mas injuſta y pernicioſa al bien comun.

Cap. licet Roma. Pontif. de conſt. in 6.

Septima concluſion. El Obiſpo, o Prouiſor, que elige el menos digno a beneficio curado, o que tiene gouernacion perpetua de ſi, peca mortalmente. De ſuerte, que el tal electo eſta obligado, de ſi, a elegir 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 prouean los beneficios Eccleſiaſticos dichos. En eſta ſentencia conuienen todos los Doctores Theologos, particularmente los diſcipulos de Sancto Thomas, cō el miſmo Sancto Thomas, y el Maeſtro Soto, y Cayetano, y Aragon, y es comun entre los Iuriſtas, como lo dize Couarruuias. Prueuaſe lo primero, porque la aceptacion de perſonas es pecado mortal contra juſticia diſtributiua, como ya queda determinado. Y en el tal caſo es coſa notoria, que ay aceptacion de perſonas. Luego es pecado mortal. Confirmaſe, porque el electo de juſticia comutatiua, y de ſu proprio oficio eſta obligado a dar el beneficio al mejor miniſtro, que pudiere auer conforme al eſtipendio. Eſto es hazer bien el oficio de miniſtro, y de deſpenſero de los bienes comunes. Luego pecado mortal es contra juſticia diſtributiua no elegir al mas digno. Lo ſegundo ſe prueua del derecho, en el qual ſe determina eſta verdad, y lo miſmo ſe determina en el Concilio Tridentino.

Gloſ. in c. licet. 8. q. 1. in c. conſtitutis, de appel. c. 2. de iure patro. c. 1. de offic. cuſtodis. Coua. in regul. pec. p. 2. §. 7. nu. 3. D. Thom. 2. 2. q. 63 art. 2. & q. 185. ar. 3. quod lib. 6. art. 9. quodli. 8. art. 6.

Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. art. 3. concl. 9. Caie. ver. beneſic. & v. electio. Couar. in loc. ſup. cita. y otros muchos tita Aragon. c. vnico, tit. vt eccleſ. beneficia, c. Metropolit. 60. d. c. Moyſes, cap. licet. 8. q. Conc. Triden. ſeſ. 24. c. 1. c. 18.

De lo qual ſe ſigue, que los Obiſpos, y Electores eſtan obligados a hazer diligēte inquiſiciō, para ſaber qual es el mas digno de los opoſitores, y darle al tal el beneficio. En eſto conuienē 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 electo y Obiſpo conocen muy bien por larga experiencia, que vn familiar ſuyo es hombre de bien, y docto, e induſtrioſo, y que ſabe de negocios, meritamente puede penſar, que el tal es mas digno, ſino es q̄ 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 del tal, y de que es idoneo, ſe ha de anteponer con razon a la noticia 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 oficio, que tiene de elegir. Y anſi los Obiſpos hazen muy bien algunas vezes, eligiendo ſus familiares, quando ſon perſonas ſemejantes, pero otras vezes hazen muy infiel, y injuſtamente eligiēdo ſus familiares, que tienen muy cierta noticia por la experiencia, que no ſon dignos, o q̄ no ſon tan dignos. En la concluſion dixe, que es pecado mortal de ſi, y de ſu naturaleza, eligir al menos digno, dexando al mas digno. Porque en particular podra contecer que ſea pecado venial, aunque ſean grandes beneficios, ſi el exceſſo del mas digno al digno es poco, y no es de conſideracion. Aunque el beneficio valga tres o quatro mil ducados, ſi ſe da al menos digno, ſiendo el exceſſo de tan poca conſideracion no ſera pecado mortal, ſino tan ſolamente venial. Anſi lo dizen todos los Doctores citados. La razon es, porque la aceptaciō de perſonas, y la injuſticia, en materia leue es pecado venial.

Acerca deſto, antes que paſſemos adelante es la duda, ſi el Electo jura de elegir al mas digno, ſi pecara mortalmente, ſino elige al mas digno, aunque el exceſſo ſea poco. Si el exceſſo es grande, eſtara obligado ſopena de pecado mortal a elegir al mas digno, no ſolamente por razō de la juſticia diſtributiua, y por razō del oficio, ſino tambien por razon del juramento. La dificultad es, quando el exceſſo es poco. La razon de dudar es, porque el juramento obliga debaxo de pecado mortal, aunque ſea la materia leue. Luego en el tal caſo ſera pecado mortal, elegir el menos digno, aunque el exceſſo ſea leue. En eſta dificultad, y por eſta razon el Maeſtro Bañez enſeña, que es pecado mortal elegir al menos

Bañ. n. 2. q. 63. ar. 2. dub. 3. con. 1.

menos digno, aunque el exceſſo ſea leue, y eſto por razon del juramẽto. De lo qual infiere, que los eſtudiantes, que en la Vniuerſidad de Salamanca, o en otras ſemejantes no eligen al mas digno, pecan mortalmente, aunque el exceſſo ſea leue, y eſto por razon del 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 pecado mortal.

A eſta duda ſe reſponde, ſer tambien bien probable, que no es pecado mortal, ſino venial. Porque muchos Doctores en la miſma materia, enſeñan, que el juramento promiſſorio, en coſa leue, no obliga debaxo de pecado mortal, ſino tan ſolamente debaxo de pecado venial. De lo qual ſe dira extenſamente en ſu lugar. Y deſto ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Tambien ſe ha de aduertir, que la concluſion ſe ha de entender, ſino es, quando el elector, y Obiſpo pretende la comunidad, y vtilidad de la Igleſia. Porque ſi eſto pretende, licito es eligir al menos digno, dexando al mas digno. Porque los beneficios ſe ordenan a la vtilidad, y comodidad de la Igleſia. Luego ſi eſto es neceſſario 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 opoſitores, vno digno, y otro mas digno, que piden el beneficio ſimple y curado, licito es dar el beneficio ſimple al menos digno, y el curado al mas digno. Porque eſto ſe ordena al bien, y vtilidad de la Igleſia, para la qual conuiene, que el que tiene cura de almas ſe de almas digno. Y tambié, porque el tal beneficio, aunque tiene menos renta, tiene mas meritos delante de Dios.

Tambien ſe ſigue, que no es pecado 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 pecado mortal. Porque la election de los Obiſpos, y curas ſe ha de ordenar a la vtilidad, y comodidad 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 perniciofo a la Igleſia. Porque los curas, y Obiſpos ſe hazen ambiciofos, y no cuydan de aſſiento del bien de ſus Igleſias. Eſto es lo ordinario. Pero alguna vez puede ſer neceſſario, o vtil a la Igleſia, y entonces no ſera pecado. 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.

Sot. li. 3. de iuſtit. q. 6. ar. 2. circa nonam concl. Arag. 2. 2. q. 64 ar. 2. diffi. 1. concl. 2. col. 2.

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 que los Obiſpos, y curas ſe hagan ricos, y ſe auentajen en bienes temporales.

Acerca deſta concluſion anſi declarada, ay algunas dificultades graues, y dignas de ſaber. La primera es, quando ay tres opoſitores a vn beneficio Eccleſiaſtico, que tiene cura de almas, o gouierno perpetuo, conforme a lo dicho. El primer opoſitor es digno, y el ſegundo mas digno, y el tercero digniſsimo, y el beneficio ſe prouee por votos. Vna gran parte dellos eſta firmemente determinada 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 dificultad, ſi eſte voto ha de votar por el digniſsimo, no obſtante lo dicho. En eſta dificultad Ioan 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 deſtos Authores es, porque los electores de juſticia comutatiua, y de oficio proprio eſtã 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 pecan mortalmente, como ya queda reſuelto. Luego el tercero no puede ayudar con ſu voto a ninguna de las partes, porque ſeria ayudar al pecado de los otros. Eſta ſentencia tiene alguna manera de probabilidad.

Ioann. de Med. tract. de rebus reſtit. p. 7. Medin. ſup. D. Thom. 2. 2. q. 63 art. 2.

A eſta dificultad digo lo primero, que ſin duda es licito votar por el mas digno, dexando el digniſsimo. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sãcto Thomas, en el lugar alegado, particularmente el Padre Maeſtro Bañez, 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 iuſtit. q. 6. ar. 2. Man. Rodrigu. in Sum. cap. 106. concluſ. 5.

Digo lo ſegundo, que no ſolamente es licito votar por el mas digno, ſino que ay obligacion ſopena de pecado mortal de votar por el mas digno. Eſto enſeñan los Doctores citados. Prueuaſe, porque los beneficios Eccleſiaſticos principalmente ſe ordenan al bien comun, y vtilidad de la Igleſia. Y en el tal caſo para el bien comun, y vtilidad de la Igleſia es neceſſario, que vote por el mas digno dexando el digniſsimo. Porque deſta 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 juramento del elector ſe ordena al bien comun, y aſſi ſe ha de obligar en orden al bien comun.

A la razõ de dudar ſe reſponde, que los electores de juſticia eſtã obligados a votar por el digniſsimo, q̃ ſe puede auer moralmente hablãdo.

Lo ſe-

Lo segundo se responde, que estos beneficios principalmente se ordenan al bien de la Iglesia, y como secundariamente al bien de los opositores. Por lo qual principalmente se ha de mirar por el bien de la Iglesia, el qual en el tal caso pide que yo me conforme con el mas digno, dexando el dignissimo.

A la confirmacion se responde facilmẽte, que los demas pecan mortalmente, no mirando por el bien de la Iglesia, pero el tercero mira muy bien por el bien de la Iglesia, y assi no peca mortalmente, ni concurre con ellos al pecado.

La segunda dificultad es, en caso, que aya tres electores, y los dos dellos 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 dificultad el Padre Maestro Bañez 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 comunidad, y assi sera de mayor prouecho para el biẽ comun. 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 della. Luego podrã 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. art. 2. dub. 3. concl. 3.

A esta duda se responde, ser mas probable lo contrario. Assi lo enseñan muchos discipulos de Sancto Thomas, particularmente el Maestro Medina en vnos escriptos, sobre Sancto Thomas, en el lugar citado, y Ioan 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 comun 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 elections 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 respóder, que en el tal caso no es el mas digno absolutamente, y assi el tercero no tiene obligacion de votar por el que votã los demas. Ni esto es necessario para el bien comun. 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 aũque es verdad, que en el tal caso solo aquel parece, que se puede eligir moralmente; pero esto nace, y procede de la determinacion de los votos, y absolutamente ay otro mas digno.

La tercera dificultad es, quando ay tres opositores, 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 a baxar, y desceder a votar por el digno si ay peligro de q̃ saldra cõ la electiõ el indigno. La razon de dudar es, porq̃ el elector siẽpre esta obligado a votar por el mas digno, y esto pide la justicia distributiua. Luego obligaciõ ay en aquel tercero de votar por el mas digno.

A esta dificultad se ha de responder, que no solamente es licito en el tal caso votar por el digno, sino que ay precisa obligacion, so pena de pecado mortal, de votar por el. Esta sentencia tienen comunmente 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 preualezca el indigno, y se siga detrimẽto grande en la Iglesia. Esto tiene verdad, aunque los electores ayan jurado de elegir al mas digno. Porque el juramento se ha de entender conforme a lo dicho. Porque ha de jurar de hazer bien el oficio de elector. Y en el tal caso haze muy bien el tal oficio.

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 dificultad es, si el ministro mas digno que eligen para el beneficio Ecclesiastico ya 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 elegir 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 dificultad 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 a la Iglesia. Digo lo segundo, que aunq̃ no estuuiera obligado el mas digno a hazer mas ministerios en seruicio de la Iglesia, o hazerlos mejor, cõ todo esso auia obligacion de elegir al mas digno, para que se guardasse la justicia distributiua, y tambien para que a la Iglesia se diesse el mejor ministro, que se le puede dar con el tal estipendio. Y assi se responde a la razon de dudar.

La quinta dificultad es, si es necessario elegir el mas digno absolutamente de todos, los que ay, o si basta eligir el mas digno de los q̃ se oponen al beneficio. La razon de dudar es, porque la justicia distributiua obliga a distribuyr los bienes comunes en orden a todos. Luego no solamente se ha de eligir el mas digno de los que se oponen, sino de todos.

A esta

A esta duda se respõde, que tan solamente ay obligadion de eligir el mas digno de los, que se oponen al beneficio. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. Prueuase lo primero, del vso comun de todas las Iglesias de España en las quales no se elige, sino el mas digno de los que cõcurren a la oposicion. Lo segundo se prueua, porque los demas, que no se oponen, no quieren el tal biẽ comun. Luego no es necessario, elegir mas digno de todos, sino de los que se oponen.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho. Pero hase de aduertir grandemente, que algunas vezes hazen a algunos, que quieren ser opositores que no se opongan, y dexanse de oponer en alguna manera contra su volũtad. Lo qual es muy mal hecho, y es como quitarle el beneficio en alguna manera. Pongo exẽplo. El Obispo, o los ministros del Obispo, tienen algun opositor al beneficio, que no sabe mucho, o no sabe tanto, como otro, que se quiere oponer. Y para que lleue el beneficio el criado del Obispo, o allegado de los ministros suyos hazen diligencias con el otro, para que no se oponga y amenazanle, de suerte, que por esta ocasion dexa la oposicion. Esto es muy mal hecho, y contra el bien de las mismas Iglesias, porque impiden la oposicion del mas digno. Y tambien es contra el bien del mas digno, porque se dexa de oponer contra su gusto, y voluntad.

La sexta dificultad es, de los estatutos y 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 del 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 puedẽ auer otros mas dignos fuera del gremio de aquella Iglesia. Esto se confirma, porq̃ Innocencio III. reprehende grandemente al Patriarcha Constantinopolitano, porque las Iglesias Constantinopolitanas, tan solamente las daua a los Venecianos. Ioan de Mayores dize in 4. distinct. 24. quæst. 8. & 9. que son leyes injustas, y que no se han de sufrir.

Ca. ad decorem.

A esta dificultad 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 Padre Maestro Soto. Prueuase lo primero, porque en muchos Derechos, está 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 que tienen semejantes estatutos, tienen mejores Curas, y mas sanctos, y mas doctos, y mas vtiles a la Iglesia: porque estan mas afectos a las mismas Iglesias. Luego los tales estatutos justos son y sanctos. Esto se confirma, porque de ordinario estos tales residen mejor. Y la residencia es vna gran cosa en los Curas.

D. Thom. 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 ansi son licitos y sanctos. A la confirmacion se responde, que Innocencio Tercero justamente reprehende a aquel Patriarcha, porque como consta del 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 hase de aduertir, que si en las tales Iglesias del gremio dellas no vuiesse digno, ẽ idoneo, en el tal caso auianle de elegir 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 del gremio de la Iglesia.

La septima dificultad es en particular del Summo Pontifice, si tienen obligacion los Cardenales de elegir el mas digno, absolutamente. La razon de dudar es, porque en el Derecho ay vn estatuto, que elijan del gremio de los Cardenales. Y cierta cosa es, que puedo auer otro mas digno fuera de el Collegio de los Cardenales. Luego no es necessario elegir siempre al mas digno.

Ca. oportebat, & ca. nullus 70. d.

A esta duda digo lo primero, que si no vuiesse digno para el tal oficio del Collegio de los Cardenales, sin duda ninguna auian de elegir de los que estan fuera del Colegio. Esto es comun sentencia de todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase del 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, hanle de elegir de fuera. Verdad es, que de ordinario aura digno, ẽ idoneo en el Collegio de los Cardenales. Porque siempre ay alli hombres muy doctos y sanctos, y de gran prudencia.

Ca in nomine Domini. 23. d.

Digo lo segundo, que el estatuto y derecho, que ay que se elija el Põtifice del Collegio de los Cardenales es justo, y sancto auiendo idoneo, y digno. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y el Padre Maestro Aragon en la segunda conclusion. Prueuase lo primero del Derecho citado en la razon de dudar, y del 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 comunmente 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 elegir para Curas de las Iglesias proprias, y del gremio dellas son sanctos, y buenos, como queda dicho, por la misma razon lo sera este.

Digo

Digo lo tercero, que del Colegio de los Cardenales ay obligacion de eligir al mas digno, so pena de pecado mortal, y grauissimo. En esto conuienen todos los Doctores citados: porque de otra suerte se haria gran daño al bien comun de toda Iglesia, y al bien particular del mas digno.

A la razen de dudar se responde facilmente, de lo que queda dicho en el segundo dicho.

Octaua dificultad, 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 institució de algunos beneficios curados, que se instituyeron con algunas condiciones determidâdo las personas, y calidades dellas que sean parientes, o de tal lugar. La razó 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 comunes, y publicos. Luego hâ se de dar a los mas dignos, cõforme a las leyes de justicia distributiua. En esta dificultad, y por esta razon Iuan de Mayores tiene, que en estos beneficios siempre se ha de eligir el mas digno, y por consiguiente deue dezir, que aquellas condiciones son ilicitas, y lo mismo enseña Soto.

Ioan. Mayor in 4. d. 24. q. 9 Sot. lib. 3. de iust. q. 6. a. 2. ad 2. cont. 4. concl. ca. Monaste. 16. q. 7.

En contrario parece que haze el capitulo, Monasterium, en el qual se concede facultad al que instituye Monasterio, que pueda eligir Prior con tal condicion, que sea bueno al aluedrio del Obispo. Y el Prior es cura de almas. Esto se confirma lo primero, porque el tal beneficio no es absolutamente bien comun, sino cõ las tales condiciones, y en orden a las tales personas. Luego no es pecado distribuyrlo entre las personas, que nombra el beneficio. Confirmase lo segũdo, porque como queda dicho los estatutos, que mandan q̃ se elijan para los beneficios curados del gremio de la misma Iglesia, son justos, y santos. Luego lo mismo sera del q̃ instituye el tal beneficio con aquellas condiciones.

A esta duda digo lo primero, que si no vuiesse digno entre aquellos, q̃ nombra el instituydor, se auia de elegir 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 necessidad se ha de eligir el mas digno. Esto enseña Mayores, y Soto, y comunmente los discipulos de Santo 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 comun. 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 las condiciones. Luego no es licito. Y estos Doctores enseñan, que en el capitulo Monasterium, tan solamente se dize, que la tal elecion 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 comodidad temporal del Monasterio: porque el q̃ 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 aceptacion de personas, porque aun no es bien comun. Serialo si no se eligiesse el mas digno despues de instituydo el Monasterio. Y a las cõfirmaciones es facil de responder de lo dicho en las razones. Esta es la sentencia que se deue seguir, como consta del vso de la Iglesia, que no admite beneficios curados con semejantes cõdiciones.

Digo lo tercero, que no me parece cosa muy improbable dezir, que las tales condiciones sean licitas. Esta sentencia tiene el Padre Fray Manuel Rodriguez, en la Suma capitulo 106. conclusion sexta. Y cita para ello a Couarruuias, in regula peccatum. Lo mismo tiene Aragon, vbi supra: porque las razones que hezimos en contrario, tienen alguna aparencia. Y tambien se puede esto ordenar al bien comun de la Iglesia. Lo vno para que otros se aficionen a instituyr otros semejantes beneficios. Y lo otro, porque auiendo de ser dignos los que tuuieren aquellas condiciones, se emmeraran en hazerse mas idoneos, como acontece en los beneficios patrimoniales. Conforme a esta sentẽcia ay obligacion de eligir al mas digno de aquella familia, o lugar. Pero como digo, la primera sentencia es mas probable, y la que se ha de seguir. Lo que queda dicho del elector en semejantes beneficios curados, se ha de dezir del patron, y del heredero, que tiene la misma authoridad de nombrar.

La nona dificultad es, del que tiene authoridad de presentar a Obispados, o beneficios curados, si tiene obligacion de eligir al mas digno, y si bastara que elija el digno. Lo mismo es del que tiene derecho de patronazgo. En esta dificultad 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, lo mismo enseñan otros Canõnistas. Esta sentencia se prueua del 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. 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

Ma. Rod. in sum. c. 116. con. 6. & con. 7. Lamb. de iure pa tro. p. 1. q. 10. art. 3. n. 17. ca. Monast. 17. q. 5. Con. Tri. sess. 24. c. 1. de ref.

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 cũple muy bien con ſu miniſterio, preſentando el idoneo. Y lo miſmo han de dezir conforme a eſta ſentencia de los herederos, que ſuceden en el tal patronazgo. Eſta ſentencia quanto a eſtos patrones ſeglares, es probable. Y para declaracion deſta duda.

Digo lo primero, que hablando de los patrones, que tienen derecho de preſentar, por ſolo priuilegio, y conceſsion del Sumo Pontifice, que eſtan obligados debaxo de pecado mortal a preſentar el mas digno como el miſmo Sumo Pontifice. Eſte dicho tienen todos los Doctores citados, y muy particularmente el Maeſtro Soto, y Couarruuias. Prueuaſe lo primero del Concilio Tridentino, en el lugar inmediatamente citado. En el qual ſe dize, que los patrones que tienen derecho para preſentar Obiſpados, han de elegir los mas dignos, y en el capitulo diez y ocho, de los patrones de la Igleſia, dize, que eſtan obligados a preſentar los mas dignos para las Igleſias parroquiales. Lo ſegundo ſe prueua, porque eſtos tales patrones ſuceden en lugar del Sumo Pontifice, y con el miſmo derecho que el. Luego como el Sumo Pontifice eſta obligado a elegir los mas dignos, aſsi tambien los tales patrones. Todas las razones, que conuencen que el Obiſpo tiene obligacion de eligir al mas digno, conuencen lo miſmo deſtos tales patrones.

Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. art. 2. concl. 9. Couar. in reg. peccatum p. 2. §. 7. n. 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 el mas digno.

Al primer argumẽto en contrario ſe reſponde, que tan ſolamente conuence que la preſentacion del digno es valida. Al ſegundo argumẽto ſe reſponde, que aunque el beneficio ſe inſtituye de los bienes proprios: pero hizoſe bien comun, 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 dificultad es, del confirmador de la elecion, ſi puede confirmar la eleciõ del digno, quando ſe ha dexado el mas digno. La razon de dudar es, porque el confirmador de la elecion es cauſa mas eficaz. 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 comunes, y deue guardar la forma de la juſticia diſtributiua, dãdo el beneficio al mas digno.

Digo lo primero. En ningun caſo es licito confirmar la elecion hecha en el indigno. Eſta reſolucion es comun entre todos los Doctores en el lugar citado, y muy en particular lo determina Aragõ 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 detrimẽto de la Igleſia, y contra el bien comun. Por lo qual ſi vn patron preſento vn indigno, le han de repeler, y el ha de boluer a preſentar, como lo reſuelue Lambertino.

Lamb. de iur. patr. li. 2. 3. p. q. 1. prin. ar. 1. cum ſeq. c. paſtor. de iure patro. Conc. Triſ. ſeſ. 24. c. 18. de reformat.

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 Padre Maeſtro Bañez, y Aragon. Prueuaſe lo primero del Derecho, y del Concilio Tridẽtino. La razon es, porque el digno en ſemejantes elecciones tiene derecho, y de juſticia. Luego el confirmador eſta obligado a confirmar la tal elecion, y ſino la confirma podra apelar al ſuperior. Y eſto es neceſſario para la paz, y tranquilidad de la Republica, y para que no aya pleytos. Y porq̃ ay algunas elecciones, en las quales el electo no adquiere derecho ninguno, ſino que puede el ſuperior libremente confirmar la elecion por eſtatuto, o priuilegio, como en nueſtra religion ſe prueua en particular, que deua confirmar la tal elecion: porque el digno que eligio la mayor parte del 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 comun de la tal comunidad.

Digo lo tercero, que ſi al confirmador le preſentan muchos, como ſuele acontecer en algunas elecciones, eſta obligado a eligir al mas digno de aquellos que le preſentan, y aquel tan ſolamente deue confirmar, y haziendo lo contrario pecara mortalmente, como ſi fuera elector. Eſto enſeñan comunmente los Doctores citados, y particularmẽte Aragon, y Fray Manuel Rodrigez.

Man. Rodrig. in Sum. cap. 106. concluſ. 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 manifeſtamente, porque le preſentan muchos.

Digo

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 admitir al digno. Esta enseñan algunos Doctores, particularmente Aragon, y el Padre Fray Manuel Rodriguez en los lugares citados.

Lo primero, porque el Concilio Tridentino en el lugar citado lo determina assi.

Lo segundo, porque el presentero, peca mortalmente no presentando al mas digno. Luego el confirmador, no deue de confirmar la tal election. Dixe el patron Ecclesiastico, porque hablando del seglar, diximos ser muy probable, q̃ cumple con su oficio presentando al digno. Y assi el confirmador puede y deue confirmar el digno que le presentan. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

La vndecima dificultad 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 estã 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 obligaciõ de mirar por el bien comun de la misma Iglesia. Luego si pueden dar a la Iglesia mas digno ministro, obligacion tienen a darselo.

A esta dificultad digo lo primero, que los que resignan en fauor del indigno sabiendo, que es indigno, o deuiendolo saber, pecan 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 peca contra el bien, y vtilidad de la misma Iglesia. Dixe quanto es de su parte, porque el Summo Pontifice admite las resignaciones en forma de digno, cometiendolas al oficial del Obispo, con los Examinadores Synodales. De lo qual se sigue, que el que quiere resignar el beneficio deue hazer diligencia suficiente para saber, si aquel en quien quiere resignar, es digno.

Digo lo segundo, que los que resignan, cumplen con la obligacion, que tienen resignando sus beneficios en fauor del 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 Doctores. Prueuase lo primero del vso comun de la Iglesia. El Papa en semejantes renunciaciones nunca pide, sino que el ministro, en quiẽ se resigna, sea digno, y idoneo.

Caieta. in sum. ver. beneficiũ.

Lo segundo se prueua, porque el tal beneficio no se distribuye como bien comun, sino resignase, como bien proprio y particular. Luego no ay obligacion de darlo al mas digno, y de guardar las leyes de justicia distributiua. Porq̃ solos los bienes comunes se han de destribuyr en esta forma. Pero hase de aduertir, que estas renunciaciones, y resignaciones de beneficios en este tiempo no las puedẽ hazer los Obispos, sino solo el Summo Pontifice. Si el Obispo proueyesse el beneficio por virtud de 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.

Tambien se ha de aduertir, que estas resignaciones no se han de admitir tan facilmente, particularmente los regressos para despues de la vida. Porque parece q̃ es heredar los beneficios. Esto se determina en el derecho, y en el Concilio Tridentino.

Cap. ad hæc de decimis ca. consu. de iure patro ca. Apost. 8. q. 1. Conc. Trid. sess. 25. c. 7. de refor. mat.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que en el tal caso, el que resigna, no distribuye algun biẽ comun, y assi no esta obligado a resignar en el mas digno, pero el elector si, porque distribuye algun bien comun.

A la confirmacion se responde, que resignando en ministro digno no se haze daño a la Iglesia. Por lo qual no es pecado.

La duodecima dificultad es en particular del Summo Põtifice, si esta obligado a eligir al mas digno.

La razon de dudar es, porque el Summo Põtifice 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 elegir al mas digno.

Esto se confirma, porque la dispensacion del voto, y la concesion de las indulgencias no son vtilidas, sino ay causa razonable, porque no es señor, sino despensero. Luego si la colacion del beneficio hecha aun al indigno es valida, argumento es, que no es despensero, sino señor, y por consiguiente no esta obligado a elegir al mas digno.

A esta dificultad se responde que el Summo Pontifice esta obligado a elegir los mas dignos a los beneficios curados. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores.

D. Thom. 2.2. q. 63. art. 2. ad 1.

La razon es, porque el Summo Pontifice no es señor de los tales beneficios, sino despensero. Luego halos de distribuyr, como bienes comunes, conforme a las leyes de justicia distributiua. Esto se confirma, porque respecto destos beneficios no tiene mas derecho el Summo Põtifice en toda la Iglesia, que cada Obispo en su Obispado. Y los demas Obispos estan obligados a elegir 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 colacion del beneficio hecha al indigno es valida, no porque el Papa sea señor de los beneficios, sino porque es assi necessario para el bien comun, y para la paz, y sossiego de las consciencias. Pero la concesion de las indulgencias, o dispensacion del voto, sin causa razonable no vale, porque no es necessario para el biẽ y vtilidad de la misma Iglesia.

La tercia decima dificultad es, de los examinadores Synodales para los beneficios Ecclesiasticos,

Cõc. Trid. ſeſ. 24. c. 8.

ſticos, que pone el Concilio Tridentino, ſi eſtan obligados ſopena de pecado mortal, a nombrar los mas dignos.

La razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino expreſſamente dize que digan al Obiſpo todos los idoneos, y que fuerẽ dignos, y dellos el Obiſpo elija el mas digno. Luego la obligacion de los tales examinadores no es mas que nombrar los dignos.

En eſta dificultad 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 del texto del miſmo Concilio, que lo dize anſi. Y de los que juzgaren por idoneos los examinadores, el Obiſpo ha de elegir 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 comun, y anſi puede acontecer, que el mas digno, que podian juzgar los examinadores, no cumpla para el bien comun del Obiſpado, que lleue el tal beneficio. Y por eſta razon el Concilio remitio la eleccion del 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 elegir al mas digno. Anſi tambien eſta obligado a inquirir, quales el mas digno, abſolutamente en orden al bien comun, o por via delos examinadores fuera de aquel juyzio, o por otro camino. Eſta ſentencia me parecio a mi en algun tiempo cierta, y los Obiſpos de ordinario ſe quieren gouernar por ella, y no quieren, que los examinadores nombren los mas dignos ſino tan ſolamente que nombren los dignos. Verdad es, que algunos Obiſpos zeloſos de la juſticia, y que quieren hazer muy bien ſu oficio, y con gran rectitud guſtã 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 del Concilio.

La ſegunda ſentencia es, que los examinadores no cumplen con ſu oficio nombrando tan ſolamente los dignos, ſino que tienen obligacion de nombrar los mas dignos. De ſuerte, q̃ hemos de cõſiderar, que los examinadores ſon como inſtrumentos del miſmo Obiſpo, y miniſtros de la Igleſia para ayudar a diſtribuyr los beneficios en los mas dignos. Por lo qual les corre obligacion de juzgar, y declarar, quales ſon los mas dignos. Eſto tiene fundamento en el Concilio, el qual dize que acabado el examẽ, los examinadores declaren todos los que juzgaren ſer idoneos. Y el Obiſpo de aquellos ha de elegir el que juzgare ſer mas idoneo, y a aq̃l ha de dar el beneficio. Eſtas palabras bien ponderadas bien claramente dan a entender, que los examinadores han de juzgar de la mayor dignidad de los opoſitores. Porq̃ 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 del motu proprio de Pio Quinto que trahiamos arriba, y eſta en vſo. En el qual declara, que puedan apelar de la elecciõ del digno, que haze el Obiſpo dexando al mas digno. Si los examinadores juridicamente no nombran al mas digno, ſino tanſolamente los dignos jamas podra auer lugar la tal apelacion. Porque nunca podra conſtar, que el Obiſpo eligio el digno, dexando el mas digno. Eſta ſentencia tienen algunos hombres doctos, y vſan della.

A eſta dificultad digo lo primero, que los examinadores ſynodales de oficio, y ſopena de pecado 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 del Concilio, que lo determina anſi. La razon es clara, porque ſi nombraſſen por dignos los que en hecho de verdad no lo ſon, podrian ſer cauſa de la mala eleccion, y del daño que vinieſſe a la republica, por no tener miniſtro digno. Luego ſeria pecado mortal y graue. Pero haſe de aduertir, que conforme al tenor del Concilio Tridentino, los examinadores no han de juzgar ni declarar los dignos tan ſolamente en eſciencia y ſaber, ſino tambien en las demas calidades, quales ſon, la edad, y la virtud, y la prudencia. Porque anſi lo determina el Concilio 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 quierẽ 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, particularmente con el motu proprio, que tiene dificil ſolucion. Segun eſta ſentencia los examinadores de oficio tienen obligacion de guardar la forma de la juſticia diſtributiua, y ſino la guardan pecan grauiſſimamente. De lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Auiendo començado a tratar de los examinadores ſera razon declarar todas las coſas, que pertenecẽ a los examinadores, y las calidades, que han de tener.

Ante todas coſas los examinadores neceſſa-

rios para semejantes beneficios han de ser tres por lo menos. De suerte, que si no vuiesse tres examinadores synodales, la eleccion de beneficio hecha sin los tales seria irrita y nula. Esto determina el Concilio en el lugar citado. La razon es, porque la eleccion 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 desto es la dificultad, si es necessario, que se nombren cada año, y que cada año aya synodo, de suerte, que los examinadores nombrados en el synodo no duré mas, que vn año. Esta dificultad es necessario saberla, porque las elecciones hechas sin los tales examinadores son irritas, y nulas. La razon de dudar es, porque el Concilio expressamente dize, que los nombren cada año, y que la eleccion hecha sin los tales examinadores sea irrita, y nula. Luego la elecciõ se ha de hazer cada año, y sino no seran verdaderos examinadores los ya nombrados, ni las elecciones hechas con los tales seran validas.

A esta dificultad me parece que se ha de dezir, que aunque no se nombren cada año, son verdaderos examinadores los nombrados en el vltimo synodo. Esto consta del 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 assi la voluntad del synodo vltimo es q̃ 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 dificultad 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 del Concilio Tridentino. Luego muerto el Obispo cessan los examinadores, y es necessario nueuo nombramiento, y nueuo synodo en la sede vacante. En esta dificultad algunos hombres doctos han dicho, que cessan los examinadores muerto el Obispo, y que es necessario, q̃ la sede vacante haga nueuo nombramiento, y de otra suerte las elecciones hechas son irritas y nulas. Y dizen estos Doctores, que assi 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 nombramiento.

A esta dificultad mi parecer es, saluo otro mejor, que los tales examinadores nõbrados por el Obispo duran hasta que aya otro synodo, en el qual aya nueuo nombramiento. Esta es la comun sentencia. La qual se prueua del vso comũ de las Iglesias de España, que lo hazen siempre assi. Y el tal vso declara muy bien la fuerça de la ley.

A la razon de dudar se responde, que es verdad, que el nombramiento pertenece al Obispo, pero vna vez hecho dura hasta otro synodo.

Tambien puede auer dificultad, si el Capitulo sede vacante puede juntar synodo para nombrar examinadores. La razon de dudar es, porque el nombramiento conforme al tenor del Concilio pertenece al Obispo. Luego el Capitulo sede vacante no puede hazer el tal nombramiento.

A esta duda mi parecer es, que el Capitulo se de vacante, 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 desta duda se resuelue otra semejãte. Y es de los priores de las ordenes militares, que tienen jurisdicciõ espiritual en muchos pueblos, y proueen los beneficios, como se vee en el Prior de Merida, que tiene jurisdiccion 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 oficios, qualesquiera, 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 oficios. Porque los que han de suceder en el oficio, no pueden satisfazer al synodo al tiempo, que se haze, porque no sabe quien seran. En esta dificultad, y por esta razon algunos hombres doctos han tenido, que los nombrados por examinadores han de ser personas particulares, y no las de tal oficio. Y dizen estos Doctores, que esto esta assi entendido en Roma, y es sentencia biẽ probable.

A esta dificultad se responde, que se pueden nombrar los oficios, y las personas, que estuuieren en ellos. Esto tienen comunmente los hombres doctos de España. Pruebase lo primero del vso comun de las Iglesias de España, que de ordinario se ha hecho el nombramiento desta mane-

manera. Lo ſegundo ſe prueua, porque los tales examinadores pueden muy bien ſatisfazer al Synodo. Porque en tales pueſtos oficios y lugares, ſiempre ſuceden perſonas graues, y doctas, y que ſe les puede fiar el tal examen. Luego licito es nombrar los oficios y lugares. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Deſtos 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 del 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 ſantos Euãgelios de hazer ſu oficio fielmente, poſponiendo toda humana afeccion. De lo qual ſe ſigue, que los examinadores, ſino hazen fielmente ſu oficio pecan mortalmente, no ſolamente contra juſticia comutatiua, y diſtributiua, ſino tambien contra la virtud de religion. Porque ſon perjuros.

Tambien diſpone el Concilio, que por ocaſion del examen los examinadores ni antes, ni deſpues reciban coſa alguna, y ſi lo recibieren ellos, y los que lo dan incurrã 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 dificultad es, ſi los examinadores por razon del examen pueden lleuar algunos derechos, como de ordinario ſe ſuelen lleuar en las Igleſias de Eſpaña. La razon de dudar ſe toma deſte decreto del Concilio, en el qual ſe manda, que por ocaſion del examen los examinadores no reciban coſa alguna En eſta dificultad teniendo atencion a las palabras del 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 dificultad mi parecer es, que los examinadores puedan lleuar ſus derechos por razon del examen. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores. Prueuaſe lo primero del miſmo Concilio en el qual bien claramente ſe ſignifican las donaciones y recibimientos, que quiere prohibir el Concilio. Y ſon aquellas, que dan los opoſitores a los examinadores, para que voten por ellos. Porque dize el Concilio, que incurran vicio de ſimonia, y ſus penas Los derechos, que ſe dan a los examinadores, no los dã los opoſitores, ſino paganſe de los reditos del beneficio que eſta vaco. Luego eſtos derechos no quedan prohibidos en el Concilio. Lo ſegundo ſe prueua del Concilio Prouincial Cõpoſtelano, que ſe celebro en Salamanca imediatamente deſpues del Concilio Tridentino, en el qual eſtuuieron algunos Obiſpos, y hombres doctos, que auian eſtado en el Concilio Tridẽtino, y declararon que los examinadores podiã recibir derechos de los miſmos beneficios, que eſtan vacos, y no de los opoſitores. Luego argumento grande es, que eſto no eſta prohibido en el Concilio.

Lo tercero ſe prueua del vſo comũ de todas las Igleſias de Eſpaña, en las iquales ay hõbres muy doctos y graues, y de conſciencia, y ſe haze aſsi. Lo quarto ſe conuence con razon, porq̃ el Concilio pretende que ſe prouean los beneficios muy bien guardando la juſticia a los opoſitores, y dando a la Igleſia el mas digno. Para eſte efecto, no importa nada, que del beneficio va coſe paguen los derechos a los examinadores. Porque 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 opoſitor que a otro. De ſuerte, que lo que eſta prohibido es el recibir algo de los opoſitores.

A la razon de dudar le reſponde facilmente de lo dicho.

Los derechos, que han de dar a los examinadores, ſe queda al aluedrio del Obiſpo, o ſu vicario, como lo diſpone el Concilio Compoſtelano, teniendo atencion a la calidad, y rẽta del beneficio, y al trabajo del examen.

Puede auer dificultad 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 dellos de ſu hazieda da vn tanto a cada examinador, y no ſe paga del beneficio, que eſta vaco. Eſto tiene dificultad porque los miſmos examinados, y opoſitores pagan el examen.

A eſta dificultad digo lo primero, que es mucho mejor, que ſe paguen los examinadores de los reditos del beneficio, que eſta vaco, y que a coſta ſuya ſe prouea bien el beneficio. Porque eſto es muy juſto, y razonable. Como ha de entrar el cura en el beneficio, y ha de lleuar los frutos del 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 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. Por

que del Cõcilio Tridentino se colige, que no se pretende quitar estos derechos, sino vnas donaciones, que pueden dar los opositores, de suerte, que sean causa de proueerse mal, y simoniacamente los beneficios. Y estos derechos como son comunes para todos no hazen este efecto. Y assi se responde a la razon de dudar.

Toda via queda dificultad de las dadiuas, y presentes que pueden recibir los examinadores de los opositores antes, o despues del examen, si estas tales son licitas y contra el tenor del Concilio Tridentino. Como son algunos presentes, y cosas manuales, que algunas vezes pueden dar los opositores.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ es muy mal hecho, que los examinadores reciban semejantes dadiuas, aunque sean liberales, y graciosas particularmente al tiempo de la oposicion, y examen.

En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque las dadiuas quebrãtan peñas, y hazen que los examinadores, no esten tan desapassionados como es necessario, para que hagan bien su oficio. Luego no es licito. Lo segũdo, porque los juezes por esta razon estan prohibidos de recibir dadiuas graciosas, porque hagan su oficio desapassionadamente. Luego no es bien hecho, que los examinadores recibã dadiuas graciosas. Si los examinadores son juezes de los que estan prohibidos, y impedidos por leyes del Reyno, que no reciban presentes ni dadiuas graciosas, disputarse ha abaxo hablãdo de los juezes, y de la tal ley. Por aora mas cierto me parece que no.

Digo lo segundo, q̃ hablando en rigor el recebir las tales dadiuas graciosas, y liberales no me parece, q̃ es contra la prohibicion del 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 della. Lo qual no parece, que se puede entẽder destas dadiuas liberales, y graciosas. Pero aduiertase, q̃ 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. Porque no se ha de creer que tan liberal, y graciosamente le da cosa de tanta importancia.

Determina mas el Concilio, que estos beneficios curados no se puedã dar a otro, que a los examinados, y aprobados por los examinadores. Y las prouisiones, o instituciones de curas, que se hizieren no guardando la dicha forma del examẽ, las da el Concilio por subrepticias. Esto es lo que toca a los examinadores para los beneficios curados.

Quarta decima dificultad principal es, de las elecciones de los religiosos, en las quales se eligen prelados, que son curas de almas, si ay obligacion de elegir al mas digno. La razon de dudar es, porque estos bienes comunes, y estas prelacias no tienen razon de bien, sino de carga, y de molestia y trabajo. Luego no ay obligacion de elegir al mas digno.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna en las tales elecciones ay obligacion de eligir al mas digno, so pena de pecado mortal y ser aceptador de personas. En esto cõuienen todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar citado, y todos los Doctores le siguen. La razõ es, porque son bienes comunes, que tienen junta grande honra y se han de distribuyr conforme a los meritos. Y tambiẽ, 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 honra. Y assi se ha de guardar la forma de la justicia distributiua. De suerte, que ay obligacion de elegir no solamente el digno, sino el mas digno, y lo contrario seria destruycion del biẽ comun.

A esta dificultad esta junta, y anexa otra, y es, si los estatutos y breues, q̃ 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 santas. La razon de dudar es, porque parece, que son contra el derecho natural, y diuino, que obliga a eligir al mas digno. Porque 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 dificultad digo lo primero, que siempre ay obligacion de elegir al digno. En esto cõuienen todos los Doctores. Para esto ay mil razones, que ya hemos traydo. Sino vuiesse digno entre aquellos, que mandã elegir 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 santos, y buenos, quando se hazen teniendo atencion al bien comun. Esto enseñan los Doctores comunmente, particularmente el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque como deziamos arriba, justos son los estatutos, que mandan, que los curas se elijan del gremio de las Iglesias, porque en esto se pretende el bien comun, y el augmento de las mismas Iglesias. Luego lo mismo sera destas leyes. Por que se puede pretender el bien comun, y que se augmenten los religiosos, y vayan adelante en perfeccion. *Bañ. 2. 2. q. 63. art. 2. dub. 3. ad 4. arg.*

La quinta decima 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 elegir al mas digno.

La razon de dudar es, porque los tales beneficios, aunque no tengan annexa cura de almas son bienes comunes de la Iglesia. Luego obligacion ay de distribuyr los conforme a las leyes de justicia distributiua. Esto se confirma, porque ay obligacion de dar el ministro mas digno a la Iglesia. Porq̃ los beneficios principalmente

mente ſe ordenan al bien comun. Luego obligacion ay de elegir al mas digno. En eſta dificultad el Padre Maeſtro Soto generalmente enſeña, que no es pecado 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 parece que ſon todos igualmente dignos.

Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. ar. 2.

A eſta dificultad digo lo primero, que en los canonicatos, y otros beneficios ſimples, que ſe proueen por votos, certiſsima coſa es, que es pecado mortal, no eligir al que es mas digno notablemente. Como quando proue en vna cathedra de pulpito, o de lectura, o otras ſemejantes, que ſe proueen por concurſo, auiendo muchos opoſitores. En eſto conuienen todos los Doctores, particularmente el Maeſtro Aragon. La razon es, porque en el tal caſo el tal beneficio, aũque ſea ſimple e diſtribuye, como bien comun por opoſicion, y poniendo edictos. Luego obligacion ay de darlo al mas digno.

Arag. 2. 2. q. 64. ar. 2. dub. 1. in 1. concluſ.

Digo lo ſegundo, que hablando de los beneficios, ſimples que ſe proueen ſin concurſo ninguno, y ſin opoſicion, me parece muy probable, y caſi cierto que no es neceſſario elegir al mas digno, ſino que baſta eligir al digno. Eſto enſeña el Maeſtro Soto en el lugar citado, y le ſigue Aragon: aunq̃ lo contrario tiene el Maeſtro Bañez 2. 2. quæſt. 63. artic. 2. dub 5. Prueua ſe lo primero del vſo comun de la Igleſia. Porque todos los prelados, y Obiſpos ſe contentã con dar los beneficios ſimples, que no ſe proueen por opoſicion 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 q̃ en orden al tal miniſterio en llegando a ſer dignos ſon igualmente dignos en orden a aquel miniſterio. Porque tienen por oficio rezar el oficio diuino, o dezir vna Miſſa, o Epiſtola, y Euangelio, o cantar en el choro. 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 ay obligacion ſopena de pecado mortal de elegir al mas digno. De lo qual ſe ſigue, la ſolucion de la razon de dudar, y de la confirmacion.

De la reſolucion deſta duda ſe reſuelue otra, q̃ podria auer de algunos beneficios ſimples, q̃ ſe inſtituyen con ciertas condiciones, y las inſtituciones de ſus proprios bienes. Como algunas capellanias, q̃ ſe inſtituyen con condicion, q̃ el capellan, que eligierẽ aya de ſer pariente, o de tal, y tal lugar. La duda es, ſi ſe han de admitir eſtas condiciones, y ſi ay obligacion de eligir al mas digno, no obſtante la inſtitucion cõ aquellas condiciones. La razõ de dudar es, porque el tal beneficio deſpues de inſtituydo, es bien comun. Luego haſe de diſtribuyr conforme a las leyes de juſticia diſtributiua, y darſe al mas digno. Ioannes de Mayores por la razõ hecha enſeña, que no obſtante la inſtitucion, el tal beneficio ſe deue dar al mas digno.

Maior 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 ſopena de pecado mortal. En eſto conuienen 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 del vſo comun de la Igleſia. Lo ſegundo del capitulo monaſterium ya citado, en el qual ſe concede eſto al que inſtituyo el beneficio. Lo tercero ſe prueua, porque 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 anſi inſtituydo, no es bien comun, hablando abſolutamente, ſino con las limitaciones, y condiciones, que pone el que le inſtituyo. Y las tales condiciones ſon buenas por el bien comun. Lo ſegundo ſe dize, que todos ſon igualmente dignos en orden a eſtos beneficios.

Toda via queda dificultad acerca deſto, ſi el inſtituydor del 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 auiendo muchos, que pidan el tal beneficio. En eſta dificultad fray Manuel Rodriguez enſeña, que ay obligacion de elegir al mas digno, no ſolamente en los beneficios curados, ſino tambien en los ſimples. La razon es, porque es bien comun reſpecto de aquellos. Luego reſpecto dellos ha ſe de guardar la forma de la juſticia diſtributiua. Lo qual tiene verdad quando ſe diſtribuyeſſe el tal beneficio por votos, y con opoſicion, como queda dicho.

Man. Rodrig. in ſum. cap. 66 concluſ. 6.

A eſta duda ſe reſponde de lo dicho, q̃ quando eſtos beneficios no ſe proueen por opoſicion, 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 exceſſo no es de mucha conſideracion. Y anſi ſe reſponde a la razon de dudar.

Toda via ay dificultad, ſi en la inſtitucion, ſe mandaſſe, que el tal beneficio ſe dieſſe a vno de ſus parientes, el mas digno, ſi ſera el mas digno el mas cercano pariente. En eſta dificultad fray Manuel Rodriguez enſeña, que no es vno mas digno, por ſer mas pariente, y mas propinquo al inſtituydor. Y en confirmacion deſta ſentencia cita a Pelaez.

A eſta dificultad digo lo primero, q̃ abſolutamente no es el mas digno el mas cercano pariẽte. 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 deſtas qualidades. Luego abſolutamẽte no es el mas digno, el mas pariẽte.

Pelaez de Mayora. 1. p. q. 72.

Digo lo segundo, que si en las demas cosas dichas son iguales el mas pariente tiene mayor dignidad Esto dize la razon, y la justicia. Porque el tal en razon de ser mas pariente, mirara mejor por el beneficio. Verdad es, que si el exceſſo en el parentesco fuesse poco, seria cosa de poca consideracion.

Digo lo tercero, que si el testador manda, que se de el beneficio a pariente, se ha de dar el beneficio a vno de los ilegitimos, siendo idoneo, y no auiendo otro legitimo. Esto enseña muy bien fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque aunque sea ilegitimo es pariente. Dixe no auiendo otro legitimo, porque auiendole el tal ha de ser preferido, aunque sea muy mas remoto, que el ilegitimo, como lo enseña Iuan Gutierrez. Esto tiene ver dad aunque el testador mande, que 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 del que instituye la Capellania.

Gutier. li. 2. practi. q. 66. n. 3. & 4.

Decima sexta dificultad es, si es calidad, que se ha de considerar en la colacion del beneficio, el ser natural del Obispado. La razon de dudar por la parte afirmatiua es, porque los beneficios del Obispado son bienes comunes del tal Obispado. Luego a solos los de aquel Obispado se ha de dar conforme a su mayor dignidad y no a los de fuera del Obispado. En esta dificultad se habla aun de los beneficios curados.

A esta dificultad digo lo primero, que no es necessario dar los beneficios de vn Obispado a solos los naturales del tal Obispado. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este es el vso comun, y comun consentimiento de toda la Iglesia. No siempre se dan los beneficios a los de la Diocesi, ni nadie haze escrupulo desso. Sino tan solamente se da el beneficio, o se deue de dar al mas digno, sea de adonde se fuere: y aunque sea de fuera del Obispado. Lo segundo porque los beneficios, como son bienes espirituales, son comunes para toda la Iglesia, y para todos los hijos della. Luego no es necessario eligir los del Obispado. De lo qual se responde a la razon de dudar. Tambien se puede dezir, que aunque sean bienes comunes deste Obispado se recompensa esto con que los beneficios de otro Obispado, o de los demas Obispados, se hazen tambien comunes para los deste 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 del 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 q por ser natural tiene mas derecho al beneficio. Tambien, porque los tales residen mejor, y estan mas de assiento en los beneficios. Porque los demas perpetuamente estan piando por yrse de los beneficios a sus tierras, y darlos 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 aunque fuesse vn poco menos digno en las demas calidades, le antepondria yo al que no es natural, por las razones dichas.

De lo qual se sigue, que si a vn beneficio se vienen a oponer algunos opositores, y algunos dellos son Maestros, y Doctores en Canones, o Theologia, o Colegiales mayores, que absolutamente tienen mucha dignidad para vn beneficio curado: pero moralmente se entiende, q no han de residir en el beneficio, ni le quieren para esso, sino para darlo a pension, o cambalacharle, y ay otros idoneos, de los quales se presume, que residiran, y assistiran al beneficio, y procuraran, su bien y vtilidad en todo, yo tengo por mas dignos a estos, y entiendo, que ay obligacion de darles los beneficios curados. Porque la mayor dignidad se ha de mirar en orden al bien y vtilidad de la Iglesia. Para esto importa mas estos vltimos. Porque que le importa a la Iglesia, que sea graduado, y Colegial mayor sino ha de assistir al beneficio, y lo ha de dar despues, sino lo da luego a vn hombre 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 Eugeniana, que tiene la Vniuersidad de Salamanca, se han menoscabado muchos beneficios.

Decima septima dificultad es, de la edad, que es necessaria para aquellos, a quien se ha de hazer la colacion 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 colacion del tal beneficio al q no los tiene, la colacion es irrita, y nula. Esto se determina en el derecho, y en el Concilio Tridentino. Prueuase con razon, porque el que ha de ser cura de almas ha de tener prudécia, y discreció. 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 eleccion, quando se dize, que es irrita y nula, no se ha de entender solamente en el foro exterior, si no en el foro de la conciencia. De suerte, que si a vno, que no tiene la tal edad le diessen vn beneficio curado, o vna destas dignidades, no seria suya en el foro de la conciencia, ni haria los fructos suyos. Y aduiertase, q aquel a quien se diere beneficio parrochial, o semejante dignidad: hase de ordenar de Sacerdote dentro de vn año.

Cap. cum inuncti is de elect. & ca. statutum eo dem titu. Conc. Tri. sess. 24. ca. 12. Sylu. ver. benefic. 3. q. 1. Nauar. in man. cap. 25. nu. 6. Conc. Tri. sess. 7. c. 3. & sess. 22. c. 4.

Digo lo segundo: para el beneficio, o dignidad, que no tiene annexa cura de almas, como vn Canonicato, o vna racion, se requiere por lo menos

menos edad de veynte y dos años, y que dentro de vn año pueda ordenarſe de la orden que pide el tal beneficio, guardados los eſtatutos del Concilio Tridentino. Eſto ſe determina en el Concilio Tridentino. El qual dize que la proui ſion, que ſe haze de otra manera, es irrita, y nula. La razon es, porque eſtos tales han de ſeruir de aconſejar al Obiſpo, para lo qual es neceſſario tener la edad, que pide el Concilio Tridentino.

Conc. Tri. ſeſſ. 22. c. 4. & ſeſſ. 24. c. 12.

Digo lo tercero, para ningun beneficio Eccleſiaſtico ſe puede admitir el que no tiene catorze años. Eſto ſe determina en el Concilio Tridentino. La razon es, porque los moços, q̃ no tienen catorze años, no ſe ſaben regir a ſi. Luego indigna coſa es, que rijã la Igleſia de Dios. Eſta razon ſe halla en el miſmo derecho. Lo ſegundo, porque los que tienen beneficios Eccleſiaſticos, tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Lo qual no pueden hazer comodamente los que no tienen catorze años. Pero haſe de aduertir, que es grãde abuſo dar los beneficios Eccleſiaſticos a los que no tienen mas de catorze años, ſi ay otros dignos, y adultos. Porque eſtos tales no ſon tã dignos: ſino fueſſe algũ mãcebo de grandes eſperanças, y de vn gran natural, que entonces con diſpenſacion del Sumo 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.

Conc. Tri. ſeſſ. 23. ca. 6. c. in decorum de ætate & qualitate &c.

Decima octaua dificultad: quál es mas digno abſolutamente para beneficio curado, de ſuerte, que aya de ſer elegido 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 del, pero agora ſin duda ninguna es mas letrado, y mas docto. Pongo exemplo. Oponenſe dos a vna canongia de oposicion, o a vn beneficio curado, el vno dellos es hombre docto y que ſabe mas quel otro, pero no ha de paſſar mas adelante, ni es de tanto natural, ni de tantas eſperanças, como el otro, aunque ora al preſente no tiene tanto ſaber. La duda es, qual deſtos ha de ſer preferido en la elecion por mas digno.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ tales puedẽ ſer las eſperanças, q̃ valgan mas abſolutamente, y aya de ſer preferido el tal. Muchas vezes vale mas la buena eſperãça, cierta, moralmẽte, q̃ no la poſſeſſion, quando no es tal. La razon es, porq̃ en eſto ſe ha de mirar el bien y vtilidad de la Igleſia. Y para eſto muchas vezes importa mas la buena eſperança, porque en breue eſpacio ſe hara muy mas digno, y ſera de mucho mas prouecho para la Igleſia, y para el bien della.

Decima nona dificultad es. Si los dignos, que reciben los beneficios en la eleccion, en la qual dexaron el mas digno, ſi pecan mortalmẽte. Parece que ſi, porque el que le eligio, peco mortalmente, eligiendole, y dexando al mas digno. Luego el electo no puede con buena conſciencia aceptar la tal eleccion, porque es conſentir con el pecado grauiſsimo, que hizieron los electores.

A eſta duda digo lo primero, que ſi vno ſe opone a vn beneficio con buena fe, penſando con razon que es el mas digno, o igualmente digno, y dexando la eleccion, y el juyzio a los electores: ſi le eligieron por mas digno, y le dieron el beneficio, lo puede aceptar ſin pecado ninguno, y no deue hazer mas diligencia, ni inquiſicion. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores. Prueuaſe del vſo de los hombres ſabios, y de buena conſciencia, que no hazen eſcrupulo de eſto. 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 pecado en el tal caſo, aceptar la eleccion, que hizieron los electores en ſu fauor. Por lo qual de ordinario, no ay eſcrupulo en lo que toca a eſto.

Digo lo ſegundo, que el indigno, que ſabiendo lo es, ſe opone al beneficio procurando ſe le den, peca mortalmente. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque ſe opone a lo q̃ no tiene juſticia, y pretende aquello que es indigno dello. Luego peca mortalmente. La dificultad eſta, quando ſe opone vn digno con el que ſabe claramente, que es mas digno, y que tiene todas las partes mas auentajadas para el beneficio.

Digo lo tercero: que oponiendoſe con quiẽ ſabe claramente, que es mas digno pretendiendo el beneficio, que no ſe como le eſcuſar de pecado mortal. Porque en el tal caſo ſe opone al beneficio, ſabiendo, que no tiene juſticia para el: y que aunque abſolutamente es digno: pero en comparacion del otro, es indigno. Luego parece, que es pecado mortal. Sino fueſſe, que lo hizieſſe para ſolamente moſtrar ſu dignidad a los examinadores: para que en otra ocaſion le dieſſen beneficio, teniendo juſticia. Dixe, que no ſe como le eſcuſar de pecado mortal, mirando eſta razon hecha. Porque algunos hombres doctos, con quien he comunicado eſte punto, dizen que el tal opoſitor no peca mortalmente, porque no haze mas que preſentar ſu idoneydad delante de los electores, y que ellos quedan libres para poder dar el beneficio al que fuere mas digno. Pero yo no acabo de entender como oponiendoſe a lo que no tiene juſticia, ni derecho, como no le tiene en preſencia del mas digno, no ſea pecado mortal, el oponerſe, y pedir el tal beneficio. Porque ſe pide contra juſticia, y derecho. Eſto tiene verdad conforme a nueſtra ſentencia, que ay obligacion de pecado mortal de elegir al mas digno. Y lo contrario no lo tengo por opinion, que ſe pueda ſeguir.

De lo qual ſe ſigue, que el recibir el digno el tal beneficio en preſencia del mas digno tambien es pecado mortal, ſabiendo que es menos digno por la miſma razon. Porque recibe aquello, que ſabe claramente, que no tiene juſticia a ello, y que ſe haze injuſticia a la Igleſia, y al mas digno dandoſelo a el. Pero de ordinario los opoſitores no pecan mortalmente, oponiẽdoſe, porque no ſaben cierto, que los otros opo

sitores son mas dignos, ni tienen obligacion 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, que passemos adelante, dezir algo de la pluralidad de los beneficios, que pertenece a esta materia. Al presente no se llama pluralidad de beneficios, quando el vno esta anexo al otro, o estan vnidos perpetuamente: de suerte, que el vno depende del otro, o se aya hecho la vnion por ser tenues, o por otra causa razonable. De lo qual se ha de ver el derecho, y el Concilio Tridentino. La razon es, porque en el tal caso no es mas que vn beneficio. Vease Nauarro in Manuali cap. 25. nu. 129.

c. vni. 16. q. 3 cap. Episcop. 16. q. 1. & cap. sicut. de excess. prælat. Concil. Trid. sess. 21. c. 5. & sess. 24. c. 13. de refor. c. quia in tãtum de præb. extraua. execrabilis de præ. Concil. Trid. sess. 24. c. 17.

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, porque en el derecho la pluralidad de los beneficios, se llama enemiga de los Sacros Canones: y en la Extrauagante, execrabilis se ponen grãdissimos inconuenientes, y el Concilio Tridẽtino dize, que por este camino se peruierte todo el orden de la Iglesia.

D. Thom. quod lib. 9. ar. 15. Adrian. de pluralitate benefi. Ara. 2. 2. q. 63. art. 2. pagin. ca. ad hæc c. de multa. de præbend. cap. quia non nulli de clericis. non resig. in extra. execrab. Conc. Tri. sess. 7. c. 4. sess. 24. c. 17.

Nona conclusion. No es licito dar a vno muchos beneficios curados, que requieren residencia personal, y aunque se los den no los pueden tener sin legitima dispensacion del Sumo Pontifice, como son muchos Obispados, o curatos. Dixe sin legitima dispensacion, porque si el Papa lo hiziesse sin causa razonable, pecaria mortalmente. Esta conclusion enseña S. Thomas, y con el todos sus discipulos, Adriano, y Aragõ. Prueuase lo primero del derecho, y del Concilio Tridentino que determina claramente esta verdad. La razon es, porque 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 segundo, porque es pecado de aceptació de personas dar muchos beneficios semejantes a vno por amistad, o por otra causa, no teniendo atencion al bien de la Iglesia. El aceptacion de personas es pecado mortal de si, como qda dicho. Luego. Esto tiene Soto li. 3. de iust. q. 6. ar. 3. Nauarro in manuali ca. 25. nu. 115. Rebuffo tract. beneficiorum tit. de dispen. ad plura benefi. pag. 366. La dificultad es, si a vno dispensasse el Papa para que tuuiesse muchos beneficios curados, si estaria seguro en consciencia. En esta dificultad algunos Doctores dizen, que si. La razon es, porque puede seruir la vna Iglesia por si mismo, y la otra por vicario digno y idoneo. Luego estara seguro en consciencia.

A esta duda digo lo primero, que el que pide la dispensacion, sin legitima causa peca mortalmente, y el que vsa della reteniendo muchos beneficios curados, tambien peca mortalmente. Esto tienen todos los Doctores citados, y se prueua con las mismas razones. Digo lo segundo, que no esta seguro en consciencia el que gouierna vna de las Iglesias, por vicario aunque sea digno, quanto mas, que de ordinario los vicarios son indignos. Esto tiene Hostiense, y Panormitano: los quales reprueuan la razon de aquellos Doctores. De lo qual se ha de ver Syluestro. Prueuase lo primero, porque la Iglesia tiene buen estipendio para tener vn tal ministro, que la ayude con sus consejos, y enseñança y con sus ly mosnas, lo qual no hara el vicario. Luego injusticia grauissima es.

Hostiẽ. & Panor. c. extirpan. da præb. Syl. v. beneficiũ, 4. nu. 4.

Lo segundo, porque el mercenario hara el oficio como tal, como lo dize Christo. De lo qual se sigue, que el que tuuiere muchos beneficios sin legitima dispensacion del Papa, no le han de absoluer, hasta que se quede con el vn beneficio, y renuncie el otro. Assi lo dize Santo Thomas, Panormitano, Syluestro, y otros Doctores. La razon es clara, porque el tal esta en estado de pecado mortal. Luego no le han de absoluer hasta que salga del pecado. Digo lo tercero, que teniendo legitima dispensacion del Sumo 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 probacion. Sera legitima la dispensacion, quando vuiere vrgentissima causa en orden al bien comun de la Iglesia. No se ha de mirar al bien particular de que possee los beneficios, sino al bien comun de la Iglesia. Sino vuiesse quien tuuiesse los beneficios comodamente, sino que lo hara mejor vno que muchos: en el tal caso seria licito dispensar por el bien comun.

Toda via quedan dos dificultades. La primera es, quando no es cosa cierta, y auenguada ser legitima la causa, sino que es cosa dudosa entre hombres doctos y discretos, y de buena consciencia, si dispensando el Sumo Pontifice queda ra seguro en consciencia el que tiene muchos beneficios.

A esta duda se responde que mi parecer es, q estara seguro en consciencia. La razon es, porque en caso de duda la authoridad del superior saca de duda, particularmẽte la authoridad del Sumo Pontifice, que es cabeça vniuersal de toda la Iglesia.

La segunda dificultad es, quando dispensa el Sumo 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 a efecto, como si no vuiesse dispensado.

En esta dificultad digo lo primero, que la colacion de los beneficios sera valida, y tendra verdadero titulo, y sera verdadero cura en ambas las Iglesias. Esto enseñan comunmente todos los Doctores. De lo qual se puede ver fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque assi cumple al bien comun de la Iglesia. Si el tal no fuesse verdadero cura en ambas las Iglesias, y tuuiesse verdadera jurisdicion en ellas seria

Manuel. Rodri. in sum. cap. 30. cõclu. 7.

ſeria grã daño para las almas, y cauſaria inquietud de conciencia en ellas. De ſuerte, que quãto a eſto valida es la colacion de ambos los beneficios

Digo lo ſegundo, que en el tal caſo la diſpenſacion del Sumo 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 razõ de dudar, puеſta al principio, la qual conoce 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 comunmente los Theologos, y ſe ve muy claro en la diſpenſacion del 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 diſpenſar en la reſidencia.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder de lo dicho, que la colacion de los beneficios es valida, porque es aſsi neceſſario para el bien comũ de la Igleſia; pero la diſpenſacion no es valida para lo que toca a eſtar ſeſeguro en conciencia. Y aunque en el Derecho Canonico ſe diga, q̃ el Papa tiene libre poder para hazer colacion de muchos beneficios: eſto ſe ha de entender como deſpenſero dellos, que los ha de diſpenſar como miniſtro de Dios, como lo dize Fray Luys Lopez, y alega para eſta ſentencia al Padre Maeſtro Fray Iuan de la Peña de buena memoria. Aduierteſe que Cayetano en la Suma, verbo beneficium, expreſſamente dize, que no ſe ha de negar facilmente la abſolucion a los q̃ 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 biẽ de miniſtro a las Igleſias. Eſta ſentencia de lo dicho ſe puede impugnar; porque aunque ſea valida, quanto a la colacion 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.

Clem. 1. vt lit. pẽdente nihil innouetur. Luys Lop. in inſtru. conſcien. p. 1. cap. 120.

Decima concluſion. Con legitima diſpenſacion muy bien puede vno tener muchos beneficios curados, y diſpenſando eſta ſeguro en conciencia. Eſta concluſiõ es de todos los Doctores, y particularmente la tiene el Maeſtro Aragon en el lugar citado. La razon es manifieſta, porque el Papa tiene authoridad de diſpenſar en eſto, auiendo legitima cauſa, como puede diſpenſar en el voto auiendo cauſa legitima.

La dificultad es, qual ſera cauſa legitima para que el Papa pueda diſpenſar legitimamente, para que vno tenga muchos beneficios curados.

A eſta duda ſe reſponde, que las cauſas razonables, y legitimas ſe reduzen a tres. La primera es, la neceſsidad de las miſmas Igleſias: quando por auer pocos miniſtros idoneos, es neceſſario encargar a vno dos Igleſias para que cuyde dellas. Eſto ſe determina en Derecho, y ſe ha de ver Hoſtienſe. La ſegunda cauſa puede ſer la neceſsidad de la perſona. Quando los reditos ſon tenues, de ſuerte, que no ſon ſuficientes 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, aunque ſean curados. Lo miſmo ſe dize de los Cardenales, y de los hijos de Reyes, y Principes, que en eſto han de tener mas priuilegio. Verdad es, que el Concilio Tridentino no admite q̃ por la neceſsidad de alguna perſona, aunque ſea Obiſpo, o Cardenal ſe den muchos beneficios, que 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. Quando es muy vtil, o muy prouechoſo a las Igleſias, que ſe encomienden muchas a vno miſmo por ſer auentajadiſsimo en ciencia, 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 ve en el Derecho. A eſta cauſa ſe ha de reduzir lo que ſe dize en el Capitulo de multa, que las perſonas iluſtres, y de muchas letras ſe han de arauiar con mayores beneficios: porque en eſto ſe mira mas por la comodidad, 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 destas cauſas razonables, nunca es licito tener muchos beneficios curados ſin authoridad del Sumo Pontifice. Aſsi lo enſeña Sancto Thomas, Soto, Syluеſtro, y Nauarro.

Ca. cleri. 21. q. 1. Hoſt. in c graue de præb. cap. de multa. de præb.

Conc. Trident. ſeſſ. 24. c. 13. & 17.

Ca. relat. eod. illud 21. q. 1.

D. Thom. quodlib. 9. a. 15. Sot. in loco citato. Syl. v. benef. 4 n. 4 Naua. in Man. ca. 17. n. 125 Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. a. 3. con clu. 4. A. rag. 2. 2. q. 63. a. 2. p. 318. & Naua. in Man. ca. 15. n. 117 Angel. in ſuis floribus.

Vndecima concluſion. En lo que toca a los beneficios ſimples, que no tienen cura de almas ni requieren reſidencia perſonal, como ſon los preſtamos, no es neceſſaria diſpenſacion de el Sumo Pontifice, ni del Obiſpo, para que vno tenga muchos beneficios. Eſta concluſion tienen comunmẽte 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 deſtos tales. De lo qual ſe ſigue que hablando de ſi, y de ſu naturaleza ningun pecado es tener muchos beneficios deſtos. Dixe de ſi, y de ſu naturaleza, porque puede acontecer, que ſea ilicito, como quando ſe amontonaſſen muchos beneficios ſimples en vna perſona: de ſuerte, que excedieſſen 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 del Papa, le hagan relacion, ſi tienen otro, por pequeño que ſea, y de poca renta, y que de otra ſuerte la cola-

Cap. cũ ſit neceſſe. de præbẽ. in c. non poteſt. cap. ſi merita. de præb. in 6

cion de el tal benèficio sea irrita, y anula.

La dificultad es, si con dispensacion del Sumo 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 conciencia, 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 responde facilmente a la razõ de dudar.

Arag. 2.2 q. 61. a. 2 pag. 317. Naua. in Man. ca. 25. n. 129

Duodecima conclusion. En los beneficios no curados que requieren residencia personal, como son Canonicatos, y dignidades de Iglesias Cathedrales, o Colegiales necessaria es dispensacion del Sumo Pontifice, para que vna persona pueda tener dos, o mas beneficios. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, y muy particularmente el Maestro Aragon en el lugar citado. La razon es, porque estos beneficios requieren residencia personal. Y vna persona no puede residir en dos Iglesias. Luego para poder tener dos semejantes beneficios necessaria es dispensacion del Sumo Pontifice. Assi lo enseña Nauarro in Manual. cap. 25. num. 117. con la comun, y esta determinado en el Concilio Tridentino, Sess. 24. cap. 17. de reformatione y lo han declarado los Cardenales de la reformacion, y habla de los beneficios que requieren residencia personal, como se ve en el Concilio. Pero hase de aduertir, que el Summo Pontifice mas facilmente puede dispẽsar en que muchos beneficios destos 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 los curados: porque el cura ha de residir por la necessidad, que ay de su presencia para el bien de las almas. Y este oficio no lo hara tambien el mercenario, como el cura proprio; pero la residencia que piden estos beneficios puede se suplir por otro tercero, y no es tan necessaria: porque su necessidad se toma del ministerio, que han de hazer los tales en el Coro.

Arag. pa. 318.

La primera dificultad es, quien puede dispensar para q̃ vno pueda tener muchos beneficios simples, si podra dispensar el Obispo en su Obispado. La razon de dudar se puede tomar del vso, porque siempre se pide la dispensacion al Sumo Pontifice.

A esta dificultad se responde, que auiendo legitima causa podra dispensar el Obispo, para q̃ vno tenga muchos destos beneficios, quando son de diferente razon, como Canongia, y dignidad. De suerte, que puede dispẽsar el Obispo para que vno de la misma Iglesia tenga vn Canonicato, y vna dignidad, o Canonicato, y Capellania, o beneficio curado. Esta resolucion es comũ entre todos los Doctores, particularmẽte la tiene Syluestro, y Federico. Prueuase del Derecho con la Glossa, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua del 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 con causa razonable: porque menoscabar los ministros de la iglesia, y hazer que si auian de ser dos sea vno no es bien hecho, y assi tiene necesidad de que aya justa causa. Y aun a mi parecer es necessario q̃ aya muy buena causa por esta misma razon. De lo qual diremos luego.

Syl. v. benefic. 4. §. vlt. Fede. con. 115. c. 1 de consuetudine li. 6. cum Glos. ibi.

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 aunque sea en titulo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, y consta del 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 segunda de decimis. Y son beneficios conformes, y de la misma razon. Luego el Obispo no puede dispensar para que esten en vno; pero quando estos altares no se dan en titulo, bien se pueden tener dos por dispensaciõ del Sumo Pontifice.

Digo lo tercero, que en las demas dignidades, o administraciones, o oficios perpetuos, de qualquiera suerte que se nombren solo el Papa puede dispensar, ora sea en la misma Iglesia, o en diuersas. En esto conuiene todos los Doctores. Prueuase del derecho en el qual se determina esto. Y aunque es verdad que el Capitulo de multa, solamente habla en vna misma Iglesia, pero los Doctores lo declaran tambien en diuersas Iglesias, conforme al Capitulo nonnulli. Aunque Innocencio sobre el capitulo multa diga lo contrario.

Capit. de multa de præbend. Cap. nonnulli de cleric. nõ residente.

La segunda dificultad es, que causa sera necessaria para que la tal dispensacion sea buena, y para que este el que los tiene seguro en conciẽcia. En esta dificultad se habla de los beneficios simples, que requierẽ residencia personal. Tambien se habla del Obispo respecto de los beneficios en que puede dispensar, y del Papa en los beneficios que esta reseruada la dispensaciõ para el

A esta duda digo lo primero, que es necessaria alguna causa razonable, como ya queda dicho, sin la qual el que esta dispensado no quedara seguro, ni lo estara en conciencia. En esto conuienen todos los doctores. La razon es la dicha, porque las Iglesias tienen sus estipẽdios, 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

para poner dos beneficios ſemejãtes 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 del orden al bien, y vtilidad de la miſma Igleſia, o de la Igleſia vniuerſal, y no del bien particular del que tiene los beneficios. En eſto han de conuenir 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 ve 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 dificultad 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 diſpenſaciõ del 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, porque 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 talès beneficios de la manera dicha, ſi es perpetua la encomienda ſin diſpenſacion del Papa. Eſto ſe determina expreſſamente en el Concilio Tridentino.

Digo lo ſegundo, que es licito ſin diſpenſacion del Papa tener dos beneficios curados, vno en titulo, y otro en encomienda por eſpacio de ſeys meſes tan ſolamente. Eſto ſe prueua del Derecho, y el Concilio Tridentino en el lugar citado no dize lo contrario. De ſuerte, que aunque es verdad que no eſta en vſo que el Papa diſpẽſe 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 dificultad eſta, ſi para que pueda tener dos beneficios tales con diſpenſacion del Sumo Pontifice, vno en titulo, y otro en encomienda perpetua, ſean neceſſarias las miſmas cauſas, que ſi ambos fueran en titulo, de las quales diximos arriba, de ſuerte que ſi no ay las tales cauſas el diſpenſado no eſte ſeguro en conciencia.

Cap. nemo de electio. in 6.

En eſta dificultad 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 razõ es manifieſta, porque los miſmos inconuinientes 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 del Pontifice, ſin cauſa razonable, haſta que dexe el vno dellos, aſsi tambien no han de abſoluer al que tiene vno en titulo, y otro en encomienda perpetua, con diſpenſacion del Sumo Pontifice, ſino ay las miſmas juſtas cauſas, haſta que dexe el vno.

Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. art. 3. Ara. 2. 2. q. 63. a. 1. pag. 319. Nauar. in Ma. c. 25. n. 125. Alex. c. cũ autem 44. d. Gem. in regulis, de iſ. firmitate ſignãtibus q. 13.

La quarta dificultad es deſtos beneficios ſimples, que es neceſſario diſpenſacion del Papa para tener muchos, ſi vno quando pide al Summo Pontifice vn beneficio deſtos ſimples, y le haze relacion, que tiene otro, ſi ſeria ſuficiente diſpẽſacion para tener los dos beneficios. El exemplo es, ſi en la ſuplica que echan al Padre Santo ſe hizieſſe relacion, de que tiene otro beneficio y el Papa le concede el que pide, la duda es, ſi eſtara ſuficientemẽte diſpenſado para tener ambos beneficios. La razon de dudar es, porque concediendo el tal beneficio, ſupueſto 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 dificultad Fray Manuel Rodriguez tiene, que no es diſpenſacion, ni eſtara el tal ſegoro, en conciencia teniendo los dos beneficios. Por ſu ſentencia trae a Nauarro. La razon deſta ſentencia puede ſer, porque aquella no es ſuficiente diſpenſacion: porque el hazer la relaciõ de que tiene otro beneficio es neceſſario, porq aſsi eſta determinado en Derecho. De otra ſuerte ſeria ſubrepticia la gracia.

Ma. Rod in Sum. c. 31. conc. 2. Nau. de or. c. 22. nu 64. & 65. c. 22. n. 129.

A eſta dificultad 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 del Derecho, que trahiamos arriba, y eſto tienen todos los Doctores.

Digo lo ſegundo, que la ſentencia de eſtos Doctores es muy probable, porque la 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 del Papa ſe le haga mençiõ del otro que poſſee. El otro es, que ninguno pueda tener dos beneficios de los que vamos hablando, ſin diſpenſacion del Pontifice.

Y por

Y por auer cumplido con el vno, haziendole relacion, de que tiene otro beneficio, no parece q̃ 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 aun que son dos derechos se puede muy bien cumplir con ambos haziendo la tal relacion. De suerte que el tal estara seguro en conciencia, sino ay estilo en contrario en la Curia Romana.

La quinta dificultad es, si sera causa suficiente para tener muchos beneficios, que excedan la congrua sustentacion conforme a la calidad de la persona, el tener intencion de hazer muchas limosnas, y exercitarse en obras pias, reteniendo para si tan 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 limosnas, o obras pias. Luego la tal intencion sera causa suficiente, para que este seguro en conciencia teniendo muchos beneficios que exceden a la congrua sustentacion.

Nauar. de ora. c. 22. n. 129. Con. Trid. sess. 24. c. 19. de ref.

A esta duda se responde, no ser causa suficiente despues del Concilio Tridentino. Assi lo enseña Nauarro. La razon es, porque el Concilio Tridentino expressamente prohibe tener muchos beneficios, aunque sean compatibles, bastando vno dellos para la congrua sustẽtacion. Luego no es causa bastante. Dixe despues del Concilio, porque los que tuuieron antes del Concilio Tridentino dos beneficios sin dispensacion del 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 sustẽtar honestamẽte la vida humana, conforme a la calidad de su persona. Assi lo dize Nauarro en el lugar arriba alegado, y Fray Luys Lopez. La razon es, porque entonces no estaua prohibido el tener muchos beneficios, que no requieren residencia personal.

Luys Lop. in instruct. cõscie. p. 2. c. 11.

A la razon de dudar se responde facilmente, que esto esta prohibido por el Concilio. Y assi no ay lugar el tener muchos beneficios.

La sexta dificultad es, si el que recibe vn beneficio, que tiene cura de almas quede luego priuado del que antes tiene, por ser incompatible. La razon de dudar por la parte negatiua es, por que el Concilio Tridentino dize en el lugar inmediatamente alegado, que el que tuuiere dos Iglesias parroquiales, o vna parroquial, y otra cathedral, que le compelan a que dexe la vna dellas. Luego argumento grande es, q̃ no queda luego priuado. En esta dificultad Nauarro en el lugar inmediatamente citado poniendo los ojos en las palabras del 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 queda luego priuado del que antes tiene, que es incompatible. Esta sentencia tiene Salzedo en su practica criminal contra Nauarro. Esta misma sentencia tiene Fray Manuel Rodriguez. Prueuase del 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 diferente: 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 dellos; 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 razõ de dudar.

Sal. c. 47. circa fin. Ma. Rod. in Sum. c. 31. con. 4.

De lo qual se sigue, que aquel a quien pertenece dar el primer beneficio, viendo que el beneficiado acepta el segundo, tiene licencia para le dar, y hazer colacion del. 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 del pecado. Por lo qual no queda luego despojado de ambos beneficios hasta la sentencia del juez: porque las leyes penales, como diremos abaxo, no obligan en conciencia, antes de la sentencia declaratoria del juez.

Toda via queda dificultad, quando alguno enojado, y enfadado recibe el segundo beneficio, si luego le pesa de auerle aceptado si queda priuado del primer beneficio. La razõ de dudar se toma de lo dicho, porque en aceptando el beneficio curado, luego queda priuado del otro incompatible. Luego en el tal caso quedara priuado del primer beneficio.

A esta duda se responde, que no queda priuado. Esto enseña Tiraquelo. Y lo mismo enseña F. 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. ād pœna causat num. 25.

Tambien se ha de aduertir, que el Concilio Tridẽtino en el lugar alegado, en aquellos que por justa dispensacion tenian dos beneficios curados, antes del Concilio Tridentino: porque estan obligados dentro de seys meses a dexar el vno dellos, como lo enseña el Doctor Nauarro. Pero habla el Concilio quando los dos beneficios son compatibles, como es vna dignidad, y vn beneficio curado.

Nau. vbi sup. n. 129

La septima dificultad es, si es licito despues del Concilio Tridentino tener dos beneficios curados, vno en el qual reside, y sirue, y otro el qual, aunque antiguamente tenia parroquianos, 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 responde ser licito, aun despues del

del Concilio Tridentino. Eſto enſeña Gutierrez alegando al Abad, y otros muchos Canoniſtas, y Theologos. Prueuaſe, porque en muchas partes ſe ha juzgado conforme a eſta ſentencia. Y la razon es, porque la razon de no ſer licito tener muchos beneficios curados, es la reſidencia, que es neceſſaria. Y eſta razon no ha lugar al preſente, pues ſe ve claramente que no ay neceſsidad de reſidir en el vno. Aduiertaſe que ſi la dicha Igleſia tuuieſſe barrio, y territorio limitado como tal vezindad no ſeria licito tener el beneficio della con otro: porque aunque es verdad que al preſente no tiene parroquianos; pero podrialos tener preſto, a los quales tendria neceſsidad de adminiſtrar los Sacramentos.

Gut. alegat. 8. n. 1 cum ſeq.

De lo qual ſe ſigue, que ſi alguno impetrare el dicho beneficio en caſo que lo pueda tener, ha de hazer mencion al Sumo Pontifice, que el tal beneficio de ſu naturaleza es curado, aunque al preſente no tenga ſubditos. Y ſino ſe haze mencion deſto ſeran las letras ſubrepticias, como lo enſeña Rebufo. Y eſto miſmo enſeñan otros muchos Doctores. La razon eſta clara, porque de ſu naturaleza es curado, y puede tener ſubditos.

Rebuf. in tract. de diſpenſatione ætatis, p. 3

Terciadecima concluſion. Si el Obiſpo dieſſe algun beneficio a alguno, que no tiene legitima edad, y la edad neceſſaria conforme a derecho, fuera de que la eleccion ſeria irrita, y nula, pecaria pecado de aceptacion de perſonas. Que la eleccion ſea irrita, y nula queda ya determinado, quãdo hablamos de la edad neceſſaria para los beneficios Ecleſiaſticos. Que ſe cometa pecado de aceptacion de perſonas, lo enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas, y los q eſcriuen ſobre el, particularmẽte el Padre Maeſtro Aragon, y elegantiſsimamente Cayetano, cuyas palabras ſe han de ver. La razon es, porque el Obiſpo en la colacion del tal beneficio no tiene atencion a la dignidad de la perſona, ſino a otras cauſas extrinſecas, que no hazen al propoſito. Luego es pecado de aceptacion de perſonas. Aduiertaſe que el Obiſpo no puede diſpenſar en lo que toca a la edad. Lo miſmo ſe ha de dezir del Papa, quando diſpenſa ſin juſta, y razonable cauſa para tener los tales beneficios.

D. Thom. 2.2. q. 63. a. 2. Arag. ibid. pag. 319. Cai. in Sum. v. benef. c. 2.

La dificultad es, ſi es pecado de aceptacion de perſonas, dar a los moços deſpues de catorze años aquellos beneficios ſimples que ſe llaman preſtamos, o preſtameras. La razon de dudar es, porque por ningun derecho eſta prohibido, que los tales beneficios ſe den a eſtos tales, y antes parece que el Santo Concilio Tridentino lo aprueua. La razon es, porque puede auer algunos deſtos de excelentes, y auentajados ingenios, y de boniſsimos naturales, de los quales aya grandes eſperanças, que han de ſer muy vtiles, y prouechoſos a las Igleſias.

Con. Trid. ſeſſ. 23. c. 6

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer pecado de aceptacion de perſonas, comun y ordinariamẽte. Eſto enſeña Cayetano grauiſsimamente en el lugar citado. Y lo miſmo enſeña el Maeſtro Aragon en el lugar ya citado. Prueuaſe lo primero, porque dar los beneficios a eſtos mocitos dexando a otros mas idoneos, es pecado de aceptacion de perſonas, particularmente que eſtos tales con dificultad ſeran idoneos. Lo ſegundo, porque ſolamente ſon idoneos en eſperança, y los otros en acto. Luego regular, y comunmente es aceptacion de perſonas. Lo tercero, porque los tales regular, y comunmente no pueden cumplir con el rezar deuotamente el oficio Diuino. Aſsi eſto ſe reprehende en el Derecho. De lo qual infiere Cayetano que ſi en alguna parte eſtuuieren ordenadas algunas prebendas para ſemejantes moços, mirando bien ſus eſtatutos ſe hallara, que no ſon beneficios Ecleſiaſticos, 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 oficio Diuino, ſino a ſeruir en el miniſterio, para que eſtan conduzidos. Pero haſe de aduertir, que antes del Concilio Tridentino, no eſtaua tan prohibido el tener beneficios Ecleſiaſticos, antes de catorze años, como ſe ve en Syluestro. Pero deſpues del Concilio Tridentino, eſta muy prohibido, y aſsi la idoneydad para tener los beneficios no eſta tanto en eſperança: porque ſiendo de catorze años parece q̃ ſe ha de auer deſcubierto algo la idoneydad.

Ca. ſupra in ordinata de præbend.

Syl. verb. ætas.

De lo qual ſe ſigue, que en algun caſo raro, no ſera ilicito, ni pecado de aceptacion de perſonas, dar algun beneficio Ecleſiaſtico a algun mancebo, o a algunos mancebos, que ayan cũplido 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 haſe 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 cumplen con el rezar el oficio Diuino.

Antes que paſſemos adelante ſera razon dezir algo de las penſiones que ſe ponen en los beneficios, ſi ſon liciras, y ſi puede auer en ellas pecado de aceptacion de perſonas. La naturaleza de la penſion es, que no tiene annexos titulos Ecleſiaſticos: porque el tiene la penſion, y la lleua no es poſſeedor de beneficio Ecleſiaſtico. Tan ſolamente ſe pone eſta carga de pagarle, al que tiene el beneficio. Eſta penſion ſe puede poner, o a la perſona, mientras poſſee el beneficio, o a los fructos del miſmo beneficio, miẽtras biue el que lleua la penſion. Y eſto es lo mas ordinario.

Quartadecima concluſion. Las tales penſiones, ſi ſe dan ſin juſta, y legitima cauſa es pecado mortal de aceptacion de perſonas, y injuſticia grandiſsima, y los que las tienen no eſtan ſeguros en conciencia. Eſta concluſion enſeñan comunmente los Doctores, particularmente Aragon. Prueuaſe lo primero, porque el Papa no es ſeñor de los beneficios, y de los reditos Ecleſiaſticos, ſino tan ſolamente deſpenſero.

Arag. loco cit. p. 310

Lue-

Luego auiendo razonable causa podra diuidir estos reditos, y darlos a esta persona, o a la otra, y sino ay causa razonable en ninguna manera podra. Lo segundo, porque de ordinario con estas pensiones se defraudan las Iglesias de los ministros deuidos, y del deuido culto: porque no quedan a los beneficios los abundantes reditos, que auian de tener. Luego poner las tales pensiones sin justa, y razonable causa es pecado de aceptació de personas, y vna manera de hurto, que se haze en orden a la Iglesia, y a los ministros della. Declaremos esto, vale vn beneficio mil ducados, y conforme a su valor merece tener por cura proprio, vn hombre docto, y de muchos meritos, que seruiria muy bien a la Iglesia, y con mucha authoridad della. Si al tal beneficio le ponen vna gran pension, no podra tener el cura proprio tan principal, y tan auentajado en meritos. 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 reprehenden grauemente en el Derecho.

C. extirpãdæ, c. auaritia, de præb.

Acerca desta conclusion es necessario declarar que sean las causas justas, para poder poner pension, de suerte que el que la tiene pueda estar seguro en conciencia.

A esto digo, que puede auer algunas causas justas para poderse poner pension. La primera causa justa, y razonable es la sustentacion de aquellos que trabajaron mucho en la Iglesia, y ya por vejez, o por enfermedad, no pueden trabajar. El exemplo es, en vn cura, o Obispo que ha trabajado grandemente 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 frutos del beneficio queriendolo dexar por el bien mismo de la Iglesia. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente el Maestro Aragon, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Esto se determina en el Derecho. Prueuase, porque esto se ordena al bien, y vtilidad de la misma Iglesia. Tambien, porque es justo, y razonable, que los que siruen bien a la Iglesia, la misma Iglesia los sustente, quando no pueden trabajar. Como los hombres nobles, suelen 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 Tridentino que si algun proprio parroco de buena vida, y costumbres no tuuiere letras bastantes para gouernar el beneficio, a este tal le den vicario, y le señalen pension suficiente, para que se pueda sustentar. Que esta sea suficiente, y justa causa consta, porque no es razon, que el beneficio padezca aquel detrimento, y la tal pension 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 con la riqueza de otras. Por esta razon 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 Summo Pontifice.

Arag. vbi sup. p. 320 Ma. Rod. in Summ. to. 2. c. 12 concl. 1. Ca. quamuis, 7. q. 1.

Con. Trid. sess. 21. c. 6

Ca. cũ venisset de restit. spoliato. cap. auaritia, de præb.

La tercera causa es, el quitar pleytos. El exemplo es, si dos traen pleyto, acerca de algun beneficio, y por bien de paz se da al vno pensió para que el otro libremente entre en el beneficio. Esta tal es justa, y razonable causa para que se ponga pension. Esto se determina en el Derecho. La razon es, porque esto pertenece grandemente a la paz, y tranquilidad de los que pleytean, y tambien redunda en bien de la Iglesia: porque quitando los pleytos se podra seruir mejor la Iglesia.

Capit. miss. esset. de præb.

La quarta causa es, el auer trabajado algun Soldado, o Capitan, o algun Rey en defension de la Iglesia. Esta causa es justa, y razonable, como las passadas, y assi 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 tratan los negocios de la Iglesia en los Concilios, o en la Corte, o en otras partes. A esta causa se reduze quando vno augmenta el bien temporal, o espiritual de la Iglesia, o lo que 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 Sumos Pontifices muchas rentas de la Iglesia, porque la defienden cõ armas.

La primera duda es, si las pensiones que se dan a instancia del 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 conciencia. 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. Assi lo enseñan los Doctores arriba citados. La razon es, porque los meritos del Rey, y del Principe pueden ser tan grandes que meritamente pidan que en gracia dellos 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 assi 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 estudian, o a estudiantes pobres, de los quales ay probable esperança que seran vtiles, y prouechosos para la Iglesia: porque en esto tambien se tiene atencion al bien de la Iglesia, y se reduze a la misma justa causa; pero siempre se ha de tener tencion a que no aya exceso en esto.

La segunda dificultad es, quando dos quieré trocar, y comutar dos beneficios, y el vno tiene mas renta, que el otro, si sera justa, y razonable causa constituyr, y poner pension en el vn beneficio, por razon del exceso, que le haze el otro en el valor de los reditos. La razon de dudar es, porque esto no se reduze a ninguna de

las

las cauſas juſtas, y razonables que hemos pueſto. Luego no es licito. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan, que es licito conſtituyr la tal penſion con authoridad del Sumo Pontifice, y que ay juſta cauſa para la tal penſion. Eſta ſentencia tiene Adriano, y otros algunos Doctores, que refiere Gigas, y Gomez. La razon ſe toma del vſo: porque muchas vezes el Sumo Pontifice conſiente, que ſe ponga la tal penſion. Y parece que eſto pertenece en alguna manera al bien de la miſma Igleſia. La contraria ſentencia tienen muchos Doctores. Tienela el Maeſtro Victoria, el Maeſtro Soto, Couarruuias, y el Abad.

Gig. de pēſio. q. 21. Gom. in q. ¶ infirmis reſignan. q. 16. a. 5. Vict. in re pet. deſim. n. 52. Sot. lib. 10. de iuſt. q. 5. a. 3. Couar. li. 1. var. c. 5. n. 9. Abb. in c. ad q. de rē permutat. n. 3.

A eſta duda mi parecer es, que eſta ſegunda ſentencia es muy mas probable. La razon es, porque no ay cauſa ninguna para poner la tal penſion, de ſuerte que quede juſtificada, como conſta de las cauſas, y razones que hemos referido. Por lo qual a la razon de dudar de la contraria ſentencia ſe deue reſponder, que el tal vſo, ſi lo ay no es bueno, y que ſeria bien que no lo vuieſſe.

La tercera dificultad es, ſi es cauſa juſta, y razonable ſola la reſignacion, o renunciacion de algun beneficio en fauor de otro. Declaremos eſto. Quiere vno renúciar, o reſignar el beneficio en fauor de otro, como ſuele acontecer. La dificultad es, ſi por ſolo el reſignar, o renunciar ſera juſta cauſa, para poner penſion. La razon de dudar es, porque eſto ſe vſa muchas vezes, poniendoſe la tal penſion con authoridad del Sumo Pontifice.

A eſta duda ſe reſponde, que por ſola eſta cauſa no es licito, ni ay coſa 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 conciencia. 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.

Sot lib. 3. de iuſt. q. 6. a. 2. & lib. 9. q. 7. a. 2. Cord. li. 1 q. 21 pag. 191. Ma. Rod. in Sum. to. 2. cap. 21. conc. 4.

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 del Sumo 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 ſegundo ſe ſigue, ſer mas ilicito, y muy pernicioſo a la Igleſia, reſignar ſu beneficio en fauor de otro con condicion, que conſienta todos fructos por penſion por la vida del que renuncia. Eſto enſeña bien el Padre fray Manuel Rodriguez, en el lugar citado. La razon es, porque el vno tendria el titulo del 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 del beneficio, y muy pernicioſo a la Igleſia.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que no auiendo otra juſta cauſa que juſtifique la tal penſion, no es bueno el vſo.

Acerca deſtas penſiones, ſe han de aduertir algunas coſas. Lo primero ſe ha de aduertir que no ſe puede poner penſion en Obiſpado ninguno, que no valga mas de dos mil ducados, ni tampoco en beneficio curado, que no tēga mas de cien ducados de reditos. Eſto determina el Concilio Tridentino ſantiſsimamente; porque ſi el Obiſpado, o beneficio parroquial no vale mas de lo dicho, tan ſolamēte tiene la congrua ſuſtentacion. Luego no es juſto, ni razonable poner penſion en los tales Obiſpados, o beneficios.

Con. Trid. ſeſ. 24. c. 3.

Lo ſegundo ſe ha de aduiertir, que no puede auer regla cierta en lo que toca al ſeñalar la cantidad de la penſion, ſi han de ſer ciento, o ſi han de ſer ciento: porque los beneficios no ſon iguales en la renta. Lo qual digo, porque la penſion aunque por otra parte fueſſe juſtificada, por el exceſſo en la cantidad podria ſer que no fueſſe juſta. Vna manera de regla puede auer q̄ aquella ſera juſta penſion deſta parte, la qual no haga falta al beneficiado, que queda con el titulo, y carga del beneficio. De ſuerte, que con lo que le queda ſe pueda ſuſtentar decentemente: porque de otra manera ſeria injuſticia que el beneficiado trabajaſſe, y no pudieſſe ſuſtētarſe decentemente del trabajo. Conforme al Concilio Tridentino en el lugar citado, por lo menos le han de quedar al beneficiado cien ducados, para que con ellos ſe pueda ſuſtentar. La regla que pone el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la quinta concluſion, que la penſion no deue exceder la tercera parte de los reditos del beneficio, hablando de los beneficios curados, no parece cierta, como conſta del vſo, y de la pratica: porque quando es muy groſſo el beneficio, le ponen la mitad de los fructos por penſion. 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 pēſion 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 agora tienen, o en algun tiempo tuuieron. Eſto determina el Concilio Tridentino. La razon es clara, porque ſeria pernicioſo a la Igleſia, que pudieſſen tener las tales penſiones; porque los padres naturalmente quieren bien a ſus hijos, y ſiempre pondrian las tales penſiones, lo qual ſeria en gran detrimento de la Igleſia. Verdad es, que puedē tener penſiones en las Igleſias, donde ſus padres tienen, o tuuieron beneficios, como no eſte pueſta la penſion ſobre los beneficios que tienen, o tuuieron ſus padres. Eſto conſta del miſmo Concilio. Particulamente, que teniendo penſion no tienen obligacion de miniſtrar en la miſma Igleſia, y por razon de la tal adminiſtracio̅ les eſta prohibido en Derecho tener beneficio

Con. Trid. ſeſ. 24. ca. 15. de ref.

Ca. addē. cor. de filijs presby.

neficio en la misma Iglesia. 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 yà 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 viuiere. Esto enseña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar alegado, en la conclusion septima. La razon es, porque el tal tan solamente tiene licẽcia del Papa, para transferir la pension, y no para transferirla con la tal reseruacion. Y era necessaria authoridad del Papa, y que el quisiesse como se dize en Derecho. Si esto es simonia, è incurre la excomunion, no es deste lugar. Hase de dezir en lo de simonia.

Cap. cum super de offi. de legati.

Lo quinto se ha de aduertir, que la pension legitimamente constituyda sobre algun beneficio Eclesiastico, no se puede redimir sin authoridad del Papa. La razon es, porque la pension no se puede constituyr, sin authoridad del Papa. Luego tampoco se puede redimir, sin authoridad del mismo Papa. Si seria simonia redimirla, sin authoridad del 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, que no se puede pagar, ni recebir 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 Quinto 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 descomunion Papal, y en otras censuras que pone el motu proprio de Pio V.

Cordo. de casibus q. 165. Ma. Rod. loco cita. concl. 9. Pius V. cõstitu. quæ incipit, intolerabiles.

La dificultad es, si despues què el Papa dio el fiat, se puede recibir la dicha pension. La razon de dudar es, porque no ay letras Apostolicas para poderla lleuar. Luego no se puede recibir, ni dar la tal pensiõ, porque lo prohibe el motu proprio ya alegado.

A esta duda se responde, que despues del fiat, por espacio de los seys meses siguientes, aunque las Bulas no esten despachadas, es licito dar y recebir la tal pension; pero passados los seys meses, no se puede dar, ni recibir, sino ay Bulas, aunque este dado el fiat. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion nona, y lo mismo enseña Cordoua. Estos Autores no traen otra razon, sino q̃ lo han oydo dezir a Curiales, que assi se vsa, y pratica en la Corte Romana. La razon deue ser, porque despues del fiat, basta espacio de seys meses, para despachar las Bulas. Sino vienẽ dẽtro de seys meses, ni se despachã, presumese auer fraude.

Cordo. de casib. q. 166.

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. Assi lo dize el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion vndecima. Y no da razon desta verdad. Pero la razon es, porque todos los fructos del beneficio tienen esta carga. Y la pension es parte de los fructos del beneficio. Luego la pension tiene parte desta carga, conforme a como fuere. Esto tiene verdad, sino fuesse que la pension fuesse puesta, de manera que quedasse libre de toda la carga. Assi lo dize Gigas. La razon es, porque la pension en el tal caso fue puesta sin carga ninguna. Luego entonces no tiene obligacion a acudir al edificio de la Iglesia, ni a otras cosas semejantes.

Gigas in tract. resp. ad quæstionem, et propositas super pensionibus, quæst. 8.

Lo octauo se ha de aduertir, que en las renunciaciones, y resignaciones que se hazen en fauor de algunos pensionarios, cõforme a lo que entre ellos se concierta, vale la prouision, y cõcession del Papa, aunque no se declare el valor del beneficio. Deuese aduertir, que quando de nueuo se impetra algun beneficio del Papa, no vale la prouision del, sino haze relacion de lo q̃ rentaua cada año. Assi lo determina Pio V. en vna constitucion suya. Pues dezimos en nuestro notable que no obstante esta constitucion, valen las resignaciones dichas, aunque no se haga mencion del valor del benefio. 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 segũdo porque los que assi se conciertan consienten en su perjuyzio.

Haberur reg 68. et 69. fo. 22 & 25 Apostolicarũ sanctionũ Cordo. de casibus q. 166.

Acerca de todas estas cosas es la primera dificultad, si pecan los casados tomando pensiones sobre beneficios Eccleſiasticos con authoridad Apostolica. La razon de dudar es, porque las tales pensiones son bienes Eclesiasticos, como es cosa notoria. Luego no es cosa conueniente, que las tales pensiones las tengan hombres casados.

En esta dificultad el Padre Maestro Soto enseña ser esto licito, y que es tan contrario al instituto Eclesiastico, que no entiende, como la Iglesia lo sufre. El Doctor Nauarro dize ser licito con cierta moderacion, que es recibiendolas para la sustentacion necessaria a su estado, y no para gastos excessiuos. Prueuo lo primero, porque esto no es contra derecho diuino. Lo segundo, porque el Papa de consentimiento del beneficiado, puede aplicar los fructos del beneficio, a las obras pias, a las quales los puede aplicar el mismo beneficiado. Y cosa cierta es, que el beneficiado los puede aplicar a hombres pobres casados. Luego lo mismo puede hazer el Papa.

Sot. li. 10 de iust q. 5. a. 6. p. 936. Naua. in Man. ca. 25. n. 116

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 del Maestro Soto, y con la razon hecha en su fauor. La segunda parte se prueua con la authoridad del Doctor Nauarro, y con las razones hechas en su fauor, que son mas pro-

Luys Lopez in Instru. conf. cien. p. 2. cap. 106. Man Rodri. vbi. f. concl. 11.

probables. Esta misma sentencia tiene Fr. Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez.

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 desto. De lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado.

Cord. lib. 1. q. 21.

La segunda dificultad es, si vn pensionario tiene muchas pensiones, o muchos prestamos, sin justa causa, y los puede tener con buena cõsciencia de suerte, que le puedan absoluer. En esta dificultad Cordoua enseña, que este tal esta con buena consciencia, y puede ser absuelto, cõ condicion, que proponga no recibir mas, y que en la distribucion y gastos de los fructos, se ha de auer Christianamente. Lo mismo tiene Frai Manuel Rodriguez en el lugar citado en la cõclusion doze.

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 tiene los ilicitamente, y peca mortalmente teniendolos. Porque todos los que tienen prestamos, o pensiones sin justa causa, estan en estado de pecado mortal, y por consiguiente no han de ser absueltos, no teniẽdo justa y legitima causa.

Nau. misc. cci. 45.

La tercera duda es, de vn Clerigo, que por tener vna pension tenue, se va a la guerra, boluiendo de alla andando en habito de soldado, si esta obligado a viuir como clerigo, dexando el tal habito. En esta dificultad Nauarro dize dos cosas. Lo primero es, que este tal esta obligado a viuir como clerigo, dexando el tal habito. Lo qual prueua contra el Maestro Soto. El qual dize lo contrario, en el lugar alli citado. Dize lo segundo, que no esta obligado a restituyr los fructos recibidos, rezando el oficio de nuestra Señora, assi como no se pueden negar los fructos del beneficio al beneficiado, que reza las horas Canonicas, aunque vno viua como clerigo, y caya en irregularidad. Porque no pide ipso iure, los fructos del, como lo tiene Innocencio, communmente recibido. Antes los puede justamente pedir para viuir decẽtemente, y dar limosna a los pobres, como lo resuelue el mismo Nauarro. En esta dificultad la misma sentẽcia 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 oficio de nuestra Señora, de suerte, que sino lo rezan esté obligados a restituyr. Porque desto se ha de dezir abaxo. Solamente hemos de explicar, si es necessario tener habito de clerigo, y viuir como clerigo, para poder lleuar la tal pension.

Innoc. in c. cum nostras. de cõce. præb. Nau. lib. 3. consil. titul. de præb. consil. 55.

A esta duda digo lo primero, que los que tienen pension, que no son soldados, o tienẽ otro beneficio Eclesiastico, tienen obligacion de traher habito clerical. Esta resolucion enseña el Doctor Nauarro en el lugar citado, y le sigue Fray Manuel Rodriguez en el lugar alegado, en la conclusion decima, y esto tienen todos los Doctores comunmente. Pruebase, porque los que tienen beneficios Eclesiasticos, o pensiones, que no son soldados, tienen obligacion a viuir como clerigos, y traer habito decente a clerigo. Pero aduiertase, que ay vn Motuproprio de Sixto Quinto, en el qual rigurosamente, 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 colige facilmente ser pecado 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 siẽdo pena, no obligara en consciencia antes de la condenacion, o declaracion juridica del juez. Porque la ley penal, conforme a la mas comun sentencia no obliga antes de la sentencia declaratoria del 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 lechugilla, y que con 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 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 del 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.

Mot. proprius, qui incipis, cum Sacrosanctã Dei Eccle siam.

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 beneficios simples. La razon es, porque el Papa los excepta en el mismo Motuproprio. Estos soldados son los que viuen debaxo de alguna regla aprobada, y canonicamente instituyda, como son las Ordenes militares, o tambien los oficiales de la Curia Romana, que no se tratan como clerigos, sino como soldados, conforme a los priuilegios, y dispensaciones concedidas por Pio Quinto, en vna constitucion que comiença. Sacrosanctum. Esta manera de soldados excepta el Motuproprio. Todos los demas, que no traxeren habito clerical, pecan grauemente por la razon ya dicha.

Digo lo tercero, q̃ no estan obligados a restituyr luego los fructos del beneficio, o pension, hasta la declaracio del juez. Assi lo dize Nauarro en el lugar citado. Porq̃ conforme al Motuproprio no queda luego priuados de los beneficios, o pẽsiones, hasta la sentẽcia del juez. Luego antes no tienen obligacion de restituyr los fructos de la pension, o del beneficio.

Antes que passemos adelãte se ha de dezir algo de la aceptacio de personas en la distribucio de los bienes tẽporales, y de los oficios publi-

cos, y publicas dignidades, como son corregimientos, y regimientos.

Quinta decima conclusion. Dar el oficio publico al indigno es pecado mortal muy graue, ora se le de por election, o por donacion, o por vendicion de qualquiera suerte que sea. Como si el Rey, o la Republica, o otro particular de graciosamente, o venda vn oficio de los tales a vn indigno, lo mismo es de otros oficios semejantes, como es ser Iurado, o Alguazil, o Escriuano. Esta conclusion enseña Cayetano, y lo mismo enseña el Padre Maestro Soto, y Aragõ, y todos los Doctores. Pruebase, porque el eligir el indigno para semejantes oficios, es intrinsecamente malo, porque es contra el bien comun; y contra justicia legal, y contra justicia comutatiua. Luego es pecado mortal. Declaremos esto. Si es persona publica la que da el tal oficio, como el Rey, o persona semejante de oficio, y justicia comutatiua, esta obligado a dar ministro digno. Porque para esso recibe estipẽdio de la Republica. Si es persona particular, como vn oficial publico, que quiere passar su oficio 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 bastãte para el tal ministro, de justicia pide, que le dẽ ministro digno.

Caiet. v. electio. Eccles. a. stici pas. ts. Sot. 3. de iusti. q. vlt. ar. 4. Aoag. 2. 2 q. 63. art. 2. pa. 322

De lo qual se sigue lo primero, que el que quiere dar algun oficio publico a alguno, como vn regimiento, o escriuania, esta obligado a hazer suficiente diligencia para saber, si es digno. La razon es, porque esta obligado a dar el tal oficio 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 oficio 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 comutatiua estaua obligado, a no lo dar a hombre indigno, para q̃ 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 oficios. En lo qual se ha de aduertir, que como son varios, y diferentes oficios, y de diuersa razon, no se puede señalar para todos vna misma dignidad, e idoneidad. Otro oficio es del regidor, y jurado, otro el del Corregidor, y otro diferente el del escriuano. Para los Corregidores, jurados, y oficios semejantes son necessarias sciencia cõpetente, prudencia, destreza en los negocios, fuerça de animo, zelo de justicia, y del bien publico. Y la nobleza ayuda grandemente a la dignidad, como del Derecho lo prueua Gregorio Lopez. Vno de los grãdes daños, que ay en la republica es, que los oficios publicos, quales son los dichos, no se den a los hombres nobles, quando son tales. Porque los demas, quando lleuan estos oficios por tener hazienda, y dineros mas atienden a boluer a cobrar su hazienda, que no al bien publico.

Greg. Lopez 2. p. tit. 9. le. 2. verfic. nobles homes, & titul. 18. leg. 9. verfic. sobre los otros homes.

La duda es, si es necessario para que vno sea digno de los tales oficios, que sea bueno. En esta dificultad el Padre Maestro Soto expressamẽte 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 oficios, sino son ellos buenos, y de buenas costumbres. Luego es calidad necessaria en los tales. De suerte, que cõforme a la sentencia del Maestro Soto los tales no han de estar en pecado mortal, para ser eligidos.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. art. 4.

A esta duda se responde, que esto no es necessario hablando del pecado mortal oculto, sino es, que fuesse vn hombre injusto habitualmente. De suerte, que si fuesse pecador, y mal hombre publicamente, o fuesse injusto de asiento, y que tuuiesse habito desto, no seria digno para estos oficios, que se ordenan al ministrar justicia, y hazer tratar de virtud. Pero si fuesse otro pecado oculto, no queda por esso indigno destos oficios. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el, particularmente Aragon. Tambien lo enseña Gayetano en la Summa, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque puede ser muy bien, que vno sea vicioso, y que con todo esso tenga zelo de la justicia, y del bien publico Luego puede ser digno de los tales oficios. Tambien, que estos oficios no se ordenan a cosas sagradas, y obras tales, como los beneficios Eclesiasticos. Luego no es necessario, que vno este sin pecado mortal, para tenerlos. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, y assi ha de entender el Padre Maestro Soto.

D. Thom. 2. 2. q. 63. ar. 2. Ara. ibi. pag. 320. Caie. in summa. ver. electio. Man. Rodr. in summa. c. 107. concl. 1.

De lo que toca a los demas oficios 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 oficios. Estos tales deuen tener el saber conueniente para sus oficios, y destreza, y prudencia, y discrecion en los negocios, y sobre todo el zelo de la justicia, para que no hagan 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 estã perdidas, es, porque los ministros de la justicia son de malas costumbres, y injustos de habito, y de assiento por lo qual no sabẽ guardar justicia en cosa alguna. Los Reyes, y Principes, y Superiores, tienen obligacion, so pena de pecado mortal, y de restitucion de daños a reformar esto, y quitar los oficios a los tales, y darlos a hombres dignos, y que justamente exerciten sus oficios.

Decima sexta conclusion. La republica es señora absoluta destos oficios. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar immediatamente citado, y la tienen todos los Theologos, y Iuristas. La razõ es, porque estos oficios, alguno puede tener dominio dellos. Y no ay señor mas cõmodo

modo de los tales oficios, q̃ la Republica. Luego la republica es la señora de los tales oficios. Demanera, que ay gran diferencia entre la republica espiritual, y ciuil. En la republica espiritual 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 dificultad es, si el Rey es señor destos oficios. 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 oficios, 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 dispensar los beneficios. Luego el Rey no es señor destos oficios. Porque el Rey tan solamente tiene el poder, que es necessario para la buena gouernacion de la republica. En esta dificultad Adriano tiene, que el Rey no es señor de los oficios seculares, sino despensero. Como el Papa es despensero de los beneficios Ecclesiasticos, ansi tambien el Rey es despensero de los oficios 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.

A esta duda se responde, ser muy mas probable, que el Rey es señor destos oficios, aunque no tan absolutamente como la republica. Esta resolucion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Victoria, y el Maestro Soto, y los Iuristas, Baldo, y otros, particularmente Guillelmo Benedicto. Prueuase, porque la republica dio al 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 destos oficios, 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. Thom. opusc. 21. ad Duci. Brabant. dub. 5. & 6. discip. D. Thom. 2. 2. q. 63 art. 2. & ibi. Victo. Sot. 3. de iust. q. 6. ar. 4. Bal. & alij. Leg. Barbar. de offic. Prætoris. Guiller. in repet. quadã, c. Raynutius de testam.

A la razon de dudar se responde, que aunque sea assi, que absolutamente no era necessario que el Rey tuuiesse dominio destos oficios, 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 dificultad es, si los Duques, Condes, y Marqueses en sus lugares y tierras sean señores destos tales oficios. La razon de dudar es, porque el Rey es señor de los tales oficios, como queda determinado. Luego lo mismo sera destos 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 destos oficios, ni son señores de las escriuanias, ni de los demas oficios. Lo mismo se ha de dezir, que los Corregidores no son señores del oficio de teniente. Esta resolucion tienen los Theologos, y Iuristas. De suerte, que los tales meramente son despenseros destos oficios. 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 responde 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 destos oficios a otros. Y quando fuera absoluto señor, no se ha de presumir, que quiere passar el dominio de los tales oficios a los Duques, Condes, y Marqueses, sino fuesse haziendo particular y expressa mencion desto. De suerte, que por hazer a vno Duque, o Conde, o Marques, no le da luego el dominio destos oficios, pero dale la dispẽsacion y hazele despensero dellos.

La tercera duda es, si los Duques, Condes, y Marqueses, y otros semejantes, que no son señores de los oficios publicos, como queda dicho, si los pueden vender, y si es licito que los vendan. Es la duda, si pueden vender los regimientos, y escriuanias de sus lugares, y lo mismo es de otros oficios semejantes. La razon de dudar se toma de la costumbre immemorial, que ay de que algunos grandes venden los tales oficios. Y la tal costumbre immemorial basta por titulo, y dominio en semejantes possessiones, como se dize en las Cortes de Madrid del año de mil y quinientos y veynte y ocho. Luego licito es a los tales vender los oficios. Esto se confirma, porque es licito al Corregidor lleuar alguna parte del precio de los otros ministros, como del Alguazil por la execuciõ, que haze. Luego licito es dar el tal oficio, poniendo pension sobre el. Que lo dicho sea licito, consta del vso, que no lo reprueuan los hõbres doctos. En esta dificultad Fray Manuel Rodriguez in Summa, cap. 77. conclusion 10. tiene que estos señores pueden vender estos oficios de Escriuanos, porque assi se vsa, y el Rey lo ve, y no contradize.

A esta duda se responde, que estos grandes y señores no pueden licitamente vender estos oficios, ni alquilarlos, poniendo pension sobre ellos. Esta resolucion tienen comunmente los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el, y particularmente el P. M. Bañez, y Orellana en vnos escriptos, y Aragon, y Soto. La razon es, porq̃ intrinsecamente es malo vender, o alquilar, poniendo pension en lo que no es suyo, ni tiene dominio dello. Y estos señores no tienen dominio destos oficios, como queda dicho. Luego no es licito, que los vendan poniendo pension. De esta resolucion se sigue claramente, q̃ 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.

Disci. D. Tho. 2. 2. q. 63. art. 2. Bañez ibidem. Arag. ibidem, pag. 325. y el M. Soto vbi supra q. 6.

A la razon de dudar se responde, que aquella ley hecha en Madrid, no se acepto, quanto al vender estos oficios. Esto consta del vso de los juezes. Y en las Chancillerias, y consejos del Rey siempre condenan a los que venden los tales oficios, aunque aleguen costumbre immemorial. A la confirmacion se responde, que el hazer la execucion es oficio proprio del Corregidor, y de si no conuiene a los demas ministros, sino es por commission suya. Por lo qual el Corregidor puede cometer su proprio oficio a vn ministro inferior, poniendole pension. De lo qual no se sigue, que es licito vender el oficio proprio, o las obras proprias del ministro inferior, o alquilarsele poniendole pension.

Adria. in man. de resti. fol. 32.

La quarta dificultad es, de la Republica, o del Rey, que son señores destos oficios, si es licito venderlos. En esta dificultad la primera sentencia es de Adriano, el qual dize, que no es licito vender estos oficios. Su razon es, porque como queda dicho, este Author tiene, que el Principe no es señor destos oficios. 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 oficios, si se mira metaphysicamẽte, y especulatiuamente no tiene malicia, pero mirando moralmente, y en la practica, es malo y muy pernicioso a la Republica. Esta sentencia tiene Cayetano, y el Padre Maestro Soto. Pruebase, porque el vender estos oficios causa grandissimo detrimento en la Republica. Porque los oficios, 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 de tener meritos, sino alcançar dinero. Y esto es la peste de la Republica. Esto se confirma, porque los derechos, que se deuen a los tales oficios, son justos, y moderados, o excessiuos, e injustos. Si son excessiuos, e injustos, ay obligacion de restituyrlos a aquellos, de quien los recibieron. Si son justos y moderados. Luego el Principe no puede lleuar nada por el tal oficio. Porque los derechos moderados deuense de justicia a los oficiales, y assi no se los pueden quitar. La tercera sentencia es de Sancto Thomas, el qual dize dos cosas. La primera es, que no le parece ilicito vender estos oficios. La segunda es, que no es conueniente el venderlos, porque se siguen grãdes detrimentos en la Republica. En esta dificultad hemos de declarar lo que ay de derecho natural, y lo que ay de derecho positiuo.

Caieta. in sum. v. officiorũ secularium venalitas Sot. 3. de iust. q. vlti. art. 4. ad 2. cõc. 1. & 2.

D. Thom. opusc. 21. ad Ducis. San Brabant.

A esta duda digo lo primero. El vender estos oficios seglares mirado en el ayre, y de su naturaleza, y prescindiendo de algunos acidentes, y circunstancias, no es malo. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y Cayetano en el lugar citado. Esto mismo tiene Sylvestro, y los Iuristas, siguiendo a Baldo, y hase de ver Guilermo Benedicto en el lugar citado. La razon es, porque el tal oficio de su naturaleza es temporal, y que se puede estimar con precio, como es cosa notoria. Y la Republica, y el Principe tienen dominio destos oficios como queda determinado. Luego de su naturaleza no es malo vender estos oficios. Esto se confirma, porque los Duques, y Condes, y Marqueses, quando venden los lugares, que tienen jurisdiction, los venden por mayor precio, por razon de la jurisdiction. Luego el oficio de juzgar de su naturaleza es vendible, y por consiguiente el vender semejantes oficios de si no es malo.

Sylu. ver. dignitas, q. 3. v simonia. §. 9. Bal. in leg. Barba. ff. de offic. prætoris.

Digo lo segundo, que el vẽder estos oficios en el exercio, y en la practica regular, y comũmente es malo. Esto enseña Sancto Thomas, en el lugar citado, porque dize que el vender estos oficios, no es cosa conueniente, porque se siguen grandes detrimentos en la Republica. Y lo mismo enseña Cayetano. La razon es, por que de vender estos oficios se siguen grandes detrimentos en la republica. Porque se sigue, que los hombres ambiciosos auaros, y menos dignos, e idoneos, tengan estos oficios, como se vee por la experiencia. Porque los que tienẽ dineros los tienen.

De lo qual se sigue, que el vender estos oficios 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, que el tal oficio se venda a hõbre digno, y vtil, y prouechoso para el. La segunda es, que se venda por precio moderado, y templado, de tal suerte, que le sea facil al que compra el oficio, recuperar el precio sin carga de los ciudadanos. La tercera condicion se ha de añadir, que para ser licito el vender el tal oficio, se ha de hazer la tal venta para socorrer a alguna graue necessidad de la Republica. Con estas condiciones, particularmente con la vltima el vender estos oficios se puede justificar, y hazerse licito. La razon es, porque estos oficios son bienes de la communidad. Luego el precio, que se da 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 estando en derecho natural, la persona particular, a quien esta aplicado el oficio publico, lo puede vender, y alquilar poniendo pension sobre el, auiendo las dos condiciones primeras. Pongo exemplo, en vn escriuano, que tiene vna escriuania, el qual la puede vender, y alquilar poniendole pension estando en derecho natural. Esto enseñan commumente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar ya alegado. La razon es, porque estã do en derecho natural, el tal oficio es vendible, y el que le tiene no esta obligado a exercitarlo, por si mismo. Luego puedelo vender, y alquilar poniendole pension.

Digo lo quarto, que estando en derecho comũ, y particular de España, esta prohibido el vẽ der los oficios publicos, q̃ tienẽ annexa adminiſtraciõ de justicia, pero no esta prohibido el vẽder otros oficios. Esta resoluciõ tiene dos partes: la primera parte tiene exẽplo enel oficio de el

el Iuez, y tambien en el oficio de escriuano. Verdad es, que algunos iuristas enseñan, que tiene verdad en solo el oficio del juez, y no en otros oficios. Pero la verdad es de todos los ministros que administran justicia, aunque sea en el oficio de la escriuania. Esta parte esta determinada en el Derecho Ciuil, en el qual Iustiniano Emperador con muchas razones prohibe las tales ventas. Y en el derecho particular de España estan prohibidas estas ventas, y assi dize destos oficios. Y los no arrienden, y que los pongan, sin renta, y sin precio. De suerte, q̃ por las tales leyes se han de annular, y cassar las tales vendiciones. Esto se confirma de los juezes. Porque en las Chancillerias, y Consejos de España, siempre se condenan las tales ventas. La segũda parte tiene exemplo en las guardas, y é otros oficios que no tienenen adjunta administracion de justicia. La razon con que se prueua esta parte es, porque no ay ley que diga lo contrario.

In authẽtico, vt iudices sine quoque suffragio fiant. lib. 2. ordina. regalium tit. 5. leg. 2. tit. 13. l. 6. tit. 14 li. 16. lib. 7. tit. 2. l. 27. in report. pragmaticarum Coroll. 5. li. 7. tit. 1. l. 1.

Digo lo quinto, que estos oficios, que tienen annexa administracion de justicia, se pueden vender con licencia del 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 comun, y por Derecho particular de España. Luego el Rey puede dispẽsar y dar licencia, para que se vendan los tales oficios. Pero hase de aduertir, que el que tiene licencia del Rey para passar a otro el oficio publico, que tiene annexa administracion de justicia, licitamente lo puede passar, como es cosa clara. Pero el que tiene licẽcia de passar el tal oficio, no tiene licencia por el mismo caso de venderle, lo qual consta del vso. Y tambien, porque diferente es la facultad de vender el oficio, que de darle. Principalmente, que el venderle es cosa odiosa en el Derecho. Tambien se ha de aduertir, que algunas vezes da el Rey licencia para vender el tal oficio como virtual, e interpretatiuamente. El primer caso es, quando el Rey da a vn priuado suyo vno destos oficios, como vna escriuania, sabiendo claramente, que han de vender el tal oficio, en el tal caso ay licencia virtual, e interpretatiua de vender el tal oficio. El segũdo caso es, quãdo el Rey concede facultad al padre de passar el oficio al hijo: en el tal caso el Rey da vna manera de licencia virtual, e interpretatiua para cierto genero de venta. Y puede el padre passar el oficio 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 oficio 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.

Toda via quedan dos dificultades acerca desto. La primera es, si las leyes, que prohiben el vender estos oficios, de tal suerte lo veden, que si vna persona particular, que tiene vno destos oficios, por auerselo dado el Rey, o vendidoselo, lo buelua a vender sin licencia del Rey, no valga la venta en consciencia. Dixe en consciencia, porque en el foro exterior es cosa clara, q̃ 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 contractos, 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 destos oficios, no quieren que se vendan sin licencia del Rey, como consta de las leyes traydas que declara la voluntad del Rey, y de la Republica. Luego las tales ventas, no son validas en consciencia. Porque se hazen contra la voluntad del verdadero dueño, y señor. Esta sentencia es bien probable. Para declarar esta duda se ha de aduertir, que la persona particular, a quien esta aplicado el oficio, puede tener dominio del 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 cõdiciones, sin limite. La segunda manera puede tener dominio del tal oficio 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 que no lo pueda passar a otro. Y comunmente se dan los oficios, o se venden desta manera.

Sot 3. de iust. q vlt. ima art. 4. adiectũ dam, concluſ. 3.

A esta duda digo lo primero, que la persona particular, que vende estos oficios, peca mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque haze contra las leyes justas, y sanctas, que ya hemos alegado. Luego peca mortalmente.

Digo lo segundo, que si la persona particular tiene absolutamente dominio del oficio, y lo vende sin licencia, la tal vendicion es valida en consciencia, y passa dominio del tal oficio. Esto se prueua, porque la persona particular tiene verdadero, y perfecto dominio del tal oficio. Y por otra parte las leyes aunque prohiben la venta, no le hazen inhabil, para passar el dominio del oficio, ni para adquirir dominio del precio. Luego en consciencia la tal venta es valida. Esta sentencia es la mas probable, aunque la contraria tambien tiene probabilidad. Segũ esta sentencia mas probable se deue aduertir, q̃ la tal vẽta en el foro exterior, no es valida. Por lo qual el dominio, que passa del oficio en el otro es flaco, y que se puede reuocar en el foro exterior. Como dizen algunos del testamento, al qual faltan las solemnidades del Derecho, que en consciencia se passa dominio de las cosas, que se mandan en el tal testamẽto, pero este dominio es flaco, y que se deue reuocar en el fo exterior.

Digo lo tercero, que si la persona particular tiene dominio del tal oficio imperfecto, y con ciertas condiciones, y de la segunda manera la venta no es valida en consciecia, ni se passa verdadero dominio. Declaremoslo con vn exemplo. El Mayorazgo, que tiene dominio con

ciertos limites,y condiciones,no lo puede vender ni passar dominio del. De la misma suerte en nuestro proposito,la tal persona tiene dominio del tal oficio,con ciertos limites, y condiciones,y assi no lo puede vender.La razon es, porque el tal oficio absolutamente no es suyo, sino con ciertas condiciones, y vna es,que no lo pueda vender,ni passar a otro. Luego en cõsciencia 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 diferencia entre el mayordomo, y la persona particular, a quien esta aplicado el oficio 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 consciencia,porque los contractos tienen valor por la volutad del verdadero señor, pero la persona particular, a quien esta aplicado el oficio publico de la primera manera tiene verdadero dominio. Y assi aunq̃ esta prohibida la venta,si vende el tal oficio,la venta valida es en conciencia.

La segunda dificultad es, quando la persona particular a la qual esta aplicado el oficio publico, tiene licencia del Rey para passarlo a otro,pero no para venderle.La duda es,si peca mortalmente vendiendole, y estara obligado a restituyr el precio. Es muy necessario saber la resolucion desta duda. Porque comunmente estos oficios se passan desta manera.Primero hazen concierto de passar el oficio a otra persona con condicion, que den al que tenia el oficio alguna cantidad de dinero. Despues desto piden licencia al Rey,para passar el oficio a otro, y resignarlo en el no haziendo mencion alguna de la venta.La duda es,si esto es pecado mortal, y ay obligacion de restituyr el precio. En esta dificultad la primera sentencia es, que si la persona particular tiene licencia del Rey para passar el oficio no le declarando que ha de ser por venta, si la tal persona vende el oficio peca 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 Bañez, y la misma tienen otros muchos Doctores. La razon es, porque el vender estos oficios justissimamente esta prohibido por las leyes por los grandes inconuenientes, que se siguen, los quales no se siguen de dar graciosamente el tal oficio. Luego aunque vno tenga licencia del Rey de passar el tal oficio peca mortalmente vendiendole,porque haze contra estas leyes sanctas y justas,y esta obligado a restituyr el precio. Porq̃ deuia de dar el oficio de gracia, y lleua dinero por el.

Sot. 3. de iust.q.vltim.ar.4. ad 2.concluſ.3. Bañ. 2.2. q. 63.art. 2 dub.6. pag. 304.

La segunda sentẽcia es, que en el tal caso no peca 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 desta sentencia es,porque la tal persona particular tiene licencia del Rey para passar el tal oficio 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 sigua algun detrimento en ella. Y al tercero,a quien vende el oficio no se le sigue detrimẽto ninguno, si se lo da por el justo precio. Luego este tal en tal caso no peca 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 dellas. Estando en la sentencia del 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 oficio, sino es por venta.Luego no vale en razon de donacion. El exemplo puede ser en el que contrahe matrimonio clandestino, el qual no vale ni en razon de 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 oficio por venta,peca mortalmente, pero no esta obligado a restituyr el precio. Que peque mortalmente cõsta, 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 annulan. Luego validas son en consciencia,y por consiguiente no ay obligacion de restituyr el precio,sino fuesse, que el juez diesse por nula 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 hase de aduertir acerca de todo lo dicho de poder vender estos oficios,q̃ 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 oficios se ordenan para el bien comun,como lo enseña Sancto Thomas, y comunmente los Doctores.Si los venden tienen obligacion de poner vna moderada tassa en sus salarios,para que no excedan y opriman el pueblo. Assi lo enseña Cayetano,y Soto,y Nauarro, y Cordoua,y Garcia,y Fray Luys Lopez. Verdad es, que el precio y los derechos destos oficios algunas vezes los tassan excessiuos a manera de vn tributo honesto para socorrer las necessidades de la Republica. De suerte,que el que compra el tal oficio con los derechos,que lleua facilmẽte puede sacar el precio del oficio, y quedarle el justo estipendio de las obras,que haze siruiẽdo el tal oficio.

D. Thom. in opusc. citato ad Ducissam Brabant. q.1.Caiet. in Sũ.v. venalitas Sot.lib.9. de iust.q.6 art. 4. ad 2. Naua. in Man. c.25.n.7. Cordo. de cassib. q.117. Garcia 1. p.de cõtra ctt.ca.18. Fr. Luys Lopez. in Instructo. consil.5. 1.p.c.18. pag.794.

Tambiẽ se ha de aduertir,que de todo lo dicho se infiere,que quando vn Regidor renũcia su Regimiento en su hijo el mayor, dexãdole en su testamento despues de su muerte, el tal hijo tiene obligacion de traer el valor deste

Regi-

regimiento a las particiones. Eſto enſeña Co-
Couar.lib.1 var.c.19. n.6.Cord. de caſibus q.134. uarruuias, 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 el dicho valor a las partijas, mas no lo que gano entonces por razon del dicho oficio, yendo por procurador a las Cortes.

Lo tercero ſe deue aduertir, que eſta prohibido el vender, y comprar por ſi, o por otro el oficio de Procurador de Cortes, y el q̃ le vendiere queda priuado del, y el que le comprare queda
L.7.tit.7. li.3. noua Compil. Nauar.in Man. ca. 25.n.7. inhabil para le tener. Eſto ſe determina en vna Ley de la nueua compilaciõ. Nauarro trae vna conſtitucion de Pio V. la qual caſtiga con perdimiento de bienes degradacion, y perdimiento de oficios, aunque ſean ſeculares, y con vltimo ſuplicio a los que procuran en la corte Romana oficios, que tienen adminiſtracion, y juriſdiciõ con dinero, o promeſſa de dinero.

Acerca deſto puede auer vna dificultad de el oficio de Procurador de Cortes, ſi el que le vende, y el que le compra pecan 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 concierta ſe en ſecreto con otro Regidor de darle el tal oficiõ por vn tanto. La duda es, ſi es pecado mortal, y la vẽta no es valida, de ſuerte, que tiene obligacion el que vendio el oficio de reſtituyr el precio. La reſolucion deſta dificultad ſe puede colegir facilmente de lo q̃ queda dicho de las eſcriuanias, quando ſe venden ſin licencia, y contra ley.

A eſta duda digo lo primero, que el que vende el tal oficio, y el que le compra pecan morralmente. La razon es, porq̃ hazen contra vna ley juſta, y ſanta. Verdad es, que quanto al quedar el que le vende priuado del oficio de Procurador de Cortes, y el que le compra inhabil para el no ſe incurre luego, haſta que aya ſentencia por lo menos declaratoria del delicto: porque quanto a eſto, es ley penal, que no obliga antes de la ſentencia del juez. De ſuerte, que el q̃ compro el tal oficio 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 ſentencia del 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 oficios que le tocan, ſegun aquella razon. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, particularmente el Maeſ-
Arag.2.2 q.63. a.v. fol.326. tro Aragon. La razon es, porque eſtos tales tienen poteſtad Regia. Eſta concluſion ſe entiende atendo las condiciones que arriba puſimos, particularmente la neceſsidad de la Republica;

pero ſi eſtos tales tienen poteſtad ſecular ſubjeta al Rey, como los demas grandes del Reyno, haſe 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 oficios, porque fuera de los inconuenientes, que platicamos de los demas ſeñores, ſe ſiguiria eſcandalo en particular de los Obiſpos, que profeſſan tanta perfeccion. Quanto a los oficios 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 oficios han de tener derechos, y eſtipendios muy moderados, como ſe determina en muchos decretos del Concilio Tridentino. Eſto determina el Padre Maeſtro Aragon en el lugar citado, y lo trae el Padre F. Manuel Rodriguez. Particularmente han de tener atencion los Obiſpos de no arrendar el oficio 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, Nauarro, y Salzedo. La razon es, porque ſi el tal oficio ſe vende, o arrienda para reſcatar el precio inuentara el tal Fiſcal millones de pleytos: lo qual es en gran detrimento, y perjuyzio de la Republica. Por lo qual, ni los q̃ arriẽdan los tales oficios, ni otros por ellos los puedan exercitar. Es en tanto grado verdad q̃ 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.

ma c.76. concl.2. Cai.in Su. v.officiorum venalitas. Sot. 9.de iuſt. q.6. ar.4. ad 2. Na. in Man.c. 25.nu.7. Sal.in pra ct. crimi. c.4.p.12. Con.Trid. ſeſ.25.ca. 11.de ref.

La quinta dificultad principal es, de la Republica, y de los Reyes, y ſeñores, ſi eſtan obligados a diſtribuyr eſtos oficios, ſegun la forma de juſticia diſtributiua, de ſuerte q̃ eſtẽ obligados a eligir al mas digno, y ſea pecado mortal, y de aceptacion de perſonas eligir el digno, dexando el mas digno. Eſta dificultad tiene lugar, quando la Republica, o el Rey no los venden, por alguna graue neceſsidad, q̃ quando los venden, no corre eſta duda. En eſta dificultad Caye tano dize tres coſas. La primera es, que no ve obligacion de pecado mortal, de eligir para eſtos oficios el mas digno, ſino que baſta el digno dexando el mas digno.

Cai.in Su. v.elect.

Dize lo ſegundo, que las eleciones, que ſe hazen en las comunidades ſeglares de ſus proprios oficios, 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, peca mortalmente, ſino es que ſe eſcuſe por la imperfecciõ de la obra. De ſuerte, que en el primer dicho ſignifica, no ſer pecado mortal de aceptacion 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 oficios, como queda determinado. Luego no es peccado mortal de acceptation de perſonas, no dar eſtos oficios a los mas dignos: porque los bienes proprios, no es neceſſario diſtri-

buyrlos, conforme a las leyes de justicia distributiua. El segundo fundamento, se toma del vso, porque estos oficios no siempre se dan a los mas dignos, como es cosa notoria. El vltimo fundamento es, porque estos oficios no estan instituydos como premios de la virtud, sino por ser necessarios para la Republica, como se ve en la escriuania, en el regimiento, y en el corregimiento. Luego los tales oficios no ay obligacion de distribuyrlos, conforme a las leyes de justicia distributiua.

A esta duda digo lo primero, quando la electiò a estos oficios, o destos oficios se haze por votos, y el que ha de ser eligido para el tal oficio, necessariamente ha de ser parte, o ciudadano de la Republica, cuyo es el oficio, es pecado mortal de aceptacion de personas no eligir al mas digno, aunque los electores sean señores de los oficios. El exemplo es, quando los Regidores eligen los ministros de la Republica, o los lugares eligen los Alcaldes. Esto tienen co-

D. Thom. 2.2. q. 63 art. 2. Bañez col. 305. Aragon 323. Sot. li. 3. de iust. q. vlt. ar. 4.

munmente los discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañez, y Aragon, y tienelo Cayetano en el segundo y tercer dicho, y Soto. Prueuase, porque en los beneficios y dignidades Eclesiasticas es pecado mortal de aceptacion de personas, no eligir al mas digno, como queda resuelto en lo passado. Luego lo mismo sera destos oficios, y dignidades. Porque es la misma razon. Esto se confirma, porque aunque estos oficios principalmente se instituyan por el bien publico, y por la publica necessidad, pero segundariamente se ordenan al bien de los mismos ciudadanos. Luego, quando se cumple con el bien comun, 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 comun, y por otra parte se distribuye en los ciudadanos, y partes de la Republica. Luego hase de guardar la forma de la justicia distributiua.

Digo lo segundo, el supremo Principe, y los demas señores, y otros qualesquier electores estan obligados sopena de pecado mortal a elegir el mas digno, para estos oficios, particularmente quando el que ha de ser electo ha de ser ciudadano de la Republica. Y sino eligé el mas digno, pecan mortalmente por lo menos pecado de aceptacion de personas. Dixe por lo menos, porque tambien pecan contra justicia conmutatiua, 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. Prueuase, porque estos oficios publicos son bienes comunes de la Republica ordenados segundariamẽte al bien y vtilidad de los ciudadanos. Luego obligacion ay sopena de pecado mortal de distribuyrse, conforme a las leyes de justicia distributiua. De lo qual se sigue, que el Presidente, y los demas que tienen por oficio eligir para estos oficios publicos, y para Oydores, tienen obligacion a proueer los mas dignos, sopena de pecado mortal por las mismas razones. Las quales todas se confirman porque los beneficios Eclesiasticos siempre se han de dar a los mas dignos, como queda resuelto. Luego lo mismo se ha de dezir destos oficios 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, q̃ estos oficios son bienes publicos, y comunes, que los ha de aplicar el Rey, y la Republica a los ciudadanos particulares. Por lo qual aunque los distribuyan los que son señores destos oficios, los han de distribuyr conforme a las leyes de justicia distributiua.

Al segundo fundamento se responde, q̃ aunque los Reyes no siempre prouean los mas dignos, para estos oficios, pero hazen diligencia humana, para saber quales son los mas dignos, y darles los oficios. Sino hiziessen esta diligencia por si, o por terceros, y no pretendiessen dar los oficios a los mas dignos, el tal vso seria pecado mortal, sino fuesse que el exceso fuesse poco, que entonces seria venial.

Al tercer fundamento se responde facilmente, que los tales oficios 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 desto mismo toda via quedan dos dificultades. La primera es quando la election se haze por votos, pero el que ha de ser elegido no es necessario, que sea parte de la tal Republica, si en el tal caso sera pecado de aceptacion de personas no eligir el mas digno. Como si en vna Republica se eligiesse algun oficial de la tal Republica por votos, pero el eligido no ha de ser de aquella ciudad, o de aquella Republica. El exemplo claro era en la election, 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 desto diremos de proposito mas abaxo. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que quando el que ha de ser eligido no es necessario, que sea de la misma Republica, ni parte della, no es pecado mortal, ni aceptacion 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 tienen otros Doctores. Toda la razon, en que se funda esta sentencia es, porque estos oficios 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 comun reparte y diuide por las partes de la communidad, y por consiguiente no sera pecado de aceptacion de personas no dar estos oficios a los mas dignos.

La

La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que es pecado de aceptacion de perſonas. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Bañez en el lugar citado, y el Maeſtro Orellana en vnos eſcriptos ſobre el miſmo articulo. La razon deſta ſentencia es, porque los tales oficios ſe diſtribuyẽ por votos, y por otra parte el bien que ſe diſtribuye es comun a aquellos, entre los quales ſe ha de hazer la election, como es coſa notoria. Luego obligacion ay de diſtribuyr los tales oficios, cõforme a las leyes de juſticia diſtributiua, y por conſiguiente ſera pecado de aceptacion de perſonas, no eligir al mas digno.

A eſta duda digo lo primero ſer certiſsimo, que en el tal caſo los electores eſtan obligados ſopena de pecado 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, pecan mortalmente contra 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 del Cathedratico, pecan 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 del pecado de aceptacion 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 pecan pecado de aceptacion de perſonas, pero muy mas probable es lo contrario, e 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 dificultad ninguna, porque ninguno puede ſer opoſitor, 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 oficio, no es neceſſario, que ſea parte de la tal Republica. El exemplo es en las elecciones, o nombramientos, 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 pecado de aceptacion de perſonas no eligir al mas digno. En eſta dificultad algunos Maeſtros han querido enſeñar, que no ſera pecado mortal de aceptacion de perſonas, no eligir al mas digno. Pero dizen que ſera pecado venial, y muy graue no eligir al mas digno. Deſta manera eſcuſan al Rey, y al Preſidente de pecado mortal quando no eligen al mas digno. La razon deſta 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 peca pecado mortal de aceptacion de perſonas, no eligiendo el mas digno, y juntamente peca contra el pacto y concierto virtual, y contra la fidelidad deuida a la Republica. La razon es, porque diſtribuye algun bien comun para todos aquellos, 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 peca pecado de aceptacion 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 concluſion. La aceptacion de perſonas tiene lugar en la reuerencia, y honra, que ſe haze. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente Bañez, y Aragon, y el Maeſtro Soto. La razõ es, porque la honra es bien comun que ſe ha de diſtribuyr conforme a los meritos y a la dignidad y excelencia de las perſonas. Luego en eſto puede auer pecado de aceptacion de perſonas. De lo qual ſe ſigue, que honrar al rico, por ſer rico es pecado de aceptacion de perſonas. Como lo dize Sanctiago en ſu Canonica. La razon es, porque no es ſuficiente cauſa de la honra las riquezas, como lo dize Syluestro, y Conrado, y Cayetano. Pero aduiertaſe, que honrar al rico que tiene por ſus riquezas lugar mas alto en la Republica, o porque las riquezas ſon inſtrumento de la virtud, no es pecado de aceptacion de perſonas, como lo tiene Cayetano. Ni tampoco ſera pecado honrarle por las riquezas tan ſolamente en caſo, que parezca no deuerſe a otro la honra, ni hazerſele 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 pecado mortal la aceptacion de perſonas, ſino tan ſolamente pecado venial. Tambien ſe ha de aduertir, que no es pecado hazer algunas honras a los ricos, como es quitarles la gorra, y humillarſe delante dellos en reconocimiento de ſus riquezas, porq eſto es vrbanidad, como lo dize el Maeſtro Medina. Tambien ſe ſigue, que quando en las hõras deuidas, que es preferido el indigno, ay pecado de aceptacion de perſonas. La razon es, porque no ſe da lo deuido a cada vno. Por lo qual el q en alguna comunidad da el lugar a alguno, que no ſe le deue ſegun ſu calidad, dandoſe por reſpecto ageno de la honra, peca pecado de aceptacion de perſonas.

D. Thom. 2. 2. q. 63 artic. 3. quodli. 8. artic. 7. quodl. 10. artic. 12. Bañez & Arag. ibi. Set. 3. de inſt. q. 6. ar. 6. lac. c. 2. Syluſ. v. opin. Conrr. de contract. q. vltim. Caiet. ver. opinio.

Medina. 2. 2. q. 74. art. 2.

Decima octaua concluſion. En los publicos aſsientos y honras ſe comete derechamente pecado de aceptacion de perſonas. Eſta concluſion es comun entre todos los Doctores. La razon es, porq en eſtos aſsientos, y honras a cada

vno se le deue de justicia la honra, y lugar segú la proporcion de su dignidad en orden al otro, Luego quando no se le da la tal honra, sera pecado de aceptacion de personas contra justicia distributiua. Y puede ser que alguna vez sea pecado cõtra justicia comutatiua. Como si a vno le niegan la honra, o el lugar, al qual tiene ya adquirido derecho.

La dificultad es, si en las honras particulares puede auer pecado dè aceptacion de personas. En esta dificultad Cayetano en el articulo citado enseña, que aunque es verdad, que en las hõras publicas, y comunes puede auer aceptacion de personas, pero no en las particulares. Pero puede auer otro pecado, que es inurbanidad, o inobseruancia. La razon es, porque en las cosas graciosas, no ay aceptacion de personas. Porque la aceptacion de personas presupone alguna razõ de justicia, y de deuda, y la persona particular no deue de justicia dar la tal hõra particular, sino meramẽte de gracia. Luego no se comete pecado de aceptacion de personas. Otros Doctores tienen lo contrario. La razon destos Authores es, porque semejantes honores se deuen de justicia, conforme al vso comun de los hombres. Lo qual se ve claramente, porque 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 pecado mortal contra justicia comutatiua 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 comutatiua el respõder con semejante salutacion. Luego pecado mortal sera contra justicia comutatiua, no boluer a saludarle.

Digo lo segundo, probable cosa es, que no ay aceptacion 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, peca contra justicia comutatiua, pero no contra distributiua, porque la persona particular no es distribuydora del bien comun, sino tan solamẽte quita la honra, que ya se le deue al tal, conforme al vso comun 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 deste bien comun, que es dar la honra a cada 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 pecado de aceptacion de personas, dar el honor, que procede de la interior estimacion de la persona, que es hõrada, a los pecadores. 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 pecado de aceptacion 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 della, estamos obligados a reuerenciarlos, aunque sean pecadores. Desta manera se deue honra a los Padres, a los Principes, y Prelados, y a los ancianos, y tambien se deue a los que tienen riquezas.

Decima nona conclusion. En los juyzios, y sentencias de los juezes puede auer pecado de aceptacion de personas. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los q̃ escriuen sobre el, particularmente el Maestro Bañez, y el Maestro Aragon, y el Maestro Soto, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Prueua se lo primero de vna regla del Derecho, que lo dize expressamente. La razon es, porque la sentencia del juez es deuida de justicia a las partes conforme a sus meritos, y es como vn bien comun. Luego dar la tal sentencia, no teniendo atẽcion a los meritos, sino a otras cosas extrinsecas es aceptacion de personas. De suerte que deuemos considerar que el juez, es como distribuydor de la sentencia, que es vn bien comun, la qual ha de aplicar segun la forma de la justicia distributiua, dando a cada vno conforme a sus meritos. Y sino lo haze es pecado de aceptacion de personas contra justicia distributiua.

D. Thom. 2.2.q.63. art.4. Bañez, & Arag ibidem, Sot. lib. 3. de iust. q.6. ar.5. Ma. Rodri. in Sum. c.6. conclu.1. de reg.iuris in ca. reg.12.

La primera dificultad es, si puede auer pecado de aceptacio de personas en el juez, en aquellas cosas que se dexan al aluedrio del juez, como son prolongar los terminos de la probança, o restringirlos, o oyr la causa en el dia de fiesta, o no la oyr. En esta dificultad Soto enseña, que quando la justicia es dudosa de ambas partes, no es pecado 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 al 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 aceptacion de personas es, porque la aceptacion de personas tiene lugar en las cosas deuidas de justicia distributiua. Y estas cosas son graciosas, porque se dexan al aluedrio del juez. Luego no ay aceptacion de personas.

Sot. vbi s ad tertiũ princi. in 3. concl.

Para declaracion desta dificultad se deue aduertir, que las cosas, que por la ley se dexan al aluedrio del juez son en dos maneras. La primera manera es que se hazen en fauor, y gracia del mismo juez, como es que no este obligado a oyr causas y pleytos en dia de fiesta, y estas son del todo graciosas. Otras cosas ay que se cometen al aluedrio del juez, no por hazerle gracia ni fauor sino porq̃ 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 del 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 meramẽte gra-

graciosas.

A esta duda digo lo primero, que en las cosas primeras, el juez no comete pecado de aceptacion de personas, inclinando en fauor del amigo, y no de la otra parte. La razon es, porque estas cosas son del todo graciosas, y no deuidas a la parte, y concedidas en fauor, y gracia del juez. Luego no es pecado de aceptacion de personas.

Digo lo segundo, en las cosas de la segunda manera ay aceptació 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 del amigo se sigue daño a la otra parte, porq̃ haze mayores gastos, o se causa de esperar, y de gastar, y desiste del pleyto, sino tambien quando, aunque no aya nada desto, el juez por hazer gracia, y fauor a su amigo, concede estas cosas que estan cometidas a su equidad, entonces ay aceptacion de personas. Esto es contra el Maestro Soto; pero tienenlo gra-
Bañ. loco citato, pa. 311. uissimos Authores, como son el Maestro Bañez, y el Maestro Orellana. La razon es, porque aquello es bien comun deuido de justicia a las partes, segun los meritos de la causa. Y el juez es ministro publico, y como distribuydor. Luego pecado sera de aceptacion de personas conceder esto por razon de la amistad.

A la razon de dudar se responde facilmente, que estas cosas de la segũda manera no son graciosas, sino deuidas de justicia, aunque se dexan al aluedrio, y equidad del juez.

Otras dificultades se suelen tratar aqui pertenecientes a los jueces. Como es, si deuen seguir los testimonios mas probables, y si estan obligados a seguir la opinion mas probable; pero desto dirase abaxo, quãdo tratemos de los jueces.

La segunda dificultad es de los Principes, q̃ perdonan a vn reo la pena deuida, y no a los demas, siendo culpados en vn mismo delicto, si comete el pecado de aceptacion de personas. La razon de dudar es, porque esto es libre, y voluntario al Rey. Luego no puede auer pecado de aceptacion de personas.

A esta duda se responde, que concurriẽdo las mismas circunstancias en los delinquentes, ay aceptacion de personas. La razon es, porq̃ esto no es del todo gracioso, sino es deuido de vna 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 razõ pecan los Prelados dispensando con vno, y no con otro auiẽdo las mismas causas para dispensar.

Vigesima conclusion. En poner tributos, y otras cosas semejantes entre los ciudadanos, puede auer aceptacion de personas. En esto conuienen todos los discipulos de Santo 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, assi tambien las cargas publicas, y los tributos. Luego en no poner estos tributos, y cargas conforme a las leyes de justicia distributiua, puede auer aceptació de personas. Para declaracion desto es necessario declarar lo que pertenece a estos tributos, y cargas. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto, Cayetano, y Syluestro. Para declaracion desto se ha de aduertir, que a tres diferencias se pueden reduzir todos los generos de tributos. La primera es q̃ se llama censo. Y en este proposito no se llama censo lo que comunmente suelen llamar censo sino es vna manera de pension, q̃ se paga al Principe en reconocimiẽto de subjecion, del qual preguntaron a Christo, si era licito dar el tributo a Cesar. Esta manera, y genero de tributo significa soberuia, y gran tirania, y assi no se vsa entre los Principes Christianos. La segunda manera de tributo es, que se paga al Principe, para su 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 tributo se llama portazgo, que es vna manera de pension, que se paga por las mercadurias que se venden, o que se sacan deste reyno, y las passan a otro, o las traen de otro a este, o de vn lugar a otro, para vender las, o cambiarlas. A esta manera de tributo se reduzen otros, de los quales hazen mencion los Sumistas, como son aduana, y alcauala, y otras semejantes maneras de tributos.

Sot. 3. de iust. q. 6. a. vlt. Caie. ver. vectigal. Sylu. v. r. Gabella.

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 autoridad. Tienen autoridad 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 inmemorial. En nombre del de Concilio se entiende el Concilio General, y debaxo de nombre de Rey se entiendẽ 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 descomunion del Papa, y peca mortalmente. Este descomunion esta en la Bula de la Cena del Señor, y 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 inmemorial, y no la auiendo pecan mortalmente, é incurren descomunion, y estan obligados a restitucion, poniendolos, y pidiendolos.

Ca. supra quibusdã de verbor. signific.

Cai. verbo excom. c 71.

La segunda condicion es, la causa final del 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 de la Republica se conseruen, y los Principes mismos se sustenten decentemente, y conforme a su estado, y no hã de pretender enriquecerse, o hazer otros gastos imper-

impertinentes. De suerte, que no se ha de poner el tributo, por el bien particular del Principe, saluo sino tiene con que sustentar su estado suficientemente. 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 pone. Porq̃ 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 q̃ 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 póga proporcionado con la causa.

Cap. 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. Declaremoslo 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 justificar el tal tributo fue aquella necessidad. Luego en ella se ha de gastar, y en cessando, ha de cessar, hablando de si. De lo qual se sigue, q̃ 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 de lo que se coje del 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, sobreuiniesse otra mayor necessidad en la Republica, podria muy bien el Principe, sin nueuo consentimiento de la Republica gastar el tal tributo en aquella tã vrgente necessidad. Lo mismo se ha de dezir, si la cãtidad del dinero que se ha cogido para edificar la puente, o el muro, excediesse la tal necessidad, podra muy bien el Principe gastar el exceso en otra necessidad de la Republica. Porque entonces ay virtual, e interpretatiua voluntad de la Republica. Lo mismo se ha de dezir, si ay muy frequentes guerras, o los derechos antiguos del Rey, no bastan para sustentar decentemente la casa Real. En el tal caso podran los tributos antiguos que estauan puestos por semejantes necessidades perseuerar, aũ que cessen las tales necessidades, porque ha sobreuenido otra necessidad. Y assi perseuera en España el tributo, que se llama alcauala. Si es assi, que las tales necessidades las aya de suerte, q̃ no se puedan suplir, sino es pidiendo tan rigurosamente este tributo de la alcauala, no pertenece al Theologo determinarlo. Lo que escierto en Theologia es, que si estas necessidades del Rey, y del Reyno no se pueden suplir de otra manera, justissimo es el tributo, que se pide con tanto rigor. Si se puede suplir de otra suerte, no es justo. Pero esto el Rey y los Consejeros suyos los han de juzgar, si es assi, y han de dar cuenta a Dios supremo Iuez.

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 destas cosas incurriria la descomunió 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 pagã los diezmos. Lo otro, porque muchos estan libres del tal tributo, como son los hidalgos. Deuese aduertir con Cayetano, que si fuere tan grande la necessidad de la Republica, que no se pueda remediar, sino es poniẽdo 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.

Leg. vniuersi. C. d. vectiga.

Caie. ver. vectigal.

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 haziendas de los particulares. Por lo qual sera injusto el grande tributo, si se pone estando los vassallos pobres y necessitados. Assi 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 del 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 del Reyno, y consiguientemente para el bien del mismo Rey. Porque si sa acaban, y pierden 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 pecado de aceptacion de personas. Acerca desto ay vna duda de vn tributo muy vsado, que se llama sisa, si es justo. La razon de dudar es, porq̃ 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. Porque los ricos tienen las de suyo, y los pobres

Ara. 2.2. q. 62. art. 3. p. 232. Luys Lopez in Instru. conscien. p. 2. c. 39.

bres no: luego el tal tributo no es justo. Por esta razon Castro de lege pœnali, lib. 1. cap. 5. dize que este tributo es injusto. Y el Maestro fray Martin de Ledesma dize lo mismo en el quarto question decimaoctaua, art. 3. dub. 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 restitut. quæst. 15. Nauarra de restitut. lib. 3. cap. 1. a num. 135. Lo primero no se ha de poner, si no es por alguna singular necesidad 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 cantidad muy pequeña, que sea como imperceptible, y que no la sientan los que compran. Lo vltimo se ha de poner sobre las cosas mas comunes: de tal suerte, que la carga cayga igualmente sobre todos, como es sobre la carne, y sobre el vino. Desta 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.

Cai. verb. 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 forma 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 destos tributos, y cargas los nobles, y caualleros, y esto por el bien de la Republica, porque los tales defienden la Republica, no solamente de los enemigos estraños, sino tambien del vulgo que suele ser rebelde, y duro. Si los nobles igualmente lleuassen los tributos, como los lleua el vulgo tambien se rebelarian contra el Rey. Tambien meritamente son exemptos destos tributos los Ecclesiasticos, por que estan diputados, y consagrados para el culto diuino. Esto se determina en el Derecho, en el qual se descomulgan los que piden estos tributos, o los hazen pedir a personas Ecclesiasticas, de las quales descomuniones se ha de ver Cayetano. Hase de aduertir que estas descomuniones se han de entender de los tributos ordinarios, como consta del mismo Derecho. Pero no se han de entender de algun tributo particular, que se pusiesse por alguna necessidad comun para todos. Pongo exemplo. Si se ofreciesse necessidad de algun tributo particular para alguna fuente, o para el edificio de alguna puẽte.

Ca. aduersus, de censibus, in 6. quàquã de immunitate Ecclesiarum Cai. v. com. c. 39. & 40.

Es la duda si en este caso los Ecclesiasticos estan obligados a pagar este tributo. En esta dificultad la comun sentencia es, que no estan obligados los Ecclesiasticos a pagar el tal tributo. De lo qual se ha de ver Syluestro.

Syl. v. immunitas 1 §. Panor. in ca. immunis de inmunitate Ecclesiastica.

A esta duda responde muy bien Panormitano con distincion. 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 comunidad, y por consiguiente les toca a las personas Ecclesiasticas. El exemplo es, en el edificio de la puente, o en 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 del, 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 del Obispo, y del 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 del Obispo: porque los juezes seglares, no los pueden compeler a pagar los tributos. En estas necessidades, en las quales los Ecclesiasticos estan obligados a pagar tributos, ninguno se ha de eximir, aunque sea noble. Esto supuesto.

Ca. aduersus de immun. Ecclesiarum.

Vigesimaprima conclusion. Todas las vezes, que faltare alguna de las condiciones puestas, y como estan explicadas, el tributo es injusto, y no obliga en conciencia. Esto enseña Syluestro. Prueuase con las razones hechas, é insinuadas en la declaracion de las condiciones. De lo dicho en esta conclusion se declara muy bien lo que se dize en el capitulo quanquam, que estos tributos, y cargas meritamente se condenan, hablando lo regular, y comun en el Derecho Canonico, y Ciuil: porq̃ es dificultosa cosa, q̃ se hallen jun tas todas estas condiciones.

Syl. v. Gabela. 3.

Ca. quanquã de cẽsib. in 6.

Vigesimasegunda conclusion. Los ministros que cobran los tributos, que saben ciertamente que el tributo es injusto, pecan mortalmente contra justicia comutatiua, y estan obligados a restitucion. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es clara, porque estos tales concurren a la injusticia tomando lo ageno. Esto se cõfirma, porque los soldados que pelean sabiendo que la guerra es injusta, pecan mortalmente contra justicia comutatiua, 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 que cogen el tributo no les consta de la injusticia del tal tributo, sino que dudan si es justo el tributo, si podrã con buena conciencia pedir el tributo. La razõ de dudar es, porque sino estan ciertos que el tributo es justo, ponense a peligro de hazer injusticia. Luego no pueden en ninguna manera pedir el tributo.

A esta duda se responde, que sera licito a los tales ministros pedir el tributo, si lo hazen por mandado del Principe, y no de otra suerte. En esta resolucion conuienen todos los Doctores, par-

particularmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es, porque es comun, y muy vsado prouerbio de los Theologos, que en caso de duda, la obediencia del Prelado, y Superior, escusa al subdito. Esto se confirma, porque en caso de duda el subdito mandandoselo su Principe, puede muy bien pelear. Luego lo mismo sera en caso de duda de los tales ministros.

A la razon de dudar se ha de responder, que en el tal caso, la obediencia del Prelado, y Superior haze ciertos a los ministros, que lo pueden pedir. Verdad es, que el Rey, y el Principe no podran en el tal caso pedir el tributo, sino que pecara 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.

Vigesima tercia conclusion. Quando falta la quinta condicion en estos tributos, hablando de si, tan solamente se peca contra la justicia distributiua. La razon es, porque a la justicia distributiua pertenece distribuyr los bienes publicos, y los tributos y cargas publicas, segun la proporcion de los ciudadanos entre si. Y quãdo falta esta quinta cõdicio, nose guarda esta forma, como es cosa notoria. Luego en el tal caso pecase contra la virtud de la justicia distributiua.

Desta conclusion se sigue lo primero, que si el Principe quiere libertar a alguno destos tributos por hazerle gracia, o por venta, y compra, como quando se compran las hidalguias, en el tal caso la parte del tributo que auia de pagar el tal ciudadano, no se ha de cargar a lo restante del pueblo. Porque si de gracia lo haze libre del tributo es perdonarle la parte del tributo que deuia, y si compro la hidalguia, ya recibio el Rey en el precio la parte del tributo que deuia aquel ciudadano. Luego no puede cargar aquella parte de tributo en los demas. Tambiẽ q̃ el Rey, y Principe por hazer gracia y liberalidad con 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 del tributo, que el auia de pagar carga sobre lo restante del 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 hazer, de suerte, que aquella parte de tributo no cargue sobre los demas.

Vigesima quarta conclusion. Los gouernadores de la republica pecan mortalmente poniendo injustos tributos en ella, y tienen obligacion 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 deste daño injusto que se da en la republica. Luego pecan mortalmente, y estã obligados a restituyr.

Man. Rodrig. in Sum. cap. 23. con.

La dificultad es, en cierto caso, el qual es, que en el Consistorio la mayor parte del conuiene firmemente, y han votado, que se ponga el tal tributo injusto. Los que se siguen, viendo que ya ay consistorio, y que se ha de poner el tal tributo votan lo mismo. La duda es, si estos vltimos pecan 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 eficaz del tributo, que es la mayor parte. Luego estos tales vltimos no pecan mortalmente, ni estan obligados a restitucion. La misma dificultad es, de vna republica perfecta, que puede poner tributo. En esta dificultad 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 pecan mortalmente, y estan obligados a restitucion. La razon es, porque estos vltimos son con causas, con los primeros de aquel daño, que se da a la republica. Luego pecan mortalmente, y estan obligados a restitucion.

Cord. de cabb. q. 195.

A esta duda digo lo primero, que estos vltimos pecaron mortalmente, y contra justicia. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque por lo menos consienten en la injusticia, que se haze a la republica, votando el tributo injusto. Luego pecan mortalmente contra justicia. Tambien, que aunque la injusticia del tributo se auia de poner en execuciõ, con todo esso estos tales estan obligados de oficio proprio a boluer por la justicia: porque para esto son Regidores, o Gouernadores de la republica. Luego pecan mortalmente votando el injusto tributo, y el pecado es contra su proprio oficio, y contra justicia, aunque en hecho de verdad estos tales no ayan sido la causa eficaz del daño.

Digo lo segundo, que si estos que votaron a la postre, votando lo que era justicia pudieron impedir el daño, y que no se pusiesse el tal tributo, pecan mortalmente contra justicia, y estã obligados a restituyr, si votan lo que voto la mayor parte. Declaremos esto, la mayor parte ha votado el tributo, que es injusto. Los vltimos saben muy bien, que si ellos votan en contrario, la mayor parte no se atreuera a poner en execucion el tributo, en el tal caso si los vltimos votassen con los primeros, pecarian mortalmente, y estarian obligados a restitucion. En esto conuienen 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 eficaz del daño, y del injusto tributo. Luego pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. Digo lo tercero, que quãdo se ha de seguir eficazmente el daño, y ponerse el tributo injusto, aunque ellos voten lo contrario, si votan lo que los primeros, mas probable me parece, que no tienen obligacion de restituyr. Porque la razon de dudar me parece que tiene grã

fuerça,

fuerça, para conuencer eſto. Y a la razon hecha en fauor de Cordoua, ſe ha de dezir que eſtos q̃ votan a la poſtre, no ſon con cauſas eficaces del daño: porque aunque voten lo contrario, ſe ha de ſeguir el daño. De lo dicho, y reſuelto en eſta dificultad ſe puede tomar luz para otras muchas cosas que paſſan en los Conſiſtorios, y en las Republicas.

De lo dicho ſe colige quan grauemente pecan contra iuſticia los Procuradores de Cortes que votan algun tributo injuſto, y que eſtan obligados a reſtituyr, ſi ſon con cauſa eficaz del daño, conforme a lo que queda dicho.

La ſegunda dificultad es, deſtos miſmos regidores, o gouernadores de las Republicas, ſi eſtan obligados a aſsiſtir a los regimientos, quando ay alguna dificultad en ellos. Suele muchas vezes acontecer, el llamar a regimiento para alguna coſa dificultoſa, y q̃ les parece injuſta, como para conceder alguna coſa, o algun tributo injuſto. Ellos por reſpetos humanos, no ſe atreuen a negar lo que ſe pide en regimiento teniẽdo obligacion de negarlo, y para cũplir con el mundo dexan de yr a regimiento, y por no yr al regimiento dexan de votar, y ſale lo q̃ es injuſto, o el tributo injuſto. La duda es, ſi en el tal caſo pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtituyr. La razõ de dudar es, porq̃ eſtos tales no parece q̃ ſon cauſa de la tal injuſticia, o del tributo injuſto, porque no votarõ. Luego no pecaron mortalmẽte, ni eſtan obligados a reſtituyr.

A eſta duda digo lo primero, q̃ ſi la tal injuſticia, o tributo injuſto auia de ſalir de regimiento, aſsi como aſsi: porque era la mayor parte los que eſtauan determinados de votar aquello, los que ſe quedaron en caſa entendiendo, y ſabiendo ciertamente eſto, no eſtan obligados a reſtitucion. La razon es, porque no fuerõ cauſa del tal daño eficazmente. Luego no tienen obligacion de reſtitucion. En lo que toca a pecar mortalmente por no yr a regimiento, en el tal caſo me parece muy aparente coſa que no es pecado mortal ſupueſto que entienden que el tal negocio eſta hecho eficazmente, y que ellos no han de ſer parte para impedirlo.

Digo lo ſegũdo, que ſi el negocio no eſta hecho, ſino que pueden impedir con ſus votos la injuſticia, tienen obligacion, ſopena de pecado mortal, y obligacion de reſtitucion de yr al regimiento, y votar lo que es juſto, y razon: y no cumplen con no yr al regimiento. La razon es, porque los tales de ſu proprio oficio, y de juſticia conmutatiua tienen obligacion a eſto: porq̃ para eſſo ſon regidores, y tienen la honra, y authoridad de regidores en la Republica, y otros fauores, y aũ intereſſes en ella. De ſuerte, q̃ no ſe eſcuſan en el tal caſo callando. Antes el callar en el tal caſo es pernicioſo, y injuſto. Y deſto ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Toda via queda dificultad, ſi los tales regidores eſtan obligados a hazer eſte oficio como lo hemos pintado, aunque aya algun peligro de algun daño. Suele acontecer en algunas Republicas, que a los regidores los ſuelen amenazar, para que vengan en lo que pretenden los de la corte. La dificultad es, ſino obſtante eſto tienen obligacion de yr a regimiento, y votar por lo q̃ entienden ſer juſticia.

A eſta duda ſe reſponde, que eſtan obligados ſopena de pecado mortal, y obligacion de reſtitucion, a yr a Conſiſtorio, y votar lo que fuere juſticia, y razon, porque eſto tienen de oficio, y es obligacion de juſticia, que tienen a hazer ſu oficio fielmente.

Vigeſimaquinta concluſiõ. Si el tributo pueſto per el Rey, o por el que tiene authoridad, tiene cauſas juſtas, y es bueno, y tolerable, eſtan los ſubditos en conciencia obligados a pagarlo ſi lo dize la ley del tributo, y eſto aunque no ſe lo pidan. Eſta concluſion es contra Henrico, y contra la Suma Angelica. Los quales tiene que no ay obligacion de pagar eſtos tributos antes que los pidan, porque tienen por opinion que las leyes de los tributos ſon penales q̃ no obligan antes de la ſentẽcia del juez. Pero nueſtra concluſion es comun entre todos los Theologes que tienen que en el tal caſo ay obligacion de pagar el tributo ſi es tal, y ſino lo pagã tienen obligacion de reſtitucion. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y entre ellos el P. M. Soto, y otros muchos, y Aragon, y los Iuriſtas. La razon es, porque las leyes obligan en conciencia quanto a aquello, que mandan antes de la ſentencia del juez, aunque no obligan a la pena haſta que aya ſentẽcia del juez. Y es aſsi q̃ eſtos tributos ya dichos ſon juſtos. Luego obligan en cõciencia antes de la ſentencia del juez. Eſto ſe confirma, porque los fieles tienen obligacio de pagar los diezmos, antes q̃ ſe los pidan, y ſino lo hazẽ eſtan obligados a reſtitucion, por mandarſe por vna ley Eccleſiaſtica juſta, y ſanta. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porque es la miſma razon.

Henr. li. 3. q. 22. Su. Ange. v. pedagium q. 1. D. Thom. opuſc. 10. de regim. princip. li. 1. c. 12 & li. 3. c. 5. & 11. ad Rom. c. 13. lect. 1. Arag. 2. 2. q. 62. a. 3 fol. 233

Acerca de eſta concluſion es la primera duda, quando no es cierto, que el tributo es juſto, ſino que ay duda razonable por ambas partes de la juſticia del tributo, ſi aura obligacion en cõciencia de pagarle ſopena de reſtitucion. La razon de dudar es, porq̃ en caſo de duda el ſubdito poſſee el tributo q̃ ha de pagar al Rey. Luego no tiene obligacion de reſtitucion.

A eſta duda digo lo primero, que ſi el tributo es antiguo, y recebido por la cõſũbre por bueno, y juſto, aunque aya agora duda, ay obligacion de pagarlo en conciencia, 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 recebido por tal, y deſpues de algunos dias, o de muchos dias, ſe començo a dudar, y razonablemente de la juſtiſticia del tal tributo, o porque ſe variaron las coſas, o porque aduirtieron de nueuo. En el tal caſo ay obligacion de pagar el tributo. Eſta reſolucion tiene Caſtro, y Fray Manuel Rodriguez, que ſe ha de entender deſta manera. La razon es, porque en tal caſo el Rey poſſee el tal tributo, y en caſo de duda mejor es la condició del que poſſee. Luego ay obligacion de pagar el tal tributo. Eſta miſma ſentencia tiene Aragon en el lugar citado.

Caſt. de l. pœna. lib. 1. c. 10. Ma. Rod. c. 72. cõ. 1

Digo

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 pagarle. Esta sentẽcia tiene Gabriel, y Medina, y Aragon, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque en caso de duda mejor es la condicion del que posee. Y los ciudadanos en tal caso estan en la posesion. Esto se confirma, porque los tributos en el Derecho siempre se presumẽ injustos, sino consta de lo contrario. Y contra esto no haze lo que comunmente se dize, que en las dudas se ha de presumir por la sentencia, y mandato del Superior, porque esto se entiende quando no se trata del interes del Rey.

Gabri. in 4. d. 15. q. 5. ar. 1. Medin. q. 13. Aragon, & Manuel Rodr. vbi sup. cap. quam quam de censibus in 6.

De lo qual se sigue, que quando el tributo antiguo se augmenta de nueuo, y se duda de la justicia de el augmento, no estan obligados los ciudadanos a pagar el tal tributo, quanto al augmento. Porque se duda de la justicia del augmento, y el Principe no esta en la possession, quanto a aquel exceso. A la razon de dudar se responde, de lo dicho.

La segunda duda es, si ay obligacion en consciència de pagar los tributos, que ponen los Principes y Reyes antes, que los pidan, de suerte, que sino los pagan esten obligados a restitucion. La razon de dudar es, porque parece cosa grauissima, y dificultosa el pagar estos tributos antes, que los pidan. Luego no obligan en consciència antes que se pidan. Particularmente esto tiene mas dificultad 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 del juez. En esta dificultad el Maestro Soto enseña, que quãdo se venden cosas de poco precio, no estã obligados los que venden a buscar los alcaualeros, o arrendadores, sino basta pagar la tal alcauala, quando la piden, sino fuesse que vsassen de fraude y dolo ocultandose para que no se la pidan. De suerte, que en la sentencia deste Doctor, en lo que toca a la alcauala se ha de vsar desta moderacion. El Maestro Aragon enseña contra el Maestro Soto y con algunas razones friuolas le impugna, como es facil de ver en el mismo Author.

Set. lib. 3. de iust. q. 6. ar. 7. & lib. 4. q. 6. art. 4.

Arag. loco citat. pag. 234.

A esta duda digo lo primero, quando ay costumbre de que los tales tributos no se paguen, sino los piden particularmente de lo que toca al alcauala, el que passa por su camino derecho con sus mercadurias, o las vende sin fraude, y sin engaño, y no ay alcaualero que los pida, no esta obligado a restituyr, sino los paga. Pero si viene el alcaualero, o arrendador, y le pregunta si ha vendido las tales mercadurias, esta obligado a dezir la verdad, y no lo puede escõder, y sera perjuro si le toman juramento, y no dize la verdad. La razon es, porque la costumbre en el tal caso tiene fuerça de ley, y es declaradora de la ley. Lo qual se entiende de la costumbre, que es tan recibida que lo saben todos, que esta recibida. Porque si la costumbre no es tal, no tiene fuerça de ley, ni puede declarar la ley. Tambiẽ es necessario, que el Principe formal, o interpretatiuamente aya aprobado la tal costumbre, lo qual tendra verdad, quãdo sabiẽdo, que lo haze assi, no castiga a los tales.

Digo lo segundo, que quando el tributo es justo, y razonable no ay duda ninguna, sino q̃ ay obligacion de pagarlo antes de la condenacion del juez, como lo dize Aragon, y tambien lo enseña muy bien el Padre Maestro Bañez. La razon es clara, porque el tal tributo se le debe al Principe de justicia comutatiua, y no es ley penal como es cosa notoria. Luego ay obligacion de pagar el tal tributo antes de la condenacion del juez. Desto no ay dificultad. Toda la dificultad 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 justificaciõ, que 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.

Bañ. 2. 2. q. 62. art. 3. p. 217.

A esto digo lo tercero. En lo que toca a las alcaualas, que es muy aparente, y probable, que el que vende sus mercadurias con buena fe, sin fraude, ni engaño en ocultar lo que vende, si a caso no lo ve el alcaualero, o arrendador, no tiene obligacion de pagar el tal tributo. Esto enseña absolutamente el Maestro Bañez en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto acude a esto en las mercadurias ordinarias, y que no son en grã cantidad. La razon es, porque el tal tributo lleuando de diez vno, parece que seria intolerable, si obligasse a que los mismos, que venden, 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. Tambien se ha de aduertir, q̃ a mi no me parece mal, sino muy bien la limitacion del P. M. Soto q̃ esto se entienda en las ventas ordinarias quando se venden cosas q̃ no son de poco momento, o q̃ son de mucho momẽto. Porq̃ si se vẽdiessen algunas cosas de mucho mõmento, tengo por cierto, que auria obligacion de pagar la tal alcauala. Porque de otra manera se defraudaria el tributo en gran cantidad. En el tal caso no obligaria yo a pagar en consciència el tal tributo de diez vno, sino de treynta vno, o vna cosa assi. Porque desta 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 Maestro 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,

venta, ſi ſe paſſan dos años no ay obligacion de reſtitucion. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Bañez en el lugar citado, y enſeñalo por coſa cierta, y aueriguada: porque vna ley ciento y veynte y nueue del miſmo quaderno le pone al alcualero 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 tiempo de dos meſes dentro del qual pueda pedir los tales tributos. Luego los que venden con eſta condicion, eſtan 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 conciencia tambien es probable q̃ aura obligacion a reſtituyr. El exemplo es, en la venta en la qual no ay engaño. Vltra dimidium iuſti precij, que no lo pueden pedir en el foro exterior; pero aunq̃ no ſea tanto el engaño ay obligacion de reſtituyr en el foro de la conciencia.

Digo lo quinto, que comun, y ordinariamente, en los lugares de los ſeñores ſubjectos al Rey, que 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 Padre Maeſtro Bañez en el lugar citado, y es muy probable. La razon es, porque eſtos ſeñores regular, y comunmente tienen 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 le los cõcedio, digo comũmente, 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 condiciones que al Rey.

Digo lo vltimo, de lo que toca a los portazgos que el que con buena fe 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 el Maeſtro Bañez, 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 alcauala. Pero aduiertaſe, que ſi con engaño, y fraude paſſando por caminos extraordinarios ocultan el paſſar las mercadurias, eſtan obligados a pagar el tal tributo, como queda dicho de la alcauala. 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 del alcauala. De lo que toca a los miniſtros de el tal tributo, quando diſimulan por algun precio, ſi eſtan obligados a reſtituyr, y lo miſmo los que pagan. Diraſe abaxo en la materia de reſtitucion.

De lo qual ſe ſigue, que ay obligacion de pagar alcauala de las coſas menudas q̃ ſe venden, como ſon coſas que valen dos, o tres reales. Eſta doctrina parece contra el Maeſtro Soto. El qual dize, que no fue la intenciõ del legislador obligar a pagar alcauala de coſas tan menudas, como es vna gallina que vende vn pobre labrador. Pero eſte corolario ſe colige de lo dicho, y ſe ha de entender conforme a lo dicho, que ay obligacion de pagar alcauala deſto, y que la intencion del legislador fue eſta. La razon eſta clara, porque ſe venden muchas coſas por menudo, y ſino ſe pagaſſe la alcauala dellas, perderſeia grãdiſsima cantidad deſte tributo. De ſuerte, que aunque cada coſa por ſi ſea poca cantidad; pero todo junto haze vna gran cantidad. Eſto enſeña Aragon, y otros modernos.

Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. a. vlt.

La tercera duda es, ſi ay obligacion de pagar alcauala, quando no va adelante la venta de vna caſa. Es el caſo. Dos mercaderes hazen vn contrato de compra, y venta: y deſpues de hecho el contrato arrepientẽſe, y deshazẽle, la duda es, ſi ſe deue alcauala deſta compra, y venta. La razõ de dudar es, porque en realidad de verdad, fue verdadera compra, y venta. Luego ay obligacion de pagar alcauala.

A eſta duda ſe reſponde, que en el tal caſo no ay obligacion de pagar alcauala, quando la coſa vendida no ſe ha entregado al comprador, ni el comprador ha pagado el precio. Eſta reſolucion tiene Fray Luys Lopez, Nauarro, y F. Manuel Rodriguez. La razon es, porque la ley que obliga a pagar las alcaualas en razon de la venta es ley odioſa. Luego haſe de reſtringir, y limitar que ſe entienda quando la venta es conſumada, y perfecta, De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, diziendo que la tal venta, y el tal contrato no es conſumado, y perfeto. Por lo qual no ſe deue alcauala del tal cõtrato de venta.

Luys Lop. in inſtruc. conſc. p. 2. cap. 41. Naua. li. 3. de reſtit. c. 1. num. 244. Ma. Rod. in Sum. c. 73. con. 3.

La quarta duda es, quando ſe vende la coſa al fiado, y ſe entrega al comprador, de ſuerte, q̃ corre por el, en el tal caſo es la duda, ſi ay obligacion 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 obligacion de pagar alcauala en eſte caſo, porque tampoco eſta conſumada, y perfecta la venta.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ en eſte caſo ſe deue alcauala, y ſe puede pedir. Eſto enſeña F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, y tambien otros Doctores. La razon es, porq̃ en el tal caſo ya la venta eſta perfeta, y conſumada: porque aquella es la naturaleza del vender al fiado. Luego deueſe alcauala en eſte caſo.

A la razon de dudar ſe reſponde, que ay gran diferencia 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 perfeta, y tampoco ſe hizo entrega del precio. Pero en eſte caſo la venta es perfeta, porque ſe entrego la coſa que ſe vendia, aunque ſe aguarda por el precio.

La quinta dificultad es, quando ſe vende vna coſa, y el que compra da alguna coſa al ven-

vendedor,en señal de precio,como es vso, y co ſtumbre de vender alguna coſa, y que el q̃ compra dè algo en señal. La dificultad es, ſi de eſta venta ſe deue luego el alcauala, ſi la tal venta no paſſa adelante, ſino que ſe deshaze. En eſta dificultad Fray Manuel Rodriguez en el miſmo lugar enſeña, q̃ en el tal caſo ſe deue alcauala,aunque deſpues ſe aparte de la venta. La razon deſte Autor deue ſer,porque le parece que eſta efectuada la venta por auer recebido 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 conſumada, 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 hazer perdiendo la ſeñal. Luego por la tal venta haſta que eſte conſumada,y perfecta,no ſe deue alcauala.

Digo lo ſegundo, que quando ſe da alguna prenda no en ſeñal de paga, ſino ſolamente como prenda, y el comprador arrepentido de la coſa quiere mas perderla, que eſtar por el contrato hecho, en el tal caſo no ſe deue alcauala. Eſto enſeña F. Manuel Rodriguez en el lugar citado.Y ſu razon es,porque ſe puede deshazer la venta perdiendo la prenda. Pero deuiera de aduertir que lo miſmo es en el caſo del primer dicho:porque tambien ſe deshaze la venta perdiendo la ſeñal,como es vſo,y coſtumbre.

La ſexta dificultad es, quando el cobrador,o alcaualero dexa a la conciencia de los que las deuen que manifieſten lo que deuen, ſi eſtan obligados ſopena de pecado mortal a manifeſtar lo que deuen: y ſi eſtan obligados a jurar, y jurar la verdad. Nauarro enſeña,que 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 conſiguiente no obliga a la culpa, ſino a la pena.

Nauar.c. 7.n.202.

A eſta duda digo, que en el tal caſo eſta obligado a manifeſtar la verdad, y deue jurarl y jurar la verdad,y ſi miente peca mortalmente cõtra juſticia,y contra la ſantidad del juramento, y eſta obligado a reſtitucion del tributo deuido.Eſto enſeña Medina,Cordoua,y Fray Luys Lopez, y en algo conuiene Nauarro con ellos, y Fray 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 juriſdiccion para poder pedir juramento. De lo qual ſe reſponde a la razon de Nauarro.

Medi. de reſt.q.3. Cordo. de caſibus q. 94. Luys Lop.in inſtru. cõſc. p.1.c.37. Ma.Rod. c.73.concluſ.4.

La ſeptima dificultad es, ſi el que deue el portazgo puede dezir al que lo cobra, dexandolo en ſu conciencia, que 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 conciencia, ha de dezir la verdad ſopena de pecado 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 que ay obligaciõ de dezir la verdad,y le pueden tomar juramento, y no reſpondiendo la verdad ſe perjura, y tiene obligaciõ de reſtitucion. Eſto ſe conuẽce con la razon de dudar, y con la reſolucion de la duda paſſada.

Digo lo ſegundo,que tales circunſtancias podria auer, q̃ no vuieſſe obligacion de reſtituyr. Declaremoslo cõ exemplo. Ay mucha amiſtad entre los arrendadores de los portazgos, y los mercaderes que frequentan el camino, donde ſe paga portazgo. Eſtos mercaderes podrian yr por otro camino,y van por alli,y aſsi cauſan ganancia a los dichos arrendadores. En el tal caſo ſi el mercader que deue el portazgo, confiado en la amiſtad dixeſſe,que deuia tanto deuiendo algo mas: porque ſe lo dexan en ſu conciencia, no ſeria pecado de injuſticia,ni auria obligaciõ de reſtituyr. Eſto enſeña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion quinta.Y eſto es bien aparente, porque en el tal caſo el arrendador del tributo, parece que ſe da por ſatisfecho, y contento. Siempre hablo de el arrendador del tributo, porque ſi cobraſſe en nombre del Rey ſeria negocio muy diferente.Dixe que no peca pecado de injuſticia: porque en el tal caſo puede auer mentira. Y para euitar la mentira, que cometen diziendo que deuen tanto deuiendo mas, mejor ſeria dezir, tomad eſto, y contentaos ſin dezir no deuo mas.

La octaua duda es, ſi el que ha recebido algun daño del Principe, puede no pagarle las alcaualas que le deue,recompenſando con ellas el daño,que recibio contra juſticia. Es el caſo. Vn ſoldado, o otro oficial del Rey, a quien no han pagado lo que le deuian de juſticia:es la duda ſi el tal ſe podra ſatisfazer de lo que el Rey le deue de juſticia, no pagando las alcaualas que deue. Eſta duda tiene lugar, quando las alcaualas eſtan por el Rey, y ſe cobran para el,de tal ſuerte que 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 del Rey, que le deue ſus eſtipendios ſino de aquel que tiene las alcaualas arrendadas. Verdad es, que Sylueſtro,y Nauarro enſeñan contra eſto. Los quales dizen que aunque eſte arrendado el tal tributo pueden hazer la tal recompenſa. Su razon no es, porque los arrendadores compran por menoſprecio eſtas alcaualas, con los muchos angaños, que en ſu cobrança ſuelen ſuceder, por lo qual no ſe puede dezir que ſon damnificados. Eſta razon no conuence,porque aunque es verdad, que compran las alcaualas por menoſprecio,por razon de los engaños que ay; pero no por eſſo dexan de pecar los que cometen eſtos engaños, pidiendoles juridicamente las alcaualas. Y quando eſto fuera verdad no ſe ha de entender, de eſtos engaños que ſe hazen en recompenſa de lo que les deuia el Rey, ſino

Syl. verb. Gabel. 3. q.9.Nau. lib. 3. de reſti. c.1. n.248.

no de otros engaños, que se hazen por falta de diligencia, y inquisicion de los cobradores. Tambien traen estos Doctores otra razon para conuencer su intento. Y es que el Principe a nadie puede vender lo que es mio, y mio es lo que se me deue. A esta razon se responde que las alcaualas que el Rey vende, y arrienda, suyas son, y no de aquellos a quien deue el Rey. Y no es mio aquello que yo podia con buena conciencia retener: porque aquesto aunque pudiesse tener verdad de aquello que yo tengo en mi poder, porque esta en poder del Principe; pero no de aquello que esta ya vẽdido, porque aquello ya no es del Principe. De suerte, que tengo por cierto, y aueriguado que quando el Rey ha arrendado, o vendido las alcaualas, no se puede vno satisfazer de la deuda, q̃ el Rey le deue. Toda la dificultad es, quando el Rey no tiene vendidas, ni arrendadas las alcaualas, sino que estan por el, y se cobran por el, y por sus administradores.

A esta dificultad digo lo primero, que pudiendose cobrar los salarios, o partidos, que deue el Rey a los soldados, o a otros oficiales por via juridica, acudiendo a los juezes no puede vno satisfazerse, y hazer recompensacion en las tales alcaualas. La razon es, porque se ha de guardar la via juridica. Esto se confirma, porque vn particular, a quien 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 satisfacion por via juridica, de lo que se deue podria muy bien satisfazerse, y hazer recompensacion en las dichas alcaualas. Esto enseña Sylvestro, y Nauarra en los lugares citados. La razon es, porque el Rey le deue de justicia otra tanta cantidad. Luego no se pudiendo satisfazer por otro camino, podra muy bien por este. Pero hase de aduertir, que la satisfacion, y recompensa se haga sin passion, y guardando y gualdad, y justicia. De lo qual se sigue, que quando el Rey tiene vendidas, y arrendadas las alcaualas, si aquel que las arrendo, o compro vuiesse hecho algun daño a alguno que deue alcauala, el tal podria muy bien satisfazerse en las dichas alcaualas, guardando y gualdad conforme a lo que queda dicho del Rey.

La nona dificultad es, si es peccado comprar mercaduria de los que defraudan las alcaualas licitas, y moderadas: y si estã obligados a hazer alguna restitucion, particularmente si callan, y prometen de callar las tales ventas. La razõ de dudar es, porque parece que concurren con los otros a el pecado de la injusticia. Luego es peccado, y ay obligacion de restituyr.

A esta duda se responde, que los tales no pecan mortalmente, ni estan obligados a restituyr las alcaualas. Esta resolucion tiene Nauarra, y otros Doctores. La razon es, porque los tales no defraudan las alcaualas, ni tãpoco pecã por callar: porque no tienen obligacion de justicia, a manifestar semejantes delictos, sino tuuiessen oficio que les obligasse a ello. Y tambiẽ que no ay obligacion de euitar el daño de los alcaualeros, o del dueño de la alcauala, con daño suyo proprio. Y si manifestassen estos delictos es cosa clara, que nadie les querria vender su hazienda. Y tambien que auia de preceder primero la correccion fraterna. A la razon de dudar se responde facilmente, q̃ los tales compradores no concurren a la obra mala, sino vsan tan solamente de su derecho. Y que ellos no paguen la alcaualaño esta por su cuenta, ni concurren a esso.

Naua. li. 3. de restit. c. 1. num. 270.

La decima duda es, si estan obligados los herederos, y legatarios en conciencia a pagar la alcauala de las cosas del difunto, que se les applican apreciadas, y estimadas. Pongo exemplo. Manda vn difunto mil ducados a vno, y ponese la hazienda en almoneda, y sacan cosas en la almoneda, que valen los mil ducados, y pidelas este tal legatario. La duda es, si en este caso se deue alcauala. Lo mismo es, si el difunto 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 aplica 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 obligaciõ 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 aplican al heredero, y legatario las partes, que se les deuen de los bienes del difunto, lo qual mas es partijas, y diuisiones de bienes, que compra, ni venta. Luego no ay obligacion de pagar alcauala. De lo qual se responde facilmente a la razon 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 vẽde, 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 compran mercaderias, o las venden a los infieles defraudar las alcaualas, y tributos q̃ se deuen a los Principes infieles, por razon de la dicha compra, o venta. La razon de dudar es, porque ellos poseen tiranicamente las tierras de los Christianos. Luego no es pecado defraudarlos de las tales alcaualas, y es vna manera de recompensa.

A esta duda se responde no ser licito. Esto enseña Soto, Victoria, Cordoua, y F. Luys Lopez. La razon es, porq̃ aunque posean tiranicamente las tierras de los Christianos, no esta a cuenta de los particulares recuperar estos bienes, sino a cuenta del Sumo 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 tienen la tierra de la

Cor. li. 1. quæst. q. 17. Luys Lop. li. 1 instruct. neg. c. 20.

Christiandad, ni hazen daño a los Christianos, entonces ni con autoridad del Papa, ni con licencia del Rey, les pueden defraudar de los tributos, que segun justicia se les deuen. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso los infieles no hazen injusticia, ni agravio ninguno a los Christianos. Luego por via de recompensacion no los pueden defraudar de los tributos.

Desta resolucion se sigue, que ninguno puede defraudar al infiel particular en las cosas, que se venden por cuenta, y razon, y el que le defrauda queda obligado a restituyr este daño. La razon es, porque esto es vsurpar lo deuido al infiel por su particular trabajo, o por su mercaduria. Esto tiene verdad, aunque el infiel sea de aquellos que poseen tiranicamente las tierras de los Christianos. Esto enseña el Padre Maestro Fray Luys Lopez, y dize que assi lo respondio Victoria. Colegese esto de lo ya dicho.

Luy. Lop. in instru. conf. 1. p. c. 39. Sot. lib. 3. de iust. q. 6. a. 5. Luys Lop. in instru. conc. 1. p. c. 38. in instru. neg. li. 1. c. 20. Ma. Rod. c. 72 conc. 7. in Sum.

Vigesimasexta conclusion. Los señores, que tienē las alcaualas de sus pueblos, porque se las dio el Rey, o se las vendio, no las pueden lleuar con buena conciencia por entero, como las lleua el Rey, esto es de diez vno. Esto enseña el Maestro Soto, y el Maestro Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez, y otros modernos. La razon es, porque si el Rey lleua de diez vno es por la gran necessidad en que esta puesto, la qual si cessasse no podria lleuar el tal tributo cō tanto rigor. Y aun auiendo tanta necessidad el Rey se compone con sus vassallos. Luego los demas señores no podran lleuar con buena conciencia los tales tributos. Esto se confirma, porque los señores compraron estas alcaualas en tiempo, que rentauan menos, porque no se pagauan con tanto rigor, y assi les costaron menos, y las compraro por menos precio. Luego no las pueden lleuar con tanto rigor.

Acerca desta conclusion es la dificultad, porque estos señores tienen el mismo derecho, que el Rey: porque por donacion, o por venta les passo su derecho. Luego pueden lleuar estas alcaualas con el mismo rigor que el Rey, particularmente parece que tiene fuerça, quando se las compraron por el justo precio, y quando las alcaualas estauan en su punto, y le dieron por ellas lo que era justo, y razon. En esta dificultad Cordoua tiene contra nuestra conclusion, y enseña que los tales señores pueden lleuar las alcaualas, como el mismo Rey, aunque tan solamente estos señores sean colectores de las alcaualas, y no tengan dellas pleno derecho. En cōfirmacion desta sentencia se puede traer vna ley de la nueua Compilacion como lo aduierte F. Luys Lopez. La qual dize que los señores que por via de merced, o remuneracion deuida a sus seruicios alcançaron del Rey los derechos de las alcaualas, que las puedan recebir, y lleuar de la misma manera, y no de otra que el mismo Rey las podia lleuar.

Cordo. de cassibus q. 115.

L. 16. tit. 10. lib. 5. nouæ compil. Luys Lop. li. 2. instru. negoc. c. 14.

A esta duda se puede responder, que los tales señores puedē lleuar las alcaualas, como el mismo Rey, quando el Rey las lleua con moderacion, y con templança, y sin rigor. Pero no las podran lleuar con todo el rigor que el Rey, quando las lleua el Rey muy rigurosamente apretado, y como compelido de la necessidad, como queda declarado en la conclusion. Desta manera se puede explicar la dicha ley. Tambien se ha de dezir de la 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 segunda duda es, si pueden los señores temporales lleuar los tributos que se solian pagar por guardar las fortalezas, y las atalayas, que en ella se ponian auiendo cessado la necessidad de guardarse: porque las fortalezas estan ya por tierra, y no se ponen guardas en ellas, y assi ha cessado la causa de la imposicion del tributo.

A esta dificultad se ha de dezir, que en el tal caso no pueden estos señores lleuar el tal tributo, ni ay obligacion de pagarle por aquella causa que se puso. En esto conuienen communmente los Doctores, Syluestro, Cordoua, Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es clara, porque en el tal caso cessa la causa del tributo. Luego no pueden lleuar el tal tributo: porque como queda dicho, vna de las cōdiciones necessarias para la justificacion del tributo, es la causa del tributo, y que perseuere en el tal tributo.

Syl. v. dominium. q. 4. dicto. 4. Cordo. de cassibus q. 113. Luys Lop. lib. 2. in instrn. negotia cap. 38. Man. Rodri. in Sum. c 72 conci. 8.

La mayor dificultad 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 ponen algunas limitaciones para ser esto 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 ponerlas no obligan de nueuo los señores a los vassallos a pagar mayores tributos por ellas, aunque le sea necessario poner mas de las acostumbradas. Mas sino ay probabilidad moral, q̄ aura esto, el tal tributo es ilicito. Esta sentencia assi declarada, enseña Cordoua, y el Padre Fray Manuel Rodriguez no se aparta della. La razō 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. ibi. Ma. Rod. in sum. cō clus. 8.

Otros Doctores dudan mucho desta sentencia particularmente hablando en este reyno de Leon, en el qual hablādo moralmēte, estan muy seguras de los enemigos, y sin temor q̄ adelāte los aura. Por lo qual dizē que como cessa la causa moralmente hablando, por la qual fuerō puestos los tales tributos, pecа el Principe pidiendolos, aunque aya costumbre de pagarlos, como lo dize Syluestro. Esta sentencia tiene Fray Luys Lopez en el lugar citado.

Syl. v. dominium, quæst 4.

A esta duda se responde, que esta vltima sen-ten-

tencia parece mas verdadera, como ſe conuenece con la razó hecha en ſu fauor. Eſto ſe entiende quando no vuieſſe otras cauſas juſtas, y razonables, con las quales ſe juſtificaſſe el tal tributo: porque auiendo las tales razones, que juſtifiquen el tal tributo ſeria otra coſa diferente.

Vigeſimaſexta concluſion. El Rey tiene poder, y authoridad para exemptar, y librar de los tributos ya dichos algunas perſonas, como libra de los tales tributos a los hidalgos, y a otras perſonas ſemejantes. Eſto ſe entiende auiẽdo juſtas, y razonables cauſas, para la tal eſſencion. Eſta concluſion enſeña Soto, y Nauarro, y comunmente los Doctores. La razon es, porque el Principe tiene authoridad para poner eſtos tributos en orden al bien publico, como ya queda determinado. Luego en orden al miſmo bien publico tendra autoridad de libertar del tal tributo, ó de los tales tributos algunas perſonas. Aduiertaſe que en la concluſion queda dicho, que el Principe tiene authoridad de libertar deſtos tributos por juſtas, y razonables cauſas: porque no auiendo 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 reparten cien ducados de tributo, y el Rey libertaſſe del tal tributo a vn ciudadano ſin razon, ni cauſa cargando los miſmos cien 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 ſuma de dinero no lo puede hazer, ſino es que la parte de tributo que cabia aquel vezino, que haze libre la deſcargue, y quite de los vezinos. De lo qual ſe ſigue, que los ſeñores temporales no pueden hazer libres de los tributos a los q̃ guardan la caça que ellos han inuẽtado, y ordenado para ſu recreacion. Eſto ſe entiende ſino fueſſe que libertaſſen lo reſtante del pueblo de aquella ſuma que auian de pagar los tales guardas. Eſto enſeñan Gabriel, Syluestro, Cordoua, Soto, y Nauarro en el lugar citado. La razon es, porque los tales ſeñores no tienen authoridad de poner grauamen no deuido a ſus pueblos por ſus recreaciones, y cargarlos de la parte de tributo, que auian de pagar las guardas, y caçadores en grauamẽ no deuido, como es coſa notoria. Luego no es licito a los tales ſeñores.

Sot. lib. 4 de iuſt. q. 9. a. vlt. Naua. in ſum c. 15 n. 6. & 7.

Gab. in 4. d. 15. q. 5 diſt. 2. Syl. v. dominium, & v. exactio.

Vigeſimaſeptima concluſion. Los Eccleſiaſticos no eſtan obligados a pagar los tales tributos a los ſeñores temporales. Eſto enſeñan comunmente todos los Doctores, y es doctrina muy recebida entre Theologos, y Iuriſtas. Prueaſe eſta concluſion del Derecho, en el qual ſe determina, que los clerigos ſean libres de eſte tributo. Y para eſto ay muchas razones. La principal es, porque los Eccleſiaſticos ſon como de caſta Real, y tienen diuina hidalguia. Luego como fue coſa conueniente que el Rey libertaſſe de tributos a los hidalgos, aſsi tambien fue coſa conuenientiſsima librar de los tributos a los Eccleſiaſticos. Aduiertaſe lo primero, que los cobradores de los tributos no los pueden pedir a los tales Eccleſiaſticos, y pidiendoſelos, quedan deſcomulgados por la Bula de la Cena del Señor, y ſi ſe los lleuan tienen obligacion de reſtitucion, porque hurtan lo que es ageno. Eſto enſeña en particular Salzedo, y generalmente lo tienen los Doctores. Aduiertaſe lo ſegundo, que los clerigos que no tienen, ſino ordenes menores, y no tienen beneficio Eccleſiaſtico no gozan deſte priuilegio. Tampoco gozan deſte 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 Felipe Segundo, conforme a vnas leyes de la Partida. Aſsi lo tiene Gregorio Lopez, Nauarro, y Medina. Aduiertaſe lo tercero, que Fray Luys Lopez ponderando, y aduirtiendo 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 pagarlos 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 comun de todos. Dizen los Doctores, para declarar eſte punto, que la neceſsidad eminente puede ſer concerniente al prouecho publico de los miſmos Eccleſiaſticos en dos maneras. La primera manera es, quando no pertenece inmediatamente al prouecho publico de la Igleſia, ſino 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 ſemejantes neceſsidades. Eſto tiene verdad, ſino es que los Eccleſiaſticos de ſu voluntad lo quieran pagar aprobandolo el Obiſpo con el Clero, y conſultando ſobre ello al Summo Pontifice, como eſta determinado en Derecho, y aſsi lo enſeña 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 Sumo Pontifice, ſin gran peligro, y eſcãdalo. En el tal caſo baſtara que los clerigos con el Obiſpo conſientan en el tal tributo, y conſintiendo, lo podran pagar licitamente. Eſto enſeñan Gregorio Lopez, y Iuan Gutierrez. La ſegũda manera de neceſsidad es, que concierne directamente al prouecho de las Igleſias, y de los ſeculares. El exemplo es, quãdo 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 contribucion que ſe ha de hazer. La razon es clara, porq̃ eſta neceſsidad toca a todos, y aſsi de todos ha de ſer aprobado. En caſo q̃ no quiſieſſe el Clero cõſentir en ello, no teniẽdo en ello legitima cauſa pueden los ſeglares, y deuen pedir el auxilio de ſu ſuperior Eccleſiaſtico, para que los compela

Salze. in priſti. cri. c. 59. lib. 9. tit. 28. li. 6. & 9. neux com pil. lib. 1. tit. 4. l. 2. & l. 6. & 7. p. 5. Vbi Greg. y Clerigo, Naua. in Man. c. 7. nu. 201. Medi. de reſtit. q. 5. Fr. Luys Lop. in inſtruct. p. 2. c. 41. c. ex literis de vit. & honeſtat. clericorum.

Derecho, c. aduerſus. c. non minus de immuni. Eccleſiar. Naua. in Man. ca. 17. n. 201 & ca. 23. n. 120. Medi. de reſt. q. 15. in princi. Gre. Lop. in l. 51. tit. 6 a. 1 Gut. lib. 1 in practi. quæſt. 4.

a pagar el tal tributo. Esto se determina en el Derecho. En este caso no es necessario consultar al Papa, porque el tal gasto no solamente es para la publica vtilidad, sino tambien para la vtilidad particular de las Iglesias. De donde se infiere que los Eclesiasticos en el tiempo de peste estan obligados a contribuyr para los gastos que se hazen en sacar los enfermos de la ciudad, porque no la inficionen. Esto enseña Fray Luys Lopez, y comunmente los Doctores. La razon es, porque esto pertenece al bien comun de los mismos clerigos. Tambien se aduierta, que sin recurrir al Papa, pueden, y deuen contribuyr los Eccleſiasticos quando el Obispo, y Clero vieren que es grande la necesidad, y es tanta la pobreza de la Republica, que es necessario que contribuyan los Eclesiasticos, supuesto q̃ no bastan las haziendas de los seculares para remediar la necesidad grãde en q̃ esta puesta la Republica. Esto se determina en Derecho. La razon es, porque 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 pertenece al Obispo, y clerigos por ser ellos parte en este negocio, sino que ha de pertenecer a otros juezes de confiança, como lo enseña Iuan Gutierrez.

Cap. nullus de iure patronatus.

Fr. Luys Lop in instruct. conf. p. 2. cap. 40.

Cap. non minus & ca. aduersus de immunit. Eccesiar. Iuã Gut. vbi sup. p. 2 1. col. 1. & 2. Naua. in Man. ca. 17. n. 101

La duda es, si los clerigos estan obligados a pagar las sisas, que se ponen en el vino, y en la carne, y en otras cosas semejantes. En esta duda Nauarro enseña, que 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 están 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 pertenece 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 la 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 mederacion, no se pueden quexar los Eccleſiasticos. Particularmente si pueden comprar estas cosas en sus oficinas particulares, como son carnicerias, y tauernillas, en las quales no ay la tal sisa. Esto enseña Syluestro, y F. Luys Lopez. Digo lo tercero, que donde no ay estas oficinas particulares para los clerigos no seria licito lleuar las tales imposiciones respecto de los clerigos, sino diessen algun orden, o traça para que no se llauasse la sisa a los clerigos. Y quanto a esto tiene verdad la sentencia de Nauarro. Podrianse dar algunas traças, y algun orden para que no se lleuasse la sisa a los clerigos, y de esta manera se podria justificar el tributo auiendo causas bastantes para lleuarlo.

Sylue. vbi sup. Fray Luys Lop. in instru. consc. p. 2. c. 40.

Vigesimaoctaua conclusion. Los nobles, y hidalgos tambien son essentos de pagar estos tributos. Esto enseña Soto, y comunmente 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 bien de la misma Republica: porque desta manera otros se animan, y aficionan a hazer hechos grandes, y ilustres en fauor de la misma Republica, y esto es gran bie suyo.

Sot. lib. 3 de iust. q. 6. a. 1.

La duda es, si podra el Principe librar destos 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 respõde, 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 grauamẽ de la Republica, y de lo restãte della, con todo esso bien mirado no redunda sino en bien, y vtilidad de la misma Republica: porque desta manera se animaran otros a hazer hechos ilustres, y grandemente prouechosos para el bien, y vtilidad de la Republica. Seria esto ilicito, si el Principe sin causa justa, y razonable libertasse de los tributos, como ya queda dicho en lo passado. De lo qual se sigue, q̃ auiendo alguna gran necesidad en el reyno, puede el Rey para bien, y vtilidad del mismo reyno, vender el priuilegio de hidalguia, y effencion 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 comun. Otras muchas cosas se pudieran tratar en esta materia; pero las dichas son bastantes para tratarlas en suma. 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 distincion en estas cosas, y no se han de gouernar por si mismos. Esto para lo que toca a los tributos.

Acerca de toda esta materia de aceptacion de personas ay vna graue dificultad, si el que comete pecado 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 digno, y que lo merecia mejor, y esto hizo sin causa ninguna razonable. La razõ de dudar por la parte negatiua es, porque la restitucion es obra propria de la justicia conmutatiua, como queda determinado arriba. Luego la restitucion supone estar lesa la justicia conmutatiua, y no basta que este lesa la justicia distributiua.

En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que afirma que no obliga a restitucion. Esto enseña Adriano, y otros muchos

Adr. in 4. in materia d rest. in q. de colat. offic. & benefi cior. Eclesiasticorũ Sot. lib. 3 de iust. q. 6. a. 2. Couar. in relect. regul. peccatum, q. 2. §. 7. n. 6. Naua. in Man. ca. 27. n. 69. vsque ad 74. D. Thom. in 2. 2. q. 62. art. 1. ad 3. & a. 2. ad 4. Ricar. & Palud. in 4. d. 15. Syl. v. restit. 3. 6. 12. Caie. in loc. cit. D. Thom. v. acceptio personarum.

chos Doctoaes. La segunda sentencia es, que enseña que el no guardar la forma, y orden de la justicia distributiua en dispensar los bienes, que inmediatamente se ordenan al bien particular de los ciudadanos, obliga a restitucion; pero quando los bienes que se dispensan se ordenan al bien comun no obliga a restitucion. El exemplo es en los beneficios, que se ordenan al bien comun de la Iglesia. Esta sentencia tiene Soto, Couarruuias, Nauarro, y otros Doctores.

La tercera sentẽcia 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 poueer.

Esta sentencia tiene Santo Thomas, Ricardo, Palude, Syluestro, Cayetano, Victoria, y comunmente los discipulos de Santo Thomas siguen esta sentencia.

A esta duda digo lo primero, que el que proueyesse el beneficio al digno, tendria obligacion de restituyr el daño, que se hiziesse a la Iglesia. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el tal distribuydor peca mortalmente contra justicia conmutatiua en orden a la Iglesia, pues no le da ministro digno. Luego el daño que se consigue a la misma Iglesia tiene obligacion de restituyrlo. Esta restitucion se ha de hazer al aluedrio del varon discreto, y prudente. Desto no ay dificultad entre los Doctores. La dificultad es, quando se haze la eleccion, 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 conmutatiua estaua obligado en el tal caso a hazer bien el oficio de destribuydor, y dar el beneficio al mas digno. Luego sino se lo da peca contra justicia conmutatiua, 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 violacion no solamente de justicia distributiua, sino tambien de justicia conmutatiua. Otras muchas razones se pudieran hazer en fauor desta sentencia; pero esta es razon facil, y clara de la qual se responde facilmente a la razon de dudar, que se puso al principio. Y esta sentencia es la que se ha de seguir en la practica, 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 que da 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 comunmente los Doctores, y entre ellos el Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso, no peca 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 deuidamenre 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 oficio con la fidelidad que deue; pero dandole ministro digno no se haze injusticia alguna, ni desigualdad, y assi no tiene obligacion de restituyr cosa alguna a la Iglesia: porque la restitucion es obra propria de la virtud de justicia conmutatiua.

(*S.*)



TRATADO VIII. DE LA VIRtud de justicia conmutatiua, y de los vicios a ella contrarios.

Capit. I. De la naturaleza, y essencia de la justicia cõmutatiua.

PRIMERA conclusion. La justicia conmutatiua es vna justicia, que mira el bien particular del otro. De suerte, que la justicia conmutatiua propriamẽte, 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 oficio mirar el bien comun, ni es como la justicia distributiua, que tiene por oficio distribuyr los bienes comunes entre los particulares, sino tiene por oficio dar a cada vno en particular lo que se le deue. Si deue a vno cien ducados, esta virtud tiene por oficio el pagarlos. Esta es la justicia por la qual el hombre se guarda de hazer injuria al proximo, y pagale todo lo que le deue. Por esta virtud se da honra al q̃ se deue, y dineros al que se deuen, y seruicio a quien se deue, no mirando sino la razon de deuda. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque la justicia legal tiene por oficio mirar el bien comũ, y la distributiua distribuyr el bien comun, en los particulares conforme a sus meritos, y dignidades. Luego necessario fue poner esta virtud de justicia conmutatiua que tuuiesse por oficio mirar por lo que se le deue al particular. De suerte, que mira el orden que ay entre dos particulares.

D. Thom. in 2. 2. q. 58. a. 8.

De lo qual se sigue, que es muy proprio oficio desta virtud, tener cuydado de las conmutaciones, contractos, y ventas q̃ se hazen entre los particulares, para que se hagan deuidamente, y no aya exceso, ni defecto en las conmutaciones, o contratos, o ventas.

La dificultad es, quando vno haze vn contrato, o venta con la Republica. Pongo por exemplo, con vna ciudad, o otro semejante contrato. La dificultad, si pertenece a la justicia cõmutatiua el moderar, y templar este contrato, para que se haga justamente, y sin injuria. La razon de dudar es, porque el tal contrato, compra, y venta se ordena al bien comun. Luego pertenece a la justicia legal, y no al a justicia cõmutatiua.

A esta dificultad digo lo primero, que si el q̃ trata con 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 conmutatiua. La razon es, porque entonces la Republica se ha como otro qualquier particular, de suerte que el que contrata con ella, no es parte suya, y assi se miran como dos particulares distinctos. Luego en el tal caso la justicia conmutatiua de ue hazer su oficio. Toda la dificultad 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 conmutatiua 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 conmutatiua pertenece esto. Verdad es, como despues diremos mas a la larga, que si este tal particular en el contrato, o en la compra, y venta engañasse la Republica, no solamente pecaria contra justicia conmutatiua, sino contra justicia legal, por el daño que haze en el biẽ comun.

De lo dicho en esta duda se resuelue otra que podria auer, quando vn hijo haze vn contrato, o vna compra, y venta con su mismo padre, si la tal compra, y venta, del tal contrato pertenece a la virtud de justicia conmutatiua. La razon de dudar es, porque es entre padre, y hijo. Luego pertenece a la virtud de piedad, que es del hijo al padre, y no a la virtud de justicia cõmutatiua, que es entre dos particulares distinctos.

A esta dificultad se ha de responder, que el tal contrato, o venta pertenece a la virtud de justicia conmutatiua: porque en el tal contrato, 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 Santo Thomas.

D. Thom. 2. 2. q. 61 a. 4. ad 2.

De lo qual se sigue, que si la Republica presta a vn ciudadano cien ducados, o mil ducados de justicia conmutatiua esta obligado a boluer otros tantos. Y lo mismo es, si vn ciudadano vẽde a la Republica cosa que vale mil ducados, de justicia esta obligado a pagarle los mil ducados, y sino los paga, pecara contra justicia conmutatiua. Lo mismo es, si la Republica alquila algun

algun ciudadano para algun oficio particular, eſta obligada de juſticia comutatiua a pagar el eſtipendio igual y que correſponde al tal oficio. Por eſta razon la Republica de juſticia comutatiua eſta obligada a pagar los eſtipendios a los ſoldados, y el ſalario a los juezes, que la ſiruen.

D. Tho. 2. 2. q. 6. ar. 1. y ſecũdo. Segunda concluſion la juſticia comutatiua es diſtincta virtud de la juſticia legal, y de la diſtributiua. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas y todos ſus diſcipulos. La razon es clara, porque la juſticia comutatiua tiene muy diſtincto oficio de las demas juſticias Porque, como queda dicho en el tratado paſſado, la juſticia comutatiua tiene por oficio dar a los particulares lo que les es deuido, y es ſuyo proprio. Luego es diſtincta virtud de todas las demas virtudes.

Diſti. D. Tho. 2. 2. q 58. art. 11. Tercera concluſion. La juſticia comutatiua no es tan perfecta, como la juſticia legal. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque la juſticia legal tiene por oficio mirar el bien comun, y la juſticia comutatiua tiene por oficio mirar el bien particular. Luego la juſticia comutatiua no es tan perfecta, como la legal. Porque el bien comun es mas excelente que el particular.

Acerca deſta concluſion puede auer dificultad qual es mas excelente virtud, la juſticia comutatiua, o la juſticia diſtributiua. Deſta dificultad ſe dixo en el tratado paſſado en el capitulo ſegundo, en la concluſion ſegunda, adonde ſe trato, qual es mas graue pecado, la acepta cion de perſonas, o el hurtar lo ageno. Alli ſe podra ver.

Quarta concluſion. La juſticia comutatiua 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 comutatiua pone orden y medio. Luego la juſticia comutatiua es grandemente neceſſaria en la republica. Sino uuieſſe eſta virtud no ſe podria bien conſeruar la republica, porque es neceſſario que en eſtos contratos, y cõpras, y ventas ſe guarde igualdad.

Quinta concluſion. El vicio contrario a la juſticia comutatiua, que es injuſticia comutatiua, es pecado mortal, de ſu naturaleza, y muy pernicioſo a la republica. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque la injuſticia comutatiua quita el derecho, y dominio que vno tiene, y quitaſele contra ſu guſto, y voluntad. Luego es pecado 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 pecado de ſu naturaleza ſea mortal, y ſera tan pequeña la materia, que por aquel accidente venga a ſer pecado venial. Como ſi vno hurtaſſe vna vez vn quarto, o coſa que lo valieſſe, no ſeria pecado mortal. Tambien dixe: q̃ es delicto muy pernicioſo, porque la juſticia comutatiua es muy neceſſaria en la republica, y anſi el hazer muchas injuſticias deſtas no puede dexar de ſer pernicioſo a la miſma republica. La grauedad deſte pecado ſe puede muy biẽ coligir de la virtud contraria, que es la juſticia comutatiua: la qual tiene muy buen lugar entre todas las virtudes morales. Por lo qual el vicio de injuſticia comutatiua tambien tiene buẽ lugar entre los vicios. Porque ha de auer proporcion entre los vicios y virtudes.

D. Tho. 2. 2. q. 59.

Capitulo II. Del juyzio temerario, y ſentencia tal.

ANte todas coſas ſe ha de ſuponer, 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 comutatiua. Pero en eſte lugar no quiero tratar deſte juyzio, y ſentencia, haſta q̃ 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 por tribunali, miradas todas las coſas de vna parte y de otra, determinadamente pronũcia 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 comutatiua. Oficio 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 tocã 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 pẽſamientos 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 Santo Thomas, y de todos ſus diſcipulos, y de todos los que eſcriuen ſobre lo de juſticia, Scotus. La razon es, porque es proprio de la juſticia comutatiua 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 bien anſi como en los contratos, y compras y ventas, la juſticia comutatiua, pone medio, anſi tambien la juſticia comutatiua pone orden y medio en lo que toca a los juyzio interiores.

Prouer. 12.

D. Tho. 2. 2. q. 60. art. 1.

Segunda concluſion, el juzgar interiormẽte

del proximo,y de la vida suya,licito es, hazien dose como se deue hazer. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados cõ Santo Thomas,en el articulo segundo. La razon es, porque como queda dicho el juzgar, haziendose deuidamente,es obra de la virtud de la justicia comutatiua,en la qual se da a cada vno lo que es suyo. Luego licito es,y santo haziendose como se deue hazer. De suerte,que bien assi, como la justicia comutatiua tiene por oficio proprio dar a cada vno lo que le es deuido, y esto es licito y santo, dessa misma suerte tiene por oficio dar a cada vno el juyzio interior, que se le deue,conforme a quien es. No tiene menor derecho el hombre de justicia comutatiua a las cosas exteriores,que son suyas que al juyzio interno. Deuesele el tal juyzio interior conforme a quien es.

Tercera conclusion. El juyzio temerario de vn pecado graue del proximo de su naturaleza,es pecado mortal. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. Muy particularmente el Maestro Gallo de buena memoria, en vnos escriptos suyos, y el Maestro Bañez,y Aragon,y Victoria y fray Iuan de la Peña,y el Maestro Orellana. Declaremos esta conclusion. Aduirtiendo 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 cõforme 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, assi tambien tienen derecho de justicia a la interior estimacion sin la qual comodamente no puede auer la deuida reuerencia. Y bien assi,como aquel, que tiene derecho a la exterior restitucion,tiene tambien derecho al consentimiento de la voluntad,del qual ha de proceder,assi tambien nuestro proposito. Lo tercero se ha de aduertir,que la exterior reuerencia, y honra principalmente se deue a la bõdad 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 instrumẽtos,o testimonios de virtud. Lo vltimo se ha de aduertir, que juyzio temerario, no es otra cosa,sino vna cierta,y firme sentencia, que vno tiene en el entendimiento de la malicia del otro,y que procede de ligeros indicios. Esto supuesto,dezimos en la tercera conclusion,que el juyzio temerario del graue pecado del proximo de su genero,y naturaleza es pecado 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 comutatiua en cosa graue, qual es esta, es esta, es pecado mortal de su genero. Luego, &c. Esto se confirma,si vno con sus razones quitasse al proximo la buena estimacion,que tiene los otros del en cosa graue,pecaria mortalmente,como se dira en su proprio lugar. Luego si le quita la deuida estimacion en su proprio entendimiento,sera pecado 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 pecado 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.

D. Thom. 2.2.q.60. art. 2. & ibi omnes isti authores.

2.q.1.ca. nouum.

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.

Segũda regla,que declara la primera. Si queremos ver,quando el juyzio interior tiene estas calidades. Pongamosle,y saquemosle fuera delante de los ojos de los hombres,y si delante dellos lo hiziesse contemptible,y digno de menosprecio,y sin honra,esso mismo juzgarlo interiormente,es contra justicia. La razo es, porque por esta razon es contra justicia el dezirlo 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.

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 se declara mas en particular en lo siguiente. De todo lo dicho se sigue,lo primero, que hablando de si,y de su naturaleza,materia graue de juyzio temerario es,qualquier pecado mortal. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque qualquier pecado mortal de su naturaleza haze al hombre infame delante de Dios, y su enemigo, y condenado al infierno, cõpañero de los demonios, y tambien le haze infame, y digno de menos precio, delante de los hombres y indigno de beneficios, y oficios publicos. Dixe de si, porque como dizen los Theologos,per accidens,y fuera de regla, puede acontecer, que algun pecado mortal no sea infame respecto de algunos hombres, ni materia graue respecto del juyzio temerario, y assi no sera pecado 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. li. 7. de iustit. q. 4 ar. 4. Naua. in Man. ca. 18.

La razon es, porque estos tales pecados no hazen

hazé eſtos tales hombres dignos de menos precio delante de los ojos de los hombres. Luego el juyzio temerario deſtas coſas, reſpecto de hõbres ſemejantes no ſera pecado mortal.

La primera dificultad es acerca deſto miſmo, ſi qualquier pecado mortal, ſera materia graue reſpeto del juyzio temerario. La razon de dudar es, porque aunque es verdad, q̃ los hõbres vulgares, y del mundo no menoſprecien, ni eſtimen en menos a vno, por auer cometido algunos pecados mortales, pero los hombres graues, q̃ tienen el ſaber, que ſe ha de tener, tienen en poco, y menoſprecian al que comete qualquier pecado mortal. Luego por lo menos eſtos que ſon hõbres graues, ſi tiene juyzio temerario de ſemejantes pecados, reſpecto deſtos hombres ſera materia graue, y por conſiguiente pecado mortal. Porque en realidad de verdad, los hõbres graues tienen en poco, y menoſprecian a los que cometen qualquier pecado mortal. Eſto ſe confirma, porq̃ 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 grauedad 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 dificultad, cierta coſa es, que generalmente hablando, no es materia graue de juyzio temerario qualquier pecado mortal. En eſto conuienen todos los Doctores por la razon hecha. Cierta coſa es q̃ los hombres del mundo, que juzgan conforme al mundo no menoſprecian ni tienen en poco a vn hõbre por auer cometido algunos pecados mortales, como conſta de los exemplos pueſtos. Por lo qual, quando vn hombre de los del mundo juzga del otro hombre del mundo algun pecado mortal, que no es infamia acerca de los tales, el tal juyzio en eſtos hombres no ſera pecado mortal, porque de tal juyzio no nace menoſprecio ninguno ni mala eſtimacion. Toda la dificultad, que a mi en particular ſe me haze, es quando vn hombre graue juzga de vn hombre del mundo qualquier pecado 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 punto. Mi parecer fue al principio, q̃ en eſtos hombres graues en particular era materia graue para que el juyzio temerario fueſſe pecado mortal.

1. Cor. 4.

A [illegible]da ſe reſponde, que no es materia graue [illegible]yzio temerario, de ſuerte, que ſi los hombres graues juzgan temerariamente de ſemejantes pecados, no ſera pecado mortal. Eſto parece, que enſeñan los Doctores comunmente, hablando en general, que no tocan el caſo en particular. La razon es, porque aquellos, de quien ſe juzga el tal pecado no lo tienen en nada, ni lo tienen por coſa infame, ni digna de menoſprecio. Luego el tal juyzio no les es injurioſo grauemente: y por conſiguiente no ſera materia de pecado mortal.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente que aunque los hombres graues menoſpreciẽ, y tengan en poco a los que cometen qualquier pecado mortal, pero los hombres del mũdo, no tienen por injuria ni por deshonra el tal pecado mortal.

A la confirmacion ſe reſponde, que aſsi como los precios de las coſas ſe les ponen conforme a la eſtimacion de los hombres, y no ſegun las coſas ſon en ſi, y de ſu naturaleza, y muchas vezes entre los hombres las coſas mas preciosas valen menos, porque mas eſtiman los hõbres muchas vezes vn cauallo, que no vn eſclauo, que es coſa mas preciosa: aſsi tambien en nuestro propoſito aquello ſe eſtima en mas que ſegun la comun eſtimacion de los hombres va le mas. Y ſegun la comun eſtimacion de los hõbres, ſemejantes pecados mortales no ſe tienen por infames, y dignos de menoſpreciar al que los comete.

La ſegunda dificultad es. Si ſera materia graue de juyzio temerario, el pecado venial, de ſuerte, que ſea pecado mortal el juyzio temerario de pecado venial. La razon de dudar es, porque los pecados veniales ſon coſas leues, y que no hazen al hombre digno de menoſprecio. Luego el juyzio temerario, de qualquier pecado venial, no ſera materia graue, ni conſtituyra pecado mortal. Eſto ſe confirma, porque como queda dicho, no todo pecado mortal es materia graue de juyzio temerario. Luego menos lo ſera el pecado venial. Porque el pecado venial, es mucho mas ligero. Nauarro en el Manual capit. 18. dize, que juzgar a vno de pecado venial, no es mas que pecado venial, ſino ſe le ſigue otro daño al juzgado. Lo miſmo dize Soto en el lugar citado, y fray Manuel Rodriguez en la ſuma tomo primero capit. 188. concluſion 1.

A eſta dificultad ſe reſponde, que pecados veniales pueden ſer materia graue de juyzio temerario, de ſuerte, que el juyzio temerario de los tales ſea pecado mortal, ſi los tales pecados ſe eſtiman en mucho acerca de los hombres. Pongo exemplo: ſi vno juzgaſſe temerariamẽte de vna muger honeſta muy recogida, que habla por la ventana, ſeria pecado mortal el tal juyzio temerario, aunque el hablar por la ventana no fueſſe mas que pecado venial. Lo miſmo es, ſi de vn hombre graue, y virtuoſo ſe juzgaſſe temerariamente, que es mentiroſo, ſeria pecado mortal, aunque el mentir no ſea mas que pecado venial. Eſta ſentencia tienen comunmente los Doctores ya citados. La razon es, porque en eſte caſo la materia del juyzio viene a ſer graue. Porque por los tales pecados veniales el hombre ſe haze digno de menoſprecio, y contemptible en el juyzio de los hõbres. Luego es pecado 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 peca-

dos

dos mortales. Luego pecado mortal es el tal juyzio siendo temerario.

A la razon de dudar se responde, que los pecados veniales, aunque en razon de pecados veniales no sean materia tan graue, pero muchas vezes en la estimacion de los hombres, tienen grauedad por alguna razon particular, que ay en el tal pecado venial.

A la confirmacion se responde, que muchas vezes el pecado venial, por alguna particular razon haze en los ojos de los hombres mas digno de menosprecio al hombre, que algun pecado mortal. Los Doctores citados por la contraria sentencia, se han de entender, que habla del pecado venial, precisamente en razon de pecado venial, sin tener otra razon adjunta como la tiene en nuestro caso.

La tercera dificultad es, si el juyzio temerario de pecados veniales ordinarios, que no tienen esta razon particular, si sera pecado, por lo menos venial.

La razon de dudar es, porque los pecados veniales siendo tã comunes, y ordinarios segũ la comun estimacion de los hombres, no hazen a vn hombre contemptible en ninguna manera. Luego no sera pecado venial.

A esta dificultad se ha de responder, que hablando de si, y de su naturaleza, el juzgar temerariamente del pecado venial del proximo, es pecado venial. La razon es, porque el pecado mortal de si y de su naturaleza, es materia graue del juyzio temerario, como ya queda determinado. Luego el pecado venial de si, y de su naturaleza sera materia leue, y por consiguiente el tal juyzio sera pecado venial. Dixe, de si, y de su naturaleza, porque como dizen los Theologos, per accidens, podra ser que no sea pecado venial, ni materia graue. Porque el pecado mortal, aunque de su naturaleza es materia graue de juyzio temerario, y bastante para constituyr pecado mortal, pero en algunos casos por comun estimacion de los hombres, no es materia graue, ni constituye pecado mortal. Luego el pecado venial aunque de si sea materia leue, y constituya pecado venial, en algunos casos, no sera materia de juyzio temerario. Como ay algunos pecados veniales, que no los estiman los hombres, ni tienen en nada. Los exemplos son muy faciles. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quarta dificultad es, si el juyzio temerario de cosas, que en ninguna manera son pecado mortal, ni venial, sea pecado mortal. La razon de dudar es, porque tan solamente el pecado haze al hombre digno de menosprecio. Porque las demas cosas son naturales. Luego solo el pecado es objecto, y materia de juyzio temerario.

A esta dificultad 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 pecado, es pecado mortal. El exemplo es. Si vno juzgasse de vn caualiero muy noble, que es de poco valor, timido, y couarde. O si juzgasse que vno es 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 pecado mortal. Porque yo los tendre en poco. Y tanto derecho tiene a que yo tenga buena estimacion del como a que los otros le tengan.

A la razon de dudar se responde, que no solamente el pecado mortal es causa, que tengan en poco a vno, sino tambien otras muchas cosas, quales son las dichas.

La segunda dificultad es mas en particular, si juzgar temerariamente de vno, que es Iudio, o Moro, y que desciende de Iudios, y Moros, sea pecado mortal. Cosa cierta es, que es pecado mortal juzgar temerariamente, que vno en la profession es Iudio, o Moro. Porque es grauissimo pecado, y el tal pecado es causa, q̃ vno se estime en poco. La dificultad 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 pecado mortal.

En esta dificultad algunos Doctores enseñã, que no es pecado 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. *Naua. in Manual. c. 18. nu. 9. Nauar. li. 2. de restitu. c. 4. nu. 405. Man. Rodr. in summa. tom. 1. c. 187. con. 3.*

A esta duda se responde, que el tal juyzio es pecado mortal, juzgandole 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 suma, 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 oficios publicos. Y dezia, que no era pecado mortal, si se juzgasse temerariamente con animo sincero, y sin menosprecio. Pero yo entiendo, que como estan las cosas agora, es pecado mortal sin limitacion ninguna. Prueuase lo primero, porque el Padre Fray Manuel Rodriguez expressamente dize, que si lo dize a otro, es pecado mortal, porque ser tenido vn hombre por limpio, es cosa graue, y de mucha importancia. Luego el juzgarlo interiormente, sin ninguna razon, tambien sera pecado mortal. Porque tanto derecho de justicia tiene a mi juyzio, y estima, como al de los otros. Lo segundo se prueua: porq̃ juzgar de vno temerariamente, que es tonto, o loco es pecado mortal, porque esto es de gran estima entre los hombres. Luego lo mismo sera *Alcoçer in sum. c. 20.*

juzgar,

juzgar, de vno que es de linage de Iudios, o de Moros. Porque eſto es de grande eſtima en los ojos de los hõbres. Finalmente eſto ſe prueua por todas las reglas, q̃ arriba puſimos, para ver, quando es materia graue. Eſto particularissima mente 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 pecado mortal, como no ſe eſtima en otras partes del mũdo.

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 grãde importancia.

De lo qual ſe ſigue lo primero, que juzgar temerariamente de vn hombre de gran linaje, que es de baxo linaje, aunque no juzgue que tiene alguna raça, es pecado mortal. Como, ſi de vn grande, o ſeñor de titulo, o otro ſemejante ſe juzgaſſe temerariamente, que es de baxo 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 caualiero, o hidalgo ſe juzgaſſe, q̃ era baxo, y villano, ſin auer razon para ello, porque eſto ſe eſtima en mucho en el mundo.

Sigueſe lo ſegundo, que juzgar temerariamente de perſonas de importancia que ſon baſtardas, o que vienen por baſtardia, es pecado mortal de ſu naturaleza. Porque entre los hombres 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 pecado mortal. Dixe, entre gente de importancia, porque entre gente menuda, y ordinaria, eſto no ſe eſtima en tanto.

La ſexta dificultad es. Si el juzgar temerariamente de perſonas religioſas algunas coſas pequeñas, ſera pecado mortal. La razon de dudar es, porque ſi las coſas ſon pequeñas, como quebrar ſilencio, o ſer negligente en las ceremonias y obſeruancia de la religion, no parece, que el juyzio temerario ſera pecado mortal.

A eſta duda ſe reſponde, el tal juyzio, ſer pecado mortal. De ſuerte, que ſi vno juzgaſſe de vn religioſo, que no haze caſo de ceremonias, y de la obſeruancia de ſu profeſsion, 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 pecado 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 agora hemos hablado quando el juyzio es cierto, y determinado, y quando es temerario, porque nace de ligeros indicios. Pero es neceſſario declarar mas en particular, quando ſera juyzio temerario.

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 difinicion ponen todos los Doctores, particularmente los que citamos al principio. Eſta concluſion ſe ha de explicar. Dizeſe ſentencia cierta, para diſtinguir 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 ſuficientes, para cauſar la tal ſentencia firme, no ſera juyzio temerario, ni pecado. Quando ſean razones ſuficientes, y indicios para cauſar el tal juyzio, y la regla ha de ſer el varon diſcreto, y prudente, y bueno. Los que el dixere ſer tales, lo ſeran. El exẽplo 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 ſuficientes indicios, y motiuos, y ay ſuficiente 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.

Iudic. temerariũ eſt certa firmaq. ſententia de alteri⁹ malitia ex leuib⁹ i dicijs procedens.

Quinta concluſion. No eſta el hombre ſiempre obligado a tener buen juyzio poſitiuo de la bondad del proximo. Eſta concluſion 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 ſan 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 exẽplo 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. Deſta 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 dificultad es, ſi en algun caſo, eſtare obligado, a tener poſitiuo juyzio bueno de la bondad del proximo. La razon de dudar ſe toma de la concluſion, porque yo no eſtoy obligado a juzgar ſiempre bie del proximo. Porque puedo no tener juyzio ninguno.

1. Corinț cap. 4.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que en algun caſo puede auer obligaciõ de pecado mortal de juzgar poſitiuamente de la bondad del proximo. El exemplo es quando eſtouieſſe 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

quando vno tuuiesse vna grãn tẽtacion de descreer los mysterios de la fe,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 dificultad es,si suspender el juyzio de la bondad del proximo, sera alguna vez pecado mortal.Tiene vno ligeros indicios,cõtra la bondad del proximo,y dentro de si suspẽde el juyzio,y no quiere juzgar bien ni mal del proximo La duda es,si en el tal caso sera pecado mortal.

A esta duda se responde, que regular, y comunmente no es pecado mortal. Porque en el tal caso,no ay juyzio temerario del proximo. Dixe regular y comunmente,porq̃ en algun caso,qual es el de la duda passada, el suspender el juyzio por ligeros indicios, podria ser pecado mortal.

La tercera duda es.Si es pecado mortal, dudar deliberadamente de la bondad del proximo,quando los indicios,y causas, que mueuen a dudar son ligeras, que no tienen proporcion con el dudar,ni son suficientes para hazer dudar.Porque si lo fuessen cierta cosa es, que ningun pecado seria el dudar. La razon de dudar es,porque vn hombre graue notablemente siẽte,que se dude sin causa suficiente,y sin suficiẽte razon de su bondad.Luego injuria es,que se le haze, quando el hombre duda,sin suficiente causa.

Cay.2.2. q.60.ar.3 En esta dificultad Cayetano enseña, que el dudar de la bondad del proximo, aũ que sea en materia graue,nunca es pecado mortal, y aunque la duda sea,sin suficiente causa para dudar. Porque Christo nuestro Señor tan solamente prohibio el juzgar, y juzgar dize juyzio cierto,y determinado.En esta dificultad se ha supuesto,q̃ el dudar es muy diferẽte del juzgar.Porque el que 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 suficientes causas, y motiuos aun para dudar,sino ligeras,de suerte que assi como el juyzio determinado,sin causas suficientes temerario es,assi tambien podemos dezir que la tal duda es temeraria,y se reduze a juyzio temerario,por no auer motiuos suficientes. Tambien hablamos en esta duda,quando la materia de la duda es graue,de manera q̃ se duda de alguna de las cosas,q̃ diximos ser materia graue de juyzio temerario.Y procede la disputa, quãdo la duda es deliberada, q̃ sino lo fuesse no seria pecado. Digo lo primero, q̃ el dudar deliberadamente de la bondad del proximo en cosas graues,que tiené grauedad ordinaria,no es pecado mortal sino pecado venial,aunque sea sin suficientes motiuos.Esta conclusion es contra el padre fray Manuel Rodriguez, q̃ vniuersalmente dize, que el dudar en materia graue, es pecado mortal. Pero nuestra conclusion tiene Cayetano,y Soto,y el Maestro fray Iuan Gallo en vnos escriptos suyos, sobre el lugar citado de santo Thomas. Y esto mismo tienen otros muchos discipulos de santo Thomas.La prime ra parte de la conclusion se prueua,porque santo Thomas en el lugar citado enseña,que el dudar de la bõdad del proximo es pecado venial. Lo segundo se prueua porque el juyzio determinado, de cosas semejantes, es pecado mortal, porque de alli redunda el menospreciar el proximo.Y es assi,que el dudar temerariamente de la bondad del proximo,en estas cosas, no es causa de menosprecio,y de tenerle en poco. Porque la razon parece que esta de parte de la hõra del proximo,y como buelue por ella.Luego la tal duda,no sera pecado mortal.La segunda parte es expressa de santo Thomas. El qual enseña,que el dudar de la bõdad del proximo, sin causa legitima, es pecado venial. La razon es,porque por la duda,ya parece, que se dispone a menospreciar el proximo, y tenerlo en poco.De suerte que juyzio temerario de cosas semejantes es pecado mortal, y la duda no llega a ser pecado mortal,pero tiene razon de pecado venial,porque aun se sigue algun menosprecio del proximo.Digo lo segundo,que si la materia de la duda fuesse grauissima,en el tal caso la duda sin bastantes indicios,seria pecado mortal. De suerte, que por la razon de la materia no solamente el juyzio viene a ser pecado 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 Manuel Rodriguez en el lugar citado.Declaremos la conclusion con exemplos, porque esto haze mucho al caso,tratando de cosas morales. No solamente es pecado mortal,juzgar de vn Christiano,que es hereje,pero el dudar,si es hereje,o no, sin suficientes indicios,es pecado 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 cõ su hermana.La razon es,porque sola la duda de semejante cosa,haze vn hombre digno de menos precio,y la tal duda es causa de estimarle en poco, particularmente siendo hombre principal, Luego sera pecado mortal.

Man.Rodrig. in sum tom. 1.c.187. conclu.2. Sot.lib.3. de Iustis. q.4.ar.4.

Lo segundo,porque mas querria 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 pecado mortal el juyzio temerario destos vicios ordinarios tambien lo sera la duda de vicios tan graues, particularmente 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 pecado mortal, y se le haria grauissima injuria. Luego el dudar interiormente sera pecado mortal. De manera, que la tal duda

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 pecado 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 pecado mortal.

De la reſolucion deſta duda ſe reſuelue otras dudas,que puede auer acerca deſto miſmo. La vna es,ſi la opinion,y juyzio opinatiuo temerario,y ſin cauſa y razon de la bondad del proximo,es pecado mortal.La razõ de dudar es,porq̃ el tal juyzio no es cierto ni determinado, ſino ſiempre con miedo de la otra parte. Luego no ſera pecado mortal,aunque no aya razon para el tal juyzio.Dixe,aunque no aya razon para el tal juyzio, porque ſi la ay no ſera pecado ninguno.En eſta dificultad Cayetano en el lugar citado, y en la ſuma enſeña no ſer pecado mortal,aunque ſea de materia graue.

Cayet. in Sum. verbo iudicium.

A eſta duda ſe ha de reſponder, ſer pecado mortal principalmente, quando ſon graues, o grauiſsimos los delictos,quales ſon,los que puſimos en los exemplos de la duda paſſada. Eſto tienen los Doctores citados en la duda paſſada. La razon es, porque aunque el juyzio ſea opinatiuo, ſe pierde algo de la deuida eſtimacion al proximo,porque con el tal juyzio no ſe compadece la deuida eſtimacion del proximo. Luego hazeſele injuſticia.Eſto ſe confirma,porque ſi lo dixeſſe a otro perderia mucho de ſu credito con el. Luego teniendo el tal juyzio opinatiuo dentro de ſu mente le haze injuria. Porque el miſmo derecho tiene a ſu proprio juyzio,que al del proximo.

A la razon de dudar ſe reſponde,que aunque no ſea juyzio cierto,y determinado, con todo eſſo es injurioſo por la razon ya dicha,particularmente quando ſon coſas graues.

Tambien ſe podria dudar de la ſoſpecha,ſi ſera pecado mortal,teniendola ſin ſuficientes indicios.Porque ſi ſon ſuficientes,licito es ſoſpechar ſiendo ſuficientes,para eſte efecto.

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 pecado juzgar,q̃ el proximo peco mortalmẽte.De ſuerte,que puedo muy biẽ juzgar de la intenciõ intrinſeca deuida a la tal obra.El exẽplo es,ſi veo q̃ vno da vn bofeton a otro,licito es juzgar, q̃ peco mortalmente,y que tuuo la intenciõ deuida ãq̃lla obra.Eſto tienen comunmente 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, cõ todo eſſo, yo no eſtoy obligado a juzgarlo aſsi. Luego en el tal caſo no ſera pecado mortal.

Septima concluſion. Quando muchos teſtigos dignos de fe, refieren algun delicto graue del proximo, o alguna coſa graue de las dichas, no es pecado ninguno juzgar el tal mal del proximo. Dixe, ſi ſon muchos teſtigos fidedignos. Porque ſi fueſſen gente mentirоſa, y digna de poca fe, 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 fe, naturalmente engendra fe humana.Luego licito ſera en el tal caſo,el juyzio.Pero aduiertaſe,q̃ en el tal caſo ni en el paſſado,aunque es licito el juyzio,no es licito referirlo a los demas,y contrario.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 ſuficiente para ſoſpechar, y aun para juzgar, otras vezes para dudar tan ſolamente, otras vezes no es ſuficiente 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 afecto, y quiere bien a aquellos de quien habla, y dize que lo vio, o que lo ſabe ciertamente,y finalmente,quando lo dize no peca,o porque era neceſſario manifeſtar el tal delicto, o porque lo hizo de inaduertencia. Si todas eſtas coſas concurren 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, ſuficiente 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 dificultad 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 ſuficiente 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 comunmente los Doctores citados. La razon es,porque deuemos de ſer iguales, y no hazer injuria a alguna de las partes. La qual ſe haria no dudando. Porque en el tal caſo tambien 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, que el miſmo argumento ſe puede hazer del que teſtifica y dize del proximo. Porque el tambien poſſee ſu honor y fama. De ſuerte, que ſe ha de dezir

de dezir q̃ en el tal caso ambos poseen, y por el peligro a q̃ me pongo de hazer injuria al que lo dize estoy obligado a dudar, y no juzgar por vna parte, ni por otra. Verdad es, q̃ el padre fray Manuel Rodriguez tiene por opinió, y enseña, q̃ en el tal caso se ha de juzgar en fauor de aq̃l, de quié se dize mal, y por esta sentencia trae a Aragó. La razõ es, porque el q̃ dize alguna cosa de otro hase como author, 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. Porq̃ en este juyzio propriamente no ay actor ni reo. En todos estos casos, y otros semejantes, siempre se ha de acudir al buẽ juyzio del varõ prudẽte. Y los q̃ juzgan han de tener atencion, a que peligro se ponen, y que dificultoso negocio toman sobre sí.

F. Man. Rodri. in sum. tom. 1. c. 188. concl. 5. Arag. 2. 2. q. 60. art. 4.

Nona conclusion. Quando ay fama contra alguno, que no es tan cierta, o no es cierta del pecado de vno, o de alguna cosa graue, o lo dize vn testigo hombre de bien, licito es sospechar del tal pecado, o cosa graue. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque estas cosas naturalmente son suficientes para engendrar la tal sospecha. Luego en el tal caso licito sera sospechar, y no se le haria injuria ninguna.

La dificultad es, quando ay sospecha de vno de algun delicto, o de alguna cosa destas graues que son objecto y materia del juyzio temerario, si sera licito inquirir para saber la verdad. La razon de dudar es, porque esto parece, que es vsurpar la authoridad publica del juez. Luego no es licito. Por otra parte parece ser licito para salir de la sospecha del proximo, y saber de su inocencia.

A esta dificultad se responde, que si la fama incierta corre publicamente, no es pecado mortal yr a los primeros authores, de quien procedio, y saber la verdad. La razõ es, porque la sospecha se engendro del 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 certidumbre de aquel pecado, o de aquella cosa graue. Porque sin authoridad ninguna y temerariamente inquiere de la vida agena. De lo qual se sigue que aquellos, que sin razon y authoridad si no por sola curiosidad, o mala voluntad 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 tã manifiestos, que dellos es licito juzgar el delicto, y pecado del proximo, pero quando fueren ligeros no es licito. La primera parte de la conclusion se declara en caso, que vno viesse que de noche entra otro por vna ventana, puede muy bien juzgar, que 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 conexion con el. Lo mismo es si veo a vno desenuaynada la espada, y teñida en sangre, puedo muy bien juzgar, que mato, o quiso matar alguno, y que le birio. La segunda parte es clara. Como si vno por el rostro, o por tener grandes narizes, juzgasse, q̃ es descendiente de Iudios, o hombre 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 pecado mortal juzgar temerariamente algun pecado mortal, o alguna cosa graue de alguna persona incierta, 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 pecado mortal. La razon de dudar es, porque el tal juyzio es temerario. Luego es pecado mortal.

A esta duda se responde, que si la persona totalmente es incierta, no sera pecado mortal el tal juyzio. La razon es, porque el tal juyzio no haze injuria ni daño a nadie. Luego no es pecado 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 pecado 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, echandolas a la mejor parte. Esta enseña santo 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, si nos auemos con el, como antes que vuiesse razones de dudar. De suerte, que si antes teniamos buena estimacion y opinion del, basta no concebir la mala, sino conseruar la antigua. Y sino tenia buena, ni mala opinion del, no estoy obligado agora a tenerla mejor. Y esto es interpretar las cosas dudosas en fauor del proximo, y echarlas a la mejor parte, negatiuamente.

D. Thom. 2. 2. q. 60. art. 4.

De regul. iuris.

La dificultad es, si los motiuos son tales, y de tal calidad, que 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 bõdad. La razon de dudar es, porque como dize santo Thomas en el lugar citado, las cosas dudosas se han de echar a la mejor parte, y juzgar en fauor del proximo. En esta dificultad es sentencia de muchos Doctores, que supuesto, que hemos de juzgar del proximo en cosa dudosa, tenemos obligacion de echarlo a la mejor parte, y juzgar y sentenciar en fauor del proximo. Esta sentencia es comun entre algunos Doctores discipulos de santo Thomas. Tiene la el Maestro Soto, y Gallo en los lugares citados, y F. Manuel Rodriguez, y otros muchos

Doctores

Doctores. Peró eſta ſentencia ſino ſe entiende de cierta manera,tiene dificultad. Y aſsi para declararla ſe han de dezir algunas coſas.

Digo lo primero, que quando 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 bien del proximo,y en fauor ſuyo ſi los motiuos cópelen a juzgar. El exemplo es, quando vn hóbre 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 le deue , y ſeria quitarle de la buena poſſeſsion, que tiene en caſo de duda. Lo qual en ninguna manera es licito. Porque en caſo de duda mejor es la condicion del que poſſee,y ſe ha de juzgar, y ſentenciar 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 ſean los motiuos , tenemos obligacion 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 razon 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,q̃ lo dize,juzgando que miente en coſa graue : y ambos eſtan en la poſſeſsion de ſu honra. 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,q̃ 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 ſiẽpre en ſemejãte duda obligados a echar la obra,que de ſuyo es indiferẽte a la mejor parte. Y eſta duda procede , quando no ay peligro de agrauio de tercero. En eſta dificultad el Maeſtro Soto dize que ſi.

Caiet. 2.2 q. 60. art. 4.

Sot. li. 3. de iuſt. q. 4. art. 4.

A eſta duda ſe ha de reſponder , que no eſtamos obligados ſiempre 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 ha 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 indiferentes,obligacion tendra en eſte caſo,no ſolamente a ſuſpender el juyzio mas a tener juyzio poſitiuo en contrario. Y ſeria pecado mortal,ſino lo tuuieſſe, quando ſe puſieſſe a peligro moral de juzgar mal como queda dicho.

Duodecima concluſion. Quãdo vn hombre bueno,y virtuoſo ſuele tener cuẽta con ſu cõſciencia,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 pecado mortal. Pero quando es vn hombre,que no tiene cuydado de ſu conſciencia,ni ſe le da nada de hazer agrauio, e injuria al proximo : ſe ha de temer,que fue pecado mortal. Eſta regla ſeña 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 reſtitucion, ſino es que ſe pronuncie exteriormente . Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas,y todos los Tomiſtas:particularmente Cayetano,y Cordoua. La razõ es: porq̃ el juyzio temerario ſino ſe pronuncia delante de alguna gẽte,no haze daño al proximo. Luego no ay obligatiõ de reſtituyr, como no tiene obligacion de reſtituyr el que tiene propoſito de hurtar,ſi en realidad de verdad no hurta.

D. Thom. 2.2. q. 60. art. 3. ad 2. Caiet. ibi. Cord. in. 4. de ſept. gend. ſecret. q. 7. concl. 8.

La duda es,ſi ſera reſtitucion y eſtare obligado a deponer luego el juyzio temerario,que tẽgo. La razon de dudar es:porque cõ mi juyzio quito al proximo lo que ſe le deue de juſticia y le hago daño acerca de mi miſmo . Porque el juyzio temerario es contra la virtud de juſticia comutatiua.

A eſta dificultad ſe reſpõde,que ſin duda ninguna eſtoy obligado a deponer el juyzio temerario: y eſto es vna manera de reſtitucion. Eſto ſe conuence con 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 pecado mortal contra juſticia , haſta que depongo el juyzio. Como el que no reſtituye , quando ay comodidad moral, va continuando el pecado de hurto.

La vltima duda es acerca de los juyzios temerarios de los difunctos,o acerca de los difunctos,ſi los tales juyzios ſon pecado mortal. El exemplo es. Vno de los que eſtan en el mudo, y que viue en el , juzga temerariamẽte de vn muerto,que es malo,o que ſe condeno , o juzga del otras coſas,que le fueran afrentoſas, quãdo eſtaua en eſta vida,la duda es,ſi el tal juyzio ſera pecado mortal. La razon de dudar es, porque el buen juyzio y la buena eſtimacion del proximo ſe ordena a darle la deuida reuerẽcia. Y en el tal caſo la deuida eſtimacion ya no es de efecto ninguno,para eſte propoſito , porque ya eſta fuera del mundo. Luego no ſera pecado mortal el tal juyzio.

A eſta duda ſe ha de reſponder , q̃ es pecado mortal contra juſticia. Eſto enſeñan comunmẽte los Doctores. La razon es: porque los difunctos tan ſolamẽte viuen en la fama , y hõra, que les

les queda despues de muertos. Luego injusticia es, que se les haze el juzgar temeriamente dellos. Esto se confirma, porque el dezir dellos cosas semejantes es pecado mortal, e injusticia grande, que se les haze. Luego el tener juyzio temerario dellos, sera pecado mortal, e injusticia.

A la razon de dudar se ha de responder, q̃ aũque no viuen, quãto a las demas cosas, pero quã to a lo que toca a la honra, y fama viuen. Por lo qual es necessario tener el deuido juyzio, y la deuida estimacion de los muertos.

En este lugar se auia de dezir immediatamẽte 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 restitucio. Por lo qual todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas tratan primero del dominio, que no de la restitucion, y assi se ha de hazer aqui.

Capitulo III. Del dominio.

Dominiũ est propria facultat vtendi re in omnes vsus lege permissos. Sot. li. 4. de iustit. q. 1. ar. 1. Conra. de contractibus, tit. 1. Medi. codic. de res stitut. q. 1. Iurispe rit. Institu ta. de rerũ diui sio. & ff. de acquirendo rerũ domi nio. Scbs lasti. in 4. d. 15. cũ Mag. D. Thom. in 2. 2 q. 66 a. 1. & 2. Id possu mus quod iure possumus.

PRimera conclusion. El dominio se difine, que sea propria facultad de vsar de la cosa, en todos los vsos permitidos por la ley. Esta difinicion tienen todos los Doctores, particularmente el Maestro Soto, Conrado, Medina, Complutense, y los Iuristas, y los Escholasticos con el Maestro, y muy particularmente Sancto Thomas. Esta difinicio 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 acõtece, 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, se distingue el dominio del vso, del vsufructo. Porque el que tiene vso, o vsufructo 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, moralmente hablando. Porque el comun prouerbio dize, que aquello tan solamente podemos, que podemos juridicamente.

Acerca desta difinicion es la duda, porque no parece buena. La razon es, porque los mayorazgos son señores de los bienes del mayorazgo, y no tienen facultad de los tales bienes para todos los vsos, porque no los pueden vender ni dar. Luego no es buena la tal difinicion. La misma dificultad es de los pupilos, y menores, que estan debaxo de tutor, los quales tienen verdadero dominio de lo que heredaron del padre. Y con todo esso, no puedẽ vsar de aquellos bienes en todos los vsos, porq̃ no los puedẽ, vẽder ni enagenar. Esto se confirma, porque los Obispos, y parrochos, y otros beneficiados son verdaderos señores de los beneficios, y con todo esso no los pueden vender, ni passarlos, ponien doles pension, sin authoridad del Papa. Luego la tal difinicion no parece ser buena.

A esta dificultad se ha de responder, que la difinicion es muy buena. Porque es de todos los Authores, 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 vsufructo. 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, quales son los referidos. Lo mismo se ha de dezir de los pupilos, y menores.

A la confirmacion se ha de responder, que el vẽder los beneficios Ecclesiasticos, no es licito, porque la ley diuina lo prohibe, e impide. El poner pensiones sobre los beneficios con propria autoridad, esta prohibido por la ley humana del Pontifice.

Es necessario poner aqui algunas difiniciones de cosas, que tienen affinidad, y connexion con el dominio, como son titulo, possession, vso y vsufructo. El titulo es como principio, y como rayz y causa eficiente moral de la qual nace, y procede el dominio, como efecto proprio suyo. Declaremoslo con exemplo. La eleccion 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 detenciõ voluntaria por vna obra corporal, interuiniendo el ayuda del derecho. Dizese detencion voluntaria, porque el hombre por la voluntad, y libre aluedrio possee. Pero poaque esta voluntad no se puede manifestar, sino espor alguna obra exterior 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. Porque por aquella 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 vsufructo, tomandolos 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. Vsufructo es derecho de gozar de las cosas agenas, quedãdo en pie la sustãcia dellas. El exẽplo esti vno tiene licẽcia del señor de vna viña para comer de las vuas: pero no para venderlas, ni darlas,

esto

eſte tal tiene vſo de la viña, pero no vſufructo. Pero ſi tiene licencia de venderlas, y darlas, tiene vſufructo. 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 dificultad 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. Particularmẽte el P. M. Soto, y el Padre Maeſtro Bañez, y el Maeſtro Aragon. Veanſe eſtos Doctores, porq̃ eſta diſputa es metaphyſica, y no pertenece a eſte lugar, en el qual ſe trata de las coſas morales.

Bañ. Aragon 2. 2. q. 62. art. 1. in prin.

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, Bañez, y Aragon cõtra 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 difinicion del dominio, porque las tales tienen poder de vſar de las coſas en ordẽ a ſu propria vtilidad.

Sot. lib. 4. de iuſt. q. 1. art. 2. Bañez, & Arag. loco cit.

La dificultad 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 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, coforme 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 poſſee. 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, q̃ 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 ſuceda el ſer loco, no ſe le quita el poder. Pero es ſuficiente cauſa, para que el ſuperior ſe lo quite, pues no puede exercitar el tal miniſterio, o por lo menos, para que pongan quien pueda exercitar el tal miniſterio y gouernar. La razon de todo eſto es, porque el fundamẽto 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 conſciencia 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 auiã de gaſtar en vtilidad, y prouecho de los miſmos Indios. Lo ſegundo ſe ſigue, que los que eſtã en pecado mortal tienẽ verdadero dominio de ſus coſas. Eſto es de Fe, y lo tienen todos los Doctores contra Armachano, particularmente el Maeſtro Victoria, prueuaſe lo primero del Concilio Conſtancienſe, que lo determina aſsi. Lo ſegũdo ſe prueua, porque en los pecadores queda la natural dignidad, que es fundamẽto del dominio. De los Infieles queda dicho arriba, en la materia, de infidelitate.

Armachan. lib. 10. de q. Armenorum. cap. 4 Victo. relect. 1. de Indijs. Conci. Conſtan. ſeſ. 8. errore. 16.

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 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 exemplo 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 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. Pruebaſe: 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, &c. Porque el hombre ſegun ſu natural dignidad, es ſuperior a eſtas coſas, y mas excelente que ellas: y anſi tiene dominio deſtas coſas inferiores. Entre los hombres eſta repartido el ſeñorio de las coſas inferiores de la tierra, y pueden vſar dellas, como verdaderos ſeñores.

D. Thom. 2. 2. q. 59. art. 3. ad ſecundũ, q. 64. art. 5. ad primum, & tertium. Caieta. in eadẽ p. q. 73. art. 2. & q. 105. art. 2. q. 154. art. 6. Victor. relect. de homicid. nu. 23. Sot. in 4. de iuſt. q. 2. art. 3. Bañes 2. 2. q. 62. ar. 1. Arag. ibi.

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 S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmẽte Cayetano, y Victoria, y Soto, y Banez, y Aragon, y todos los demas Doctores. Pruebaſe: porque ſolo Dios puede quitar la vida

a los hombres con su propria voluntad, y ninguno se puede quitar la vida a si 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, q̃ es Autor de la vida, y señor della.

La primera dificultad 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 hazen grande injusticia, y lo mismo es quando le cortan algũ miembro natural como es cosa cierta. Luego el hõbre algun derecho tiene de justicia a su propria vida, y miembros, aunque no sea señor. Esto se confirma, porque qualquier hombre, puede poner a peligro su propria vida, y miembros, por defender al amigo, y su propria hazienda. Luego señales, que tiene algun derecho de justicia. Y el mismo argumẽto se haze de los miẽbros naturales.

A esta dificultad 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 con su confirmacion. Pero es necessario declarar en particular, que derecho de justicia tiene el hombre destos bienes. A lo qual se ha de dezir, que qualquier hombre 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 cõsiderar, 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 vsufructo 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 tãbien, 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 a vno que tiene el vso della, si le hurtassen los fructos de la viña, ansi tãbien 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 voluntaria, 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 sino lo quisiera, ni lo pidiera. Esto enseña agudamente Cayetano. La razon es, porque el hombre no es señor destos 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 Author 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. Porq̃ como es señor destos bienes por su propria voluntad, ansi tãbien por su propria voluntad puede lãçar 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 q̃ toca a la restitucion hase de dezir abaxo. Por agora 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 restitucio 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 miẽbro, es visto que perdona la restitucion que se le auia de hazer en los bienes de fortuna. Luego no ay obligacion de restitucion.

Caie. 2. 2. q. 164. art. 6. ad primũ dubium.

La segũda dificultad es, si la republica tiene algũ derecho de justicia a la vida de los ciudadanos. La razõ de dudar es, porq̃ si tuuiesse algũ derecho de justicia, seguirsehia, q̃ el q̃ matasse algũ ciudadano particular, estaria obligado a restituyr algo a la republica por la injuria, q̃ se le hizo. Lo qual no es verdad, como cõsta manifiestamente del vso. Porq̃ nadie, q̃ mata restituye cosa alguna a la republica. Luego no tiene derecho ninguno de justicia. Esto se cõfirma, porq̃ se siguiria, q̃ si vno se matasse a si 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 dificultad digo lo primero, que la republica no es señora de la vida, y miẽbros naturales de los ciudanos. 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 miembros naturales del hombre, que es su ciudadano. Porque es guarda de la vida de los ciudadanos, y de sus bienes naturales, y tiene algũ derecho de justicia en orden a estas cosas. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase, porque

porque el que 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 orden a estas cosas. Esto se confirma, porque la Republica puede poner a peligro la vida, y miembros de los ciudadanos, quando fuere necessario para el bien, y conseruacion de la Republica, y por esso puede cõdenar 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, porque lo que queda dicho: pero esta injuria no obliga a restitucion, aunque el muerto sea muy buen oficial de la Republica. Porque en orden a la Republica solamente se peca 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 dificultad particular es del alma, si solo Dios es señor della. La razon de dudar es porque se siguiria, que quando el hombre peca mortalmente entregando el alma al demonio, seria especial pecado, 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, assi tambien el solo es señor del alma. Esto tienen todos los Doctores citados. La razõ es, porque el alma es mas excelente que la vida porque la vida es efecto suyo. Luego como solo Dios es señor de la vida, assi tambien el solo es señor del alma.

De lo qual se sigue, que los que hazen pacto con el demonio, y le prometen, o entregan el alma fuera del pecado de supersticion, que cometen, hazen particular injuria a Dios, que es señor del alma ofreciendola, o dandola al demonio, contra la voluntad del señor.

A la razon de dudar se responde, que no en todos los pecados se haze particular injuria a Dios. Porque aunque por qualquier pecado 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 cõdemna a castigo eterno los pecadores, 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 oficiales que ganan de comer desta manera. La razon es, porque, aunque el hombre no es señor de los bienes naturales: pero tiene libre vso dellos, y esto basta para este efecto.

La quarta dificultad es de la salud corporal, si es el hombre señor. La razon de dudar es, porque la hermosura, y buena disposicion son bienes naturales, y cõ todo esso el hombre los puede perder, sin pecar mortalmente. Luego lo mismo sera de la salud, y por consiguiente 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 la qual el hombre sin causa ni razon no puede perder la salud corporal en cosa que sea de momento, y de alguna consideracion sin pecar mortalmente. Porque la enfermedad es vna disposicion para la muerte, y vna participacion della. Luego como no puede darse la muerte, sin pecar mortalmente, assi tambien no puede causar en si enfermedad perdiendo notablemente la salud sin pecar mortalmente.

A la razon de dudar se respõde, que entre los bienes corporales, algunos son absolutamente necessarios para la vida. Por lo qual perder los tales bienes es contrario a la vida, y assi si se haze temerariamente, siempre es pecado mortal. A estos bienes pertenece la entereza de los miẽbros, y la subsistãcia dellos. Otros bienes ay que no son tan necessarios, o que no 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 conseruar estos bienes. De la resolucion desta duda se colige, que si vno temerariamente sin causa, y razon incurre voluntariamente alguna enfermedad graue, peca mortalmente: porque no es señor de la salud, ni de la vida. Dixe temerariamente, porque si se incurre por charidad, o misericordia no sera pecado 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 pecado mortal, sino obra meritoria. Verdad es, q̃ si temerariamente se pusiessen a peligro de pegarseles el mal, seria pecado mortal. Como sue le acontecer, que auiendo quien acuda a la necessidad del enfermo, suelen entrar otros con zelo indiscreto, y poniendose a manifiesto peligro de perder la salud. En estos tales seria pecado mortal. De lo qual tambien se sigue, que si el hombre por su culpa perdiesse el juyzio, pecaria mortalmente. Como si se emborrachasse, o viniesse a enloquecer. Porque no tiene dominio pleno de su libertad, y vso de razon, quãto 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 solemne, 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 derecho de las gẽtes. De suerte, que la seruidumbre, o esclauonia, ora sea natural, ora sea legal, puede ser justa y santa. 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 nacion, como algunos falsamente dezia de la nacion de los Indios. Otros ay tan faltos de razon, y de juyzio, que aunque no son totalmente locos, pero tienen algunas costumbres de bestias fieras, que comen, y se sustentan con carne humana, y para este efecto matã los inocentes, sin que aya quien 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 suficiente discrecion para ser gouernados de otros, pero ellos por si mismos no se puedẽ gouernar a si. Todos estos justa y sanctamẽte pueden seruir con vna seruidumbre natural, sin esclauonia. Esta manera de seruidũbre 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 seruidumbre, no siruen por el bien, y comodo y vtilidad de los señores, ni se ordena a esso, sino al bien y vtilidad de aquellos que siruen. Porque los que tienen mas auẽtajado juyzio, estan obligados a acudir a la necesidad 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 pecarian mortalmente. Sino tan solamẽte los hã de exercitar en obras conuenientes, para su salud. La razon es, porq̃ el principal fin deste oficio 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 authoridad constituyrse gouernadores de los demas, porque esto pertenece a los gouernadores de las Republicas. El exẽplo es claro, porque el derecho natural dicta, que los ricos, que tienẽ cosas superfluas, y muchas riquezas, las comuniquen a los pobres. Pero no por esso los pobres por su propria authoridad pueden tomar las cosas supuerfluas a los ricos. Por lo qual teniendo atencion al derecho natural, por ningũ defecto natural, no auiẽdo culpa, ni pecado, pueden a vno hazerle esclauo o sieruo, hablando de la esclauonia, y seruidumbre en rigor. Porque esto seria añadir miseria a otra gran miseria, como lo dize muy biẽ 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 recebirla, sino que se pueden defender con armas, ni los nuestros les pueden dar guerra. Tambien 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. Porque la charidad es, la que obliga a remediar la necesidad de los tales. Y ansi no se les ha de dar guerra.

La segunda manera de seruidumbre es legal, que esta introduzida, y permitida por la ley. Y esta es verdadera seruidumbre y esclauonia, que se ordena al bien y vtilidad del señor, y no del sieruo. Esta esclauonia es mas dura y que trae consigo, el poder el señor poner cargas graues, y pesadas como a verdaderos esclauos. Desta manera de seruidumbre en particular sera necessario tratar algunas cosas, que pertenecen grandemente a las costumbres. Pero es necessario dezir primero alguna cosa de la conclusion en general, y en comun. La qual afirma que vn hombre justa, y sanctamente, puede ser señor de otro destas dos maneras. Esta conclusion ansi declarada es comun entre todos los Doctores particularmente ya citados. Prueuase lo primero de muchos derechos y cõstituciones, que ay en el derecho comun, y en los derechos particulares, y constituciones de los Reynos pertenecientes a este punto. La razon es, porq̃ esto es assi necessario para el bien, y vtilidad de las mismas republicas. Luego esto es licito, y sancto.

Acerca desta segunda manera de seruidumbre ay algunas dificultades graues, y morales.

La primera dificultad es, si esta manera de seruidumbre sea licita en consciencia, de suerte, que de verdadero derecho de justicia en consciencia. La razon de dudar es, porque los hombres son de igual dignidad, y muchas vezes acõtece, que el esclauo tiene tan buen entendimiẽto, o mas excelente. Luego en consciencia no puede ser sieruo de otro.

A esta dificultad se responde ser licita, y queda verdadero derecho de justicia en consciencia. Esto enseñan comunmente todos los Doctores. Particularmente los citados, y entre ellos Syluestro. Prueuase, porque las leyes humanas son justas, y sanctas. Y ay muchas leyes pertenecientes a la seruidumbre y esclauonia como consta del derecho. Luego las tales leyes obligan en consciencia. *Sylu. verb. seruitus q. 3.*

Pero aduiertase, q̃ esta seruidũbre, y esclauonia puede acõtecer de tres maneras. La primera manera por nacimiento. Porque los que nacen de esclava, son esclauos, como lo dize el derecho Ciuil, y ansi lo enseña Syluestro. Porque el parto, quanto a lo que toca a ser libre, o esclauo, sigue el vientre, quanto a la nobleza, sigue la condicion del padre. Verdad es, que en algu- *ff. de statu hominum, lege 5.*

algunas tierras ay otras particulares leyes, como lo dize Sylueſtro. La ſegunda manera es, por derecho de la guerra. Porque los captiuos en tiempo de guerra por derecho de las gentes ſe hazen eſclauos, como ſe determina en el derecho Ciuil en el lugar citado. Pero aduiertaſe que no ſolamente aquellos, que podian licitamente matar, y los conſeruan 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 pecados de los padres, pueden ſer hechos eſclauos. Y eſtos tales es comun ſentencia de los Theologos, que acabada la guerra no les podran quitar la vida. La tercera manera es por contrato voluntario, qual es compra, y venta, quando vn hombre mayor de veynte y cinco años ſe vende por juſto precio, o quando el padre por pobreza y neceſsidad vẽde los hijos, y anſi dizen que ſe vſa en Ethiopia. Fuera deſtos modos Sylueſtro refiere otro quarto, que es por delicto, y pecado, de lo qual ſe podra ver eſte Author.

Leg. 4.

Sylu. ver. ſeruus, 6. 3.

Eſto ſupueſto ay tres reglas, que hazen mucho al caſo. La primera es, todas las vezes, que conſtare que vno injuſtamente le han hecho eſclauo, eſta obligado el ſeñor a ponelle luego en libertad, aunque lo aya comprado por ſu dinero, y aunque le aya poſſeydo muy largo tiempo con buena Fe. Eſto enſeñan todos los Doctores. La razon es clara, porque deſde aquel tiempo le haria grauiſsima injuria deteniendole contra ſu voluntad, y priuandole de ſu libertad. Si fuere infiel, y no quiſiere quedar entre los Chriſtianos libremente le han de dexar yr a ſu tierra.

Deſta regla ſe ſigue ſer verdad lo que dize el Maeſtro Soto que ſi los de Ethiopia ſe venden libremente a los Portugueſes, no ay porque poner tacha en la mercaduria, y en la compra, y vẽta. Porque libremente ſe venden. Pero dize, q̃ la fama dize lo contrario. Porque ſe ha dicho, q̃ los engañan con dixes, y niñerias de poco precio, y valor, y algunas vezes los compelen y q̃ ſin ſaber donde los lleuan los traen al puerto, y los venden. Si es aſsi, ni los que los traen, ni los que los tienen, ni los que los compran eſtan ſeguros en conſciencia haſta que los pongan en libertad, aunque no puedan cobrar el precio. Y eſto ſe ha de hazer como queda dicho. Pero aduiertaſe, que ſi eſtos infieles tienen hijos baptizados no ſe los han de dar para lleuarlos a tierra de infieles, por el peligro que ay de apoſtatar de la Fe.

Sot. lib. 4. de iuſ. q. 2. art. 2.

La ſegunda regla. El que razonablemẽte duda de la libertad del ſieruo, de ſuerte, que tiene razones por ambas partes, eſte tal puede con buena conſciencia detener el tal eſclauo, pero ha de hazer diligencia para inquirir la verdad, y entretanto, 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 condicion del que poſſee. Y ſeria duriſsimo obligarle en el tal caſo a deſhazerſe del ſieruo dãdole libertad ſin tener certidumbre de ſu libertad. La ſegunda parte ſe prueua, porque ſino haze diligencia ninguna para ſaber eſte negocio, auiendo razon de dudar, ya no poſſeeria con buena fe. 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 ſuficiente diligẽcia, no pudiere ſalir de la duda, en el tal caſo, queda ſeguro en conſciencia, 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, pondriaſe a peligro de no lo poder auer a las manos para reſtituyrle quando le coſtaſſe no ſer eſclauo.

Tercera regla. Aquel, que con legitimo titulo poſſeyo vn eſclauo, ſeguramente le poſſee en conſciencia, y le es licito vſar de ſu trabajo, ſaluo el derecho de la charidad. De ſuerte que la primera parte de la regla, quiere dezir, que ſi con algun titulo, de los ya referidos poſſee alguno, y tiene vn eſclauo, y no ay razon de dudar contra el titulo, ſeguramente, y con buena conſciencia poſſee el tal eſclauo y le tiene, como tiene y poſſee otras coſas. La ſegunda 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 conciencia a manifieſto peligro de muerte, por alguna ganancia temporal. Lo qual ſuele acontecer en el cauar, y ſacar theſoros, y minerales. Lo miſmo es, que no pueden con buena conciencia açotarlos, y pringarlos tan grauemente, que pierdan el vſo de los miembros, o que enfermen grauemente. Lo qual ſe dize, por algunos Chriſtianos, que ſin conciencia ninguna tratan los tales eſclauos como ſino fueran hombres. Deuenlos tratar como proximos, cõforme a leyes de charidad. Porq̃ ſon de la miſma naturaleza, y pueden ſer compañeros de la miſma bienauenturança. No los han de tratar como brutos animales. Lo qual acontece muchas vezes entre los Chriſtianos. Deuenles dar todo lo neceſſario para ſuſtentar la vida, y mandarles coſas de moderado trabajo, y que no ſea exceſsiuo.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque los hombres ſean de igual dignidad en razõ de hombres, y los ſieruos puede ſer, q̃ 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 dificultad es, ſi todo lo que adquieren los eſclauos es del ſeñor de ſuerte, que juſtamente ſe lo pueda tomar. La razon de dudar es, porque el ſieruo y eſclauo, y todo lo q̃ es, es del ſeñor. Luego lo que adquiere, para el ſeñor lo adquiere.

A eſta dificultad digo lo primero, q̃ quanto a lo que toca a eſte punto, ſe ha de tener atenciõ a las leyes ciuiles, de ſuerte, que lo q̃ ellas determinaren

minaren se ha de guardar en consciencia. Porque son leyes justas, y sanctas. Por lo qual en este punto han de ser consultados los Iuristas, y lo que ellos dixeren se ha de guardar, porque esto es muy proprio dellos.

Digo lo segundo, los seruos que se vendieron ellos mismos, o que se compraron por precio justo, lo que adquieren es para el señor, y el dueño justamente lo puede tomar. Esto tiene Soto, y le siguen algunos Doctores. Prueuase del derecho ciuil. En el qual se dize, que los tales seruos todo lo que son, son del señor. Y la razon parece, que dize esto, porque el que compra vn esclauo, le compra para que se emplee todo en su seruicio, y en su vtilidad, y prouecho. Luego muy razonable cosa es, que todo lo que adquiere sea del señor. Pero aduiertase, que si el dueño del esclauo no le sustétasse bien ni le vistiesse conforme a su estado, podria el esclauo con buena consciencia guardar algo de lo que adquiere con su trabajo, para sustentarse suficiẽtemente, y para el vestir necessario.

Sot. lib. 4. de iust. q. 2. arti. 2. Institutaper quas personas, §. itẽ vobis & de acquirendo rerum dominio leg. etiam inuitis.

De los esclauos, que se adquieren en la guerra ay mayor dificultad. La razon de dudar es, porque esta manera de esclauonia ordenase al biẽ y vtilidad del señor. Luego los tales seruos con buena consciencia no pueden adquirir cosa ninguna para si. En esto ay diuersos pareceres. El primero es del Padre Maestro Soto en el lugar citado. El qual dize, que esta manera de seruidumbre es mas generosa. Por lo qual, aunque es verdad, que todo lo que son estos esclauos, en alguna manera es de los señores, pero no es de los señores de tal suerte, que todo lo que reciben por alguna donacion, o juego licito, o lo que les viene por herencia, esten obligados a darlo a los señores en consciencia. Porq̃ los fauores se han de ampliar, y no restringir. Y estos tales esclauos no vinieron de su voluntad a esta manera de esclauonia, por lo qual no se han de restringir a tan estrecha obligacion. Otros Doctores, como el Maestro Gallo en vna materia de dominio, tienen por cierto, que no ay diferencia ninguna entre vna manera de esclauonia, y otra. Y enseña, que estos tales esclauos tambien estan obligados en consciencia a acudir a su señor con lo que adquieren cõ su industria y trabajo.

A esta dificultad digo lo tercero, que ambas sentencias son bien probables, como se conuence con las razones, y authoridad destos Doctores. De lo qual se responde a la razon de dudar, puesta al principio.

La tercera dificultad es de los que se venden en extrema necessidad, si estos tales son verdaderamente esclauos, de suerte que el señor adquiera verdadero dominio en consciencia. La razon de dudar es, porque en el tal caso, el que le compra estaua obligado de justicia a fauorecerle, y socorrer su necessidad. Luego el comprador no puede con buena consciẽcia possee el tal esclauo. Pongamos vn exemplo desta duda. Vn hombre que muere de hambre porque lo socorran a su necessidad, se vende, o porque le defiendan del enemigo, que le quiere matar. La duda es, si en el tal caso el cõprador adquiere derecho de justicia.

A esta duda se responde, que si el tal libremẽte se vende, la venta es valida, y el comprador adquiere dominio en consciencia. Puede ser, q̃ el comprador peque mortalmente contra charidad, no le socorriendo, en la tal necessidad liberalmente, y sin compra ni venta, pero la venta sera valida en consciencia, aunque aya sido cõpelido de la necessidad. Esto enseña el Maestro Fray Iuan Gallo. La razon es, porque la tal necessidad no quita, que la venta sea totalmente voluntaria. Luego por la tal venta se transfiere verdadero dominio.

De lo qual se sigue, que aquellos, q̃ por miedo de los enemigos se entregaron a los Christianos por seruos, para que los librassen de la muerte, son verdaderamente seruos, hablando de los infieles. La razon es, porque aunque auia de por medio miedo de muerte, causado por injuria de aquellos, que los querian matar, pero los que los compran y a quien se entregan, no les hizieron injuria ninguna. Luego adquieren verdadero dominio.

Pero aduiertase, que los que libran los infieles del peligro de la muerte, por auerlos librado del peligro de la muerte, no tienen derecho a hazerlos seruos suyos. El exemplo es. Librò vn Christiano a vn Moro, o Infiel, de vna tempestad, o de vn ladron que le queria matar, por auerle librado, no tiene derecho para hazerle esclauo suyo. Porque aunque es verdad, que el esta obligado a ser grato, pero por essa razõ no queda luego esclauo suyo, porque esto no se halla en ley ninguna.

De lo qual se sigue lo segundo, que si alguna vez acontecio entre Barbaras naciones, que algunos hombres estuuiessen diputados 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 q̃ 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 verdadera men-

mente eſclauos, y ſi los traxeron de ſus tierras, eſtan obligados a ſu coſta a boluerlos a ſu propria patria: porque les hi.ierõ injuſticia 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 hazen verdaderos eſclauos. Aunque el que los compra puede pecar 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, aũiendo duda ſi ſon libres, o no.

A eſta duda ſe reſponde, que no es licito comprarlos. Eſta es comun 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, peca mortalmente.

La mayor dificultad es de los criados que embian los ſeñores a comprar eſclauos, o a vender los, 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 dudan razonablemẽte, ſi ſon libres, o no. Luego no pueden con buena conciencia venderlos, ni comprarlos.

En eſta dificultad el Maeſtro Gallo enſeña, q̃ los tales criados licitamente pueden comprar, y vender los tales eſclauos, declarando a ſus amos las razones que ay de dudar. La razon es, porque ellos ſon miniſtros, que hã de ſer gouernados por el parecer de ſus amos. Y aſsi ellos no tienen que ver en eſta duda, ni han de ſer juezes della. Eſto ſe puede declarar con vn exemplo de los ſoldados ſalariados. Los quales en caſo que ſe dude de la juſticia de la guerra, pueden muy bien pelear: porque no les incumbe a ellos el ſaber la juſticia de la guerra, por ſer miniſtros. De la miſma ſuerte en nueſtro propoſito

A eſta duda ſe reſponde, que eſta ſentencia es bien aparente, por la razõ hecha. La qual ſe puede tambien confirmar, porque en las demas coſas que ſe compran, o venden quando ay duda los criados declarando la duda al ſeñor, las pueden comprar, y vender, mandandolo el ſeñor. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. Pero aduiertaſe que quando ay certidumbre, q̃ no ſon eſclauos, en el tal caſo no es licito a los criados, ni a los amos comprarlos, ni venderlos: porque ſe les haze injuſticia.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque ellos duden razonablemẽte, con todo eſſo ellos pueden comprar, y vender los tales eſclauos, porque no les pertenece a ellos el ſaber de la libertad de los tales, ſino tan ſolamente a los ſeñores.

La quinta dificultad es de los ſieruos, que ſe captiuaron en la guerra juſta, ſi eſtos tales licitamente pueden huyr. La razõ de dudar es, por que a los eſclauos comprados en ninguna manera les es licito huyr, y boluerſe a ſus tierras. Luego lo miſmo ſera de los demas ſieruos, porque es la miſma razon.

En eſta dificultad es certiſsima coſa, que los eſclauos comprados por el juſto precio no pueden huyr. Eſto enſeña el Maeſtro Soto, en el lugar citado, y con el comunmente los Doctores: porque como vno no puede boluer a tomar lo que vendio, aſsi tampoco puede huyr, auiendoſe vendido por juſto precio. Eſto ſupueſto es la dificultad de los eſclauos, queſe adquieren en la guerra.

A eſta duda ſe ha de dezir, ſer muy probable, que les es licito huyr ſi pueden, y que no eſtan obligados en conciencia a eſtarſe quedos. Eſto enſeña el Maeſtro Soto en el lugar citado. La razon es, porque eſta manera de eſclauonia es mas generoſa, y mas noble. Luego parece que no tienen obligacion a perſeuerar. Eſto miſmo enſeña el Maeſtro Fray Iuan Gallo.

Eſta reſolucion ſe ha de entender, 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 dificultad es de los Chriſtianos, ſi pueden ſer ſieruos.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que los Chriſtianos no puedẽ 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. Prueuaſe 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 Fe, obligacion tienen a quedar en el ſeruicio de ſus amos, como antes: porque no es razon, por ocaſion de la Fe, que recibio, priuar a vno del derecho de juſticia, que tenia. Lo miſmo es, ſi los Chriſtianos dieſſen guerra injuſta a los infieles. Entonces como pueden los infieles licitamente matar los Chriſtianos, quẽ les dan guerra injuſta, aſsi 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 aſsi lo que toca al derecho de la guerra es ygual entre ellos, y noſotros, ſi la guerra es juſta de ſu parte. Pero dentro de la Igleſia, y del Imperio Chriſtiano, no ſe permite 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 Fe, 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 alegados. Tambien eſta prohibido, que los Chriſtianos no ſolamente no ſean ſieruos, ſino tambien que

Capit. ne Chriſtia. num mancipium, &c. vnic. 54. diſt. & mãcipia, & ſequent. & tit. de Iudæis, et Sarracenis & mulatacapita.

no puedan seruir como criados a los Iudios dentro de sus casas, aunque les 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 detengã captiuo hasta que los suyos le rescaten por cierto precio. El tal, si huyere y se fuere a los suyos, en cõciencia no tiene obligacion a cosa alguna, sino fuesse, que lo vuiesse prometido, o jurado, o que se vuiesse conuenido, que daria vn tanto. Este pacto, y concierto no se halla escripto, pero los Principes Christianos de comun consentimiento han venido en el.

Syluest. 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 cõdemnarlos 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 herege, a este tal le pueden condenar a galeras, por mal nechor, como le podian condenar por tal a muerte.

La septima dificultad 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 cõ 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 conciencia boluerlos a embarcar, y traerlos como esclauos. Lo mismo es, si los esclaues de los Españoles se van a Francia, si bueluen a España, con buena conciencia pueden los Españoles boluerlos a la antigua seruidumbre. Pero si se fuessen alla a viuir, y se quedassen alla de assiento, seria diferente negocio. De lo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar.

La octaua dificultad es, de los de Granada, si es licito, o fue licito venderlos, o comprarlos, 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 dificultad ha auido, y vuo en tiempo passado varios, y diuersos pareceres, por ser cosa tan graue, como es en realidad de verdad. En este lugar no se puede tratar todo tan a la larga, sera necessario dezir bruemente las cosas mas faciles. Aduiertase, que si con parecer del Consejo Real se vendieron 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 ciencia, y conciencia. 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 diferente cosa hablar de los adultos, que tomaron armas contra el Rey, o de los niños, que no teniã vso de razon, ni pudieron hazer mal.

Digo lo primero. Los adultos, que se rebelaron, con muy buen derecho y con buena conciencia 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, Author de la fe, la qual recibieron en el baptismo, y fueron hereges. Luego como les podian quitar la vida, y condenarlos a galeras perpetuas, pudierõ muy bien hazer los esclauos.

Digo lo segundo, que los niños, que no pudieron hazer mal, no parece que ay razon ninguna para hazerlos esclauos. Esto enseña Gallo, y otros Doctores. La razon es, porque la Iglesia por el baptismo los engendro libres. Luego sin culpa suya dificultosissima cosa es cõdenarlos a seruidumbre. Por lo qual el Rey don Philippe 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 pecado de los padres. La principal razon es, porque los hijos de los hereges, por el pecado 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 pecado 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 pecaron. 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 a la libertad es cosa natural, y ansi sin delicto del mismo no es razon quitarla.

Molin. de iustit. to. 1. tractatu. 1. disput. 3. p. 3. q. 39.

Digo lo tercero, que los adultos, que no cometieron pecado alguno contra el Rey, o contra la fe, 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,

cia, ni por algun camino pudieſſe conſtar della publicamente, eſtos tales en conciencia ſon libres; pero en el foro exterior ſe han de auer como el inocente, que le prueuan ſer nocente.

Digo lo quarto, que ſi al tiempo que los de Granada ſe entregaron a los Reyes Catolicos, y los recibieron con eſta condicion, que ſi alguna vez ſe reuelaſſen 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 libertad. Luego pudieronſela 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 religiõ Chriſtiana. Pero aduiertaſe, que no es licito hazer eſclauos a los niños de Granada, ni a otros ningunos, para enſeñarlos lo que toca a la Fe. Pero podriaſe hazer ley juſta, y ſanta que el que de diez años no ſupieſſe las coſas de la Fe, le quitaſſen del poder de ſu padre, y lo hagã eſclauo, como ay ley que ninguno ſe pueda caſar, ſino ſabe las coſas de la Fe. Quien quiſiere ver todo eſto mas a la larga, y lo que toca a los negros, vea a Molina de iuſtitia, & iure, tomo primero, tractatu ſecundo, diſput. trigeſimaſecunda, 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 cõcluſion 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 fama y de la honra. Eſta ſentencia tiene Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, con el particularmente Victoria, y Soto. Prueuaſe, porque el hõbre muchas vezes juſta, y ſantamente puede infamarſe a ſi miſmo. Como ſi vno cometiovn delicto oculto, por el qual el proximo eſta pueſto a peligro de muerte: en el tal caſo el que hizo el delicto, juſta, y ſantamente ſe puede manifeſtar, y infamarſe para librar al inocente. 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 diferencia entre la vida, y la fama. La vida puedela 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.

Cai. 2.2. q.73. a.2 & in Sũ. v. detrat.

D. Thom. 2.2. q.73 a.4. ad 1. Victor. & Sot. vbi ſupra, & 5. de iuſt. q. 10. a. 2.

Deſta concluſion ſe ſigue lo primero, que pecado, y qual peccado ſea infamarſe a ſi miſmo: porque quando vn hombre particular declara, y manifieſta ſu pecado oculto, y ſe infama, no peca contra juſticia, ni haze iujuria a nadie: por lo qual de ſu naturaleze es pecado venial, y prodigalidad de ſu propria fama, y honra. Verdad es, que puede ſer pecado mortal por eſcandalo q̃ da, o por cõplacerſe en el tal pecado, o por jactarſe del. De lo qual ſe dira mas extenſamente quando ſe trate de la detraccion. 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 a ſi ſe infamaſſe, pecaria 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 es ſeñor de la fama, y honra, ſino tambien los demas.

Sigueſe lo ſegundo, que quando vna perſona particular q̃ no tiene obligada ſu fama a otros, ſe infama leuantandoſe algun falſo teſtimonio, es pecado venial, de ſu naturaleza: y no es mentira perniciosa, ſino oficioſa. Verdad es, que ſi ſe infamaſſe de vn delicto grauiſsimo, qual es el de heregia, o de ſodomia, o de otro ſemejante, de ordinario es pecado mortal, porque de ordinario ay eſcandalo.

Sigueſe lo tercero, que el que por juſta cauſa ſe infama, manifeſtando algun delicto oculto, no peca. 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 detraccion.

Octaua concluſiõ. El hombre es ſeñor de los bienes eſpirituales. Declaremos eſta concluſiõ, los bienes eſpirituales ſon en dos maneras. Vnos que no hazen bueno, ni ponen perfeccion en aquel que los tiene, como las juriſdicciones Eccleſiaſticas, y los beneficios eſpirituales, quales ſon el Deanato, el Obiſpado. Otros bienes eſpirituales 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 juriſdicciones, 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 ſeguirſe hia, que ſi el hombre perdieſſe la gracia, y caridad por algũ pecado mortal, qual es el de fornicacion, que pecaria 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 pecado, es licita, y sancta. De suerte, que cada vno licita y santamẽte puede tener lo que justamente le esta aplicado. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente Graciano, Sancto Thomas, y Medina, y Soto. Prueuase, porque muchos hõbres justos, y sanctos, han tenido dominio, y le tienen de muchas cosas temporales. Luego licito es el auerse diuidido las cosas temporales, despues del pecado.

Gra. 1.2. q. 1. 2. 3. & 4. D. Tho. q. 66 ar. 2. in 2.

Decima conclusion. El dominio de las cosas temporales, esta introduzido por derecho humano positiuo. Esto enseñan todos los Doctores arriba alegados. Prueuase 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 tã solamente se hizo por fuerça y virtud del derecho humano positiuo, que se llama derecho de las gentes, o derecho ciuil.

Medi. codi. de restit. q. 1. dub. 1. Sot. 4. de iust. q. 3. c. quo iure dixi, 8.

Vndecima conclusion. Ningun Principe, hablando con propriedad, es señor de los bienes 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 de el 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 diferencia del tyranno. Y para este efecto 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 2.

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 espiritual 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 espiritual. 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 Iuristas, particularmente se ha de ver Victoria, y Soto. Prueuase, porque la gracia no destruye la naturaleza sino antes la pone en perfeccion. Y el dominio temporal fundase en razon natural, y la authoridad del Pontifice en la gracia del Euangelio. Luego el Pontifice no ha de quitar el dominio de las cosas temporales.

Vict. relect. 1. de potest. eccles. & relect. 1. de Indijs. Sot. loco vlt.

Terciadecima conclusion. Varias, y diuersas causas ay, por las quales se passa el dominio de las cosas temporales. Esta enseñan 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. Porq̃ 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 malhechor: assi tambien le puede quitar el dominio de los bienes temporales, y passarlo a otro. Esto puede acontecer de dos maneras. La primera es impidiẽdo al verdadero señor, y haziẽdole incapaz para q̃ no pueda passar el domini, q̃ tiene, o haziẽdo incapaz al otro para recebirle, como impide al pupilo, para q̃ no pueda passar el dominio de sus bienes. La segũda manera es, passando en realidad de verdad el dominio de vna parte a otra, sin la volũtad 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 voluntad, y libre aluedrio puede passar el dominio de los bienes tẽporales.

La primera dificultad es, si por la interior voluntad 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 dasela interiormente. La duda es, si estara obligado en conciencia a manifestarle esta promessa, o dadiua, y a darle lo que 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.

En esta dificultad Soto parece, que enseña, q̃ se puede passar el dominio.

Sot. 4. de iust. q. 5. art. 1. ad 1. & lib. 8 q. 2. ar. 1. ad 1. Arag. pag. 154. vbi adducit Doctores alios.

A esta dificultad 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 comun sentẽcia. Y assi 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 pueda passar el dominio, sino es por medio de señales exteriores.

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 el dominio. De lo qual se colige, que aunque vno interiormente prometa, y quiera dar alguna cosa, no esta obligado en conciẽcia a darla.

La

La segunda dificultad es de la promessa, y donacion declarada por señales exteriores, pero hecha al ausente, si passa el dominio en cõciencia, 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, aunque 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 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 q̃ esta presente: assi tampoco se passa el dominio en el que esta ausente, aunque la promessa, y donacion se haga con señales exteriores, sino es que le escriua.

En esta dificultad 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 dificultad se ha de suponer 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 abaxo. El que no cumple con esta obligacion es mentiroso, y que quiebra su fe, 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 presuponer que la promessa declarada con palabras, y señales exteriores, es en dos maneras. Vna es cõfirmada con las solemnidades del derecho, llamando escriuano, y en presencia de testigos, y firmando el que promete. La segũda 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 q̃ esta presente, y aquel a quien se haze la acepta, se passa el dominio, como se dira mas extensamente. Toda la dificultad 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 comun de los Cesares, o Emperadores la promessa hecha a los ausentes, aunque se haga con palabras, y señales exteriores, no passa el dominio en conciencia. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de S. Thomas. Prueuase con la razon de dudar, y parece que esta determinada en el Derecho Ciuil.

Digo lo segundo, 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 cũple con la tal promessa, es mentiroso, y no guarda su palabra. Esto tienen los mismos Doctores. Prueuase lo primero del Derecho Canonico, y Ciuil, que lo determina assi. Lo segũdo se 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.

L. 1. ff. de pollicitationib. l. iurisgentium, ff. de pactis.

Ca. 1. ca. qualit. de pactis, ca. iuramen. tit. 11. q. 3. & l. 1. de pactis.

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 conciencia de justicia, y passa verdadero dominio en el foro de la conciencia. Dixe, que los que estan subjectos a las leyes de Castilla, tienen esta obligacion: porque los Portugueses no tienen esta obligacion, por no 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 establecio 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 aceptan la promessa, hasta que lo sepa el absente. O puedese 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 conciencia, 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 q̃ 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.

li. 1. For. Cast. tit. 11. le. 1. lib. 3. tit. 8. leg. 3.

La tercera duda es de la donacion, que se haze exteriormente, sin voluntad interior de dar: si la tal donacion es valida en conciencia, si el otro la acepta. La razon de dudar es, porque por las palabras, y señales exteriores verdaderamẽte se ordena a otro tercero. Luego la tal donacion valida es.

A esta dificultad se ha de responder, que en realidad de verdad la tal donacion, no es valida. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque en realidad de verdad, no es verdadera donacion, sino tan solamente fingida. Luego no obliga en conciencia. Esto

se confirma, porque el hombre es señor de estas 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 razõ de dudar.

Todauia queda dificultad, si este tal que con palabras, o señales exteriores finge, que da vna cosa no teniendo voluntad de darla, si estara obligado en conciencia a tener la tal voluntad, y a darla despues, ya que no la dio entõces, y a passar verdaderamente el dominio. La razõ de dudar es, porque vno que finge casarse con vna persona, no teniendo consentimiento interior, aunq̃ 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 dificultad 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 conciencia, ni passa verdadero dominio. Lo qual es certissimo. Y assi en lo que toca a este punto me ha hecho alguna dificultad.

Digo lo primero, muy mas probable me parece que el tal no esta obligado en conciencia 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, porq̃ no parece que ay titulo ninguno de justicia, por el qual este obligado a esto: porq̃ la donacion tan solamente es obra de la virtud de la liberalidad. Luego supuesto q̃ al principio no hizo esta donaciõ, ni passo el dominio no esta obligado despues de justicia. De suerte, que en el tal caso si el otro que recibio la tal dadiua viniesse a saber que no auia tenido voluntad de darsela estara obligado en conciencia a boluersela: 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, se le 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 vuiesse hecho vna donacion semejante de trigo a vno, y por no salirle verdadera, se le vuiesse seguido daño, que no se prouey 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 a hazer buena la tal donacion, por lo menos quanto a esto, que es que no se le siga el tal daño, y si se le siguiere pagarselo. La razõ 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 dano, ay obligacion de justicia acũplirla, por el daño que se sigue.

A la razon de dudar se ha de responder, que ay grandissima diferencia entre el matrimonio, y los demas contratos de vna parte, y entre la donacion: porque los contratos de su naturaleza obligan de justicia. Y assi si contrato con vno estoy obligado de justicia a estar al cõtrato, 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. Por lo qual si fue fingida, no obliga de justicia a hazerla firme, y a tener voluntad.

La quarta dificultad 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 sustẽtauale, y daua dineros para su sustento. Vna hermana del tal entendiendo tambien, que el muchacho era su sobrino, le mando trecientos, o quatrocientos ducados. La duda es, si las tales donaciones son validas en el foro de la conciẽcia. La razon de dudar es, porque segun dotrina de algunos Doctores, algunas donaciones son validas, y algunos contratos, aunque en realidad de verdad se yerre la persona El exemplo es, quando vno da limosna a vna persona, entendiendo que en realidad de verdad es pobre, y a parte rei no lo es. Esta limosna es valida, aunque parece que es inuoluntaria. Luego lo mismo tera en nuestro caso, por q̃es 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 donaciõ

no

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 limoſna fue valida, y voluntaria, y paſſo el dominio en el pobre aparente, o fingido: porque como dizen eſtos Doctores, a la virtud de miſericordia pertenece dar limoſna, y querer darla no ſolamente a aquel que en 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 tal quantidad de dinero, porque en hecho de verdad pretendio dar aquella quãtidad a la perſona que fueſſe paciente.

La quinta dificultad 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 conciencia, ni paſſa el dominio, ſino ay ſolemnidad alguna. Aſsi 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 q̃ concurra el con ſentimiento 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 aceptada, como queda dicho arriba. Eſto enſeña Soto, y el Doctor citado, y comunmente los Doctores. La dificultad 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 entreguẽ danla 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.

Ma. Rod. in Sum. to. 1. c. 95 concl. 1.

Sot. 3. de iuſt. q. 5. art. 3.

En eſta dificultad F. 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 Couarruuias: porque por la dicha aceptacion, adquirio derecho, de ſuerte, que abſolutamẽte no ſe puede reuocar la tal donacion.

Couli. 1. var. c. 14 nu. 11. & rub. de reſtit. 3. p. num. 33.

A eſta dificultad mi parecer es, que el primer donatario ſe ha de quedar cõ 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 volũtad del primer donatario. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razõ de dudar. Verdad es, q̃ dize muy biẽ eſte Author, q̃ el que la dono, eſtara obligado a dar la quantidad, y precio equiualãte, quando no fues ſe poſsible darle, y entregarle la miſma pieça.

De lo qual ſe ſigue, que la donacion hecha al auſente deſta manera, y aceptada en ſu nombre pues vale deſde el principio, es del donatario, y la puede recebir con buena cõciencia, 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, que enſeña lo contrario.

La ſexta dificultad es de la donacion, quãdo no eſta aceptada, ni repudiada, y ſe murio el q̃ hizo la tal donacion, ſi deſpues de muerto puede aceptar, de ſuerte q̃ 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 aquel a quiẽ ſe daua, no la quiſo aceptar por entõces por ſer ſu amigo, y dixo que ſe quedaſſe aſsi, q̃ ſi el quiſieſſe el la aceptaria deſpues, y andando el tiempo; entre tanto ſe murio el donador. La duda es, ſi deſpues de muerto podra el donatario aceptar la donacion, de ſuerte que ſe le paſſe el dominio, y ſe quede cõ la tal pieça. La razon de dudar es, por la parte afirmatiua: porque el donador, quanto es de ſu parte, ya paſſo el dominio, y no faltaua mas de que el otro aceptaſſe. Luego puede muy bien aceptar, y quedar ſeñor de la tal pieça. En cõtrario es, q̃ quando eſte tal murio ſin duda ninguna el dominio de aquella pieça, eſtaua en el, por que el otro no auia aceptado. 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 acepta el.

En eſta dificultad ay dos diuerſas ſentencias. La primera es, q̃ ſe le paſſa el dominio deſpues de muerto, ſi acepta, y que puede muy bien aceptar, y que aceptando la tal pieça, es ſuya en cõciencia. Eſto ſe entiende, ſi el donador no vuieſſe reuocado la donacion: porque ſi la vuieſſe reuocado antes que el otro aceptaſſe certiſsima coſa es, que aunque aceptaſſe deſpues no ſe le paſſaria el dominio: porque ya no tiene que aceptar. Eſta ſentencia aſsi 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 perfetamente en el donatario, por ſola la donacion, ſin la aceptacion; 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 perfetamente, haſta que el otro acepte. Por lo qual eſta como en camino, para que ſe paſſe al donatario ſi acepta. Segun eſta ſentencia ſe ha de dezir, que quando el tal muere, aunque eſtaua en el dominio, eſtaua imperfetamente, y como en camino. Por lo qual ſi el otro acepta, aun deſpues de muerto ſuya es la pieça en conciencia.

La ſegunda ſentencia es, q̃ en el tal caſo aunque acepte deſpues de muerto no ſe le paſſa el do-

dominio. Esto tienen comunmente los Theologos: por la razon que se hizo en contrario. Y esta es la mas facil manera de dezir.

A esta dificultad digo lo primero, que sin duda ninguna es necessaria aceptació 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 Iuristas. La razó es clara: porque bien assi como el dominio se passa por la voluntad y libre aluedrio del hombre: porque es señor por la tal voluntad, y libre aluedrio, assi tambien por la misma voluntad, y libre aluedrio ha de adquirir dominio, y ser señor de las cosas. Luego si voluntariamẽte no acepta, no se le passa el dominio.

Digo lo segundo: que la primera sentencia es bien probable. Esto se conuẽce 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 assi como el donatario en vtilidad del donador pudo aceptar la tal donacion, mientras no reuoco la donacion, y en el tal caso se le passaria el dominio: assi tambien la puede aceptar despues de muerto. Porque duro la voluntad del donador hasta la muerte, que assi lo suponemos.

Digo lo tercero, que la segunda sentencia es mas probable. Esto se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen la tal sentẽcia, 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 efecto por faltar la aceptacion, y assi se quedo el dominio en el mismo donador, y aunque mas acepte el donatario, no se le passa el dominio, siendo, ya muerto, la tal pieça viene a los legitimos herederos. La septima dificultad es, de la donació, que se haze por miedo, si es valida, y passa el dominio en conciencia. En esta dificultad Nauarro, al qual sigue Fray Manuel Rodriguez, enseña que la tal donacion en el foro de la conciencia no es valida de qualquier suerte que sea el miedo, ora sea graue, y que caya en varon constante ora sea pequeño. La razon es, porque el tal miedo quita las fuerças de la libertad, que ha de auer en la donacion.

Naua. in Man. ca. 17. nu. 4. Man. Rodrig. in Summ. tomo 1. ca. 95. con. 2

En esta dificultad 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 varon constante. La sentencia destos Doctores es, que ambos miedos hazen la donacion inualida en el fuero de la conciencia. Desto se ha de ver Cordoua. Para declarar esta dificultad se han de suponer 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 suponer, que el que dona por miedo de dos maneras se puede auer. La primera es, que por causa del miedo de, no teniendo voluntad ninguna interior de dar. De suerte, que la tal donació 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 volũtad interior de dar, de suerte 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 supuesto.

Cordo. de casibus q. 180.

A esta duda se ha de dezir, que si el hombre que haze la donacion se ha de la primera manera, de suerte que no tiene voluntad ninguna de dar no es valida la donacion ni obliga en conciencia. 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 conciencia. La sentencia destos Authores 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 secretamennte de sus bienes, en recompensa desto que le remitio. Porq̃ la remisson ha de ser libre. Fray Manuel Rodriguez cita a Syluestro, verbo donatio, primero, 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 remisson, tiene verdad lo dicho, y no de otra manera.

Esto supuesto es la dificultad, quãdo se ha de la segunda manera el que dona, que tiene volũtad de dar, pero esta voluntad nace, y procede de miedo injusto, aunque ligero, y pequeño. La dificultad es, si en el tal caso la donacion es valida, y passa el dominio en el foro de la conciencia. La razon de dudar es, porque 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 conciencia. Esto se confirma, porque al donador se le haze injusticia, poniẽdole el tal miedo, de suerte, que no hiziera la donació, sino fuera por el miedo. Luego obligacion ay de resarcirle aquella injuria, y por consiguiente no es valida la donacion. En esta dificultad los Doctores citados enseñan, al parecer, que tambien en este caso no es valida la donacion, ni obliga en conciencia, ni passa dominio. Y mueuense por la razon de dudar.

D. Thom. 1. 2. q. 6.

A esta dificultad mi parecer es, que la donacion en razon de donacion, es valida, y obliga en conciencia, y passa el dominio. Esto tienen comunmente todos los Doctores. Pruebase, 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 absolutamẽte

tiene

ciene 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 conscié-cia. Esto se confirma, porque el matrimonio, q̃ 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. De suerte 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, porq̃ en auiendo qualquier miedo, por facil, y ligero, que fuesse, no valdria la donació, ni se passaria el dominio, lo qual acarrearia grãdes 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 injustamẽte el tal miedo ni se causo por su ordẽ. Porque entonces el no hizo injusticia ninguna, y assi no tiene que resarcir. De suerte, que no auiendo hecho agrauio ninguno no le pertenece a el la restitucion. Pero quando el uuiesse causado el miedo, o se uuiesse causado de su parte, entõces podria auer dificultad. Y hase de dezir que por falta de libertad no dexa de ser valida la donacion. Porque, como queda dicho, sufficiente libertad ay para passar el dominio, aunq̃ aya algun miedo. La dificultad 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 causa total de la voluntad, que tuuo de donar. Esto se entiende, quãdo 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 dificultad de la donacion, o contrato hecho por miedo graue, y que cae en varon constante si la tal donacion, o contrato es valido en conscience, 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 conscience, como se determina en la materia de matrimonio. Luego lo mismo sera de la donacion y contracto.

En esta dificultad los Doctores citados enseñan, que la tal donacion, y contracto no es valido en conscience. Porque el tal miedo mucho mas quita la libertad, por ser mayor.

A esta dificultad se ha de responder, que es muy probable, que la tal donacion en conscience no es valida, pero mas probable es lo cõtrario.

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 nulo, 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 tener 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 anulo 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 conscience irrite y anule la tal donacion, o contrato como es cosa notoria. Luego vale en conscience. Aduiertase, que aunque la tal donacion, o contrato sea valido, con todo esso el que causa 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 anulado, y irritado por derecho positiuo en el foro de la conscience. Pero la donacion no esta irritada, ni anulada 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 Santidad 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 Iuristas. 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.

Cap. si ve ro ex in c. 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 biẽ comun. 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 conscience 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 segũ la ley del Pontifice o ciuil comun, o de los Reynos particulares se passa el derecho, queda señor de la tal cosa en el foro de la consciencia.

La segunda regla es. Toda sentencia, que en el foro exterior da verdadero dominio, lo da tambien en el foro de la consciencia, sino es q̃ 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 de pronunciada, obliga en consciencia. Dize se 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 algunas excepciones. La primera es, quando la ley es permissiua, y no preceptiua. Entonces quando la sentẽcia se pronuncia conforme al decreto de la tal ley, no obliga en el foro de la consciencia. El exemplo es la ley de la venta, y compra, que niega la accion 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, aunque la ley lo permite, y el juez sentencia conforme a la tal ley. La segũda limitacion es en ciertas leyes, q̃ 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 sentẽcia esta el dominio en consciencia en aq̃l a quiẽ se passo por el cõtrato. Pero despues de la sentẽcia esta obligado a restituyr, y queda señor el otro. El exemplo es en muchas leyes, q̃ 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 q̃ gano. Pero despues de la sentencia del juez, q̃ se da conforme a la ley, q̃ manda q̃ se lo restituyã todo, no queda señor. La tercera limitacion es, quando las leyes determinan, que ciertos cõtratos no sean validos, por el defecto de alguna solemnidad 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 del juez, y despues de la sentẽcia dexa de ser señor, y esta obligado a restituyr. Tambien se puede poner exemplo en aquel, q̃ hazen señor por vn testamento, al qual faltã las solemnidades essenciales del derecho. De lo qual diremos luego.

La primera dificultad es de las leyes q̃ anulã los cõtratos por el defecto de la solemnidad essencial, y si las tales leyes impidẽ la translacion del dominio, por los tales contratos. Aduierta se, que de dos maneras se puedẽ irritar estos cõtratos. La primera es absolutamẽte, por el defecto del cõtrahẽte, al qual haze inhabil, para passar el dominio de lo q̃ vẽde. Destas leyes no ay dificultad ninguna, porq̃ es certissima cosa, que no passan el dominio como lo dize Panormita no *cap. quia plerique, de immunitate Ecclesiarum*, y comunmente los Doctores, Aragon de iust. p. 157. La razon es, porque son inhabiles las personas para passar el dominio. La segunda manera es por el defecto de alguna solemnidad essencial, que manda el derecho, que se guarde en el tal contrato, y no la teniendo, irrita y anula el tal contrato. Desto es la dificultad, si se passa dominio por ellos. El exemplo es en el testamento, que no tiene la solemnidad deuida del derecho. Conforme a derecho el testamento, 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, aũ que dexe las firmas de los testigos. Este tal testamento se llama cerrado, conforme a la ley de Toro. El testamento abierto, conforme a derecho comũ, en aq̃la ley hac consultissima, requiere siete testigos. Pero conforme a la ley del Reyno se requieren tres testigos, y escriuano, y si no 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 solemnidad, que pone 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 eod. tit. par. 6. le. 1. & 2. ti. 10. Lex Taurensis 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 solemnidad 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, de suerte, que el sea el verdadero señor. Otro exemplo puede auer. Conforme a derecho comun del Pontifice, para enagenar las cosas Ecclesiasticas, es necessaria solẽnidad, que se haga esta alicion por tres tratados, y capitulos, como esta determinado en derecho. La duda es, si se enagenasse alguna cosa Ecclesiastica, sin esta solemnidad, pero con libre voluntad de la Iglesia, si la tal enagenacion, seria valida, y obligatoria 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 translacio del dominio, y estas leyes son justas, y santas, como es cosa notoria. Luego por los tales contratos no se passa el dominio. Confirmase, porque el testamento, que no tiene la solemnidad 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 cõtractos, como es cosa notoria. Luego quando constare no auer engaño ninguno, sino que libremẽte se quiere passar el dominio, cessara la ley. Porque como se dize en el derecho, cessante causa cessa el efecto. Esto se cõfirma, porque ay muchos, q̃ poseen cosas Ecclesiasticas

Capit. ea enim 1. q. 1. & ca. fine exceptione. 12. q. 2. ca. cũ cessante. de appellationibus cap. & si Christus de iure iurando.

ſticas con vn ſolo tratado, y muchas riquezas por el teſtamento, que no tiene la ſolemnidad deuida del derecho. Luego en conſciencia ſe paſſa el dominio, por ſemejantes contratos. En eſta dificultad ay diuerſos pareceres de Doctores. La primera ſentencia es, que por eſtos contratos no ſe paſſa dominio en conſciencia. De ſuerte, que los tales no pueden tener las coſas, que adquieren por ſemejantes contratos. Eſta ſentencia tiene Baldo, Alexãdro, Grimola, Fortunio, y Couarruuias, y dizen que eſta es comũ ſentencia de los Iuriſtas. Eſta ſentencia dizen, que tuuo el Maeſtro Cano, y la ſiguen muchos diſcipulos, y interpretes de ſanto Thomas, y entre ellos Aragon, que tienen eſta por mas probable ſentencia. La ſegunda ſentencia contraria a eſta es, que el tal contrato, o teſtamẽto en conſciencia es valido, y que verdaderamente ſe paſſa el dominio por el.

Bal. repetit. leg. 1. C. de ſacroſanct. num. 55. Alex. leg. nemo poteſt ff. de legat. 1. Fortu. in tract. de vlt. ſine. illatione 15. Co. ca. cum eſſes de teſta. n. 5. & in relect. de reg. peccatũ p. 2. §. 3. Arag. de iuſt. p. 160. Innoc. ca. quod ſicut de ele. Pan. c. quia plerique de immunit. eccleſiar. nu. 28. & ca. 1. de in integrum reſtitu. Mẽcha. li. 1. de ſucceſſion. creatione, & progreſſu. §. 1. illatio. 23. Syl. v. hæreditas 3. q. 7. v. teſtamentũ 1. q. 5. v. alienati. §. 13. Ad quod lib. 6. art. 1. conc. 2. corclar. 2. Molin. de iuſt. to. 1. tract. 2. diſp. §81. S. t. 4. de iuſt. q. 5. art. 3.

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 Minchaca, y Sylueſtro, y Adriano, y padre Molina, que trata eſta dificultad extenſamente. Otras ſentencias como medias, ſuele auer entre los Doctores, que no es neceſſario referirlas, porque las refieren los Doctores citados. Veaſe el padre Maeſtro Soto.

Digo lo primero, que ambas a dos ſentẽcias 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 ſegũdo, que el, en cuyo fauor la ley irrito el cõtrato, por el defecto de la ſolẽnidad licitamẽte, y juſtamẽte puede pedir delante del juez, que irrite el tal cõtrato, y lo de por ninguno. Y puede licitamẽte auerſe el tal, como ſi los tales cõtratos no ſe vuieran hecho, ſacando las pias cauſas. El exemplo es en el teſtamẽto, que no tiene la deuida ſolemnidad. 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 deziã, que el tal pecaua mortalmente, y eſtaua obligado a reſtitucion, ſi pedia algo contra el tal teſtamẽto. Prueuaſe, porque el tal contrato, o teſtamento por fuerça, y virtud de la ley, es irrito, y nulo por lo menos en el foro exterior. Luego licito, y ſanto es pedir q̃ el juez irrite y anule el tal cõtrato. Eſto ſe confirma, por que de otra ſuerte el tutor del menor, que ſuceda 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 q̃ de por ninguno el tal teſtamento, peca mortalmẽte, 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 ſolemne juſtamente poſſee haſta que el juez le condene, 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 ſolemnidad. El heredero inſtituydo por el teſtamento juſtamente poſſee la heredad concedida en el teſtamẽto, 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 condicio del que poſſee. Luego hemos de inclinar en ſu fauor. Que no eſte obligado a deciararlo a la parte ſe prueua, porque el juſtamente poſſee, y de charidad no eſta obligado con tanto derrimento proprio a procurar el bien del otro. Ni eſte es obligado de juſticia, porq̃ 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 ſolemnidad 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, que de por nulo el tal teſtamento. Porque el tutor de oficio, y de juſticia eſta obligado a procurar el bien del tal menor. Por lo qual el buen conſejo en el tal caſo ſeria que el tutor no admitieſſe la tutoria, y ſi la auia admitido, que la dexaſſe.

Digo lo quarto. Por eſtos contratos, que cõforme 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, y no es firme, ſino 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 peca mortalmente.

De lo qual ſe ſigue lo primero, q̃ es mejor y mas ſeguro en cõſciẽcia el derecho de aql q̃ no poſſee, porq̃ pretẽde q̃ el cõtrato, q̃ no tiene la deuida ſolẽnidad, es ninguno, q̃ no el derecho de aquel, q̃ poſſee por el tal contrato. El exẽplo es. En el teſtamento que no tiene la deuida ſolẽnidad, en el qual mas ſeguro eſta el heredero abinteſtato q̃ no el inſtituydo por el teſtamẽto menos ſolẽne. Sigueſe lo ſegũdo, q̃ el que poſſees por virtud del cõtrato, q̃ no tiene la deuida ſolẽnidad de derecho, no puede hazer ningũ engaño cõ buena cõſcienci, miẽtras la otra parte pleytea delãte del juez. Quiero dezir, q̃ no puede ocultar el contrato del teſtamẽto, ni puede traer teſtigos falſos, ni vſar d otros ſemejãtes en-

gaños. Y si vsa, o haze estas cosas pierde el dominio destos bienes, y esta obligado a restituyr los tales bienes antes de la sentencia del juez. Porque la otra parte tenia derecho en conscié cia para pedir los tales bienes delante del juez. Y este derecho se lo quita por iniquidad el que possee. 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 solemnidad 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 solemnidad de derecho no passa dominio ninguno en conscientia, como sino se celebrasse el matrimonio delante de parrocho, y testigos. La razõ es, porque el matrimonio es muy diferente de todos los demas contratos, porque el matrimonio es irreuocable, y indissoluble de su naturaleza, y los demas contratos se pueden reuocar por la voluntad de los cõtrayentes. Luego por el contrato del matrimonio, o se ha de passar dominio firme y irreuocable, o ninguno.

El segundo contrato es la eleccion, la qual si conforme a derecho es irrita, y nula, es muy mas probable, que en conscientia no da derecho ninguno ni dominio, ni el eligido puede aceptar la tal eleccion. El exemplo es. Conforme al Concilio Tridentino la eleccion de los curas no se puede hazer sino es con tres examinadores nombrados por el Synodo, y de otra manera la eleccion es irrita, y nula. Si eligiessen a vno sin que vuiesse los tales examinadores en conscientia, no se le passaria al electo el derecho, y dominio, ni podria con buena conscientia aceptar. La razõ es, porq̃ por la eleccio se da al electo jurisdicion espiritual, q̃ es cosa de grã momento. Y siendo cosa de gran momento, no es bien q̃ se passe la jurisdicio por eleccion q̃ irrita la Iglesia. Luego no se passa el dominio. Verdad es, q̃ Panormitano enseña q̃ lo mismo es de la eleccion, q̃ de los demas contratos, y lo mismo enseñan otros muchos. Pero la sentẽcia que hemos platicado, es mas conforme a razõ. De lo dicho en la resolucion se responde facilmente a la razon en contrario. La segunda duda es de ciertas leyes que impiden la translacio del dominio en los hijos ilegitimos, si obligan en cõsciẽcia. Aduiertase, q̃ ay muchas maneras de hijos ilegitimos. Pero puedẽse reduzir por agora a dos maneras. La primera es de aq̃llos, que son engendrados de copula ilegitima, pero de tal qualidad, que si vuiera cõsentimiento de ambos, pudiera ser copula marital, porq̃ entre ellos no auia impedimẽto ninguno. El exẽplo es en los hijos q̃ nacen de soltero, y soltera, q̃ no son parientes, ni afines, ni tienen otro impedimento alguno. En la segunda manera se hã de poner todos los demas hijos, que nacẽ de copula carnal, que no podia ser matrimonial, aun que vuiera consentimiento de los tales, porq̃ auia algun impedimento entre los que tuuierõ copula, porque eran parientes, o afines, o teniã otro impedimento. Los hijos de la primera manera se llaman naturales. Los de la segunda manera se llaman por agora espurios, aunque ay otros vocablos diferentes. De los hijos naturales no procede la disputa, sino de los espurios. De los quales es la dificultad, si las leyes q̃ impiden el passar el dominio a los tales hijos, obligan en conscientia, de tal suerte, que aunque los padres hagan la tal donacion no sea valida en conscientia. La razon de dudar es, porque las tales leyes son penales, y pretendẽ castigar la incontinencia de los padres. Luego no obligan en conscientia, antes de la sentencia del juez. Esto se confirma, porque por los cõtratos que no tienen la deuida solemnidad del derecho, se passa el dominio en el foro de la conscie cia, hasta q̃ 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 conscien cia, aunque sea contra las leyes. Porque las palabras de las leyes, que irritan, y anulan las tales donaciones, se endereçã al juez en el foro exterior de suerte, q̃ significã, q̃ el juez en el foro exterior de por ningunas las tales donaciones, quando se lo pidieren, a la manera, que queda dicho del testamento, que no tiene la deuida solemnidad del derecho.

La segunda sentencia es contraria a esta, que en ninguna manera se passa el dominio en conscientia 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, q̃ haze diferencia entre los hijos ilegitimos espurios de los seglares, y los hijos ilegitimos de los Clerigos y religiosos. Y dize, que a los hijos de los Clerigos, y religiosos la donacion no es valida en conscientia, de qualquiera manera, que se haga. Pero en los hijos ilegitimos de los seglares la donacion que se haze, fuera de testamento, valida es en conscientia, pero no la que se les haze en testamento. Porq̃ no ay ley, q̃ impida el passar el dominio a los tales hijos fuera de testamẽto. Porque las mas rigurosas leyes, que son las puestas en la margẽ, solamente prohibẽ, que los tales hijos no puedan ser herederos, ni suceder en la herencia de los padres. Los discipulos de santo Thomas tienen estas diuersas sentencias. El Maestro Soto sigue esta tercera.

Digo lo primero, que los padres pueden, y estan obligados debaxo de precepto a sustentar los hijos aunque sean muy ilegitimos, 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 ilegitimos. Y en la ley de Toro se permite a los padres, que a estos hijos ilegitimos, por titulo de alimentos les puedan dar la quinta parte de sus bienes.

Conc. Tri. sess. 24. ca. 18.

Par. 4. l. 3 & li. 5. fori regalis ti. 6. de las herencias l. 1. Sot. 4. de iust. q. 5. art. 1. ad 4. c. cum haberet de eo qui duxit in matrimonio quam polluit per adulteriũ & le. 1. in ter Taurenses.

Por

Por lo qual ciertas leyes del derecho Ciuil mandauan, que los tales hijos no los ſuſtentaſſen los padres, ſon iniquas y eſtan reprouadas como tales por el derecho Canonico. Lo ſegũdo ſe prueua, porque es de derecho natural, que los padres que comunicaron a los hijos ſu naturaleza, le conſeruen. Y los padres comunican la naturaleza no ſolamente a los hijos legitimos, ſino tambien a los ilegitimos. Luego por fuerça del derecho natural eſtan obligados a ſuſtentarlos.

Pero aduiertaſe, que los padres cumplen con eſta obligacion ſi dan a los hijos tales los alimẽtos neceſſarios para paſſar la vida. Pero puedenles dar mas abundantes alimentos conforme a la qualidad y valor de la hazienda de los padres, y conforme a la qualidad de los hijos.

El exemplo es, ſi vno deſtos tales ſale hõbre honrado, y eſtudioſo, de ſuerte, que deſſea graduarſe de Licenciado, o Doctor, lo podra hazer. Lo miſmo es ſi quiere ſer ſoldado, y capitan le podra ayudar para ponerle honradamente 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 ſuficiente 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 ſuficiente 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 ampla, que excede la qualidad de los hijos, no ſe la podra dar con buena conſciẽcia. Si tiene muchos hijos eſpurios, puede y deuelos 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 comun ſentencia de los diſcipulos de ſanto Thomas, y de los Iuriſtas, y entre ellos Couarruuias. Prueua ſe 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 delos 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 pecado 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 ſantas 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.

Digo lo tercero, cõforme al derecho nueuo de Eſpaña, eſtos tales hijos ſin pecado 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 ſino 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 pecar pecado ninguno, y el hijo los puede recibir. Eſto tienen comunmente 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 eſpurio, que recibio algo de ſus padres contra el tenor deſtas leyes antes de la ſentencia de 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 halas de reſtituyr a los dichos, antes de la ſentẽcia 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 ſepuede ver en la ley decima, lib. 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 hanſe de reſtituyr los bienes al fiſco, a quien los 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 ſolemnidad de derecho. Pero eſtas leyes hazen inhabiles, y incapaces a los hijos eſpurios.

La tercera duda es del heredero inſtituydo contra el tenor deſtas leyes, dada la palabra, y ſu fe, que dara la herẽcia al hijo eſpurio. La duda es, ſi eſte tal es verdadero ſeñor, y heredero de aquellos bienes, y ſi eſta obligado en cõſciẽciencia a darlos al tal hijo. El exẽplo es quãdo vn clerigo, o otro ſemejãte inſtituye heredero a vn eſtraño, pero dandole palabra y la fe, y prometiendole, que boluera la herencia a ſu hijo. La miſma dificultad es, quando vn clerigo, o otro

6. 7. & 8. In autẽtico quibus modis naturales efficiantur, &c. §. ſi naturali cod. de incẽſtuoſis nuptijs codi. de naturalibus 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. 3. leg. 12. & lib. 5. tit. 3. leg. 2.

Coua. ſu. quartum p. 2. ca. 8. con. 1. nu. 3. 4. & 5.

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 fe y palabra de darla a su hijo. La duda es, si el donatario puede con buena conciencia adquirir 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 espurio. Esta sentécia tiené muchos Doctores, y entre ellos algunos discipulos de Santo 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, q̃ no pueda dar los tales bienes al hijo espurio, ni este obligado a esso por la promessa consta manifiestamente. Porque la promessa fue hecha de cosa contra ley. Luego no es obligatoria. La segunda sentencia es, que este tal es verdadero heredero, y señor. Esta sentencia tienen muchos Doctores. Pero ay diuersos pareceres entre ellos, en lo que toca a si esta obligado a dar la herencia al hijo espurio, algunos dizen que no esta obligado a dar la heredad al tal hijo. Assi lo afirma 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 afirma, que ay gran diferencia entre los hijos espurios de los seglares, y los hijos espurios 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 pecado ninguno, y que el heredero assi instituydo esta obligado por derecho natural a boluer la tal herencia al hijo espurio. Pero en los hijos de los Clerigos, y Religiosos dizen ser esto pecado mortal, y que el heredero instituydo no es verdadero señor, ni puede dar los bienes al hijo espurio. Esta sentencia tiene Soto.

Soto 4. de iust. q. 5. art. 1. & in 4. sent. d. 41. q. vnica art. 4.

Digo lo primero, que en el tal caso el testador y el instituydo heredero, y el hijo espurio si lo consiente, y da orden en ello pecan mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque todos hazen contra el tenor de las leyes justas, y santas, y en materia graue. Luego pecan 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 santo Thomas. La razon es, porque no ay ley ninguna de las referidas en la duda passada que hagan inhabil al tal heredero para recebir el dominio de la tal heredad, sino tan solamente en pena de la promessa que hizo, y palabra que dio de boluer la heredad al hijo espurio le priuan de la heredad y le castigan, lo qual no obliga en conciencia antes de la sentencia del juez. Luego antes de la tal sentencia en conciencia es verdadero señor.

Digo lo tercero, que és bien probable, q̃ no es verdadero señor, ni puede dar la heredad al hijo espurio. Esto se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen esta sentencia, y con la razon hecha en su fauor. Pero caminãdo conforme al dicho segundo se ha de declarar, si el tal heredero esta obligado a dar la tal herencia al hijo espurio.

Digo lo quarto, que el tal heredero, aunque es verdadero señor, esta obligado de justicia, y fidelidad a dar la tal herencia al hijo espurio, antes de la sentencia del juez. Esto tiene el mismo Orellana, y comunmente los Thomistas. Que este obligado de fidelidad se prueua, porque dio su fe, y palabra y prometio de dar la herencia al hijo espurio. Y esta palabra la puede cumplir sin pecar, 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 espurio 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; porq̃ la tal promessa obliga de justicia. De lo dicho en esta duda se responde facilmente a las razones de las contrarias sentencias.

Toda via queda dificultad, como se podria hazer licitamente, y sin pecado, de suerte, que los bienes del padre viniessen al hijo espurio. 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 efecto, y no vuiesse pecado ninguno contra las leyes.

A esto se ha de responder, que no tiene remedio ninguno, sino 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 absolutamẽte, 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 hase 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, cõ todo esto no es pecado hazerlo assi, por la razon ya dicha. Este tal assi instituydo es verdadero señor, y verdadero heredero de aquellos bienes, y no esta obligado en conciencia a darlos al hijo espurio. Porq̃ 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 pecado mortal a hazerles otros muchos beneficios. La razõ es, porque el que recibe algun gran beneficio, esta obligado a ser agradecido, y recõpẽsarlo de tal suerte, q̃ el no lo hazer muchas vezes es pecado mortal. Y este tal assi instituydo heredero

recibe vn gran beneficio. Luego esta obligado a recompensarlo en los hijos.

La quarta dificultad es, quien puede dispensar con los hijos ilegitimos, y espurios para efeto de auer los bienes de sus padres por testamẽto, o fuera de testamento.

A esta duda se responde, que el Principe seglar puede legitimar los hijos ilegitimos, aunque sean hijos de clerigo, quanto a este efecto. 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 fi lius dub. 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 conciencia, de suerte que aya obligacion de restituyrlo antes de la sentencia del juez. Pero de esto se tratara mas comodamente abaxo, quando se tratare de lo que toca al juego.

La quinta dificultad es, de cierta manera de leyes por las quales se passa el dominio cõtra la voluntad de los proprios señores, quales son las leyes de la prescripcion, y de vsucapion, si estas tales leyes passan verdadero dominio en conciencia. 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 decimasexta, quæstione tertia. Y tambien los Theologos con el Maestro, y Santo Thomas, Adriano, y los Summistas. Prescripcion conforme a la sentencia de los Iuristas significa el derecho, o dominio adquirido de la possessio de cierto tiempo, determinado por las leyes. Y en este sentido lo toman los Sumos Pontifices en sus Decretos. Vsucapion, conforme a los Iuristas difiere de la prescriocion: porque vsucapion, es acerca de los bienes muebles, y es trienal; pero la prescripcion es acerca de los bienes imobles, y de su naturaleza pide mas largo tiempo. Esto supuesto es la dificultad, si passado el tiempo determinado por las leyes se adquiera verdadero dominio, y verdadero derecho en conciencia. De lo qual ay diuersas sentencias entre los Doctores, las quales se podran ver en ellos, particularmẽte en Syluestro, Couarruuias, y la Suma Rosela, y el Maestro Soto. Declaremos lo que es mas comũ, y mas probable entre los Iuristas, y Theologos.

Magi. in 4. d. 15. D. Thom. quodlibe. 14. a. 25. Adr. in 4. q. 5. d præscri. Sum. mest. ver. præscrip. & vsuca.

Sylues. v. præscr. 1. §. 13. Couar. rete. cti. regulæ possessor p. 3. §. 2. Sum. Ros. verb. præc. Sot. 4. de iust. q. 5. a. vl. Innoc. ca. fin. de prescript.

Digo lo primero, justa, y santamente los Sumos Pontifices abrogaron las leyes que concedia dominio al possessor, que tenia mala fe: porque eran iniquas, y contra derecho natural. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores. La razon es de Innocencio, porque qualquiera constitucion que no se puede guardar sin pecar mortalmente deue ser derogada. Y la tal constitucion no se podia guardar sin pecar mortalmente, porque todos pretenderiã hurtar lo ageno, para prescriuir. Y seria fomentar los pecados, y ser causa que el ladrõ, por detener muy large tiempo la hazienda agena se hiziesse señor. Luego justa, y santamente estan abrogadas las tales leyes, y basta auerlas abrogado Innocencio en el lugar citado, y Alexandro Tercero, y Bonifacio Octauo.

Ale. c. vigilantide præsc. Bonif. in regula possessor & regulis iuris in 6.

Digo lo segundo, la prescripcion, y vsucapion perfecta, y consumada con todas las qualidades, y condiciones que pide el derecho Canonico da verdadero dominio, y derecho en conciencia de la cosa poseyda, aunque sepa el possessor, que antes era agena. De suerte, que queda verdadero señor en conciencia 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 justas, y santas como pueden hazer q̃ no se passe el dominio, y impedir la translaciõ del: assi tambien le pueden passar contra la voluntad de los particulares señores, quando cumple para el bien comun. Que esto sea necessario, y q̃ conuenga al bien comun, 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 acabar los pleytos entre los ciudadanos, lo qual es vn grã bien de toda la Republica. Estas leyes no son permisiuas, sino que dan verdadero derecho, y verdadero dominio en conciencia.

L. 1. ff. de vsucapioni. & c. vigilanti de præsc. 16. q. 3. §. possessor.

Digo lo tercero, cõforme al Derecho Canonico son necessarias quatro condiciones para prescriuir. Esto se prueua del Derecho Canonico, en el qual se ponen estas condiciones; 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 possessiõ de alguna cosa, por la misma razon los seglares no puedẽ prescriuir en cosas espirituales. La segunda condicion es, que aya continuacion de la tal possessiõ todo el tiẽpo determinado por las leyes. De suerte q̃ si se interrumpe la possessiõ, no puede auer prescripcion. La tercera condicion es, la buena fe, esto es buena conciencia, de que la cosa que possee no es agena. La quarta condicion es, que aya titulo alguno para poseer: porque sin titulo no se puede poseer. Aduiertase, que ay tres maneras de titulos para poseer. Titulo natural, legitimo y legitimo presumpto. Titulo natural 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 es 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 exemplos. Exẽplo de lo primero es la sentencia del juez que se funda en la realidad de verdad, y en la verdadera testificacion de los testigos, y en la ciencia de los Derechos. Esta sentencia es titulo natural para poseer. El exemplo del segũdo

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 falso testimonio de los testigos. En el caso ay legitimo titulo para posseer. Exemplo de lo tercero es la sentencia del juez. Que no se pronuncio segun lo alegado, y probado, sino cõtra las leyes. Esta tal sentencia es titulo que se presume legitimo. La razon es, porque la ley siempre presume que la sentencia del juez, aunque 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 fe de la otra: porque puede ser que vno tenga legitimo titulo para posseer, y que no possea con buena fe. El exemplo es claro, cõforme a lo dicho, quando vno possee vna cosa por la sentencia del juez pronunciada, segun lo alegado, y prouado; pero que se funda en el falso testimonio de los testigos possee con legitimo titulo, y no possee con buena fe, si sabe que los testigos testificaron falsamente. Por el contrario, si vno possee alguna cosa, por vna sentencia iniqua, y injusta, y el piensa ser justa, este tal possee con buena fe; pero no possee con titulo legitimo, o natural. Tambien puede acontecer, que vno tenga buena fe, sin titulo ninguno. Como si vno possee alguna cosa por treynta, o quarenta años, sin acordarse del titulo, por el qual vino aquella cosa a su poder. Y tambien se ve esto en aquel que piensa, que la cosa que possee se la dio, o se la mando en testamento el verdadero señor: siendo assi que en realidad de verdad, ni se la dio, ni la mando por testamento. Tambien el hijo que sucede en los bienes del padre, porque es su legitimo heredero, y cree que aquellos bienes son del padre, tan solamente, porq̃ lo dize assi vn hombre digno de credito. Este tal possee con buena fe, pero sin titulo. Aduiertase, q̃ la buena fe es mas necessaria para prescriuir, q̃ no el titulo. Esto es en tanto grado verdad, q̃ muchas vezes se puede prescriuir sin titulo; pero no sin buena fe. 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 inmemorial, y en la prescripcion centenaria contra la Iglesia Romana, de la qual tratan los Iuristas citados. De suerte, q̃ el titulo se requiere para prescriuir tã solamẽte en las prescripciones ordinarias, y de ordinario tiempo, qual es el de diez años, o de veynte.

L. omnes codice de Triginta. l. quadraginta annis, c. placuit. 16. q. 33.

Lo segundo se sigue, que el que es heredero de vn ladron, y sucede en la heredad con buena fe, no tiene titulo alguno para prescriuir. Este corolario es contra el Maestro Soto, en el lugar citado; pero es sentencia comun de todos los Iuristas. Lo qual consta, porque el tal no tiene titulo natural, como es cosa notoria. Que no tenga titulo legitimo presumpto. Pruebase, porque las leyes de prescripcion expressamente dizen, que 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 dezimos para la prescripcion de tan largo tiempo no se requiere titulo, sino basta buena fe, conforme a la mas probable sentencia de los Iuristas.

Lo tercero se sigue, que el que compra del ladron vna cosa hurtada, no tiene titulo para prescriuir, ni puede auer prescripcion de tiempo ordinario, sino de tiempo largo de treynta, o quarenta años, como se dize en Derecho. Este corolario es contra el Maestro Soto; pero es comun entre todos los Iuristas. Pero aduiertase, que assi el heredero del ladron, como el que le compra alguna cosa, si possee con buena fe, prescriuen los frutos de la cosa posseyda, aun por ordinario tiempo. Esto se determina en Derecho. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Couarruuias.

L. cũ hæres, ff. de diuersis, & temporalibus, præsc. & in l. vlt. codice de vsucapionibus.

Acerca de lo que toca a las prescripciones, ay algunas dudas. La primera duda es, si la buena fe 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 fe. De suerte, que aunque vno dude si vna cosa es suya puede tener buena fe. Esto enseñan graues Doctores Iuristas, y entre ellos la Glosa, y Panormitano. Esta sentencia tiene fundamento en el capitulo vltimo de las prescripciones, en el qual se determina que es necessaria buena fe para prescriuir, y que no basta posseer con mala fe: porque el que possee con mala fe peca mortalmente. Y es assi que el que possee con duda, y miedo, si es la cosa suya, o agena, no peca 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 fe.

§. quid aut, & §. furtiuam sit. de vsucapionibus l. omnes, de præsc. 30. l. 40. annorũ, & l. si aliena de vsucapionibus. l. bonæ de adquirendo rerum dominio. l. si aliena, ff. de vsucapionib. Syluest. verb. præsc. 1. §. 8. & præscr. 2. §. 12. Couarr. relect. part. p. 2. §. 8. Glos. in c. si. & c. si diligenti de præsc. Pan. ibi. Adria. in mat. de restit. q. de præsc. & cons. 2. Sot. 4. de iust. q. 5. art. vlt.

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 pecar mortalmẽte, 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 sentencia tiene Adriano. La razõ es, porque posseer, como cosa propria alguna cosa, quando en realidad de verdad ay duda, es pecado mortal; pero si la guarda para el verdadero señor, no es pecado ninguno.

La tercera sentencia es como media. La qual tiene el Maestro Soto en el lugar citado. El qual dize que el que duda puede muy bien posseer la tal cosa como propria; pero esta obligado conforme a la qualidad de la duda dar parte de la tal cosa, y la restitucion se ha de hazer a aquel, del qual se duda, si es suya, o sino a los pobres, si despues de hecha suficiente diligencia, no se hallare el señor; pero dize que esta manera de dudar interrumpe la prescripcion. Declaremos la vltima sentencia, que es la verdadera, y que se ha de seguir.

Digo lo primero, duda verosimil, y aparente, y probable es medio entre buena, y mala fe. De suerte, que no es buena fe, ni tampoco es mala

mala fe. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas, y entre ellos muy particularmente Orellana, en vnos eſcritos de mano. Que no ſea buena fe ſe prueua del Derecho, en el qual la buena fe conditingue contra duda. Eſto ſe confirma, porque en todas las demas materias, la buena fe es coſa diferente de la duda. En materia de ayuno el que duda, ſi vn dia es de ayuno no tiene buena fe para comer carne en el tal dia. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. Confirmaſe lo ſegundo, porque la buena fe es ſuficiente para preſcriuir, y la duda no como lo dizen todos los Theologos. Luego la duda no es lo miſmo que buena fe. Que la duda no ſea mala fe ſe prueua: porque el poſſeer con mala fe es pecado, y el poſſeer con duda no es pecado ninguno, porque es mejor la condició del que poſſee. Luego la duda no es lo miſmo que mala fe. De ſuerte, que es medio entre buena, y mala fe.

L. 48. ff. de adquirendo rerum dominio.

Digo lo ſegundo, el que con duda veroſimil y probable, ſi vna coſa es ſuya, o agena la poſſee, ſi la duda es ygual por ambas partes, juſtamente poſſee la tal coſa toda, y entera. En eſto conuienen todos los Iuriſtas, y Theologos. La razon es, porque en caſo de dudar mejor es la condicion del que poſſee. Lo qual ſe ha de entender, quando la duda es ygual de ambas partes Luego en el tal caſo licito es poſſeer entera mente toda aquella coſa.

Digo lo tercero, ſer mas probable, que ſi la duda no es ygual, 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 teniendo tambien atencion a la poſſeſsion. Lo qual ſe ha de juzgar conforme al ſaber, y buena diſcrecion 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 ygual la duda, y no vuiera poſſeſsion auia obligacion de diuidirla, y partirla por medio. Pero auiendo poſſeſsion, peſa tanto la poſſeſsion, que ſe puede el que poſſee quedar con toda ella. Pero ſi la duda no es ygual, 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 aquella duda da mucho derecho. Y tanto podria inclinar en fauor del que no poſſee, que le vuiſſen de dar la mitad. Eſto enſeñan muchos diſcipulos de Santo Thomas. Prueuaſe, porque en el tal caſo no es ygual la cauſa del que poſſee, y del que no poſſee, 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 aparencia, 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 hecha ſuficiente diligencia para inquirir el verdadero ſeñor, ſino parece, aquel que poſſee comiença a preſcriuir deſde aquel punto que hizo la diligẽcia ſuficiente, aunque quede dudoſo eſpecularuamente. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque eſte tal ya comiença a tener buena fe, y eſta cierto moralmente, que aquella coſa es ſuya. Luego comiença a preſcriuir. En las coſas morales moral certidumbre ſe ha de pedir, y no mathematica. Eſto ſe confirma, porque el fin deſtas leyes, es q̃ 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 ſuficiente diligencia para ſalir della, no es ſuficiente para començar la preſcripcion. Eſta es comun ſentencia de los Theologos, y Iuriſtas. La razon es, porque para preſcriuir es neceſſaria buena fe: la qual no puede auer auiendo duda, haſta que ſe haga la ſuficiente diligencia.

Digo lo ſexto. Si la duda ſobreuiene a la preſcripcion, que eſtaua començada con buena fe, no la interrumpe. El exemplo es, ſi vno auia començado a preſcriuir vna coſa con buena fe, y ſin duda, y deſpues ſobreuienele la duda. Eſta duda no interrumpe la preſcripcion. Eſta ſentẽcia es comun de todos los Iuriſtas, 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 ſolamẽte ſe pide buena fe, para començar la preſcripcion, como conſta de los Derechos citados. Luego para continuar la preſcripcion baſta que no aya mala fe. Y el que duda, ſi la coſa es ſuya, no tiene mala fe, como cõſta de lo ya dicho. Luego no ſe interrumpe la preſcripcion. Eſto es contra el Padre Fray Manuel Rodriguez, in Summa tomo ſegundo capitulo 13. concluſion quarta, que trae a Cordoua, y a otros.

Sylu. verb. præſcr. 1. § 3. punct. 3. Couar. loco cit. p. 2. §. 7. reg. poſſeſſor.

La dificultad es acerca deſto, porque ſi vno començo a preſcriuir con buena fe, y le ponen pleyto en el foro exterior, interrumpeſe la preſcripcion, y no ſe continua, y el poner pleyto no haze mala fe, 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 quando ſe pone a pleyto, pidiendo la tal coſa el verdadero ſeñor, porque entonces, puesto el pleyto, ya no tiene pacifica poſſeſsion. Y los derechos ſolamente quieren fauorecer al que poſſee pacificamente; pero quando la duda no eſta puesta delante del juez, pidiendo la parte, ay pacifica poſſeſsion. Y por eſta razon entonces no ſe interrumpe la preſcripciõ. De todas eſtas condiciones ſe ha de ver Gregorio Lopez, Aragon, y Molina que tratan eſto a la larga.

Gregor. l. 16. ti. 29 p. 3. Ara. 2. 2. q. 62 pag. 164. Mol. to. 1. de iuſtit tract. 2. diſp. 60. p aliquas diſput.

Digo lo ſeptimo, el que compro la coſa hurtada

tada con buena fe, 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 con aquella carga. La difficultad es, si el heredero de la cosa hurtada cõ buena fe accepta la herencia, y con la misma buena fe buelue a vender la dicha cosa a otro si el tal la puede prescriuir. La razõ de dudar es: porque la tal cosa es hurtada. Luego no puede prescriuir el que la acepto, y vendio con buena fe.

Man. Rodrig. in sum. tom. 2. cap. 23. con. 2. §. furti de vsucapionibus. Sot. lib. 4. de iust. q. 5. art. 4. Angles. in floribus q. de dominio Sylu. præscriptio. 1. q. 18.

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: porq̃ aũq̃ la mala fe del difuncto, dañe al heredero para no poder prescriuir, pero no daña al que compra del con buena fe. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar.

Digo lo octauo. El heredero, que tiene con buena fe la cosa agena hallada por el difuncto en su casa, muy bien la puede prescriuir. Esto enseña F. Manuel Rodrig. en el lugar citado, conclusion tercera. La razon es: porque la tal cosa no es hurtada. Y aunque el difunto no tenia titulo, empero su heredero le tiene. Luego puede prescriuir. De lo qual se sigue, q̃ si alguno por sentencia le adjudicaron algunos bienes: y creyo con buena fe, ser justa la sentencia, si por legitimo tiempo los prescriuio, aunque despues de prescriptos, entienda auer sido injusta la sentẽcia, y que injustamente le fueron adjudicados, los puede licitamente retener, como lo dize el Maestro Soto. Y aunque es verdad, que en conscienciano esta obligado a restituyr los tales bienes, empero el señor podra pedir en el foro exterior restitucion in integrũ 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 dificultad es, quando el contrario o el juez impidio, que no la pidiesse: en el tal caso es la obligaciõ en conscienciaa restituyrla. La razon de dudar es, porque passado el tal tiempo, ya prescriuio. Luego no tiene obligaciõ en conscienciade restituyrla porque la prescripciõ da verdadero derecho en conscienciaa.

Sot. vbi sup. li. 3.

En esta dificultad Medina Complutense, en el lugar citado enseña, que no ay obligacion de restituyr. Y mueuese por la razon hecha.

A esta dificultad 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 cõtra justicia commutatiua no vuo los tales bienes.

Fr. Luys Lopez in instru. cõscienc. 2. p. c. 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, estãdo el señor presente, se requieren diez años, y si esta ausente veynte. Esto enseña Syluestro y otros Doctores. Prueuase, porque assi esta ordenado en la ley de la partida. Y el derecho comun no va fuera desto. Pero aduiertase, que hablando de las cosas ecclesiasticas immuebles, no se prescriue contra la Iglesia señora de llas, 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 cien años. Y el mismo espacio se requiere para prescriuir la jurisdiccion ciuil, o criminal del Rey. Esto determina vna ley del ordenamiento 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. præsc. 1. n. 6. & 7. fucapio. Part. 3. tit. 9. le. 18. y 19. c. multis. 16. q. 3.

leg. 6. ti. 13. lib. 3. ordina. Syl. ver. præsc. 1. leg. 9. ti. 15. lib. 4. nouæ copilationis.

Vltimamente se ha de aduertir, que ay vna prematica en Castilla, en la qual se ordena, que lo que se deue a los boticarios, por razõ de medicinas, y las de mas cosas, que se deuen a los mercaderes de merceria se prescriuan por espacio de tres años. Pero aduiertase, que se ha de entender, auiendo buena fé. Porque de otra suerte si los deudores no tienen buena fe, no se pueden aprouechar desta prematica contra los boticarios, o mercaderes. Por que como queda dicho no puede auer prescripcion, sino es con buena fe. Porque lo contrario seria fauorecer a los latrocinios, y a los hurtos. Por lo qual, si vn hõbre no tiene cuydado de pagar sus deudas, sino que se descuyda grandemente en pagarlas: este tal no puede prescriuir: porque no tiene buena fe. Y anssi aunque le pidan la paga despues de los tres años, tiene obligacion de pagar, porque no puede prescriuir por falta de buena fe. Esto resuelue Rebufo contra otros Doctores. Pero, si estos deudores estando enfermos, pensauan con razon, que los dichos acreedores estauan pagados, entonces ha lugar la dicha prescripcion. Porque entonces tienen buena fe, fundada en alguna manera de certidumbre moral. Esto tiene el mismo Rebufo en otra parte.

Reb. to. 2. su. Rega const. in tractu de mercato. minu. venden. vlt. nu. 4. & 9. Rebu. tomo 2. in tractu. de salarijs fa mulorum 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, sino auiendo buena fe. Vn caualiero, o otra qualquier persona, que tiene criados, y es descuydado, y negligente en pagarles, este tal no puede prescriuir, porque no tiene buena fe. Esto enseña Gutierrez.

La dificultad 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 posee, y que por consiguiente podra prescriuir.

Gutie. in le. nemo potest de le. 2. nu. 101, 108.

En esta dificultad Gutierrez en el lugar alegado enseña, que en caso dudoso no conuiene

que

que se alegue la prescripcion desta deuda. Por lo qual ignorando el heredero del difuncto, si la deuda esta pagada, no pudiendo aueriguar la 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 Fray Manuel Rodriguez.

Castr. ii. de le. pœnali c.10. Ma.Rod. loc. citato concl.6.

En esta dificultad digo lo primero, que siendo hombre de conciencia, y que suele pagar sus deudas, si esta dudoso con duda razonable, auié do hecho suficiente diligencia, y no pudiendo salir de la duda, desde aquel punto puede comẽçar a prescriuir. Esto queda determinado arriba. La razon es, porque desde aquel punto, y momento comiença à tener buena fe, 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 fe, 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. III. De la essencia, y naturaleza de la restitucion, y de su necessidad.

Primera conclusion. La restitucion es obra propria de la virtud de la justicia conmutatiua. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos, particularmente Soto, Aragon, Peña, Orellana, Cayetano, Fray Manuel Rodriguez, y todos los demas Sumistas, y todos los Doctores con el Maestro. La razon es, porque la restitucion, como lo dize el mismo nombre, es vna recompensacion que se ha de hazer, conforme a ygualdad, 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 conmutatiua: porque esta virtud tiene por oficio ygualar lo q̃ esta desigual, como queda dicho arriba.

D. Thom. 2.2.q.61. art.1. Sot. li.3 de iust. q.60. Ara. Peña, Ore. Cai. in lo cocito. D. Tho. Ma. Rodrig. in Sum.to.1. c.39. Sum mista v. restit. Mag. & DD. in 4. dist.15.

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 razon de dudar es, porque como queda dicho, la restitucion es obra propria de la virtud de la justicia conmutatiua. Luego presupone daño hecho, contra la virtud de justicia conmutatiua, y por consiguiente el daño hecho en la iniqua distribucion, no se ha de recompensar por la justicia cõmutatiua. De suerte, que la dificultad es, si el q̃ iniquamente distribuye los bienes comunes, esta obligado a restituyr. El exemplo es en el Obispo, que distribuyesse iniquamente los beneficios, o en el distribuydor, que distribuyesse contra justicia distributiua los bienes comunes.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el que no guarda el orden de la justicia distributiua, en los beneficios, o oficios, 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 Nauarro. Y el Padre Maestro Soto, tiene esta misma sentencia hablando de aquellos bienes, que se ordenan inmediatatamente al bien comun. Esto mismo tiene Conarruuias, y Nauarro, y otros modernos Theologos.

In 4. in mater. de restit. in q. de coliat. offic. &c. Sot. lib.3. de iust. q. 6. a.2. & 4 & li.4. de iust. q.6. a. 6. Nau. li. 1. de resti. c.2. n.13. Cou. in relect. regu. peccatum p.2. §.7. n.6. Nau. c.17. n.69. & de inceps. D. Thom. 2.2. q. 62. a.1. ad 3. a.2. ad 4. Cai. ibid. Ric. & Palud. in 4. d. 15. Syl. v. restit. 3. §.12.

La segunda sentencia es, que el que 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 Santo Thomas, Cayetano, Ricardo, Palude, Sylueстro, Victoria, Peña, Medina, Orellana, y todos los discipulos de Santo Thomas, sin exceptar ninguno. Para declaracion desta sentencia se ha de dezir, y suponer, 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 comun. Luego no obliga a restitucion. Pero aduiertase, que regular, y communmente nunca se da quebrantamiento de justicia distributiua puramente, sin que aya alguna mezcla de injusticia commutatiua.

Digo lo segundo, que el quebrantamiento de la justicia distributiua, en el ministro obliga a restitucion a los que dexaron contra orden de justicia distributiua, y obliga de justicia commutatiua. De suerte, que toda la obligacion de restitucion nace de la lesion de justicia commutatiua.

El exemplo es en el ministro salariado, para hazer estas distribuciones, o obligado por algũ 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 allalariado, 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 yguales, y equiualentes, quitarle a vno lo que es suyo, y no le dar lo que esta obligado a darle con obligacion de justicia cõmutatiua. De suerte, 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, diziẽdo que

la

la restitucion se ordena a recompensar el daño hecho contra justicia conmutatiua. Y en el tal caso en el distribuydor vuo quebrantamiento de justicia conmutatiua, como queda declarado. De suerte, que al mas digno ay obligacion de restitucion.

La segũda dificultad es, si el tal ministro qué injustamente contra justicia distributiua distribuye los bienes comunes, tiene obligacion de restituyr algo a la misma Republica Eclesiastica, o ciuil. Esta dificultad tiene lugar en la distribucion de los bienes publicos, que se ordenã al bien, y vtilidad de la Republica, quales son los beneficios, y oficios publicos: porque hablando de los bienes que se ordenan immediatamente al bien particular de los de la Republica, no tiene lugar esta dificultad. 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 dificultad, si ha de restituyr no solamente al mas digno que dexo, sino tambien a la Republica, por el daño que le hizo.

En esta dificultad la primera sentencia es, q̃ 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 peca contra justicia conmutatiua, y por consiguiente no ay obligacion de restitucion. Como vn mayordomo que busca obreros diligentes para los oficios, y obras de la casa de su amo no esta obligado a restituyr, aunque no busque los mas diligentes. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

La segunda sentencia es, que en este caso peca contra justicia conmutatiua, y tiene obligacion 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 considerar al aluedrio, y buena discrecion de los prudentes varones. Esta sentencia tienenẽ muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el tal distribuydor de justicia conmutatiua esta obligado a hazer la distribucion conforme a las leyes de justicia distributiua, y esto nosolamente 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, porque 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 conmutatiua 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 pecaria contra justicia conmutatiua, 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 oficios, o beneficios el distribuydor los da a indignos, tiene obligacion de restituyr todos los detrimentos, que se dan a la Republica Eclesiastica, o ciuil. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porque el tal distribuydor de justicia conmutatiua. Esta obligado a dar ministros dignos a la Republica. Luego si no los da, peca contra justicia conmutatiua, y tiene obligacion de restitucion, como el mayordomo que alquilasse para las obras de su señor, ministros negligentes, y indignos que no lo supiessen hazer.

Digo lo segũdo, que a mi parecer ambas sentencias son probables, por la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y por las razones que se hazen en fauor de cada vna dellas.

La tercera dificultad es, del digno electo a algun beneficio, o oficio que se opuso sabiendo que 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 concurre juntamente con el distribuydor a la iniqua distribucion. Luego esta obligado a restituyr como el mismo distribuydor.

A esta dificultad se ha de responder, que si el digno a sabiendas, y entendiendo que ay otro mas digno, se opone contra el mas digno, y teniendo certidumbre moral, q̃ con su oposicion impedira al mas digno, que no consiga el oficio o beneficio, esta obligado a restituyr, como el distribuydor, por la razon hecha. Pero si el digno se opone con buena fe contra el mas digno, no entendiendo que lo es, y el distribuydor le da el beneficio, o oficio, no esta obligado a restitucion ninguna, aunque entiẽda despues que era mas digno. La razon es, porque no esta obligado por razon de alguna obra injuriosa: porq̃ no la vuo auiendose opuesto con buena fe. Ni tampoco esta obligado por razon 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 dificultad es, en caso que no aya opositor digno a algun oficio, o beneficio, si el Obispo, o distribuydor podra dar el tal oficio, o beneficio a aquelle tal, sin pecar mortalmente, y sin obligacion de restitucion. La razon de dudar es, porque el tal absolutamente es indigno. Luego el distribuydor haze contra justicia conmutatiua, en orden a la Republica dandole el tal oficio, o beneficio, y por consiguiente

aura

aura obligacion de reſtitucion a la Republica. Digo a la Republica, porque no auiendo otro opoſitor mas digno, no aura obligacion de reſtituyr a el. Puede acontecer, y yo miſmo he ſido teſtigo de viſta, que para vn beneficio no ay hombre opueſto, o que ſe quiera oponer q̃ abſolutamente ſea digno, porque no ſaben miniſtrar el ſacramento de la Penitencia. En el tal caſo procede nueſtra dificultad.

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, pecara mortalmente, y eſtara obligado a reſtitucion: porque en el tal caſo puede, y deue el Obiſpo annexar el tal beneficio a otro, como lo diſpone el Concilio Tridentino para que el miniſtro tenga ſuficiente ſuſtento.

Digo lo ſegundo, que el Obiſpo, o miniſtro que diſtribuye eſtos oficios, o beneficios tiene obligacion de hazer ſus diligencias poſsibles moralmente, para que el tal beneficio, o oficio ſe 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 ſuficiente dignidad, ſirua el tal beneficio, haſta que parezca perſona digna. Sino hizieſſe la moral diligencia deſta manera peca mortalmente, contra juſticia conmutatiua, dãdolo al miniſtro indigno que eſta opueſto, y tendria obligacion de reſtituyr los daños a la Igleſia, o Republica, porque eſta ſalariado para hazer el oficio 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 oficio, como lo ſupieſſe miniſtrar en alguna manera, aun que no cabalmente, y enteramente. La razon es, porque en el tal caſo mejor es que la Igleſia, o Republica tenga miniſtro, aunque con eſtas qualidades, que no que carezca totalmente de miniſtro. Si fueſſe muy inepto para el oficio, o beneficio no ſeria licito darſele.

Def. reſt. reſtituere nihil aliud eſt quã aliquẽ iterato ſtatuere in dominium rei ſuæ. L. 2. §. reſtituas, ff. ne quid in loco publico reſtitutio eſt in priſtinum ſtatum repoſitio,

Segunda concluſion. La reſtitucion ſe difine muy bien, que el reſtituyr no es otra coſa, ſino boluer a poner alguna perſona en el dominio de alguna coſa propria. Eſta es difinicion de todos los Iuriſtas, y Theologos Declaremos eſta difinicion. Si auian quitado a vna perſona del dominio que tenia de alguna coſa, el reſtituyrle, no es otra coſa, ſino boluerle a poner en el dominio que tenia. El Derecho Ciuil tambien difine la reſtitucion bien conformemente a la difinicion pueſta: porque dize que la reſtitucio es boluer a poner a vno en el antiguo eſtado. De lo qual ſe ſigue que la reſtitucion es muy diferẽte de la ſatisfacion, como lo enſeñan todos los Doctores citados: porq̃ aũq̃ es verdad q̃ entrambas pertenecen a la juſticia; pero ay dos diferencias, quanto a lo que toca a nueſtro propoſito. La primera es, que la reſtitucion propriamente es reſpecto de las coſas exteriores, quando la juſticia conmutatiua las reduze a ygualdad: pero la ſatisfaccion es reſpecto de las acciones, y paſsiones injurioſas, como quando afrentan a vno. Eſto enſeña Santo Thomas. La ſegũda diferencia es, que la reſtitucion ſe haze ſolamente a los hombres; pero la ſatisfaccion tambien a Dios. Otras diferencias pone Soto. Alli ſe podran ver. *D. Thom. in 4. d. 15 q. 1. a. 5. Sot. lib. 6. de iuſt. q. 1. a. 1.*

Tercera concluſion. Neceſſario es para la ſalud eterna, como coſa que cae debaxo de precepto, que el que tiene injuſtamente alguna coſa de otro la reſtituya, ora la aya tomado juſtamente, ora la aya tomado injuſtamente. De ſuerte, que la injuſta retencion es ſuficiente coſa, para obligar a vno a reſtitucion. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y muy particularmente el Maeſtro Bañez, 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 reſtitucion. *D. Thom. 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 acepcion y el tomar la coſa agena, como en el empreſtito, ora ſea injuſta, como en el hurto. Por el tomar ſe entiẽde aqui qualquiera obra, por razon de la qual el proximo tiene menos en ſus proprios bienes. Por lo qual el cortar el braço, o quemarla caſa, ſe llama en nueſtro propoſito tomar: porque aunque es verdad que el que corta el braço, o quema la caſa, no tẽga 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 ve en el que hurta alguna coſa, y la tiene en ſu poder.

Aduiertaſe lo ſegundo, que la acepcion 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 tiẽpo, 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 acepcion injuſta, y el tomar injuſtamente alguna coſa. El ſegundo titulo es, la coſa miſma recebida 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, quãdo tiene la coſa agena en ſu poder, aunque no

la

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 acepcion, y es tomarlo, o como tomarlo injustamente. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, porque alli determina que la tal detencion injusta, verdaderamente es hurto. Todo esto supuesto.

D. Thom. 2.2. q.66 a.3. ad 2.

La tercera conclusion se prueua facilmente del Derecho, en el qual se pone aquella regla q̃ no se perdona el peccado, sino se restituye lo q̃ injustamente se ha tomado. Y este es el comun consentimiento de toda la Iglesia.

Reg.4. de re. iu. in 6. non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum.

Quarta conclusion. El precepto de restituyr tiene forma de afirmatiuo; pero incluye en si vn negatiuo al qual se reduze que es aquel precepto, no hurtaras. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores. Que tenga forma de afirmatiuo, y en realidad de verdad lo sea se prueua, porque manda vna obra de virtud de justicia conmutatiua. Luego es afirmatiuo, por que esto es proprio de precepto afirmatiuo. 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 Decalago, no hurtaras. Pero aduiertase, que este precepto de su naturaleza obligue a pecado 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 pecado mortal de su naturaleza.

Cap. V. De la restitucion que se ha de hazer quando se da daño en los bienes espirituales.

PRimera conclusion. La injuria, y daño que se haze en los bienes espirituales contra justicia conmutatiua ay obligacion de restituyrlos en la manera, y forma que fuere posible. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas en el articulo segundo citado. La razon es clara, porque el tal daño, y injuria se hizo contra justicia conmutatiua. Luego hase de recompensar, y resarcir con restitucion, que es obra propria de justicia conmutatiua.

La primera dificultad es, si el que daño a otro en la gracia, y virtudes este obligado a alguna restitucion. La razon de dudar es, porque nadie puede recebir daño en estos bienes espirituales, sino es sabiendo, y queriendolo, como es cosa notoria: porque el pecado 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 dificultad es la sentencia de algunos Doctores, que el que haze daño al proximo en estos bienes espirituales, siempre esta obligado a restitucion. Esta sentencia tiene Escoto, Ricardo, Palude, y otros que refiere Syluestro, 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 efecto, y esta obligado a esto de justicia conmutatiua. Luego lo mismo sera del que dio veneno espiritual al proximo induziendolo a pecado mortal.

Scot. Ric. Pal. in 4. dist. 15. Syl. v. rest. tit. 3. §. 1 & Sot. q. 6. a. 3.

Aduiertase para declaracion desta duda que de dos maneras puede vno hazer daño a otro, en los bienes espirituales. 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 exemplo es 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 conuienen comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso no ay pecado contra justicia conmutatiua, como es cosa notoria. Luego no ay obligacion de restituyr. Esto se confirma con la razon de dudar puesta en esta duda. Aduiertase, que aqui hablamos del daño espiritual, que se da al mismo que peca, y no del daño que se puede dar a otro que esso es cosa muy diferente. Si vno persuadiesse a otro vn pecado contra justicia conmutatiua, como que quemase 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 pecado.

Digo lo segundo, que si por fraude, y engaño induze a otro a pecar el que le induze esta obligado de justicia conmutatiua a restitucion. El exemplo es, si vno enseña a otro vna proposicion heretica, no solamente esta obligado de charidad a enseñarle la verdad, sino de justicia conmutatiua. En esto conuienen comunmente los Doctores. Prueuase con la razon hecha en fauor de Escoto, y de los demas Doctores. Esto se confirma, y se declaran ambos dichos, porque si vno diesse a otro veneno, y se lo ministraisse, sabiendo que es, y queriédolo el tomar, no estaria obligado a restitucion; pero si con fraude, y engaño, o con violencia le hiziesse 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 dificultad es, quando vno tiene proposito de ser religioso, si el q̃ le quita el tal pro-

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 dificultad es, quando deſpues de nouicio, y de tomado el habito le induze a que le dexe. Tambien es la miſma dificultad del que es ya profeſſo ſi le induzen a que ſe ſalga, y ſea apoſtata.

Syl. v. reſ. 3. §. 2. dicto. 2. Sot. 4. de iuſt. q. 6. a. 3. ad 2.

En eſta dificultad ay varias, y diuerſas ſentẽcias. Las quales refiere Sylueſtro, y Soto. Mi parecer es eſte. Digo lo primero, q̃ 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 con violencia quita a 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 podria 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 obligacion ninguna de reſtitucion, aunque 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 q̃ ſe auia de hazer al miſmo moço religioſo, conſta de lo dicho en la duda paſſada. Quanto a lo q̃ toca a la reſtitucion del conuẽto ſe prueua, porque el tal no haze contra iuſticia conmutatiua, porque el monaſterio tan ſolamẽte 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 obligació de reſtituyr, porque como queda dicho, ſolo el quebrantamiento de la iuſticia cõmutatiua, obliga a reſtitucion. Eſto ſe confirma porque ſi el religioſo miſmo es negligente en trabajar en la religion, aunque peque contra la obediencia q̃ le tienen puеſta; pero no peca cõtra iuſticia conmutatiua, ni ay obligacion de reſtitucion, porque aunque deſpues fueſſe Obiſpo, no auria obligació 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 le tendra la cauſa menos principal.

El ſegundo dicho ſe prueua, porque el q̃ con fraude, o con engaño perſuade a otro q̃ no haga alguna limoſna, o alguna donacion, ay obligacion de reſtitucion al pobre, o a aquel a quiẽ ſe auia de hazer la donacion. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porque es la miſma razon. Eſto ſe confirma, porque el religioſo, y el monaſterio tienen derecho de iuſticia, para que no le engañen, ni le hagan violencia. Luego ſi le engañan, o hazen violencia, es injuſticia que ſe haze a el, y al monaſterio, y por conſiguiẽte ay obligacion de reſtitucion. Pero aduiertaſe que el Concilio Tridentino tiene puеſta deſcomunion latæ ſenrentiæ, la qual ſe incurre luego cõtra aquellos que ſin juſta cauſa impiden de qualquier manera la voluntad ſanta que tienen las donzellas, o otras mugeres de recebir el velo, o hazer voto de religion.

Conc. Triſ. ſeſ. 25. c. 18. de regularib.

La tercera dificultad es, quando el detrimento eſpiritual no ſe puede reparar, y reſtituyr enteramente en coſas eſpirituales, ſi aura obligacion de reſtituyr el tal daño en bienes temporales. El caſo es, que puede acontecer que no ſe puede reparar enteramente el daño, que con engaño, o con violencia cauſe en los bienes eſpirituales 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 eſpecie, ſe ha de reſtituyr en la hazienda. Luego el daño eſpiritual, 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 eſpirituales quando en ſi no ſe pueden reſtituyr enteramente.

A eſta duda digo lo primero, que los daños eſpirituales de ſu naturaleza, y como dizen los Theologos, per ſe loquendo, no ſe han de reſtituyr con bienes temporales. Eſto enſeñan comunmente los Theologos diſcipulos de Santo Thomas en el articulo ſegundo citado, particularmente el M. F. Iuan Gallo en vnos eſcriptos ſobre el. La razon es, porque los bienes eſpirituales ſon bienes de otro orden mas alto, y diuino, y no ſe pueden conmutar con los bienes temporales, ni puede auer equiualencia ninguna. Luego los bienes eſpirituales hablando de ſu naturaleza, no ſe han de reſtituyr con bienes temporales. Eſto ſe confirma, porque la ſentencia mas comun es de los Thomiſtas, y mas probable que el daño que ſe da en la vida, y miembros naturales, no ſe ha de reſtituyr con hazienda, porque la hazienda es bien mucho inferior y de inferior orden. Luego lo miſmo ſera en nueſtro propoſito, y con mucha mas razon.

Digo lo ſegundo, que en algun caſo fuera de orden, y como dizen los Theologos, per accidens, podra acontecer que ſea neceſſaria alguna compenſacion temporal. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. Eſto ſe declara poniendo los caſos, en que ay obligacion. Lo primero, quando al daño eſpiritual ſe junta algun mal corporal, como ſi caſtigo, o hirio a aquel que 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 pecar con fraude, o violencia, de

tal

tal suerte, que le puso en tal estado de pecado q̃ 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 hombre por violencia a deshonestidad, de suerte que por su culpa viene a ser muger perdida, y no puede salir de aquel estado, moralmente hablando, sin algun daño temporal, como es casarse con ella, o darle para que entre en religion. En el tal caso ay obligacion de padecer este daño tẽporal, para restituyr este daño espiritual.

A la razon de dudar con su confirmacion, que proceden contra el primer dicho se ha de responder, que aunque sea assi en los tales casos que no se sigue de ay, que en nuestro caso ha de auer la tal recompensacion. La diferencia consiste en esto, que alla todos son bienes temporales que tienen algun orden entre si, y vnos se ordenan a otros de su naturaleza; pero en nuestro caso los vnos son bienes espirituales, y los otros temporales, que no tienen orden entre si, a lo menos en razon de conmutarse vnos por otros.

Todauia queda dificultad si esta vno obligado con peligro de la vida a sacar del estado del pecado a aquel que induxo a pecar, por violencia, o fraude.

A esta duda se responde, que estara obligado alguna vez. Assi lo enseñan los Doctores citados. La razon es, porque si alguna vez sola la caridad obliga a poner la vida por la salud espiritual del proximo, mucho mas obligara quãdo se junta la deuda de justicia, como en nuestro caso. El exemplo es claro, quando vno esta en extrema necessidad, todos tienen obligacion de charidad a proueerle de 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 dificultad es, quando vno engaña a otro en las cosas espirituales, si ay obligacion de restituyr desengañandole.

Digo lo primero, que si le engaño de proposito, y asabiendas esta obligado no solamẽte de charidad, sino de justicia a desengañarle. Esto enseña Gallo, y otros Doctores. La razon es, porque todos los demas estan obligados de caridad 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, sino que en realidad de verdad no se le alcanço mas esta obligado de charidad a sacarle del tal error, quando entendiere lo contrario; pero si vuiesse de auer algun daño en el tiempo venidero, por razon 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 dificultad es del Sacerdote, que engaño al pueblo acerca de los Sacramentos, a que estaua obligado. De lo qual se ha de ver Syluestro. *Syl. v. confes. 3. §. 2.*

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 pecado mortal a remediar este error, y y este daño. La razon es, porque el Sacerdote de su proprio oficio, y justicia esta obligado a enseñar, y quitar los errores del pueblo, y los daños espirituales. Luego en el tal caso debaxo de pecado 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 espirituales. 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 penitencia, a vno que estaua atrito, y se queria morir, esta obligado, aunque sea con peligro de la vida, a dar orden que reciban verdaderos sacramentos. La razon 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 que queda dicho quando lo hazen de malicia, se ha de entender tambien quando lo hazen por ignorancia vincible, crassa, o afectada: porque en los tales casos es la misma razon: 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, aunque no pudo absoluerle de los pecados reseruados, aũque el error proceda de malicia, no esta obligado a reuocar el tal error, cõ tanto detrimento suyo. La razon es, porque en el tal caso, aunque los pecados reseruados no queden absueltos directamente; pero en realidad de verdad, quedan absueltos indirectamente, como se dize en la materia de Penitencia: por lo qual el tal penitente no padece tan graue detrimento. Luego el ministro no estara cõ tan 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 atencio a que quanto la culpa del Sacerdote fuere mas graue, y el daño de parte del penitente, o del q̃ recibe el sacramento, fuere mayor, tanto con mayor detrimento suyo esta obligado el Sacerdote a reuocar el error.

La

La ſexta dificultad en particular es, del Confeſſor, ſi eſta obligado a reſtituyr no ſolamente el daño eſpiritual 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 oficio de cõfeſſor: 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 dificultad es, ſi el tal confeſſor eſtara obligado de juſticia a reſtituyr aquel tercero. La razon de dudar es, porque el confeſſor de ſu proprio oficio, tenia obligacion a hazer que el tal reſtituyeſſe. Luego ſino 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 que ſe dio, y por conſiguiente ſobre el cargara tambien la obligacion de reſtituyr a aquel tercero el daño que le dio.

Naua. in Man. ca. 17. n. 22. Roſ. v reſtit. 2. §. 5 Ang. ver. reſtit. vlt. §. 5.

En eſta dificultad Nauarro enſeña, que el tal confeſſor eſta obligado a reſtituyr. Mueueſe cõ la confirmacion, y trae algunos Authores en cõfirmacion de ſu ſentencia, como es la Suma Roſela, y la Suma Angelica. Eſta ſentencia declarandola, como la declara Nauarro es probable: porque lo miſmo dize del, que por ignorancia craſſa, o afectada no aprieta al penitente, para que reſtituya. Tambien ſe ha de entender quando el que ſe confieſſa eſta tambiẽ diſpueſto que eſta aparejado para reſtituyr: porque ſino eſtuieſſe aparejado para reſtituyr, en el tal caſo el no reſtituyr no ſeria por culpa del confeſſor, y aſsi no auria obligacion en el confeſſor de reſtituyr. Eſte punto tiene dificultad, y es muy graue, y neceſſario para todos los confeſſores, por lo qual pretendo 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, peca mortalmente, ora lo haga a ſabiendas, o de malicia, o por ignorancia vincible, o craſſa, o afectada. En eſto deuen conuenir todos los Theologos. Y eſte pecado es pecado grauiſsimo de ſacrilegio. La razon es, porque el tal confeſſor no haze deuidamente el tal oficio, ni trata el ſacramento, que es coſa ſagrada con el reſpecto, y reuerencia que deuia tratarle. Luego peca mortalmente pecado 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 efecto. En eſte punto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque como diremos abaxo, el que 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. Yaſsi 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 que vn confeſſor tuuieſſe ignorancia inuincible de la obligacion de reſtitucion en algun caſo dificultoſo, y particular; pero ſi la ignorancia fueſſe vincible, craſſa, o afectada, en el tal caſo, por lo menos tendria obligacion el confeſſor quando lo ſupieſſe, y entendieſſe a abſoluer al penitẽte, y con ſu licencia dezirle la verdad, y que tiene obligacion de reſtituyr. Podria auer dificultad, ſi ſiendo la ignorãcia vincible, craſſa, o afectada, tiene obligacion de reſtituyr el confeſſor, que aconſejo al penitente q̃ no reſtituyeſſe, o ſi cumplira con 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 conmutatiua, y tiene obligaciõ de reſtitucion. Luego quando haze lo miſmo con ignorancia vincible, craſſa, o afectada, tendra la miſma obligacion: porque peca tambien contra juſticia conmutatiua, como ſi lo hiziera a ſabiendas, y da el miſmo daño. Por el contrario parece coſa muy dificil obligar al tal a reſtituyr, porque parece que cumple con el 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 obligaciõ de reſtituyr, que ſi lo hiziera a ſabiendas. Pero aduiertaſe, que quando digo en eſtos dos vltimos dichos, que ay obligaciõ de reſtituyr, que es neceſſario entender bien qual ſea eſta obligacion. Eſtos tales cumpliran con eſta obligacion, boluiendo 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 diziendoſelo 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 conſejo influyan, y cauſauan eſto, que es de tener injuſtamente la coſa agena. Y con dezirles la razon dicha, ya no es cauſa de aquella injuſta detencion. La qual puede con tiempo, y en tiempo remediar el penitente. Luego en el tal caſo ya no tiene obligacion 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, moralmente hablando, que no queme la tal caſa. En el tal caſo el conſulente no tiene obligacion de reſtituyr,

si el otro quema la casa agena. Porque ya el tal consulente no es causa moral de aquel efecto. 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 cõsejo del confessor en los casos dichos se vuiesse seguido algun daño a aquel, que se auia de auer hecho la restitucion, en el tal caso el confessor tendria obligacion de restituyr todo aquel daño. Si estua el penitente en el articulo de la muerte, y se murio de suerte que no vuo lugar de voluerle a hablar, y acõsejarle que restituyesse, tiene obligacion de restituyr enteramente todo el daño, que dio al tercero, porq̃ 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 le 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 cõfessor de restituyr. Porque fue causa contra justicia del tal daño. Lo mismo es, quã do 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 cõfessor 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 con la eficacia que deuia. No llamo confessor negligẽte 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 dificultoso. La razon es, porque el tal confessor, no esta obligado de justicia commutatiua a mandar la tal restitucion. Luego siendo negligente en mandarlo, no pecara contra justicia commutatiua, y por consiguiente no aura obligacion de restitucio. Porq̃ como q̃da dicho la obligacio de restitucio mana y procede del quebrantamiento o lesion de la justicia commutatiua. Declaremos esto. El confessor esta obligado por razon de su proprio oficio, y de la virtud de la religion a mirar por la conciencia, y bien del penitẽte. Porque toma a su cargo su justificacion, y sanctificacio. Y tiene obligacion en orden a esto de mandarle restituyr lo ageno No porque al cõfessor le pertenezca de justicia cõmutatiua 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 peca contra justicia commutatiua y por consiguiente no tiene obligacion de restitucion.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho que el confessor de su proprio oficio, y de la virtud de religion, y no por fuerça de la justicia commutatiua esta obligado a mãdar 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 gran diferencia entre el ministro de justicia, qual es el Corregidor, y el confessor. El ministro de justicia de su proprio oficio, y obligado de justia commutatiua, 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, peca contra justicia commutatiua en orden a aquella parte, y por consiguiente carga sobre el la obligacion de restitucion. Pero el confessor no tiene por oficio 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 espiritual 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 restituyr. Por lo qual el confessor no peca 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, tienes obligacion conforme a derecho de restituyr el daño, se entiende quando la culpa fue cõtra justicia commutatiua, como se dira mas largamente abaxo. *Si tua culpa damnũ datũ est.*

Cap. VI. De la restitucion, que se ha de hazer, quãdo 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 Syluestro y Soto, y todos los expositores de Sãcto Thomas en el lugar citado. *Syl. v. restitu. 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 salud, o en los miembros causa

ſa 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 tãbiẽ 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 obligaciõ 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 peca contra juſticia comutatiua 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 hõbre 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 dificultad 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 eſpecie. 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 eſpecie. 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 peco contra juſticia commutatiua. Luego tiene obligacion de reſtituyr de la manera que fuere poſsible: y ſino es poſsible 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 es 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 Eſcoto, Palude, Adriano, Soto, el Maeſtro Medina, y otros muchos diſcipulos de Sancto Thomas. Eſta ſentencia es muy probable.

Scotus in 4. d. 18. q. 3. Pal. q. 12. Adr. in 3. in materia de reſt. Sot. art. 3. citato.

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 Talion no eſta obligado a mas en conſciencia. 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 cõſciencia, quando es legitima ſentencia, anſi tambien abſuelue el reo. Y es anſi, que en el tal caſo el juez tan ſolamente condena 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, que en el tal caſo, no ay obligacion de reſtitucion en otro genero de bienes, como ſon dineros, o oraciones, o ſacrificios. Eſta ſentencia dizen, q̃ tuuo Victoria, y tuuola Orellana y otros muchos diſcipulos de Sancto 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 eſpecie, 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.

Leg. fin. de ijs qui eiecerunt vel effuderunt.

Digo lo tercero, que el buen conſejo ſeria tẽplar eſtas ſentencias 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 ſino 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, que no reciben ſatisfaction. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que aunque es pecado 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 detrimẽto, 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, 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.

Cap. 1. de iniurijs et leg. finali de bis qui eiecerunt vel effuderunt.

La dificultad es, quanto al modo de hazer la restitucion. Si el que hirio a vn oficial, 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 q̃ 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 esta holgando no se le ha de dar tanto como si trabajara.

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 desafian, 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 desafio. 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 restitucion, por lo menos implicitamente. Es esto tan gran verdad que si alguno salio herido, y pide delante del juez satisfaccion, peca mortalmente contra justicia conmutatiua, y si recibe algo del que le hirio, esta obligado en conciencia a restituyrselo, porque lo lleuo contra justicia.

La duda es, quando vno injuria al otro, y le prouoca a desafio, y el injuriado acepta el desafio tan solamente, porque de otra suerte no mira bien por su honra. La duda es, si esta obligado a restituyr el que prouoca al otro, si le haze algun daño.

Y la misma dificultad es del prouocado con injuria. Cosa es que suele acontecer a vezes. De lo que toca al que prouoco, y injurio al otro, no ay dificultad ninguna, sino que tiene obligacion de restituyr todos los daños que causo en el otro, que injurio, y prouoco con su injuria al desafio. 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 accion.

Toda la dificultad es del prouocado con injuria al desafio, si este tal hiere al otro, y causa en el algũ daño, si tendra obligacion de restitucion. La razon de dudar es, porque el tal hiriendo al que le prouoco, y causando en el algun daño, pecca contra justicia conmutatiua. Luego ay obligacion de restitucion. Esto se confirma, porque si vno por fuerça haze que otro juegue con el no solamente esta obligado a restituyr el que hizo violencia al otro, si gano alguna cosa, sino tambien el otro. Luego 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 cosa que este en su poder: porq̃ en realidad de verdad en su poder no tiene cosa alguna del otro. Ni esta obligado por razõ 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 assi no ay obligacion de restitucion.

A la confirmacion se responde, que no es la misma razon en vn caso, que en el otro: porque en el caso de la confirmacion el que gano esta obligado por razon de los dineros que tiene en si mismo; pero en nuestro caso el prouocado que hirio al otro no tiene cosa alguna en su poder. Tambien puede auer diferencia, que el juego es vn contrato, en el qual ha de auer ygualdad de ambas partes. Por lo qual si el vno no pudo ganar, tampoco pudo ganar el otro, y assi ambos estan obligados a restituyr lo que ganaron.

Quarta conclusion. A los herederos necessarios, y legitimos se les ha de hazer la restitucio 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 cõforme 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 le ordena a resarcir el daño q̃ le haze en los bienes proprios. Luego en el tal caso ay obligacion de restitucion. Lo mismo se ha de dezir de la fama si injustamente se la quitaro 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 estara 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. Escoto enseña que si. *Scot in 4. d. 15.*

A esta duda se responde que no tiene obligacion de tal restitucion, de suerte, q̃ este obligado a sustentar toda la famila. En esto conuienen comunmente todos los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas, porq̃ 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

zer 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 ſupueſto 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, q̃ aq̃l daño en ninguna manera daño es de los hijos, y de la muger. Eſta ſentencia es bien probable. Aunque a mi me haze dificultad, 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 a vn artifice, el qual ſuſtentaua a Pedro, y le inſtituyo heredero, por ſu libre voluntad. En el tal caſo no ay razõ 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 eſta obligado a alimentarle. Luego por eſte titulo no ay obligacion de reſtituyrle coſa alguna. Por otros titulos podria algunas vezes deuerſele alguna reſtitucion. El primer titulo es, ſi vuieſſe 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 vuieſſen dado el precio antes de la muerte auria obligaciõ 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 razõ es, porque los tales herederos ſuceden en bienes proprios del teſtador.

Septima concluſion. Los herederos, qualeſquiera que ſean, del que hirio, o mato, eſtã 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 comunmẽte los diſcipulos de Sancto Thomas y los que eſcriuen ſobre el en aquel articulo ſegũdo, muy particularmente Orellana. La razon es, porque los herederos ſuceden en vnos bienes, que eſtã 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 hala de hazer el que hirio, y no ſus herederos. Y lo miſmo es, ſi el Padre infamo, no eſtã obligados a reſtituyr los hijos.

La razon es, porque el Padre tiene obligaciõ de reſtituyr por razon del delicto, que cometio y el delicto del padre, no es delicto de los hijos.

La dificultad es, ſi el que mata al deudor eſta obligado a reſtituyr a los acreedores, ſino quedaron bienes de que poder reſtituyr, y ſe entiẽde que el ſi viniera reſtituyera.

La razon de dudar es, porque el que mato al tal deudor, dio eſte daño a los acreedores. 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 peco contra juſticia commutatiua, contra los acreedores, ni pretendio darles daño, ni era ſu tutor, ni de proprio oficio eſtaua obligado, a mirar por ſu proprio bien. Eſto ſe confirma, porque en el foro de la conſciencia los confeſſores doctos nũca 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 tal caſo paſſado, no auia obligacion de reſtituyr, tam poco la ay en eſte ſegundo. Porque la intenciõ interior no obliga a reſtitucion. Particularmente conſiderando, que el daño, q̃ 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 Sancto Thomas particularmente Orellana. Prueuaſe 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 cõtra juſticia comutatiua. Y es aſsi q̃ en el tal caſo por culpa del homicida contra juſticia comutatiua, ſe da daño a los acreedores, porque

Cap. final de injurijs.

en orden a ellos, peca contra justicia conmutatiua. Luego ay obligacion de restituyr.

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 conmutatiua, en orden a ellos, por hazerlo en fraude de los acreedores. De suerte que aunque es el mismo daño en vn caso que en otro, por razon de la intencion sola se varia, de tal suerte q̃ en vn caso el daño es contra justicia conmutatiua, y no en el otro.

Es necessario dezir algo 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 consiguen. De lo qual ay diferentes sentencias entre los Doctores. Vnos dizen indiferentemente que si, y que ay obligacion de dotarla, como lo dize Palude, y otros que cita Sylvestro. Otros dizen que solamente aquel que arrebata la donzella, esta obligado a dotarla, como lo dizen algunos Doctores referidos por Sylvestro, en el lugar citado. Y esta sentencia parece que tiene el M. Soto.

Pal. in 4. d. 15. q. 2. Syl. v. luxuria q. 5 Soto. 4. de iust. q. 7. a. 1. ad 2.

Declaremos la verdad, y lo mas cierto, y probable con las siguientes conclusiones.

Octaua conclusion. 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 comunmente 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 obligacio de restituyrle nada, porque libremente consintio, y assi no se le hizo injuria que obligue a restitucion: porque 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 a el, quanto fuere posible 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, porq̃ por su culpa contra justicia conmutatiua fue causa de todos estos daños. Luego tiene obligaciõ de restituyrlos.

Decima conclusion. El que es demasiado de molesto, y importuno en solicitar vna donzella, de suerte, que con su importunidad, y molestia la viene a alcançar, tiene obligacion a restituyr a la donzella, y al padre todos los daños q̃ 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 es clara, porque esta es vna manera de violencia respecto de la muger 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 cõtrario ella muy pobre, esta obligado a alguna restitucion, y a alguna parte de 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.

La primera es, que el Concilio Tridentino determina que el que arrebata la donzella, fuera de las penas de descomunion, y infamia las quales incurre, esta obligado a dotarla a 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 sentẽcia 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 q̃ tenia mil ducados, con los quales se podia casar muy honradamente, conforme a su estado, y qualidad. Despues no halla marido ygual, sino es que le den doblado dinero. El que la vuo donzella, esta obligado tã 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 sentẽcia del juez tendra obligacion conforme a la sentencia. Lo tercero se ha de aduertir q̃ 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 q̃ 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 razõ es, porq̃ este punto entre los Theologos es dudoso, y assi es bien segurarlo desta manera.

Conc. Trid. sess. 24. c. 6. de refo.

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 que comer, en el tal caso el que le quito la virginidad, esta obligado a restituyrle este daño, y sustentarla, porque fue causa de este daño.

Cap.

Cap. VII. De la reſtitucion de la fama, y de la honra.

De ſta 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.

D. Thom. 2.2. q. 62. art. 2. ad 2. & 3. et q. 72. & 78. Sot. 4. de inſt. q. 6. art. 4. ad 4. & 5. & li 5. q. 8. & 9. Summ. v. contumelia & de traſſio.

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 peca contra juſticia comutatiua, 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 razon 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 dificultad es certiſsima coſa, que ſi la ignorãcia fue vincible, craſſa, y afectada, ay obligacion de reſtitucion. La razon es: porque en el tal caſo fue pecado contra juſticia comutatiua. Luego ay obligacion de reſtitucion, por razon de aquella obra injuſta. Toda la dificultad 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 ſopena de pecado mortal No digo a reſtituyr: porque quiça propriamente no es reſtitucion, ſino reparacion del daño dado, y hazer que no vaya adelante, diziendo como ſe engaño, y que no es verdad, conforme a lo que ſe dira en las cõcluſiones ſiguiẽtes. La razon es, porque aquel daño perſeuera 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 fe, 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 pecado 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 falſedad: y ſi fuere neceſſario el jurarlo, para que den 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 dificultad es, como ſe ha de reſtituyr la fama, quando vno infamo a otro injuſtamente, pero diziendo verdad. Porque reuelo vn delicto oculto infame, contra juſticia, no pudiendo reuelarle, ſin pecar 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 conſta 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 hõbre poco Chriſtiano, y mal hablado. Pero eſte modo no es bueno, ni ſatisfactorio, ni recompenſatiuo de la fama, ſino fueſſe entre hombres ruſticos, y idiotas, porque los demas luego entenderan que dixo verdad, ſino dize que mintio. El ſegũdo modo es, que el que infamo injuſtamente, reuelando el delicto oculto, diga delante de los miſmos, que dixo falſo, y que mintio. Eſte modo ponen agora comunmente 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 practica, como verdad eſpeculatiua, y practica. Luego ſiendo anſi, que aunque dixo la verdad, eſpeculatiuamente, pero practicamente dixo mentira y falſedad. Porque dixo lo que no podia dezir con buena conciencia. 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 juſticia diziendo mentira. Lo qual parece que tiene incõueniente. A eſta duda ſe reſponde facilmente, q̃ el infamador en ambos caſos peca de la miſma ſuerte contra juſticia. Por lo qual no es marauilla, que lo obliguen a la miſma reſtitucion,

y de la misma suerte. Aduiertase, que restituyendo desta suerte en el caso de la conclusion, no 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, en que se puede y deue restituyr. El tercer modo de restituyr en el caso de la conclusion es, que el que infamo injustamẽte no buelua a hablar palabra en aquella materia, y todas las vezes que se ofreciere ocasion, y oportunidad de hablar de aquel, que infamo lo alabe, y hable del honorificamente, y le trate muy familiarmente. Pero hase de tener atencion a hazerlo prudentemente, de suerte, que no parezca cosa afectada, y manera 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 demonstracion, que mentia el que le infamo, entonces el tal queda escusado de dezir, que mintio. Lo mismo es si la infamia ha cessado, por auer passado mucho tiempo. En el tal caso el que le infamo, queda escusado de hazer alguna restitucion. Verdad es, que si vuiesse 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, porq̃ en el tal caso ya esta recuperada la fama. Luego no tiene obligacion de restituyrsela. Como si vno vuiesse 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, aũque 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 otro, esta obligado a restituyr, diziendo que mintio, y aũque se le siga infamia, qual es el tenerle por mẽtiroso en cosas semejantes. Esta conclusiõ 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, aun que sea con detrimento de la hazienda. La razõ es, porque la hazieda es inferior a la fama, y hale de seruir, porque se ordena a ella. Luego cõ detrimento de la haziẽda ha de restituyr la fama. Todo esto enseñan Cordoua, Couarruuias, Soto, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en la Summa en el segundo tomo capitulo quadragesimo quinto conclusione prima. *Cord. lib. 1. quæst. q. 21. Couarr. sup. reg. pec. cat. 1. p. c. 6. Soto lib. 4. de iust. q. 6. Naua. in manu. c. 17. n. 58.*

La dificultad es, quando el que infamo, incurre grande detrimento en la fama, si la restituye, y por el contrario el infamado no incurre gran detrimento. El exemplo 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 grãde detrimento en la fama, y en el esplandor. Por el contrario el infamado es vn hombre ordinario, y comun. 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 diferencia de la restitucion de la hazienda, la qual no siempre se haze con detrimento en la misma haziẽda. 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 restituciõ. 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 dificultad Nauarro enseña, que en el tal caso ay obligacion de restitucion. Conuencese con estas razones. *Naua. in manu. c. 28. nu. 40.*

A esta duda se responde, que en el tal caso, no ay obligaciõ 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. art. 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 tan graue detrimento.

A la confirmacion se responde, que lo mismo es de la restitucion de la hazienda. Porque sino vuiesse comodidad para restituyrla, sin graue detrimento, siempre quedaria desobligado de la restitucion de la hazienda.

Sexta conclusion. Regular y comunmente ninguno esta obligado a restituyr la fama, que injustamente quito con detrimento de su vida. Esto enseñan comunmẽte los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, y todos los Doctores, particularmente Cordoua, y Manuel

Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque la vida es mas excelente 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. Confirma ſe, 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 detrimento de la vida, porque es mas excelente bien, y de mas excelente orden.

La dificultad es, quando vno injuſtamente quito la fama a otro, y quitádola, infamo a vna illuſtre familia. La duda es, ſi en el tal caſo eſta obligado el infamador a reſtituyr eſte tan graue daño con detrimento de ſu propria vida. La razõ de dudar es, porque la vida ſiempre es mas excelente bien, y de mas excelente orden, que la fama. Luego en el tal caſo con detrimento de la vida, no eſtara obligado a reſtituyr. En eſta dificultad, 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 dificultad 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 equiualer a la perdida de la vida de vn particular. En eſta dificultad preciſſamente 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. Porque quando vuieſſe peligro de vida diremos deſpues. Eſto miſmo tiene Fray Luys Lopez.

Fr. Luys Lop. in inſtructorio Conſcientiæ 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 bié vniuerſal, y anſi con detrimento de la vida deue reſtituyr la fama. Eſto ſe entiende no auiédo 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 ſe 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 auiédo otro remedio. Lo qual digo, porque puede acontecer, que aya 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, porque ſino vuieſſe de ſer de prouecho, ſino 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 dificultad es, quando vno no malicioſamente leuanto vn falſo teſtimonio, ſino con inaduertencia, del qual reſulta ſer cauſa de la muerte. Como ſino entendio, que de ſu dicho reſultara tanto mal. En eſta dificultad 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 que malicioſamente leuanto el tal teſtimonio es razon, que reſtituya poniendo a peligro la vida. Pero el q̃ lo hizo por inaduertẽcia no parece ſer razõ ponerle en tanto peligro. Eſta ſentẽcia, no es muy improbable. Pero yo ſoy del parecer ſiguiente.

M. Rod. tomo 2. ſummæ c. 45. concl. 3.

Digo lo primero, que ſi la inaduertencia fue vincible craſſa o afectada, q̃ tiene la miſma obligacion, que ſi lo hiziera de malicia. La razõ es, porque en el tal caſo cometio el miſmo pecado de injuſticia, que ſi lo hiziera de malicia, como lo dizen todos los Theologos. Porque deuiera muy bien aduertir el 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 facar 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 pecado mortal.

Gloſ. cap. Eccleſia. vt lite pẽdente nihil innouetur Scotus in 4. de iuſt. q. 6. art. 3. ad quartũ. Couar. lib. 1. var. reſolu. c. 1. n. 8. & in repet. regulæ peccatum pœnum. 6.

La dificultad 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 afirmatiua. Eſta tiene la Gloſſa, Eſcoto, Soto, Couarruuias, y otros muchos Doctores. Y entre ellos Gallo, y Medina. La razon es, porque quãdo es neceſſario gaſtar dineros, para reſtituyr la fama, trayendo teſtigos, ſe deue hazer, como queda determinado. Luego obligacion aura de reſtituyr en dineros, quando no ſe puede reſtituyr en ſu propria eſpecie. Confirmale, 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 dinero.

La segunda sentencia es negatiua, que no ay obligacion. Esta sentencia tiene Syluestro, Orellana, y muchos modernos discipulos de Santo Thomas, que han seguido su parecer. La razon desta sentencia es, porque el que no puede pagar lo que deue en dinero, no esta obligado a restituyrlo en fama, y honra. Luego tampoco 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, porq̃ la fama es bien de orden superior.

Syl. ve. detractio. q. 4.

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 los Theologos, porque la sentencia justa del juez obliga en el foro de la conciencia. Lo mismo se ha de dezir si el infamador, y el infamado se conciertan por cierta suma 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 comodamente puede hazer la restitucion de la fama en dineros, que se la mande hazer; pero si comodamente no la puede hazer, no le apriete para que restituya en dinero.

Podria auer dificultad, 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 que dio daño en los bienes naturales.

La segunda dificultad es, si el infamado puede perdonar la restitucion de la fama, de suerte, que el que le infamo, y el queden seguros en la conciencia no auiendo restitucion.

La primera sentencia es afirmatiua. Tienela san Antonino, Adriano, Soto, y otros muchos, aun discipulos de santo Thomas. La razon desta sentencia es, porque el hombre es señor de su fama. Luego puede remitir la restitucion de su fama.

S. Ant. 2. p. ti. 2. c. 2 §. 3. Adri. in 4. in ma ter. de rest. & quod. 11. art. 2. Soto 4. de iust. q. 6. a. 2. ad quar tum, & in alijs multis locis. Cai. Sum. ve. detractio, & 2. 2. q. 73. a. 2. Mayo. in 4. d. 16

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.

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 hombres que tienen de oficio, 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 pecados 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 pecado de la heregia. Otros pecados ay que infaman tan solamente la persona del Prelado, y no se le sigue otra infamia a los subditos, sino es tener al Prelado infame. Tales son los delictos, y pecados 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 remission, ni estan seguros en conciencia el que la remite, ni el que la ha de hazer. Esto enseñan todos los Doctores alegados, particularmente los discipulos de Santo 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 oficio 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 remission, porque es remitir lo que es ageno.

Digo lo segũdo, el Prelado de cuya infamia no se sigue infamia personal de los subditos, sino es la que se sigue a la parte, y al subdito, por tenar tal Prelado esta obligado de charidad, y justicia a no remitir la restitucion de la fama, si quiere perseuerar en el oficio de Prelado. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el Prelado por razon del oficio, 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 oficios espirituales. Y si el Prelado es infame, no puede exercitarse en estos oficios, como se ve claramẽte. Luego no puede remitir la fama, y su restitucio. De lo qual se sigue que el que infamo, no esta seguro en conciencia, sino restituye en estos casos, aunque el Prelado aya remitido la restitucion. Dixe en el segundo dicho, si el Prelado quiere perseuerar en el oficio, porque si lo dexa podra en el caso del segundo dicho remitir su fama, como persona particular.

Digo lo tercero, que la persona particular nũca peca contra justicia remitiendo la restitucio 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 pecara 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 pecado mortal de su naturaleza, por lo menos contra la charidad, si la persona particular sin causa razonable remite

la

la reſtitucionde 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 pecado mortal remitir la reſtitucion de la fama, ſino que tan ſolamente es pecado venial de prodigalidad, como el que echaſe la hazienda en el poço. Pero nueſtro dicho tienen muchos grauiſsimos Maeſtros de los citados, particularmente Orellana, y Bañez, y Aragon. Prueuaſe eſte dicho. Porque regular y comunmente la fama, y buen nombre en la perſona particular es neceſſaria para viuir virtuoſamente. Y anſi los hombres infames tienẽ perdida la verguẽça a Dios, y al mundo, y no viuen conforme a virtud, y eſcandalizan los otros con ſu mala fama, y los parientes amigos y familiares reciben daño en la fama con la tal compañia, y ſe les pega algo. Luego es pecado 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, q̃ 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. 294. in materia de reſt.

Digo lo quinto. Algunas vezes no es pecado 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 reſtitucio della. En el tal caſo el que infamo no tiene obligacion de reſtituyr la fama.

La ſegunda dificultad 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 enſeñã 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 pecado contra charidad, conforme a lo que queda determinado en la duda paſſada.

La tercera dificultad es. Si los que 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 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. Thom. 2. 2. q. 62. art. 2. ad tertium.

Octaua concluſion. El que quita a otro la hõra por pecado de contumelia, eſta obligado a reſtituyrle la honra, reuerenciandole, 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 peco contra juſticia comutatiua, quitandole la honra. Luego tiene obligacion de reſtituyrſela en el miſmo genero de bienes.

La dificultad es. Qual ſera el modo conuenientiſsimo para reſtituyr la honra. Y en particular ſi ſera conueniente modo pedirle perdõ. Cayetano en cierto lugar enſeña, que el pedir perdon, no es modo neceſſario para reſtituyr la honra.

Cai. 2. 2. q. 72. art. 3.

A eſta duda ſe reſponde, que pedir perdon es acomodatiſsimo modo, y comunmente neceſſario para reſtituyr la honra. Eſta ſentencia es comun entre todos los Doctores, particularmẽte Thomiſtas, y el miſmo Cayetano 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 comodamente. Luego eſte modo es conuenientiſsimo, y regularmente neceſſario. Anſi lo enſeña Sãcto Thomas en el lugar citado. Dixe regularmente porque algunas vezes eſto no es neceſſario. La primera excepcion es, quando el Prelado deshonro al ſubdito, diziendole alguna contumelia, no tiene obligacion de pedir perdon, como lo dize San 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 honra que le quito, y en el tal caſo ſe ha de hazer la reſtitucio conforme al vſo de la tierra. En Eſpaña entre los hombres Illuſtres no parece, que es ſatisfaction de la honra quitada el pedirſe perdon, ni ay tal vſo entre ellos. De todo eſto ſe dira mas en particular abaxo tratando de la cotumelia.

Caietano opuſ. 17. reſ. 17.

En lo que toca a ſi el hombre puede remitir la reſtitucion de la honra ſe ha de dezir en todo, y por todo, conforme a lo que queda 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, quando 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.

Capitulo VIII. De la restitucion que se ha de hazer de los bienes publicos, como son beneficios, y oficios publicos.

DE lo que toca al distribuydor, ya queda dicho arriba. Aqui tan solamente se ha de dezir del que impide, que no se consigan estos beneficios, o oficios publicos. De lo qual trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el particularmente Bañez, Orellana, Peña, Gallo, Aragon, y Victoria.

D. Thom. 2.2. q. 62 art. 2. ad quartum.

PRimera conclusion. El que justamente impide a otro que 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 Sancto Thomas, y de Cayetano, y tienela Adriano, y Soto. La razon es, porque este tal no peca pecado ninguno, por que el tal no era digno del beneficio. Luego no esta obligado a restituyr.

Adr. in 4. in mater. de resti. in q. de hac re. Sotus 4. de iust. q. 6. art. 3. ad sextum.

La dificultad es, si en el tal caso lo hiziesse cõ mal animo, y con aborrecimiento, pero sin fraude y sin violencia, si tendria obligacion de restituyr.

A esta duda se responde, que no ay obligaciõ de restituyr. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso no peca contra justicia commutatiua, porque no es digno del beneficio. Luego no esta obligado a restituyr. Porque 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.

Scot. y Ric. in 4. d. 15.

La primera sentencia es de Escoto, y Ricardo, que dizen que el que impidio a otro, que cõsiguiesse 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.

La segunda sentencia es general, que el que impidio a otro, que no alcançasse aquello, que aun no era suyo, no ay obligacion de restitucion. Esta sentencia tiene Geraldo, y San Bernardino, como lo refiere Adriano, y Soto en el lugar citado.

La tercera sentencia es de Soto, que el que cõ ruegos, o con consejo impidio al digno, o mas digno, que no consiguiesse el oficio, o beneficio publico, no tiene obligacion de restituyr. Pero si lo hizo por fuerça, o violencia esta obligado a restituyr conforme a la moderacion que pone Sancto Thomas en el lugar citado. Esta misma sentencia tiene Nauarro. Declaremos la verdad, y lo mas cierto con las siguientes conclusiones.

Nauar. in Man. ca. 17. n. 69. & sequentibus.

Segunda conclusion. El que contra justicia comutatiua impide injustamente a otro, que cõsiga 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 limosna, o vna manda en testamento. Esta conclusion parece q̃ es contra Cayetano en este articulo, y contra Syluestro. Pero nuestra sentencia es comun entre los Doctores citados. La razon es, porque el tal peca contra justicia comutatiua, 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 de que no alcãçasse algun bien temporal. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. De suerte que aunque es assi, que la limosna, o la dadiua, no era deuida de justicia, que no lo impidiessen con violencia ni fraude. De lo qual se colige claramẽte, 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 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, quando se impiden con violencia, y fraude, mintiendo.

Syl. v. restitu. 3. vlti. 6.

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, aunq̃ lo haga con mal animo, y con odio. En esto cõuienen todos los Doctores citados, particularmente Thomistas. Y assi se puede entender y se deue entender Cayetano. La razon es, porque este tal no peca contra justicia, como es cosa notoria. Luego no tiene obligacion 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 comodidad y vtilidad del tal, esta obligado a restitucio al tal. De suerte, que si haze esto con ruegos, sin violencia y fraude, tiene obligacion de restituyr. En esto conuienen comunmente los Doctores. La razon es, si el distribuydor, no da al tal ciudadano estos bienes, esta obligado a restituyr. Luego tambien estara obligado el que fue con causa, que fue impediente con ruegos, y persuasiones. Confirmase, porque si vn señor manda al mayordomo, que de lymosna grauo a vn pobre, el que impidiesse al mayordomo, que

que dieſſe la tal lymoſna,aunque lo hizieſſe con ſolos ruegos,y perſuaſiones, tendria obligaciõ 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 obligaciõ de reſtituyr la injuria,que hizo al que impidio, pero no ay obligacion de reſtituyrle el oficio,o beneficio.El exemplo es,quando vno por engaño,o por fuerça pretendio que ſe dieſſe el beneficio al mas digno,y de hecho ſe le dio.En el tal caſo este,que impidio tiene obligacion de reſtituyr la injuria, que hizo haziendo violencia o engaño.De ſuerte,que ſi la violencia,o engaño ſe apreciaſſe en ciento, ciento tiene obligacion de reſtituyr,porque le hizo injuria contra juſticia comutatiua en eſtos ciento. Pero no tiene obligacion de reſtituyrle el beneficio, o oficio. La razon es, porque el digno en preſencia del mas digno tiene derecho.Particularmente,que el miſmo diſtribuydor no tiene obligacion de reſtituyr.Luego tampoco tiene obligacion el que impidio.

Sexta concluſion.El que impide injuſtamente contra juſticia comutatiua, 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 coſiga el beneficio, otro igualmente digno.Y en eſtas concluſiones convienen todos los Doctores alegados. La razon ſe toma del derecho. En el qual ſe dize, que ſi por culpa de alguno contra juſticia comutatiua ſe da daño tiene obligacion de reſtituyr. Y en el tal caſo ſe da daño por culpa del tal contra juſticia comutatiua,y daſe daño en el beneficio.Luego tiene obligacion de reſtituyr el tal beneficio.

Ca. fin. de iniurijs.

Septima concluſion. El que impide injuſtamente contra juſticia diſtributiua tan ſolamente,aconſejando,que ſe de el beneficio al menos 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 deziamos arriba,con la leſion de la juſticia diſtributiua ſe mezcla la leſion de la comutatiua. 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 comutatiua, y diſtributiua,eſta mas obligado a reſtitucion. Aduiertaſe que en todos los 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.De ſuerte,que ſino auia eſperança ninguna,que el diſtribuydor auia de dar el beneficio,al que impidio,no eſta obligado el que impide a reſtitucio ninguna del beneficio, aunque aya impedido contra juſticia comutatiua 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 dificultad es del que es digno,y ſe opone a vn beneficio,o oficio,entendiendo,q̃ ay otros opoſitores mas dignos,ſi este tal lleua el beneficio,o oficio,ſi eſtara obligado a reſtituyr.La razõ de dudar es, porq̃ el tal impide los mas dignos q̃ no cõſigã el oficio, o beneficio q̃ ſe les deue,conforme a las leyes de juſticia diſtributiua.Luego tiene obligacion de reſtituyr. Particularmente,porque el tal parece que engaña a los electores,para que le den el beneficio.

Eſta dificultad es neceſſario ſaberla, porque es coſa que acontece muchas vezes.Muchos ſe oponen 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 oponẽ muchos a vna Cathedra,que no ſon tan dignos, y eſto ſe ſabe comunmente. Dettos es la dificultad,ſi lleuan la cathedra,o el beneficio,ſi tienen obligacion de reſtituyr.

En eſta dificultad algunos Doctores, aũ Thomiſtas enſeñan, que este caſo es metaphyſico. Porque les parece que no ay ninguno, q̃ 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 deuen ſer tan ciegos acerca de las coſas que les tocan que lo que vee todo el mundo no lo veã ellos.Eſto ſupueſto.

Digo lo primero, que el tal entendiendo ſer otros mas dignos o deuiendolo entender pecara mortalmente pidiendo el beneficio, o la cathedra.Eſto enſeña el Maeſtro Orellana, y muchos diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es,porque el no tiene derecho ninguno en preſencia de los mas dignos al oficio, o beneficio.

Digo lo ſegundo, que ſi el tal con buena fe 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,quales es el mas digno, ni eſta obligado a aconſejarlos, ni a mirar que los electores prouean bien el beneficio. Porque este es el oficio proprio de los electores,buſcar quien los alumbre de quales 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 razõ es,porque el tal no hizo injuſticia ninguna particularmente reſpecto de los mas dignos, porque ſe opuſo con buena fe.Luego no tiene obligacion de reſtituyr a los mas dignos.

Digo lo quarto, que ſi ſe opone con mala fe, pretendiendo tan ſolamẽte impedir al mas dig

no,

no, para que no consiga la cathedra, o beneficio, en el tal caso ay obligacion de restituyr al mas digno, que impidio. Esto acontece muchas vezes en las cathedras, que se opone vno, para que con su oposicio 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 opone con mala fe, peca contra la justicia del mas digno, y impidele, que no consiga lo que le deue de justicia. Luego tiene obligacion de restituyr.

Digo lo vltimo, que muchas vezes se oponẽ algunos para hazer ostentacion, y declarar lo q̃ 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 pecado. Porque entonces se oponen con buena fe, 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 oficio publico, peca 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.

Sot. lib. 1. de iust. q. 6. art. 6. & li. 4. de iust. q. 6. art. 3.

Octaua conclusion. El que no esta escripto en la matricula de los estudiantes, si vota en alguna cathedra es perjuro, y tiene obligacion de restituyr la cathedra, si se lleua por su voto. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y muy particularmente los discipulos de Sancto Thomas. Que sea perjuro se prueua, porque jura de votar conforme a los estatutos 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 elector, 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 auerselo persuadido sus agentes, los quales pueden tener certidumbre moral dello. 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 obligacio a restituyr. Porque en el tal caso no fue causa de que se lleuasse la cathedra.

La dificultad 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 mãdan los estatutos, que no puedan votar. La dificultad 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 razõ, 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 este dificultad mi parecer es, que si este tal vota es perjuro, y si se lleua la cathedra por su voto, tiene obligacion de restituyr. La razõ es, porque la tal ley en ninguna manera es penal, si no 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 respõde, 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 estatutos, 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 pecado, porque por su voluntad puede vno dexar de matricularse, y de ser estudiante.

Nona conclusion. Si vn estudiante esta matriculado en Theologia, y vota en Canones, o al contrario, 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 Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas. Que sea perjuro, es manifiesto, porque jura de votar conforme a los estatuos, y en realidad de verdad vota cõtra 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 dificultad es. Si vno se vuiesse matriculado vn mismo año en dos facultades, como en

Theo-

Theologia,ō en Canones,ſi eſte tal podria votar en ambas a dos, o en qual dellas 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 curſar, 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, curſando 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 curſaſſe igualmente en dos facultades como es Theologia,y Canones, que no tiene derecho para votar en ambas las facultades, y ſi votaſſe pecaria mortalmente, y lleuandoſe la cathedra 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 oya dos facultades tā 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 exceſſo. Eſte tal que anſi voto, fue perjuro,y tenia obligacion de reſtituyr. En eſto conuienen todos los Theologos. Que ſea perjuro, conſta porque jura de votar cōforme 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, de ſuerte,que quanto 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 ſegūda 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 dificultad es del eſtudiante, que ſoborno, o recibio algo de los opoſitores contra los eſtatutos de la eſcuela,ſi el tal queda luego priuado de poder votar,de ſuerte,que antes de la ſentēcia del juez no tenga derecho para votar,y ſi vota, es perjuro, y queda obligado a reſtituyr la cathedra ſi ſe lleua por ſu voto. La miſma dificultad es,de otras coſas, por las quales los eſtatutos priuan a los eſtudiantes de tener voto, como es el entrar en caſa del opoſitor. La razon de dudar es, porque parece, que el priuarle del voto es pena. Luego no ſe incurre antes de la ſentencia del juez,que le condena por tal.

En eſta dificultad el Maeſtro Soto enſeña,q̄ los tales no quedan priuados del derecho, que tienen de votar haſta que los condenen. Sino fueſſe que preguntandole juridicamente la verdad,la negaſſe. Porque en el tal caſo ſe deue de auer como ſi le vuieran condenado. Lo meſmo dize en otro lugar. Eſta ſentencia tienen otros Doctores modernos. Eſtando en los eſtatutos antiguos de la Vniuerſidad de Salamanca. Eſta ſentencia no era muy improbable. *Sot.lib.7. de iuſt. q. 6. art. 6. & lib.4. q.6. ar.3.*

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que los tales en conſciencia 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 ſentencia tuuo el Maeſtro Medina en vnos eſcriptos de reſtitucion,y lo miſmo tienē otros muchos Theologos, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas. De ſuerte, que antes de la ſentencia del juez no tienen derecho para votar. La razon es, porque como dizen todos los Theologos en la materia de excommunicaciō, la Republica puede muy bien priuar los ciudadanos y a los que ſon de la republica de algunas coſas communes, de ſuerte que luego queden priuados en conſciencia antes de la ſentencia del juez. Como ſe vee en la deſcommunion y de la irregularidad, que ſe incurre luego en cometiendo el pecado,antes de la ſentencia del juez. Y la Vniuerſidad por eſtos delictos priua en conſciencia 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 la ſentencia del juez, y para eſto tiene poder la republica. Y auiendo ſe declarado en eſte punto la miſma Vniuerſidad, obligara en conſciencia,antes de la ſentencia del juez.

Eſto miſmo digo de otras penas ſemejantes, que ſuelen poner los eſtatutos, que ſe incurren antes de la ſentencia del juez, quando declaran,que obligan en conſciencia. El exemplo es,quando dize,que los que votaren deſta ſuerte que pierdan los curſos, y no les valgan en conſciencia. Eſta pena incurren antes de la ſentencia del juez. Demanera, que ſi ſe graduan con los tales curſos en conſciencia 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 gradua-

dos

dos 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 Sancto Thomas, y otros muchos Doctores, que trahia mos arriba. Que sea perjuro, se prueua, porque jura de 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 otro fue causa de aquel daño. Y en el tal caso si el catbedratico entendiesse esto, tambien estaria obligado a restituyr la cathedra. Porque en el tal caso la tiene contra justicia.

En este lugar tambien es necessario dezir algo de lo que toca a la prouision de los Collegios que tambien tienen razon de bienes comunes.

Duodecima conclusion. Si el Collegio se da al indigno, es pecado 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 estatutos del Collegio, y contra la voluntad del testador, y es en gran detrimento del mismo Collegio. La dificultad es, a quien, y como se ha de hazer la restitucion, si se ha de restituyr a los dignos, o mas dignos, que dexaró, o si se ha de restituyr tãbien al collegio. La razó de dudar es, porque hizieron daño no solamente a los opositores dignos, y mas dignos, sino tãbien al Collegio.

A esta dificultad se ha de respõder, que tienẽ obligacion de restituyr los que fueron causa de ste 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 sabio 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, pecan mortalmẽte, y tienen obligacion de restituyr al mas digno, y el daño que se le siguiesse al Collegio, si vuiesse alguno. En esto conuienẽ todos los Doctores, que enseñan lo mismo en los beneficios, y oficios publicos. Pero en este caso es mas fuerte la razon. Porque los Collegios no estan instituydos como estipendios, por el trabajo, como lo estan los beneficios, y los oficios publicos, y las cathedras, sino tan solamente son premios por la virtud. Luego, sino los distribuyen conforme a los meritos es cosa notoria, que tienen obligacion de restituyr.

Quarta decima conclusion. Pecado 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 mãda, que se den a pobres, y danse a ricos. En el tal caso es pecado mortal contra justicia, y ay obligacion de restituyr todo lo que gastan en el Collegio. Lo mismo es, si manda que se den a los del 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 Collegial en realidad de verdad es casado. La duda es, si el tal estara obligado a restituyr todo lo que se 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 descendientes 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 dificultad es de los que le reciben, y admiten al Collegio, sabiendo, y entendiendo que no tiene las qualidades deuidas conforme a los estatutos.

En esta dificultad Soto tiene, que los tales pecan contra justicia, y tienen obligacion de restituyr al Collegio lo que recibieron del Collegio. Esto mismo tienen otros Doctores. La razon destos Doctores es: porque gasta aquellos bienes del Collegio contra la voluntad del verdadero señor. El Maestro 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 saliesse buena, con engaños, y fraudes en el tal caso esta obligado a restituyr: porque con fraude, e injusticia consume los bienes agenos. Pero si los electores del Collegio hizieron suficiente 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 cõtrario, parece cosa durissima. *Sot. lib. 5. de iust. q. 6. art. 6.*

Digo lo primero, que si el estatuto manda, y ordena que los Collegiales no puedan ser casados si en realidad de verdad lo son, pecan mortalmente entrando en el Collegio, y perseuerãdo 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 cõsumen los tales bienes contra justicia, y contra la voluntad del verdadero señor. No dize contra esto Medina, porque ningun casado puede entrar en Collegio, sino es cõ fraude, y engaño.

Los

Los que le reciban, y votan por el, tambien estan obligados a la misma restitució, porque son causa contra 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 pariẽte, porque en esto no puede dexar de auer fraude. Y aunque no la aya tiene obligacion de restituyr, desde el punto que entendieren no tener las tales qualidades. Y si vuierẽ estado en el colegio por algun tiempo con buena fe, pensando ser parientes, o deudos, han de restituyr conforme a las leyes del q̃ gasta los bienes agenos con buena fe, de los quales diremos abaxo.

Aduiertase, que el que estando en el colegio se caso, no pudiendo estar dentro del colegio casado conforme a los estatutos no cumple cõ tener proposito de restituyr lo que gastare, estando dentro del colegio, sino que se ha de salir, o dar orden en salir muy brevemente, y quãdo fuere posible moralmente hablando teniẽdo atencion a que no le venga algun graue detrimento. Suele acontecer, que estando en el colegio, se le ofrece algun casamiento, y en realidad de verdad lo efectua, el tal colegial se suele estar en el colegio todo su tiempo, con proposito de que despues restituyra lo que vuiere cõsumido, en el colegio. Este tal no cumple con esto. La razon es, porque va siempre gastando la hazienda del colegio, contra la voluntad del verdadero señor. Tambien, porque en su lugar auia de entrar otro colegial, que se sustentasse con la hazienda del colegio. Esto mismo se ha de dezir de aquellos q̃ en realidad de verdad no son parientes del fundador, o no son de tal tierra, como lo pide el estatuto. De lo q̃ toca a limpieza que pide el fundador en los que se han de sustentar en el colegio, ay alguna particular dificultad.

Digo lo segũdo, que el q̃ con fraude, y engaño hizo que la prouança saliesse buena, siẽdo en realidad de verdad descendiente de Moros, o de Iudios, este tal peca mortalmente, y tiene obligaciõ de restituyr en todo a la manera que hemos dicho de los passados. La razon de Medina es conueniente. No cumplen los tales con estarse en el colegio, con proposito de restituyr el daño, como queda ya dicho.

Digo lo tercero, que no me parece muy improbable que quando con buena fe se opusierõ, y lleuaron el colegio, no tienen obligacion de restituyr, ni salir del colegio quando lo supierẽ, 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 fe a vn colegio, y le hizieron 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 colegio, y a restituyr. En este caso no es contra la volũtad razonable del que instituyo el colegio. La segunda parte se prueua con la authoridad del Maestro Soto, y con su razon que es aparente.

Digo lo quarto, que los colegiales, o colegial, 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 diligencias, y suelen recebir indignos, auiendo otros dignos, o mas dignos de otro bando. Los testigos, que con malicia dixessen bien en la tal informacion sabiendo que no es limpio, tambien estarian obligados a restituyr, porque serian causa contra justicia del tal daño.

A la razõ de dudar puesta al principio, se responde facilmente de lo dicho.

Tambien ay duda, quando el estatuto manda que el colegio se de a pobres, como lo mandan todos los colegios, y esta es la voluntad del testador. Es la duda si los ricos se pueden admitir al colegio 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 recebir, quando el quisiere, y como el quisiere, y que estan como en mano propria. Suele acontecer que vn opositor es mayorazgo de mil, o dos mil ducados, o tiene vn beneficio muy grueso que renta otro tanto. Este tal para que le reciban en el colegio, renuncia los frutos en vn amigo, o pariente, que infaliblemente se los dara, como si no vuiera renunciaciõ. La duda es, si el, y los que le reciben estaran seguros en conciencia, y no tendran obligacion de restitucion. La razon de dudar es, porque estos tales en realidad de verdad son verdaderamente pobres, porque no son señores de los tales reditos, y si los tienen es por gracia, y liberalidad de aquellos en quien renunciaron. Luego con buena conciencia pueden ser admitidos al colegio.

En esta dificultad deue de auer auido diuersidad de pareceres, porque por experiencia cõsta, que muchos colegios han recebido hombres semejantes. Y parece que los colegios no se mouieran a hazer esto, sin pareceres de algunos Letrados.

Digo lo primero, q̃ si el engaño es de tal suerte, y qualidad que aquel en quien renunciã los frutos 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 q̃ el que entra en el colegio peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr lo que gasto en el colegio, y los colegiales, que le eligieron sabiendo esto, tienen la misma obligacion, y pecaron 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 colegio contra la voluntad del verdadero señor, y por consiguiente es pecado mortal, y tiene obligacion de restituyr. Toda la dificultad esta, quando en realidad de verdad, y con llaneza renunciaron los frutos, de suer-

re 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 comun, el Maestro Medina tiene que los tales no estan seguros en conciencia, y que pecan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr. La razon es, porque estos tales en realidad de verdad hazen esto en fraude de la ley, y del estatuto, que es la voluntad del verdadero señor, y guardando solas las palabras del estatuto hazen en realidad de verdad cõtra 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 colegio, y el daño que hazen a los otros opositores.

L. contra, ff. de legibus, & C. eod. tit.

Digo lo segundo, que esta sentencia me parece muy segura, y acertada, porque sin duda ninguna la voluntad del que instituyo el colegio, fue que los colegiales fuessen verdaderamente pobres, y que le sustentassen de sus bienes, y que no fuessen pobres con estas inuenciones.

Digo lo tercero, que yo no me atreuo del todo a condenar estos tales, con el rigor que los condena Medina. La razon es, porque si vn clerigo tuuiesse vn hijo, y en realidad de verdad, y con sinceridad su hazienda la mandasse a vn amigo suyo haziendole verdadero señor; pero confiado del que la daria a su hijo: a este tal no le condenaria yo, q̃ haze cõtra las leyes q̃ determinan q̃ los hijos de los clerigos no ayã, ni puedan auer los bienes de los padres, aunq̃ el legislador, pretẽdio q̃ no viniessen los bienes de los padres a los hijos. La razon, porq̃ yo no condenaria 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 hazienda de su padre. De la misma suerte, en nuestro caso el tal es verdaderamente pobre: porque en realidad de verdad passo el dominio de lo q̃ tenia al tercero, y assi quedo pobre, aunque tenga confiança de la liberalidad del otro; pero es cosa q̃ puede faltar. De suerte, que es verdad q̃ yo no condeno esto tan rigurosamente, pero tampoco lo aprueuo por ser cosa dificil.

Digo lo vltimo, que si diesse la hazienda con esta ley, y condicion expressamente, o implicitamente que le auian de dar los reditos, de suerte que vuiesse obligacion de justicia a darselos, en el tal caso sin duda ninguna es pecado mortal, y ay obligacion de restituyr. La razon es, porque entonces verdaderamente no seria pobre. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Vltima conclusion. Los colegiales pecã mortalmente contra justicia dilatando las prouisiones de los colegiales contra razon, y mas tiempo de lo que es bueno, y justo: porque los opositores del colegio los ayuden en las Cathedras que vacan en la Vniuersidad suelen dilatar por mucho tiempo la prouisiõ de las colegiaturas. Esto no es licito, ni lo pueden hazer con buena conciencia. Esto enseña Medina, y muchos discipulos de Santo Thomas, y otros Doctores. La razon es, porque hazen contra la voluntad del fundador del colegio, y son causa que los opositores del colegio gasten su hazienda, y salud, y no miren por sus conciencias. Fuera desto son causa que los hombres muy habiles, que son pobres no se pueden oponer a los colegios, y assi vienen los colegios a destruyrse, no recibiendo los mas habiles, y virtuosos. Finalmente lo que auiã de gastar, y comer veynte, o veynte y quatro, conforme a la intencion del fundador, lo comen diez, o doze, y lo gastan contra la voluntad del verdadero señor. Por lo qual los que son causa deste daño, tienen obligacion de restituyr al aluedrio del varon sabio, y prudente el daño que hazen al colegio, y a los opositores. Dixe en la conclusion quando dilatan la prouisiõ mas de lo que es justo, y bueno: porque lo que es justo, y bueno no es pecado. Algunas razones puede auer, para que sea licita la tal dilaciõ. Como si estuuiesse el colegio muy gastado, y empeñado, seria bien remediar este daño ahorrando lo que auian de gastar los colegiales, que auian de recebir, como no lo gastassen los demas. Otras cosas mas particulares era cosa facil colegir la resolucion dellas.

Cap. IX. De lo que se ha de restituyr, y si basta restituyr simplemente lo que injustamente se tomo.

D Esto disputa Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano, Victoria, Medina, Peña, Bañez, Orellana, y los que escriuen sobre Santo Thomas. Como son Aragon, y otros Doctores modernos.

D. Thom. 2. 2. q. 62. art. 3. & ibi omnes idi.

PRimera conclusion. En conciencia basta restituyr tanto como vno tomo injustamente, de suerte que si valia ciento, ciento ha de restituyr. Esto enseña Santo Thomas, y todos los Doctores citados. La razon es, porque la restitucion se ordena a resarcir la desigualdad que ay. Luego restituyendose tanto como se tomo, se cumple con la conciencia, porque entonces se haze igualdad.

Segunda conclusion. Toda ofensa que se haze contra el proximo, se ha de reparar restituyendo simplemente la injusticia que se le hizo. Si le hurtaron ciento, ciento se han de restituyr. Si le agrauiaron, ó injuriaron no solamente en la hazienda, 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 tambien en la honra. Luego obligacion ay simplemente de restituyr lo vno, y lo otro.

Tercera

Tercera concluſion. Reparar con pena la culpa cometida contra la ley, que es contra la ley caſtigandola, es oficio proprio del juez que es la juſticia animada. Como quando la ley pone pena por algun 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 razõ es, porque el juez de ſu proprio oficio, y de juſticia eſta obligado a conſeruar la Republica en paz, y limpiarla de hõbres perniciosos. Aduiertaſe que algunas leyes encierran en ſi dos partes. La primera es algun mandato, o precepto, o taſſa de precio. La otra la pena que pone al q̃ paſſare la tal ley. Eſto ſe ve en la prematica del trigo, que manda que ninguno venda el trigo mas que a catorze reales, y al q̃ lo vendiere mas pone pena de tantos mil marauedis. La primera parte obliga en conciencia, antes de la ſentẽcia del juez, como lo diremos abaxo. La ſegunda parte que es la pena la ha de poner el juez. Y eſto es lo que 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 conciencia antes de la ſentencia del juez. En eſto conuienen todos los Iuriſtas, y Theologos, particularmente los citados. La razon es clara, porque la miſma ley lo dize. Confirmaſe, porque la ſentencia de deſcomunion, o pena de deſcomunion, que ha de poner el juez, no ſe incurre luego. Luego lo miſmo ſera deſtas penas. De lo qual ſe ha de ver en particular Soto, y los diſcipulos de Santo Thomas. En cõſequencia deſto ſera neceſſario dezir aqui breuemente algunas coſas pertenecientes a la ley, que pone luego la pena ipſo facto. Dire las que tienen mas apariencia, porque tratar muy en particular deſto no pertenece a eſte lugar, y tratarſeha en el ſuyo proprio.

Sot. lib. 1 de iuſt. q. 6. a. 6. D. Thom. 1. 2. q. 96 a. 4.

Quinta concluſion. La ley penal Eccleſiaſtica, que contiene la pena luego, é ipſo facto, incurreſe en conciencia, antes de la ſentencia del juez. Como ſe ve en la deſcomunion, y irregularidad. De lo qual queda dicho en la primera parte de la Summa. En eſto conuienen todos los Theologos, y Iuriſtas. Verdad es, que varian grandemente en dar la razon deſto. Alli ſe podra ver, en lo de excommunicatione.

Sexta concluſion. Ninguna ley penal, aunque diga que ſe incurra luego, obliga al reo en conciencia a que el 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 aquel punto; pero tiene la poſſeſsion. De ſuerte, que le quita luego el dominio, pero no la poſſeſsion; pero muy mas probable es, que no le quita luego el dominio, ni la poſſeſsion haſta la ſentẽcia del juez. El exemplo 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 herege no queda luego priuado del dominio, ſegũ la mas probable ſentencia, aunque es probable que luego queda priuado del dominio; pero no de la poſſeſsion. La primera parte es del Maeſtro Soto. La ſegunda tiene Cayetano, y comunmẽte los Doctores. Acerca deſtas cõcluſiones ay algunas dudas perteneciẽtes a la materia de reſtitució. Y por eſta razõ las hemos pueſto aqui. La primera duda es, tocante al reo quando le pregũta 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 caſtigaron con la pena de la ley aplicãdo ſus bienes al fiſco. La duda es, ſi el tal reo eſta obligado a reſtituyr la tal pena, como ſi el juez le vuiera condenado. El exemplo es en vn herege, que le preguntan los juezes juridicamente, ſi el confeſſara la verdad, como tenia obligacion aplicaran ſus bienes al fiſco, por no la confeſſar no le condenan. La duda es, ſi aura obligacion de juſticia a reſtituyr eſtos bienes al fiſco. La razon de dudar es, porque eſte tal por injuſticia impide que ſus bienes no ſe apliquen al fiſco. Luego en cõciencia eſta obligado a reſtituyrlos.

En eſta dificultad Soto enſeña expreſſamente, que eſte tal ſe ha de auer, como ſi eſtuuiera condenado, y por conſiguiente eſta obligado a reſtituyr el daño que hizo al fiſco. Eſto miſmo tienen otros muchos Doctores. Y eſta ſentencia es probable. A eſta dificultad ſe ha de reſponder ſer lo mas probable que el tal reo no tiene tal obligacion en conciencia. Eſto tiene Medina, y Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y Aragõ alli. La razon es, porque el fiſco no 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.

Sot. lib. 1 de iuſt. q. 6. a. 6.

Arago. 8. pag. 22.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque eſte 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 aduiertaſe con los Doctores citados, que deſpues de condenado, y aplicados los bienes al fiſco, o a otro qualquiera, no los pueda el reo ocultar, ni tener, ni quedarſe con ellos con buena conciencia, porque en hecho de verdad, ya no ſon ſuyos.

La ſegunda dificultad podia ſer del miſmo reo, deſpues de condenado por el juez; pero deſta queda ya dicho inmediatamente.

La tercera dificultad podia ſer de los teſtigos que niegan la verdad en el miſmo caſo, ſi eſtan obligados a reſtituyr. Deſto ſe dira abaxo tratãdo de los teſtigos.

Octaua concluſion. El cortar leña muy frequentemente en los montes agenos, aunq̃ ſea

proprios del lugar, es pecado contra justicia legal. En esta conclusion conuiené todos los Doctores en el lugar citado. La razon es clara, porque la justicia legal mira al bien comun. Y estos tales destruyen el bien comun, cortando frequentemente leña: porque los montes son necessarios, para el bien comun. De suerte, que si se da grande daño en los montes comunes, es pecado mortal. Assi se ha de entender F. Manuel Rodriguez, el qual trae a Soto, Nauarro, Castro, y Couarruuias quando dize que peca mortalmente aquel que corta, y saca leña del monte comun. Hase de entender quando haze graue daño, porq̃ de otra manera no tiene verdad la tal sentencia.

Ma. Rod. in Sũ. to. 1. ca. 38. concl. 1. Sot. lib 4. de iust. q. 6. a 4. Na. c. 17. nu. 120. Cast. de l. pœn. li. 1. c. 20. d. 1. Cou. sup. reg pec. p. 2. §. 8.

Nona conclusion. El que corta leña en montes agenos, aunque sean de particulares señores, como no conste que lo planto el dueño, o sus antepassados no ay obligacion de restituyr, sino es que lo destruyesse haziendo tala. En esta conclusion conuienen los mas discipulos de Santo Thomas, y los que escriuen sobre el, particularmente Medina, Bañez, y Orellana. Peña limita esta conclusion, quando corta leña para su propria vtilidad; pero si la cortasse para vender, dize que seria diferente cosa; pero Orellana absolutamente pone esta conclusion. La razon de la primera parte es, porque si al principio se apropriaran los montes a los señores, o a los lugares, con esta condicion q̃ pudiessen cortar de los tales montes con su pena, no tendriã obligacion de restituyr. Y es assi q̃ los montes se apropriaron a los dueños con essa ley, y condicion, por lo menos virtual, è interpretatiua, como consta por el vso. La razon desto es, porq̃ estos arboles siluestres, que tan facilmente los lleua la tierra, sin casi industria humana son grãdemente necessarios para los vsos humanos, y assi fue cosa conueniente q̃ se apropriassen con aq̃lla condicio. Luego no ay obligaciõ de restituyr. Esto se cõfirma del vso, assi de los q̃ cortã la leña, como de los juezes q̃ 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 proprio lugar, peca contra justicia conmutatiua, porque le quita el derecho que tenia para cortar leña para el bien publico, y comun. Luego pecca contra justicia conmutatiua, y por consiguiente estan obligados a restituyr el daño. Conforme a esta conclusion se ha de entender Fray 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 suficientissimo por el qual el monte queda perfectamente apropriado al señor, de suerte, que a el solo es licito cortar leña, y no a los demas, aunque sea con su pena. Luego el que corta leña en los tales montes, tiene obligacion de restituyr. Pero aduierte Peña, que nũca se ha de presumir que ay semejante titulo, sino es que conste del, porque quando le ay suele ser muy notorio. Pero aduiertase para declaracion desta conclusion, que para que obligue este daño a restitucion, antes de la sentencia del juez debaxo de pecado mortal ha de ser grande, y notable daño, aũque 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 quando los mõtes son proprios, como en el caso desta conclusion ay obligacion de restituyr debaxo de pecado mortal, quando se da graue daño en el monte. La grauedad del daño se ha de considerar conforme a la qualidad de la materia. Menor quantidad de oro es mas graue cosa que mayor quantidad de plata, o estaño. De la misma suerte en estos arboles, q̃ con poca diligencia humana, è industria lleua la tierra, para hazer materia graue, se requiere mayor quantidad. Por lo qual en los arboles siluestres, como son las enzinas, para que la restitucion obligue debaxo de pecado mortal, y sea graue, la materia ha de ser graue quantidad, y mucha quantidad.

Vndecima conclusion. Lo que se dize de los arboles siluestres se ha de dezir consiguientemẽte del fruto 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 fruto, y en los que no es licito cortar los arboles, no sera licito coger los frutos. Esto enseñan los Doctores citados. Las razones son las mismas.

Duodecima conclusion. Los que apacientan sus ganados en prados agenos, que estan cercados cõ su vallado, estã obligados a restitucion del daño que causan antes de la sentencia del juez. Esta enseñan todos los 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 descomunion, latæ sententiæ, contra aquellos que dezimos, que no estan obligados a restituyr mandandoles restituyr, no tienen fuerça las tales descomuniones. La razon es, porque las tales descomuniones no obligan, sino es a aquellos que estan obligados a restituyr. Luego no estando los tales obligados a restituyr, no obligara la descomunion.

Terciadecima 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 pecan, ni estã obligados a restitucion. Esto enseña Aragon, Cordoua, y Fray Manuel Rodriguez. Y esto tienen comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso se recompensa lo vno con lo otro, y ay virtual, y tacito consentimiento de ambas partes. Esto se confirma, porq̃ la costumbre ha introduzido en algunas

Arag. de de iust. p. 135. Cor. de cast. q. 117. Ma. Rod. loco cit. con. 5.

algunas partes, que los tales vezinos ſe contentan con la pena, cogiendolos en el hurto, como lo dize Soto y Fray Luys Lopez.

Sot. lib. 4. de iuſt. q. 6. a. 4. Fr. Luys Lop. in inſtru. conſcient. 1. p. c. 149. Cordo. q. 118.

La dificultad 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 dificultad F. Manuel Rodriguez, y F. Luys Lopez en los lugares citados enſeñan, q̃ no pueden cortar leña, y que eſtan obligados a reſtitucion. Y lo miſmo parece q̃ ſignifica Cordoua en el lugar citado. La razon deſtos Doctores es, porq̃ los religioſos no ſon vezinos del otro pueblo. Eſte parecer es bien probable, por la authoridad deſtos Doctores.

A eſta dificultad mi parecer es, que no es tan improbable dezir, que en el tal caſo, ſi los religioſos cortan leña de los montes agenos vezinos a ſu lugar, y la cortan con la moderacion q̃ la cortan los demas vezinos del pueblo, donde eſtan los dichos religioſos, que no pecan, ni eſtan obligados a reſtitucion, como no lo eſtan los vezinos de ſu proprio lugar. La razon 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 a cortar leña, quando dos montes de dos lugares eſtan vezinos, y que el que corta leña del otro lugar vezino, no tiene obligaciõ de reſtituciõ. Luego lo miſmo ſera en el tal caſo de los religioſos que tambien ſon vezinos. De todo lo dicho ſe ſigue, que los que compran leña hurtada de aquellos que eſtan obligados a reſtituyrla, tienen obligacion de reſtituyrla en ſu propria eſpecie, 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 hurtado. Todo lo demas que dize F. Manuel Rodriguez, y Aragon, tocante al cortar de la leña, ſe ha de entender conforme a lo dicho en todas eſtas concluſiones paſſadas.

Quartadecima concluſion. Iuſtamente ſe veda por el Principe la caça, o peſca, o coger aues por muchas cauſas. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y los Doctores con el Maeſtro Medina, Cayetano, Soto, Nauarro, Conarruuias, y los Sumiſtas. Todos eſtos Doctores tratan en eſtos lugares deſta materia. Prueuaſe la concluſion, trayendo las cauſas que juſtifican eſta prohibicion. La primera cauſa es, que aya cauſa razonable, o prouecho publico, conuiene a ſer, que no perezcan las aues, o fieras, o peces del todo, antes aya mucha copia dellas, porque eſto es aſsi neceſſario para el bien comun. Por eſta razon juſtamente ſe prohibe caçar, o peſcar en los tiẽpos que las hembras eſtan preñadas, o crian. Por la miſma razon eſta vedada la caça juſtamente en tiempo de nieue, porque entonces es facil el caçar, y ſe ſiguiria que ſe deſtruyeſſe del todo la caça. Por la miſma razon eſta vedada la caça, o peſca, o el coger las aues con ciertos inſtrumentos, y modos, porq̃ ſeria deſtruycion de la caça.

Magi. in 4. d. 15. Medi. C. de reſt. q. 12. Caie. in opuſc. 17. reſp. reſpõ. 12. dub. 4. Sot. 4. de iuſti. q. 6. a. 4. Nau. c. 17. nu. 120. Couar. relect. reg. peca. p. 2. §. 8. ſuper ver. venatio. & v. reſtitutio.

De lo qual ſe han de ver las leyes del Reyno. La ſegunda cauſa es, por la recreacion q̃ ſe deue a los grandes, por los muchos cuydados q̃ tienẽ. Y por eſto les es licito prohibir, q̃ ni cacen, ni peſquen en ciertos lugares; pero eſtos lugares han de ſer pocos, y no a todos ygualmente es licito eſto: porque mas lugares puede prohibir el Rey q̃ el Duque, y mas el Duque q̃ el Conde, y el Conde q̃ los de mas baxo eſtrado. La tercera cauſa es la propriedad. Por lo qual el ſeñor de vn monte, o de vn rio, o eſtãque puede licitamẽte prohibir q̃ ninguno cace, o peſque en ellos.

Quintadecima concluſion. Los q̃ caçã, o peſcan en lugares agenos, donde por las leyes eſta prohibido hazerſe, ſiendo 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 de la ley penal particularmente Caſtro. La razon es, porque es ley juſta, y ſanta. Luego por lo menos ha de obligar deſpues de la ſentencia del juez.

Caſt. de la pen. li. 1. c. 10. §. 1.

En lo demas ay diferentes pareceres entre los Iuriſtas, 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 tienẽ obligacion de reſtitucion, ſino es q̃ hagan grande eſtrago en la caça. Eſto enſeña Orellana, y comunmente los Thomiſtas. La primera parte de la concluſion 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 obligaciõ de reſtituyr. Eſto ſe confirma, porque el que corta leña en el monte ageno, que no lo planto el, ni ſus mayores, no tiene obligaciõ de reſtituyr ſi no 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 comunes que no los arboles. La ſegunda parte ſe prueua, porque el que haze grande eſtrago, quita el derecho de juſticia que tenia al 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.

Decimaſexta 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 comunmente 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 cercada es perfectamente del ſeñor, de ſuerte, que el ſeñor tiene perfecto dominio de la caça, luego obligacion ay de reſtituyrſela, ſi ſe la quitan.

L. 3. ff. de adquiren da poſſ & l. 12. tit. 28. p. 3.

Decimaoctaua concluſion. El q̃ fuera del cerco caça, no eſta obligado a reſtitucion, aunque la caça no vuieſſe perdido el tino de yr, y boluer 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 F. Manuel Rodriguez. Pero nuestra conclusion tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos muy en particular Orellana. La razon es, porque la caça ensaliendose del cercado, por fuerça, y virtud del derecho natural, queda comũ. Luego el primero que la coge es suya, y por consiguiente no tiene obligacion de restituyr. Que se haga comun consta, porque la tal caça se puede yr donde ella quisiere libremente, pues no la tiene cerrada el señor. 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 q̃ la coge despues se haze señor della, como lo dizen todos. Luego lo mismo sera de la caça, que sale del cercado, porque mas señor es el que coge vna fiera, o vna aue cõ su propria mano, que no el que la tiene en el cercado.

Medi. cod. de rest. q. 11. Cou. sup. reg pec. p. 2. n. 8. Naua. in Sum. cap. 37.

Decimanona 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 q̃ haga grande estrago en los peces; pero si pesca en vn estanque hecho con arte, ê industria de algun señor esta obligado a restituyr los peces q̃ 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 quãdo no esta cercada libremente puede yr donde quisiere, assi tambien la pesca que 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 ageno, esta obligado a restituyrlas. En esta conclusion se ha de suponer 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, porq̃ 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 vuiesse leyes que prohibiessen el edificar palomares, seria pecado graue contra las leyes el edificarle. Tambien si los labradores se quexassen grauemente del daño que hazen las palomas seria pecado edificar palomar; pero en España no ay tales leyes, ni se quexan tan grauemente los labradores. Esto supuesto.

La conclusion es comun entre los Thomistas, y particularmente la tiene Orellana. La razon es, porque el señor del palomar tiene perfecto dominio de las tales palomas, y palominos. Luego el que se las toma, tiene obligacion de restituyrselas, como el q̃ caça en el cercado o que pesca en el estanque.

Vigesimaprima conclusion. El que toma las palomas fuera del palomar dentro del espacio de vna legua, peca; pero no esta obligado a restituyr, sino es q̃ haga grande estrago en las palomas. Esta conclusion enseñan los Doctores citados, particularmente Orellana. La primera parte se prueua, porque el tal haze contra vna ley de Henrico Tercero Rey de Castilla, la qual manda esto, y despues la confirmo Carlos Quinto. Luego es pecado, pero no es pecado mortal, sino es que esto se haga muy ordinariamente, y con gran detrimento del señor del palomar. La segunda parte es contra el Maestro Soto, y Couarruuias en los lugares citados, los quales dizen, que los tales quiças estan obligados a restituyr. La razon es, porque aquella ley solamente prohibe que no se haga. Luego della no se colige que aya 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.

Vigesimasegunda conclusion. Los que caçan o pescan en los lugares comunes 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 conclusion semejante pusimos de los que cortan leña. Esta tienen comunmente los Doctores, y muy particularmente el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque entonces se recompensa lo vno con lo otro. Luego no queda obligacion de restituyr.

Ma. Rod. in Sum. to. 1. c. 1. concl. 2.

Vigesimatercia conclusion. 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 tales estan obligados a restituyr toda la caça que mataren dẽtro, y fuera de sus heredades, si se hizo el concierto libremente. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion quinta. La razon es, porque en el tal caso de justicia estan obligados a no caçar, y esto por fuerça, y virtud del tal contrato. Luego si caçan, tienen obligacion 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 libremẽte, no tendria fuerça. Y no sera hecho con libertad, haziendolo por ruegos del dicho señor, porque los ruegos de los señores comunmente son fuerça. Por lo qual el Theologo, y el confessor deue aduertir grandemente esto.

Vigesimaquarta conclusion. Los que caçan, o pescan las fieras de los montes, y los pescados de los estanques que tienen alguna clausura, aũque 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 impiden, que no vayan a estos lugares, o con algun arte

los

los sacan dellos. Esto tiene Couarruuias, Cordoua, y Fray 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 pescase vaya a otra parte, o la destruyere, estara obligado por via de restitució a hazer alguna recompésa al señor, no por entero, sino conforme al buen juyzio del varon prudente, considerando que no lo posseya actualmente, si no tan solamente en potencia. Esto enseña el Maestro F. Luys Lopez, y el P. F. Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Couar. in reg. pec. 2. p. 8. Cordo. de cas. bus q. 119 Ma. Red. loco cit. con. 4. Fr. Luys Lop. in instru. conf. cient. 1. p. 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.

Vigesimaquinta conclusion. Pecca mortalmente aquel que mata, o hiere grauemente al animal domestico, que halla en sus heredades haziendole daño. Esto enseña Nauarro, y Fray Manuel Rodrig. en el lugar citado conclusion sexta. La razon es, porq̃ solamente tiene licẽcia 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.

Naua. in Man. ca. 17. n. 120

Vigesimasexta 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 caçador que le sigue, segun derecho es del que primero le cogiere. Esto enseña Couarruuias, y otros Doctores.

Coua. vbi sup. n. 13

La razon es, porque los tales animales de su naturaleza son communes. Luego de derecho son del primero que los cõge. 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 conciencia en las partes donde se via.

Spe. consc. cient. n. 1 cap. 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 gran fundamento tiene en el derecho.

Vigesimaseptima conclusiõ. Quando se pesca, o caça en algun lugar injustamente prohibido, no ay obligacion de restituyr algo, ni tienẽ obligacion en conciencia de pagar alguna pena, aun despues de la sentencia del juez. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion octaua. La razõ es, porque estos tales no cometen injusticia alguna, y la sentencia del juez es muy injusta. Luego no ay obligacion de cosa alguna.

Vigesimaoctaua conclusion. Lo que el Clerigo gana caçando, o pescando ilicitamente, y con escandalo, no esta obligado a restituyrlo. Esto enseña Nauarro, y F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion nona.

Naua. in Man. ca. 17. num. 124.

La razon es, porque aũque es verdad, que el tal Clerigo peca, por estarle prohibido; pero no peca contra justicia conmutatiua. 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 condena a ello.

Vigesimanona conclusiõ. Los Reyes, y Principes pueden aplicar para si los lugares comunes de la Republica, para que ellos solamente puedan caçar en ellos los puercos montesses, y venados. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores.

La razon es, porque es justo q̃ a las tales personas para su recreacion se les de alguna caça particular, la qual sea prohibida a las demas personas comunes. De lo qual se sigue que quando los Principes hizieren ley conforme a esta conclusion, la tal ley sera justa, y santa.

Trigesima conclusion. Ningun grande licitamẽte 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, y Nauarro.

Sot. li. 4. de iust. q. 6. a. 4. Cor. de cas. sib. q. 119 Naua. in Man. ca. 17. n. 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 ygualdad entre los señores, y los vassallos. Y no auria ygualdad, sino fuesse desta manera.

Aduiertase, que quando por justas causas los señores pueden prohibir, y prohiben el caçar a sus vassallos en los lugares comunes, 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 haziẽdo daño en sus campos, y heredades. Y no les concediendo la tal facultad, estan obligados los señores a restituyr todos los daños.

La dificultad es, si los Reyes, y Grandes que prohiben a sus vassallos, que no matẽ las fieras, que andan fuera de sus cotos, donde estan detenidas hallandolas en sus montes, y sembrados, pecan mortalmente, teniendo proposito de les restituyr el daño.

La razon de dudar es, porque en el tal caso es como sino se les hiziesse daño ninguno, pues tienen proposito de resarcir el daño. Y parece q̃ en el tal caso los dueños de los montes, y heredades no tienẽ razõ en no ser voluntarios. Luego no es pecado, ni se les haze injuria alguna.

A esta duda se responde, ser pecado mortal de injusticia, sino ay pacto, y concierto formal, o por lo menos virtual. Esto enseña Nauarro, y otros muchos modernos Doctores. La razon es, porque nunca es licito hurtar, aunque se haga con proposito de restituyr, y esto siempre es injusticia. Luego en nuestro proposito tambiẽ sera pecado 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, porque no seria contra la voluntad del verdadero señor, quando se diesse algun daño.

Naua. in Man. ca. 17. num. 125.

A la razon de dudar se responde facilmente, que si no ay pacto formal, o virtual muy razonablemente son inuoluntarios los dueños de las heredades.

Trigesimaprima conclusion. Quando los señores prohiben justamente la caça, no deuẽ poner penas excesiuas, 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 excesiuas. De lo qual se sigue, que no es licito poner pena de muerte, o de cortamiẽto de algun miẽbro, o de açotes, porque todas estas penas son muy excesiuas. Por lo qual, aunque la ley ponga pena de açotes, no se deue executar, a lomenos 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 segunda vez doblar la pena pecuniaria, y por la tercera añadir algo de pena pecuniaria.

Trigesimasegunda 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 grandes gastos, y con ocupacion de dia, y de noche cõ manifiesto peligro de su salud, y cõ las armas a ellos concedidas, si con todo esto echan aperder 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, matando las fieras que hallan en ellas, sino que tambien estan obligados a pagarles el trabajo, que pusieron en defender sus heredades, considerãdolo todo. Lo qual se ha de dexar al aluedrio de los varones sabios y discretos. Esto enseñan comunmente los Doctores.

La razon es clara, porque en todo esto dieron daño. Luego todo este daño deuen restituyr. Aduiertase, que esta restitucion destos daños se haze con gran dificultad, 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 dificultad, y peligro de su salud,

Trigesimatercia conclusion. La caça esta prohibida a los Clerigos, de suerte que es pecado el caçar. Esto enseñã comũmente los Doctores, particularmente Diego Perez, y Menochio. Pruebase del Derecho, en el qual se manda assi, y lo mismo se manda en el Concilio Tridentino.

Dieg. Pe. l. 2. tit. 22 & in l. 1 ord. vers. Su haberes tã. Menoc. l. 2. de arb. centur. 5. casu 45 c. Epi. 34. d. Conc. Tri. sess. 24. c. 11. deref.

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 dificultad es, si sera pecado 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 caçassen con vn perdigon, o con otra cosa semejante.

Digo lo segundo, que aun entonces no es pecado mortal, sino pecado venial. La razon es, porque no es graue materia.

Digo lo tercero, que si vuiesse escandalo, por razon de el 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 natura'eza, es peccado mortal.

Naua. li. 3 de rest. c. 1. n. 260.

A la razon de dudar se responde facilmente, que las tales prohibiciones no son en materia graue, y assi el passarlas no es pecado mortal.

Trigesimaquarta conclusion. Licito es, que el Obispo cace por si mismo, y con sus proprias manos. Esta conclusion tienen todos los Doctores, y se conuence de la passada: porq el Obispo es Clerigo, como los demas Clerigos, y assi le esta prohibido lo que a ellos. Aduiertase, 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.

Salze. in pra. crimin. c. 67 p. 113.

Trigesimaquinta 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 cace 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 comun de la Republica. Y los tales Ecclesiasticos son partes de la misma Republica. Luego tienen obligacion de guardar las tales leyes.

Sot. 4. de iusti. 6. a. 4. Naua. in Man. c. 17. nu. 120.

La dificultad es, si el juez seglar podra multar a los

a los dichos ecleſiaſticos 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 comun. Luego el juez ſeglar podra muy bien penar con la pena de la ley a los que no guardan las tales leyes.

La miſma dificultad es de los ecleſiaſticos, q̃ paſſan la prematica del trigo. En eſta dificultad algunos Doctores han querido dezir, q̃ el juez ſeglar puede muy bien executar en los ecleſiaſticos la dicha pena.

A eſta dificultad digo lo primero, que los juezes ſeglares no pueden caſtigar con la pena de la ley a los ecleſiaſticos tranſgreſſores, ſino que los ha de condenar ſu juez ecleſiaſtico, conforme al derecho ecleſiaſtico. Eſto enſeña Gregorio Lopez, y comunmente los Doctores. La razon es, porque en realidad de verdad, los ecleſiaſticos no ſon ſubditos del juez ſeglar. Luego no puede pronunciar ſentẽcia contra ellos. Porque la ſentencia tiene fuerça acerca de los ſubditos tan ſolamente, porque requiere juriſdicion.

Greg. Lo. in l. 57. tit. 5. p. 1. ver. por tres años.

Digo lo ſegundo, que ſi la juſticia ſecular ha llare a los clerigos caçando, o peſcando en los tiempos, y lugares prohibidos, o con inſtrumẽtos prohibidos, les puede tomar la caça, y la peſca, y ſos inſtrumentos, ſin que incurra en alguna cenſura ecleſiaſtica. Eſto enſeña Couarruias, y Salzedo.

Couar. in practica quæſt. c. 33. in fine. Salz. obi ſup. part. 214.

La razon es, porque en el tal caſo el juez ſecular tan ſolamente les quita el daño, que eſtan haziendo al bien comun. 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 concluſion. 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 F. Manuel Rodriguez. Prueuaſe lo primero de la ley, que trae Diego Perez, la qual lo determina anſi. Lo ſegundo ſe prueua, porque es eſcandalo, que los religioſos, que profeſſan tanta ſantidad, caeen con ſemejante ruydo, y eſtruendo.

Perez. le. 1. tit. 22. lib. 2. ordi. Man. Rodri. in ſumma c. 36. con. 4. tom. 1.

Capit. X. En el qual ſe declara, quando vno eſta obligado a reſtituyr lo que no tomo.

D. Tho. 2. 2. q. 62. art. 4.

DEſta materia trata Sãto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los que eſcriuen ſobre el.

PRimera concluſion. Quando vno da daño a otro, en lo que poſſeia actualmente, eſta obligado a reſtituyrle enteramẽte todo el daño. El exemplo es, ſi vno quemo la caſa de otro. Eſte tal tiene obligaciõ 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 ſanto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los que eſcriuen ſobre el. La razon es clara, porque 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 è igualmente aquella coſa, ſino alguna parte conforme a la calidad, y condicion de los negocios de las perſonas. Lo qual ſe ha de dexar al aluedrio del hombre ſabio, y diſcreto. Eſta enſeña el Angelico Doctor, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es clara, porque en el tal caſo no ſe da enteramente daño en toda aquella coſa, pues no la poſſee enteramente. Luego no ha de ſer la reſtitucion entera.

La dificultad 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 cõ 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. l. q. 8 ar. 3.

Digo lo primero, que ſi vno ſin culpa ſuya cauſa daño a otro, no tiene obligacion de reſtituyr coſa alguna. El exemplo es en vn hombre, que quemo la caſa de otro, ſin tener culpa alguna, porque tuuo ignorancia inuincible, o porq̃ la negligencia fue inculpable. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de ſanto Thomas en el lugar citado. Particularmente Peña, Medina, Orellana, y Aragon y otros que eſcriuen ſobre ſanto 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 obligacion de reſtitucion. Lo ſegũdo 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 aceptacion, porque no vuo culpa, ni pecado. Luego no tiene obligacion de reſtituyr.

ca. fi. de injuriis.

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 ſolamẽte 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 Santo 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 ignorancia 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 pisso lo sembrado, estando en hierua, pretendiéndo 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 injusta, 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, sin esperar al tiempo venidero. Y por la injuria, que 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 tyrano, que de proposito destruye los campos, y los abrasa pretendiendo dar daño a la republica, y priuarla de sus bienes, y comodos. Esto enseña el mismo author, 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 el tal caso, y desta manera se mire el daño, que se da al presente, y que se aprecie la tal cosa al alue drio 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 atẽcion 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 damnificada acepta 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 resueluen otras dudas, que puede auer.

La segunda dificultad es del que hurta trigo, que vale muy caro, pero auialo de guardar el señor para otro tiempo en el qual por ventura auia de valer menos.

La dificultad es, si el ladron tiene obligació 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 conuirtio en su vtilidad y comodo el trigo, que hurto al tiempo, que valia caro, esta obligado a restituyr el trigo al precio excessiuo, que valia. El exemplo es, si lo comio, o lo vendio. Esto enseña Orellana, y otros discipulos de Santo Thomas, que le siguẽ. 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 cõuirtio 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 vẽder. 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 comprarlo mas caro para su casa, y para sus necesidades, en el tal caso auria obligacion de restituyrle este daño.

La tercera dificultad 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 tã solamente ay obligació de restituyr lo q̃ le hurtaron, y no la ganancia que le cesso. *Sot. 4. de iust. q. 6. art. 5. ad 2. & li. 6 q. art. 3.*

En esta dificultad Soto enseña, que tan solamente le han de restituyr lo que se hurto, y no la ganancia que cesso.

Digo

Digo lo primero, que ſi no ceſſo la ganácia, por auerle hurtado el dinero, tan ſolamente eſta obligado a reſtituyr lo que hurto. En eſto cõ uienen todos los Theologos. El exẽplo 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, que 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 põdremos abaxo. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es porque es comun 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, uno q̃ los eſconde, y al tiempo que los auia de pagar los frutos 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 diezmar veynte hanegas de trigo en vn año q̃ valia el trigo a ſubido precio, que es catorze reales. Entonces eſcondio el diezmo, y no le pago. Por lo qual tiene obligacion de reſtituyr el tal diezmo. El año ſiguiente, o quando quiere reſtituyr vale el trigo mas barato: pongo exemplo a diez reales. La dificultad es, ſi en el tal caſo cumplira con reſtituyr las veynte hanegas de trigo, aunque valga mas barato al tiẽpo que quiere reſtituyr. Tambien eſta anexa otra dificultad 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 dificultad 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, teniẽdo obligacion a pagarlas.

En eſta dificultad coſa cierta es, y aueriguada 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 comutatiua. Eſto ſupueſto, como certiſsimo.

Digo lo primero, que deſte tal, que no pago los diezmos pudiendolos pagar, ſe ha de hablar, y philoſophar, como ſi los vuiera hurtado. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque en realidad de verdad ſe vuo, como ſi los hurtara. Porque moralmente hablando, lo miſmo es, no darle los diezmos, teniendo obligacion de juſticia comutatiua a darſelos, que hurtarſelos.

Digo lo ſegundo, que en el tal caſo ſi el tal conuirtio 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 eſtituyr el mas alto precio, como dezimos del ladron, que hurto el trigo quando valia en el precio mas caro. La razõ es, porque el tal en realidad de verdad es ladron. Luego, como el ladron por razon de la coſa agena, en la qual ſe hizo mas rico, tiene obligacion a 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 grande, tiene obligacion de reſtituyrle, 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, particular, y prouecho proprio, porq̃ quiça lo quemo, o lo guardo haſta el tiempo que valia a menos precio, y lo auia de guardar para entonces 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 que auia de pagar los diezmos, no ſe hizo mas rico de la coſa agena, ni dio daño aquel, cuyos eran los diezmos, uno 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 enteramẽte. 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 obligaciõ de reſtituyr el tal daño. El exẽplo es en vn Cura, el qual ſi le pagaran ſus diezmos tuuiera que comer en ſu caſa, y por no ſe los pagar tuuo neceſsidad de comprar trigo, y comprolo con leguas y todo, que le tuuo 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 algona 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, porq̃

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 cenada,a como la compro 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 frutos,y trigo, y cenada, no tiene obligacion el que no los pago, a restituyr mas que el precio, que valiã 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 frutos.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 quando valiesse mas,y para quando moralmente 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 gastos que se auian de hazer en la conseruacion de los frutos. La razon es,porque este tal con su injusticia causo todo este daño.Luego todo este daño tiene obligacion de restituyr.A otras cosas pertenecientes a esta dificultad facilmente se respondera de las dichas.

Capit. XI. De la persona a quien se ha de hazer la restitucion.

PRimera conclusion. Necessario es hazer la restitucion a aquella persona,a la qual se tomo la cosa.Entiendese, quando la persona,a quien se tomo es verdadero señor.Porque el que tomo,y hurto la cosa del ladron,no se la ha de boluer al ladron, sino al verdadero señor. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el particularmente Medina, Bañez,Orellana, Peña en sus escriptos, y Aragon.Tambien Cayetano, y Sylueestro, 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 restitució al verdadero señor,y no al ladron, del qual se tomo, es necessario, que conste, que 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 duda,si es ladrõ. 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 restuye al verdadero señor, y no al ladron. En el tal caso deue la restituyr al ladron, y no esta obligado con tan grande detrimento a restituyr la al verdadero señor.Esto se entiende, si probable,y prudentemente teme el tal peligro, y daño porque el ladron se enojara.Y esto tiene particularissimamente verdad, quando el que tomo la cosa del ladron,no cometio culpa alguna,tomandola porque el ladron se la presto, y no la hurto.La razon es, porque ninguno esta obligado con proprio detrimento, mirar por las cosas agenas particularmente, quando no cometio culpa alguna tomandola.La tercera limitacion es,que esto se ha de entender de su natureza,y regularmente hablando, 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 semejante, podra muy bien hazer la restitucion al hijo,o a la muger.Antes comunmente hablando,se puede hazer la restitucion por vna persona graue,y fiel, de la qual se tiene confiança, que hara la restitucion fielmente,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 las cosas lo ha de restituyr en la possession que tenia.Esta ley es justa,y santa.Luego obliga en conscieñcia,y da derecho en conscience.

A estas dudas se responde, que estas leyes en conscience no dan derecho al ladron. Porque estas son penales hechas en odio del que despoja al ladron,sin guardar el orden del derecho,y sin acudir al juez.Por lo qual las tales leyes,antes de la sentencia del juez,no obligan en conscience a restituyr. Pero si prudentemente se entendiesse,que el ladron esta mudado, y que tiene voluntad de restituyr lo que hurto,pecado seria no voluer la cosa al ladron,para que la restituya.Y aunque no se entienda, ni crea que esta mudado,si se puede prouar con testigos el hurto delante del juez,de suerte que le puedan compeler a que restituya, en el al caso pecado sera no restituyr al ladron.Aduiertase, que en caso, que se restituya la cosa al verdadero señor, que le han de aduertir a el, y al ladron de que esta hecha la restitucion, para que no se restituya la cosa dos vezes.

Segunda conclusion. Todas las vezes, que no se sigue daño al deudor ni detrimento alguno de tener la deuda y se sigue graue detrimento al acreedor,o a otro de pagarle la deuda,pecado sera pagarsela, si el acreedor no aprieta mucho a que le paguen.Esto enseña Santo 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

D. Thom. 2.2. q.62 arti.5.& ibi isti Doctor. Cai.v.restitu.c.4. Syl. v.restit.4. Soto 4. de iust. q.7. art.1.

c. in literis de resti.spoliatorum,& in leg.bona fides ff. depositi.

to, no ay obligacion de hazerle la reſtitucion, antes ſera pecado reſtituyrſe. Lo miſmo es, ſi la reſtitucion es para daño de tercero, porque en el tal caſo el acreedor no riene 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 ſigua graue daño al ſeñor, o a otra tercera, o particular perſona, ſi de detener la deuda, ſe le ſigue otro graue daño ſemejante al miſmo 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 pecado darle la eſpada. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es, porque con tan graue detrimento no tiene obligacion de mirar por el bien ageno, porque mas obligacion tiene a mirar por ſi. Luego no es pecado. Aduiertaſe, que 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 detrimento, porque el bien comun ſe ha de preciar mas, que no el particular.

Quarta concluſion. Quando al deudor no ſe le ſigue daño ninguno de detener la deuda, aũque inſte y apriete el acreedor por ella, ſera pecado darſela al acreedor, ſi el mal que ſe ſigue de darle la deuda es corporal del miſmo acreedor. Pero ſi ſe le ſigue daño eſpiritual, no ſera pecado darle lo que pide. Eſta concluſion tienẽ todos los Doctores citados, y tiene dos partes. El exemplo de la primera parte es, ſi pidieſſe la eſpada, que eſta depoſitada para matarſe. El exemplo de la ſegunda parte es, ſi pide la deuda para gaſtarla con mugeres, o para ſolicitar alguna donzella recogida. La primera parte ſe prueua, porque la reſtitucion de pagar la deuda ſe ordena al bien, y vtilidad del acreedor. Luego ſi ſe le ſigue detrimento, y daño corporal, no es bien pagarſela. La ſegunda parte ſe prueua, porque eſte tal es verdadero ſeñor de aquella deuda, y el deudor no es guarda, ni tutor del otro. Luego no ſera pecado darle ſu deuda en el tal caſo.

La dificultad es. Porque ſera pecado pagar la deuda en el tal caſo, ſi ſe ha de ſeguir daño corporal al acreedor, y no ſera pecado, ſi ſe le ha de ſeguir daño eſpiritual. La razon de dudar es, porque mayor daño es el eſpiritual, que el corporal. Luego mayor obligacion ay de procurar euitar el daño eſpiritual.

A eſta duda ſe reſponde, que con todo eſſo tiene verdad nueſtra concluſion. La razon es, porque detener 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 ocurrir a los daños eſpirituales. El medio ſera la correccion 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 pidiendolo, y ſigueſe daño corporal de otra tercera perſona, ſera pecado en el tal caſo pagarle la deuda. Y ſi es daño eſpiritual de la tercera perſona particular, regularmente ſera tambien pecado 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 cõcluſion 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, quando 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 tal caſo, y para aquel efecto. 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 particularmente pudiendo ſin detrimento ſuyo. Luego en el tal caſo eſta obligado.

La dificultad es, que es la razon, porque no eſta obligado a detener la deuda, ſi ſe ſigue daño eſpiritual al miſmo acreedor, y eſta obligado a detenerla, ſi ſe ſigue daño eſpiritual a otra tercera perſona. La razon de dudar es, porque la miſma obligacion ay de procurar euitar el daño eſpiritual en el acreedor, que en otra tercera perſona.

A eſta duda ſe reſponde, que no es la miſma razon. La diferencia es, porque el detener la deuda, no es medio eficaz para euitar el daño eſpiritual del acreedor, y eſlo para euitar el daño eſpiritual de la tercera perſona. Declaremoſlo con exemplo. Si el acreedor pide el dinero para ſolicitar vna donzella recogida, el detener la deuda, no quita el daño eſpiritual del acreedor, porque en el coraçon ya ha cometido el tal delicto. Pero el negarle la deuda con efecto, quita el daño eſpiritual de la donzella, 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 ſolemne contra charidad, el pecado tambien ſera pecado mortal contra charidad tan ſolamente. La razon es, porque en el tal caſo no ay daño contra juſticia. La dificultad es, quando el daño que ſe ſigue es tambien contra juſticia, ſi entonces el pagar la deuda ſera tambien 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, por

que

que 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 responde, que en el tal caso el pagarle la deuda, o darle la espada depositada, no solamente es contra charidad, sino tambien contra justicia comutatiua. Esta sentencia tienen comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar alegado, particularmente Medina y Orellana, y Aragon sigue la misma sentencia. Y estos Doctores citan a Cayetano, porque de su doctrina se sigue esto, y el Maestro Soto. Prueuase lo primero de la regla del Derecho. Si por tu culpa se dio algun daño, obligacion ay de restituyrle. Y es assi, que 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 instrumentos, con que ha de hazer el tal daño. Luego tiene obligacion a restituyr, y peca contra justicia. Lo segundo se prueua, porque el que diesse vna espada a vn furioso, con la qual auia de matar a otro pecaria contra justicia comutatiua. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque el dar la espada a vn hombre ayrado, es lo mismo que darla a vn furioso. Esto se confirma, porque en el foro exterior al tal deudor en el tal caso por justa sentencia, no fundada en falsa presumpcion, le condenarian a restitucion de los daños. Luego señal es, que peco contra justicia comutatiua.

Arag. de iust. & iure. p. 1 47. c. 2. Caie. 2. 2. q. 62. ar. 2 dub. 2. ad 4. & q. 80. art. 4. Soto de iust. & iure. lib. 4. q. 7. ar. 2.

Desta resolucion se sigue, que en el tal caso esta obligado a restituyr todos los daños, que se siguen de auer pagado la deuda. Porque el pecado contra justicia comutatiua, obliga a restitucion.

A la razõ de dudar se responde, que en el tal caso no solamente no defiende, pudiendo sin detrimento suyo, sino ofende en alguna manera, porque dio los instrumentos, con que se hizo el daño al tercero.

Sexta conclusion. Estando en solo derecho natural y diuino, lo que se gana con obras malas, y que son pecados, no ay obligacion 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 de vna sentencia injusta, o porque vote mal, contra justicia. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, acerca de la solucion del segundo argumento. Particularmẽte Cayetano, Soto en el lugar citado, Bañez, Orellana, Medina, Peña, La razon es, porq̃ aunque estas obras sean pecado, pero ninguno esta obligado a hazerlas debalde, y son estimables, y dignas de precio. Luego estando en derecho natural, bien se puede quedar con el precio. Confirmase, porque estando en derecho natural, cierto es, que 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 cõclusion es certissima, aunque es contra algunos Doctores, que enseñan lo contrario, como es Cayetano, Sylueestro, Adriano, Soto, Medina. Todos estos authores conuienen en q̃ ay obligacion de restituyr, aunq̃ se diferencian quãto a la persona, a quien se ha de hazer la restitucion. Porque vnos dizen, que se ha de hazer a aquel, q̃ dio el dinero, y otros que a los pobres. Pero lo cierto es, que estando en derecho natural, no ay obligacion de restitucion.

Cai. v. restit. ca. 4. Syl. v. restit. 1. §. 1. & restitu. 4. §. 1. Adria. in 4. in ma. de restit. Sot. 4. de iust. q. 7. ar. 1. Medi. codic. de restit.

Septima conclusion. Estando en derecho positiuo, certissima cosa es, que no se da lugar al que dio el dinero para hazer algun maleficio, para que lo pida en el foro exterior. De suerte, que si vno dio a vn juez mil ducados, por vna sentencia injusta, o a otro, porque matasse a vn hombre, este tal en el foro exterior no puede pedir que le bueluan el dinero, y el juez que le oye en el foro exterior peca mortalmente. En esta conclusion conuienen comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Orellana. De lo qual se ha de ver Couarruuias, y Nauarro, y la Suma Angelica. Esta conclusion se ha de declarar con vn exemplo. En derecho esta mãdado, que el que engaño en compra, o venta, de suerte que el que engaño no llego a la mitad del justo precio, no se de accion a la parte engañada y lesa. De suerte que el juez pecaria mortalmente oyendola sobre este negocio. Dessa manera pecaria mortalmente el juez, que oyesse en el foro exterior al que dio precio a vn tercero para hazer semejantes obras injustas. Prueua se esta conclusion, porque assi esta determinado en derecho. La razon fue, en pena del pecado y delicto que hizo en dar precio y dinero por semejante obra.

tract. de rest. 7. 2. dub. 2. Couar. relect. regu. pec. §. 2. n. 7. Naua. in manua. c. 17 n. 33. Ange. v. restit. 1. leg. iuris gentium. ff. de pac. & lege generalit. & lege plagij ff. de ver. oblig. & c. nõ sane 15. q. 5. & lege si obturpem. ff. de cõd. obturpem. causa, & leg. 2. codic. de cõdit. & regul. in pari delicto de regul. iuris in 6 & le. 53. titu. 14. partita 5. leg. multa codice de modo multandi.

Octaua conclusion. En el derecho esta mãdado que el dinero y precio, que se da por hazer algunas obras malas, de las quales se sigue agrauio a algun tercero, se aplique al fisco. Esto enseñan muchos Doctores, y muy particularmente F. Manuel Rodriguez en la Suma, tomo 2. capit. 4. concl. 1. Prueuase 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 semejantes 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, estaran obligados a hazer la tal restitucion del precio al fisco, o a el que lo dio, o a otra persona antes de la sentencia del juez. Dixe antes de la sentẽcia 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 dificultad algunos Doctores enseñan, que antes de la sentencia del juez ay obligacion de restituyr el tal precio. Esto enseña fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y trae por su sentencia a Soto en el lugar citado, y a Cor-

Cord. lib. 1. quæst. q. 31. Mein. en la suma fol. 191.

y a Cordoua, y Medina. Y esto mismo tienen los Doctores arriba citados.

La razon desta sentencia es, porque las leyes hazen inhabiles a los tales delinquentes, para poder recebir el dicho precio. Luego tienen obligacion de restituyr lo antes de la sentencia del juez. Porque quãdo la ley haze vno inhabil, y incapaz para alguna cosa, no puede ser señor della en conscіencia. Verdad es, que el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que ay obligacion de restituyrlo al fisco, antes de la sentencia del juez. Los demas dizen, 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 obligaciõ de restituyr el precio antes de la sentencia del juez. Esta sentencia tienen comunmente los discipulos de Santo Thomas y muy particularmente Oreliana. 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 conscіencia, 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 restituyan el precio antes de la sentencia del juez, ni los han de dexar de absoluer, porque no lo restituyen, como lo aduierte Fray Luys Lopez. Todauia queda dificultad si los tales antes que pongan en execucion lo que les han mãdado hazer estaran obligados a restituyr en conscіencia el precio que recibieron por las tales obras injustas.

Fr. Luys Lopez. in instru. conscientiæ. 1. part. c. 106.

A esta duda se responde, que estos tales estan obligados en conscіencia 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 tienẽ a deshazer el cõtrato, y restituyr el precio. Pero despues de hecho el mal hecho, lo mas probable es, que no ay obligacion de restitucion en conscіencia antes de la sentencia del juez. La contraria sentencia tiene probabilidad, diziendo, que se ha de hazer la restitucion al que dio el precio. De lo qual se ha de ver Enriquez. De lo qual se sigue que el espadero, o cuchillero, q̃ hizo la espada, o cuchillo para matar a otro, no tiene obligacion en conscіencia, antes de la sentencia del juez de restituyr el precio. Esta es la mas probable sentencia. Sigue se lo segundo, que el voto, q̃ recibio precio, por votar injustamente, no tiene obligaciõ en cõscіencia 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 recebir el dicho precio. Luego antes de la sentencia del juez non tenga obligacion en conscіencia de restituyr el precio. Todauia queda dificultad, 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, q̃ no ay obligacion de restitucion.

Nauar. in Man. ca. 17. n. 30. & 31.

Henr. in sum. to. 1. li. 7. de in dul. c. 35. nu. 4.

A esta duda se ha de responder, que quando el precio fuesse excessiuo, teniendo atencion a las circunstancias de la obra, auia 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 peca contra justicia comutatiua. Luego tiene obligacion de restituyr el exceſſo del precio. Hasta agora tan solamente deziamos, 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 injustamente, no es negocio digno de tanto precio. Por lo qual auiendo exceſſo en esto ay obligacion de restituyr el tal exceſſo. Quanto a esto dixo muy bien Couarruuias, que quando la obra, o injusticia que se haze no es digna de precio, ay obligacion de restituyr. Lo qual se ha de entender quando mirando todas las circunstancias, la tal obra no es digã de precio alguno, y si es digna de precio, pero no de tanto, ay obligaciõ de restituyr el exceſſo. Clara cosa es, que llenar cien ducados, o cincuenta, o cosa semejante, por votar iustamente 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 dificultad es, quando se da precio a vno, porque no haga vna obra injusta, si el que le recibe tendra obligacion en conscіencia de restituyr el precio antes de la sentencia del juez. El exemplo es, si le dan dinero a vno porque no mate a vn hombre, o a vn juez, porque no pronuncie sentencia injusta, o a vn estudiante, porque no vote injustamente. La razon de dudar es, porq̃ no esta obligado a restituyr el que llena precio por las obras injustas, como queda 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, que este le da. Luego tiene obligacion de restituyr el precio.

Sot. 4. de iust. q. 7. art. 1. ad 1. Nau. in Man ca. 17. n. 37.

En esta dificultad algunos Doctores tienen, que no tienen obligacion de restituyr. Esta sentencia tiene Soto, y Nauarro.

Digo lo primero, que en el tal caso de nuestra duda en el foro exterior, se dara accion a boluer a pedir el precio, si el pecado del que le aparto

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. Ponense los exemplos en estas leyes, quando el pecado es contra justicia, y siendo estas leyes penales y odiosas.

L. 1. ff. de cond. obturpem causam. & l. 2. & 4. & vlt. & ca. non sane. 14. q. 5.

Digo lo segundo. Todas las vezes que vno recibe precio por lo que estaua obligado a hazer de justicia en orden a aquel que da el precio, esta obligado a restituyrselo antes de la sentencia del juez. Como si viuiesse de dar vna sentencia justa en mi fauor, y me lleuasse precio por darla, tendria obligacion de restituyrmelo en conciencia, 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 comun sentencia de todos los Theologos, y Juristas en los lugares citados, y particularmente la tiene Adriano, Sylueestro, Medina, y Cayetano. La razon es, porque en el tal caso es inuoluntario, porque le haze injusticia. Luego no passa el dominio, y por consiguiente ay obligacion de restituyrle el precio. Esto se confirma, porque el que lleua vsuras tiene obligacion de restituyrlas, porque lleua precio por lo lo que 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. 4. §. 1 Medi. cod. de resti. tract. de rebus rest. q. 25. co. in sũ. v. restit. c. 4.

Digo lo tercero, que es bien probable, que el que recibe precio porque no haga vn pecado contra justicia, en injuria y agrauio de otra tercera persona, esta obligado a restituyr el precio recebido antes de la sentencia del juez. El exẽplo es, quando yo doy precio a vno, porque no mate a otro tercero. Y lo mismo es de la sentencia, y del votar. Esto enseñan los Doctores citados, por el dicho passado. La razon es, porque este tal recibe precio por lo que el estaua obligado a hazer de justicia. Luego tiene obligacion de restituyrlo. Confirmase, particularmẽte en el juez, porque el tal esta señalariado 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, aũque lo reciba de otro tercero.

Digo lo quarto, que en el caso del tercer dicho es probable sentencia que no ay obligaciõ de restituyr el precio. Esto enseña el Maestro Soto. La razon es, porque en el tal caso no estaua obligado de justicia, en orden a aquel que le dio el precio, sino en orden al otro. Luego si lo haze en gracia de aquel que le dio el precio, biẽ lo podra recibir del, y no tendra obligacion de restituyrle el precio antes de la sentencia del juez. De suerte, que conforme a esto ay gran diferencia quando se recibe precio del mismo, o del otro tercero. Quando se recibe del mismo, es llano que se le ha de restituyr el precio, porque en orden a el auia obligacion de justicia de hazer aquellas obras, o de no las hazer, y assi lleuarle precio por esto es injusticia. Pero si se lleua el precio a otro tercero, no siẽdo muy excessiuo precio, no es injusticia, porque no estaua obligado a hazerlo, o no lo hazer en orden al tercero, y assi no ay obligacion de restituyr el precio. Esta sentencia tiene Orellana, como mas probable. Pero a mi mas probable me parece lo contrario. Particularmente hablando del juez, y lo mismo es de los demas. Porque ya el juez ha recibido precio de la republica para todas las sentencias justas, que ha de dar. Luego de quienquiera que recibe el precio, tiene obligacion de restituyrlo.

Digo lo quinto, que quando a vno le dan precio, porque no haga vn pecado, que no es cõtra justicia, sino contra charidad, o contra otra virtud, es muy probable que no tiene obligacion de restituyr el tal precio. Como si a vno le diessen dinero, porque no cometiesse vna fornicacion, o vn sacrilegio. Esto enseña Orellana y otros Doctores. La razon es, porque el tal no esta obligado de justicia a hazer aquella obra, o cessar della. Luego si lleua precio, no tiene obligacion de restituyrle. Confirmase, porque si vn medico estuuiesse obligado de charidad a curar vn enfermo, y lleuasse precio por curarle, no estaria obligado a restitucion. Y lo mismo es de vn abogado, si estuuiesse obligado de charidad a ayudarle, y le lleuasse dinero, no estaria bligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Particularmente los juezes que reciben precio, estan obligados a restituyrlo, como lo diremos abaxo, aunque lo reciban de qualquiera. Porque las leyes del Reyno los hazẽ inhabiles, para recebirle. Pero agora no tratamos de lo que pertenece al derecho del Reyno de España, que de esto dirase abaxo. A la razon de dudar con su confirmacion se responde facilmente de lo dicho.

Lib. 1. ordinationũ Regẽtium, tit. de los de Consejo real, &c.

Nona conclusion. Todas las mugeres deshonestas en precio de su cuerpo, y del vso del, pueden lleuar precio y detenerle. De suerte, que no estan obligadas a restituyrle. Esta conclusion es contra algunos Juristas, y contra Medina, y contra otros authores. Pero nuestra cõclusion es certissima, hablando vniuersalmente de todas las mugeres, aunque sean casadas, y la tienen comunmente todos los Theologos, particularmente discipulos de Santo Thomas, en el articulo citado. Prueuase quanto a lo que toca a las mugeres publicas del vso comun 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 tienẽ obligaciõ de restituyrle, por q̃ es la misma razon. Pero aduiertase, q̃ la ganãcia que lleua la muger casada se ha de poner en la comun hazienda del marido, y de la muger, y se ha de gastar cõforme a la voluntad del marido, por ser el la cabeça de la casa, y por tener el la ad-

Iuris peritit. l. 4. ff. de cond. obturpem causam. Medi. C. de rest. tr. de reb. restit. q. 2. Coua. relectione regũl. peccatum. p. 1. §. 2.

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 haſe de hazer cō 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 cantidad 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 tiempo de poner el tal precio en el commun theſoro, auiendo peligro de infamarſe. Tambien ſe ha de aduertir, que ſi es poca la cantidad que gano la tal muger caſada, no tendra obligacion de darla a ſu marido, ſino que podra muy bien conuertirla en lo que fuere neceſſario para ſu perſona, o para ſu caſa. Todo eſto tiene verdad: porque aunque es aſsi, que la muger no es ſeñora de ſu cuerpo, particularmente la muger caſada, con todo eſſo lo q̄ toca al vſo, ſe puede apreciar y ſe puede lleuar el precio.

Decima concluſion. Si vna muger deshoneſta con palabras amoroſas, y blandas, y con regalos, y halagos ſaca mas precio del que fuera razon, no tiene obligacion de reſtituyr el tal precio. Eſta concluſion enſeñan communmente los Theologos, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Orellana. Lo miſmo enſeñan otros Doctores, y entre ellos Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque el que da tal precio, lo da del todo voluntariamente: 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 cauſaſſen vna manera de violencia, particularmente paſſando las razones de lante de otra perſona, de ſuerte que no pudieſſe honradamente, y con ſu honor dexar de darlo. En el tal caſo tendria obligacion de reſtituyrle el exceſſo. La razon es: porque entonces no lo da voluntariamente. El exemplo es, en lo que deziamos arriba: que 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 obligaciō de reſtituyr el exceſſo, que vuo en el precio. Eſto enſeñan todos los Doctores citados por la concluſion 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 conſiguiente ay obligacion de reſtituyr el exceſſo.

De lo qual ſe ſigue, que ſi vna muger ſe finge donzella y lo dize aſsi y por eſta razon lleua exceſsiuo precio por el vſo de ſu cuerpo, en el tal caſo tiene obligacion de reſtituyr el tal precio quanto al exceſſo. Porq̄ ſaco el tal precio cō violēcia, y el q̄ lo dio no lo dio voluntariamente. Lo miſmo es ſi prometio el varon de caſarſe cō ella en precio del vſo de ſu cuerpo, por auerſe fingido ella donzella 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 razon lleua mayor precio por el vſo de ſu cuerpo, en el tal caſo tiene obligacion 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 que pertenece al vicio de prodigalidad y es prodigalidad teniendo atencion a la qualidad de la muger no ay obligacion de cumplirla, quanto a aquello que es prodigalidad: aunque 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 que enſeñan la concluſion paſſada. La razon es: porque la promeſſa, que no es licita: aunque eſte confirmada con juramento, no obliga en conſciencia, 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. Aduierraſe, 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 pecado 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 la obra ſea pecado, ſino es injuſticia, no obliga a reſtitucion, como queda dicho arriba. Declaremos eſto por exemplos. Vende vno vna coſa por el precio juſto, pero vendela

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 obseruancia de la fiesta pero no haze injusticia alguna. Lo mismo es, quando 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.

Na. li. 4. de rest. c. 2. n. 116.

Capit. XII. De la restitucion de las cosas halladas, y que no se sabe su dueño.

D. Thom. 2. 2. q. 62. art. 5. ad tertium.

De esto disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre Sancto Thomas.

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, peca mortalmente contra justicia. Esto se entiende si es materia graue de pecado mortal. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, y particularmente Thomistas en el lugar citado, y entre ellos Soto. La razõ es: porque este tal tiene proposito de hazer vna injusticia en materia graue. Luego peca mortalmente, teniendo el tal proposito.

Sot. lib. 5. de iust. q. 5. art. 3.

Segunda conclusion. El verdadero señor no se dize ignoto, ni lo es, hasta q̃ se haga suficiente 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 suficiente diligencia, ni se puede disponer della, hasta que este hecha. Antes si vno tuuiesse la tal cosa, y la poseyesse, sin hazer la suficiente diligencia, en buscar el verdadero señor, pecaria mortalmente cõtra 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 suficiente diligencia.

Tercera conclusion. Si hecha suficiente diligencia, conforme a lo dicho, no consta del verdadero señor, sino que queda dudaso 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, partiendola entre aquellos dos o tres, o mas, conforme a la qualidad de la duda, y al aluedrio del discreto varon, y prudẽte. Esto enseñan los mismos Doctores. La razõ 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 obligaciõ de restituyr la cosa hallada, de la suerte que queda dicho.

Quarta conclusion. Quando despues de hecha la suficiente 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 restitucio 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 conclusion 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 el tal lugar esta el verdadero señor, o sus herederos. Luego en el tal lugar se ha de hazer la restitucion. Cõfirmase: 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 Maestro Soto tan solamente la entiẽde 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 cõuenimos 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 solamẽte de las cosas tomadas por injusticia, y iniquidad, quando no consta del verdadero señor, sino que ay duda, o no se sabe.

Sot. l. 4. de iust. q. 7. art. 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 hanse de dar a pobres. Confirmase lo segundo: porque desta manera se restituyen a sus dueños en la mejor manera que es posible. Aduiertase que debaxo de nombre de pobres se entienden no solamente los que andan a pedir de puerta en puerta, y otros vergõçantes, que padecẽ grãdissima necessi-

D. Thom. 2. 2. q. 62. art. 5. ad tertium. Soto li 4. de iust. q. 7. art. 1. ad tertiũ, Couar. in reg. pec. 3. p. §. 1. nu. 5. c. cum tu. de usuris c. quamquã cod. ti. lib. 6. et in l. penult. tit. 1. pa. 6.

ceſsidad,ſino tambien aquellos, que conforme a ſu eſtado tienen neceſsidades, como ay muchos en la republica, muchos hidalgos, y aun de mayor eſtado, ſuelen tener neceſsidades grãdes conforme a el, y a eſtos tales ſe les puede y deue hazer la reſtitucion. Lo miſmo es de las Igleſias,y monaſterios neceſsitados de ornamẽtos,y de otras coſas ſemejãtes. Eſto enſeña Syl. ueſtro,y Nauarro.La razon es, porque en realidad de verdad ſon pobres.

Sylu. v. reſtitut. 8. Nauar. in Man. ca. 17. n. 93. & in apologia de reditibus Eccleſiæ q. 5. monitio. 28. Cou. Aragon vbi ſup. Manu. Rod. in ſum. tom. 1. cõ. 8. contra finem.

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. Anſi 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.

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 razon 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 reſtitucio. Pero los Principes anſi Ecleſiaſticos, como ſeglares aplicaron eſtos bienes para los pobres y otras obras pias. Las razones por la concluſion no conuencen lo contrario.

c. cum ſit de Iudæis & c. quãquam de vſuris li. 6.

La ſegunda dificultad es ſi es neceſſaria la licencia del Obiſpo, para diſtribuyr eſtos bienes en lymoſnas,y obras pias. La razó de dudar es, porque en el derecho ſe manda, que ſe haga la tal diſtribucion,con licencia del Obiſpo.Algunos luriſtas enſeñan,que es neceſſaria la authoridad del Obiſpo.

A eſta dificultad 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, Orellaña,Soto en el lugar citado, y Nauarro en el lugar alegado,y lo miſmo tiene Syl ueſtro,y Medina y otros muchos authores. La razõ es: porque ſi pareciеſſe el verdadero ſeñor no ſeria 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. Medi. codice de reſtit. tracta tu de rebus reſtituendis 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. F. Luys Lopez,y F. Manuel Rodriguez en el lugar citado.La razon es, porque en el tal caſo es muy bien ſeguir el parecer del Prelado,o de vn tal confeſſor.

Fr. Luys Lopez in Inſtructorio conſcientiæ part. 2. c. 104.

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 dificultad, ſi podria mandar el Obiſpo, que no ſe hizieſſe la reſtitucion a los pobres,ſin ſu ordẽ,o ſi la coſtũbre podria introduzir, que no ſe hizieſſe ſin ſu authoridad. En eſta dificultad 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 aũque 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, ſi no es en caſos de coſas graues, y de importancia:porque lo demas ſeria inconueniente. Tambien ſe aduierta, que en algunos caſos es 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,quãdo el que diſtribuye ſale de los terminos de la juſticia diſtributiua. El quarto, quãdo eſtas coſas,que ſe han de reſtituyr,las tiene, o

las tuuo vn manifiesto vsurario, o logrero. Toda via, queda dificultad 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 estã aplicados a los pobres por los Principes de la Iglesia, y de la Republica. Aunque es verdad, que el distribuydor pecaria no guardando el mandato del Obispo. Aduiertase, que los Obispos regularmente hablãdo no tienen puesto tal mandato.

La tercera dificultad 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 aplicarselo 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 tuuiere. Esto enseñan communmente los Doctores citados, y muy particularmẽte Orellana, y Manuel Rodriguez en el lugar citado conclusion vnde cima. La razon es, porque en el tal caso los bienes tales estan aplicados a los pobres. Luego siẽdo 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 se los aplicaron, quando estaua pobre se hizo verdadero señor dellos. Pero los confessores han de estar aduertidos, que siendo la obligacion de restituyr por auer hurtado estas cosas, o ganadolas con fraude, o engaño, no es bien aplicarles destos bienes, porque se emienden. Verdad es, que viendo en ellos mucho dolor, y arrepentimiento de sus pecados, 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 dificultad es en caso, que este tal hizo suficiente 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 dificultad 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 dificultad digo lo primero, que si quãdo 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 cõclusion 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, porq̃ en realidad de verdad no la vuo. Luego en ninguna manera tendria obligacion de restituyr.

Digo lo segundo, que lo que vuiere por distribuyr en pobres se le ha de restituyr al verdadero señor. La razon es clara, porq̃ entonces ya consta 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 especie, 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 desposeer de la tal pieça.

Sexta conclusion. Qualquier Principe Christiano, ora sea Eclesiastico, ora secular, estando en derecho natural, y auiendo legitima causa, y guardando las leyes de buen dispensador, puede hazer composicion 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 Eclesiastico 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 dispẽsar en sus proprias leyes.

Sot. vbi sup. & in 4. dist. 24 q. 2. ar. 4. Medin. de rest. tract. de rebus restituendis, q. 3.

Septima

Septima concluſion. Eſta compoſicion no ſe puede hazer agora ſin authoridad del Summo Pontifice. En eſto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque el Summo Pōtifice como ſupremo padre de los pobres ha hecho ley bien neceſſaria para el bien eſpiritual, 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 obedecer por ſer neceſſario para la buena gouernaciō eſpiritual.

Octaua concluſion. Las compoſiciones ordinarias, que por dos reales perdonan la deuda de cinco mil marauedis, 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 cōpoſiciones 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 deſproporcoin, mas es donacion, que no diſpenſacion. Y tambien que ſe da occaſion a gente ruyn, para que hurte. Por lo qual el P. M. Victoria, Cano, Soto, Medina, Peña, 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 dificultad 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 cōdiciones, y de otra ſuerte tiene grā dificultad. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas y muy particularmente Oreliana. El qual dize, que ſino ay eſtas condiciones pueſtas en la concluſion, no le deuen abſoluer. La razon es, porque en el tal caſo ay proporciō 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 diſminuye ſu valor. Luego en el tal caſo ſe puede hazer la diſpēſacion, de ſuerte que aya ſeguridad en conſciencia. Quanto a lo ſegundo que enſeña Oreliana, ſe prueua de lo que 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 conſciencia, 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 conſciencia no ay tal obligaciō. 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 conſciencia, porque las tales leyes, en que ſe funda la ſentencia en el foro exterior, no ſon penales. Luego dan derecho en conſciencia.

Man. Rodrig. in ſum. tomo 2. cap. 41 con. vlt. & in Bulla compoſitionis dub. 6. n. 8.

Lo ſegundo, porque el Summo Pontifice tā ſolamente quiere por la Bula 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 eſtara obligado a reſtituyr enteramente toda la deuda, o ſi podra dexar de pagar la parte, que dio por la bula de la Compoſicion. La razon de dudar es, porque el ſeñor no deue perder ſu deuda, pues no ha cometido culpa alguna. Luego hanſele 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 reſtituyrlos. Eſto enſeñan commūnte los diſcipulos de Sancto Thomas. Y muy particularmente Oreliana. 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 aſſi 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 oficio Diuino, o por auer cometido ſimonia, ſi el Pontifice con el qual ſe cōponen, o el de la Bula 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 coſtumbre aprouada, eſtos tales bienes eſtan aplicados a la camara Apoſtolica. Luego por ſu voluntad puede perdonar parte de la reſtitucion, o toda la reſtitucion. Eſto ſe entiende, ſi el Pontifice, o aquel, a quien da eſtos bienes, es del todo voluntario. Porque ſino 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, aunq ſe la pida. En el tal caſo es inuoluntario, por el engaño, o fuerça, que vuo, y por conſiguiente la donacion no es valida. Sera biē declarar mas en particular algunas coſas tocantes a la Bula de la Compoſicion, para que todo eſto ſe entiēda mejor. Para lo qual ſe deue aduertir, que en la Bula 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 Comiſſario General de la Cruzada. Eſta quantidad de lymoſna, que manda dar, auiendo las coſas ya dichas parece que tiene alguna manera de proporcion.

Particularmente que el Pontifice tiene atenciõ a que se junte vna gran quantidad para el efecto de la Bula.

Duodecima conclusion. Esta manera de cõposicion teniendo las condiciones ya dichas, tiene lugar en qualquier manera de deudas, assi bien auidas, como mal auidas, siendo incierto el acreedor. Esto enseña el Maestro Soto, y F. Manuel Rodriguez. La razon es, porque expressamente su Santidad lo concede assi en la Bula de composicion. Aduierte el Maestro Soto, que no se llama incierto acreedor, por no ser conocido del deudor, ni acordarse del. Pero dizese incierto, quando hecha suficiente diligẽcia, no se puede saber del.

Sot. lib. 4 de iust. q. 7. a. 1. Ma. Rod. in Bul. cõpos. dub. 1

La primera duda es, si basta que 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 inciertos, y se han de distribuyr en los pobres, segun algunos Doctores. Luego de los tales bienes puede auer composicion, porque son como inciertos. La primera sentencia es, que quando el acreedor esta tan lexos, que no se le puede embiar la deuda, se puede componer el deudor. Esta sentẽcia tiene Couarruuias, y Angles. Esta sentencia se ha de entender, quãdo moralmente hablando, no puede llegar la deuda al acreedor, por estar tan lexos como en las Indias, y no auer de boluer el aca: porque si vuiesse algun camino, como llegasse la deuda a sus manos, auiase de guardar, hasta que pudiesse llegar a el.

Cou. in regu. pec. 3. p. §. 1. Angel. in Sum. q. de restit. du. 16.

La segunda sentencia es, que si el que tiene la deuda es injusto deudor, que 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 deuia, este tal no esta obligado a embiar la deuda a su costa, si no a costa del acreedor. Y si se ha de gastar mas en embiarla, que lo que ella vale, en este caso se puede componer: 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 Bula de la composicion. Esto enseña Soto, y comunmente los Doctores. La razon es porque la Bula de la composicion solamẽte concede este beneficio, quando es incierto el acreedor, y en este caso sabese muy bien quien es el acreedor. Luego no ha lugar la composicion.

Sot. loc. cit. toto & in 4. d. 21. q. 2. a. 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 conciencia, de suerte, que no esten obligados a restituyr lo restante. De la qual se ha de ver Syluestro, Couarruuias, Soto, Cordoua, y Nauarro.

Syl. v. rest. 8. q. 8. Cou. Sot. in loc. citatis. Cord. li. 5 quæstion. ii q. 4 Nau. de indulgent. nota bili 19. num. 4.

A esta duda se responde, que si la composicio se haze cõforme a lo que queda dicho, no quedan obligados a restituyr. Esto enseñan comunmente los Doctores, y muy particularmente Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la duda tercera. La razon es, porque la tal composicion es justa, y santa, conforme a lo q̃ queda dicho. Luego el que assi queda cõpuesto, queda seguro en conciencia. Esto se confirma, porque el Sumo Pontifice tiene por oficio segurar las conciencias de los fieles. Luego sino quedassen seguros en conciencia, 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 comunes de la Iglesia; pero como dize Syluestro, y Cordoua en los lugares citados, esto se entiende, sino vuiesse costumbre en contrario, q̃ tuuiesse fuerça de ley. Tambien se entiende que no puede hazer la tal composicion sin licencia del Papa, porq̃ 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 incierros. En esta dificultad 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 cõposicion la puede hazer el Principe seglar. Esta sentencia la tengo por muy probable, estando en derecho natural, conforme a lo que queda dicho arriba.

Setus. vbi sup.

A esta duda se responde, que èstando como se ha de estar en el derecho positiuo, la tal composicion, no la puede hazer, sino es el Sumo Pontifice. Esto enseña Cordoua en el lugar citado, y comunmente los discipulos de Santo Thomas como queda dicho arriba, en la conclusion 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 composicio, sino que se deue hazer la restitucion, conforme a la duda que vuiere entre los dos, o los tres. Esto enseña Soto. La razõ 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 iust. & iur. q. 7. a. 1.

Toda via queda dificultad, 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

tro 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 dificultad ſe ha de reſponder, que eſte negocio es moral, y por conſiguiente moralmẽte ſe deue conſiderar al aluedrio del varon diſcreto, y prudente. Quando la deuda fuere entre muchos ſe reduzira a deuda incierta: pero ſi fueren pocos entonces no ſera coſa incierta, porque eſto dize la prudẽcia. 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 conſciencia ſuele hazer en ſemejantes negocios, y de ſemejante qualidad. Eſto enſeña Nauarro, Medina, y Cordoua.

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 Bula. La razon de dudar es, porque eſtos tales, ya no tienen obligacion ninguna de reſtituyr. Luego aunque no tẽgan propoſito, no pecan.

A eſta duda ſe reſponde que pecan mortalmẽte. Eſto tiene Nauarro, y otros muchos, que dizen que es neceſſario que muchos de los que ſe componen queden en pecado mortal, por no tener el deuido propoſito. La razon es, porque el ladron peca 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 de tener lo ageno contra juſticia. Luego peca mortalmente. De donde ſe infiere, que el que ſe cõpone y no tiene propoſito de reſtituyr la deuda pareciendo el verdadero ſeñor, conforme a lo de arriba dicho, peca mortalmente, porque en el tal caſo eſta obligado a reſtituyr lo reſiduo. A la razon de dudar ſe reſponde de lo dicho. La quinta dificultad es. Si por virtud de la Bula de la Compoſicion ſe pueden componer los de otros Reynos eſtraños, donde no ay bula viniendo a eſtos Reynos, aunque ſe vayan luego a los ſuyos. La razon de dudar es, porque ſolo en eſtos Reynos ſe publica la bula y ſe goza della. Luego los eſtraños no pueden gozar de la bula.

A eſta duda ſe reſponde, que pueden muy biẽ componerſe por virtud de la bula de la Compoſicion. La razon es clara, porque la miſma bula dize expreſſamente, que ſe puedan componer, y gozar deſta bula los deſtos Reynos, o que a ellos vinieren. Luego viniendo a eſtos Reynos podran gozar de la bula de la compoſicion. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que aunque de la bula ſe goza en eſtos Reynos, los que vienẽ de otra parte a ellos pueden tambien gozar della.

Sera bien dezir coſas mas en particular tocantes a la bula 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 canonicamẽte ſus beneficios, o auer lleuado los fructos dellos, eſtando deſcomulgados. Eſta concluſion enſeñamos arriba, como en general. Prueuaſe, porque aſsi lo dize expreſſamẽte la bula de la Compoſicion, y eſto tienen comunmente los Doctores.

Sera neceſſario declarar algunas dudas acerca deſta concluſion. La primera duda es, porque los tales fructos mal auidos, y lleuados pertenecen a la Igleſia, de la qual ſon beneficiados. Luego ſiendo cierto el acreedor, no puede auer cõpoſicion ſobre los tales bienes.

En eſta dificultad 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 dificultad ſe reſponde, que puede auer compoſicion deſtos bienes, teniendo atencion a las concluſiones paſſadas. Prueuaſe, porque el Concilio Lateranenſe ordeno, que el que tuuiere beneficio curado, o ſimple, q̃ 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. Cõfirmaſe, porque Pio V. en vn motuproprio determino, que aquellos bienes ſe puedan dar, o a la Igleſia, o a pobres. Luego podra muy biẽ el tal componerſe. Aduiertaſe, que el tal para componerſe no baſta que tome la bula, 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 bula de la cõpoſicion. Porque el Papa lo determina anſi, y no quiere, que ſe haga la dicha compoſicion, ſino es guardando eſta forma. Porque como es padre de las Igleſias, tiene atencion a la duda, que ha auido: y anſi ordena que a las Igleſias, de los beneficios ſe dieſſe tanta limoſna como por la Bula, porque tiene por obra pra la miſma fabrica de las Igleſias.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho, que ya es cierto y determinado, q̃ los tales bienes, y fructos ſon de las Igleſias, o de los pobres.

La ſegunda dificultad es, ſi puede auer compoſicion en las diſtribuciones cotidianas de las Igleſias Cathedrales, o Colegiales, o otras Igleſias, quando ſe lleuan mal por no aſsiſtir en los oficios Diuinos.

La razõ 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 oficio Diuino, como tenia obligacion para lleuar las diſtribuciones, y las lleua injuſtamente, no ſe puede componer, ſino que lo ha

Naua. in manua. c. 17. num. 170. Medin. 1. 2. q. 76. art. 2. Cordo. lib. 1. quæſtionũ, q. 1. Nauar. in ſumma c. 17. n. 93.

Nauar. in manuali, c. 25. nu. 122. & 123.

Conci. Lateran. ſub Leone. X. ſeſ. 6.

Nauar. loc. supra citato. cap. 1. de cleri. non residente in 6.

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 oficios diuinos, a los quales se acrecientan las distribuciones. Luego no puede auer composiciones, porq en el tal caso es cierto el acreedor, a quien se ha de hazer la restitució. Aduiertase, que lo mismo se ha de dezir, quando en alguna Iglesia ay constitució firme, y valida, que los fructos mal lleuados sea para ciertas obras. Porque entonces tambié es cierto al acreedor, por lo qual no puede auer composicion.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en este caso, aunque sean fructos Eclesiasticos mal lleuados, el acreedor es cierto, y assi no ha lugar la composicion.

Tambien puede auer composició 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 assi lo determina su Santidad en la Bula de la Composicion. Pero aduiertase, que no, porque quede cõpuesto de los fructos mal recebidos, y seguro en la conscience de lo que toca a la restitucion, por esso queda dispensado con el para que tenga el beneficio, y se quede con él. Luego esta obligado a dexarle, o buscar buen titulo delante del Summo Põtifice. Porque la Bula 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. 1. de præbendis.

Tambien se puede componer de los fructos mal lleuados por estar descomulgado. Porque assi lo determina la misma Bula. De suerte, 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 obligacion de restituyr los fructos, ni tiene para que le componer. La razon es clara, porque este delãte de Dios, y en hecho de verdad, no es descomulgado. Luego los fructos son suyos, y los puede lleuar con buena conscience. Y lo mismo se ha de dezir del suspenso, porque es la misma razon.

Man. Rodrig. in Bulla cõpos. cas. 1. n. 17.

La duda es, si este tal fuesse negligẽte en procurar la absolucion en el foro exterior, si haria los fructos suyos. En esta dificultad 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 descomulgado 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 dificultad es, si se pueden componer de los fructos mal lleuados del beneficio, por no residir, como estan obligados, conforme a derecho, y conforme al Concilio Tridentino.

cap. cum querente de clerico non residente. Con. Tri. sess. 6. de refor. c. 1. sess. 21. c. 1. sess. 23. cap. 1.

A esta duda se responde, que no se pueden cõponer, sino que deuen restituyr. La razon es, porque su Santidad no lo concede en la Bula de la Composicion. Quando, 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 Bula de la de la Composicion, se han de declarar conforme a las conclusiones 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.

Cap. XIII. Donde se ha de hazer la restitucion, y a cuya costa.

DEsta materia trata Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado, en el capitulo passado.

PRimera cõclusion. 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 que agora, ta, el tal deudor en el tal caso no estaria obligauo en conscience a hazer el tal gasto.

El exemplo es. Quando passa vn hombre por este lugar de Auila, y en este lugar le hurtaron 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

muy en particular Orellana, y otros diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque como el acreedor del hurto, ê injuſticia que le hizieron no ha de ſacar daño, tampoco no ha de lleuar prouecho. Y en el tal caſo lleuarlehia, ſi el deudor la vuieſſe de lleuar a ſu coſta, porque ahorraria la coſta que el auia 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 obligacion 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 a pagar la deuda. El exemplo es, ſi vno eſta obligado a pagar a cierto tiempo cierta deuda que deue por razon de algun contracto juſto, y licito; pero por ſu culpa contra juſticia no pago, quando tenia obligació, 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 tiẽpo. Luego a ſu coſta le ha de pagar la deuda: porque el acreedor no ha de recebir daño, por la injuſticia que le hizieron. Eſta concluſion ſe ha de entender con la limitacion de la concluſion paſſada.

Tercera concluſion. Si no 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 que recibio, porque ſolamente eſta obligado a reſtituyr por razon de lo que recibio, y tiene en ſu poder. Y ſi vuieſſe 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, avn mẽſagero 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 conmodo, y vtilidad del acreedor, porque ſi la vuieſſe recebido el deudor para ſu vtilidad, y prouecho, eſtaria obligado a reſtituyr. El exemplo deſta concluſion aſsi declarada eſta llano en el depoſitario, o en aquel q̃ hallo alguna coſa agena, y la guardo para vtilidad, y prouecho del dueño. Eſta concluſion aſsi 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 menſagero haze muy fielmente 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 menſagero, 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 ſiente, y recibe prouecho ha de ſentir el daño. Confirmaſe, porque ſi el deudor tuuieſſe aĩ la coſa aparejada para teſtituyrla 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 menſagero, con cõſentimiento 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 concluſiones ſe ſigue lo primero, que el mercader que preſto alguna quantidad de dinero en las Indias, y pide 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 q̃ los preſto, ſi el mercader q̃los preſto, los auia de traer cõſigo a Eſpaña, y auia de hazer los dichos gaſtos, en el porte. Mas ſino auia de hazer los dichos gaſtos, o auiendolos 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 reſt. q. 2.*

Sigueſe lo ſegundo, que ſi el deudor mora en la miſma ciudad que el acreedor, no eſta obligado a embiarla 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 condenan, a alguna pena a embiarla al fiſco, o al juez, o a quien ſe ha de dar. Eſto enſeñan algunos Doctores, y entre ellos Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque ninguno eſta obligado a ſer executor de la pena q̃ contra el ſe pone. *Ma. Rod. in Sũ. to. 2. ca. 43. concl. 3.*

Sexta concluſion. Quando vno duda ſi deue algo, no eſta obligado a ofrecer al acreedor eſta deuda haſta que ſea pedida, y eſte cierto que la deue.

Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores. La razon eſta clara, porque en caſo de duda

mejor ès la condicion del que posſee, como con ſta del derecho. Pero aduiertaſe, que ſi ſabe que deue alguna coſa, y la deue por juſto titulo, como es depoſito, o empreſtito, o venta, o otro contracto ſemejante, y no ſe hizo concierto, q̃ ſe pagaſſe a cierto tiempo, legitimamẽte lo puede tener, haſta que le ſea pedido. Y aunque por largo eſpacio de tiempo lo tenga, no tiene obligacion de lleuarlo a caſa del acreedor. La razõ es, porque no ſe auiendo puesto termino, no es negligente en pagar, y juſtamente puede preſumir, que ſi el ſeñor eſta preſente, y no le pide nada, que quiere que lo tenga. Eſto enſeña Medina y otros Doctores. Eſto lo entiendo yo ſi virtualmente, e 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, entiẽde, que el acreedor no guſta, ni conſiente en que tenga la deuda, tiene obligacion de reſtituyrla y ofrecerſela. Eſto puede cõſtar por muchas conjecturas y razones probables. Particularmente tiene eſto verdad quãdo vn cauallero, o vn ſeñor deue algo a algun 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, peca 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 entiẽde, 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.

Syluer. mora. q. 1 & 4. Caiet. 2. 2. q. 62. art. 3. Sot. lib. 4. de iuſt. q. 7. art. 1. ad 3. Naua. in Sũma. c. 17. n. 4. Medin. 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, ſi no 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 perecio 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 que la deuda llegara a manos del acreedor. Luego ſi no 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 cõfiança, particularmente cõ el cõfeſſor. 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.

Nauar. in 4. de reſt. c. 5. n. 5.

Octaua concluſiõ. El deudor qualquiera que ſea, no eſta obligado a reſtituyr la deuda, ſi el eſta en extrema neceſsidad, aunque lo eſte el acreedor ſi ſe remedia ſu neceſsidad con tener la deuda. Eſta concluſion enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado en eſte capitulo. Y lo miſmo han de tener comunmente los Doctores. La razõ es, porque aunque ſea aſsi, que el deudor injuſtamente detiene la deuda, haſta el articulo de la extrema neceſsidad, pero en el punto que entra en el tal articulo, juſtamente comiẽça a poſſeer. Porque en la extrema neceſsidad todas las coſas ſon comunes, por lo menos quanto al vſo. Luego en el tal caſo, en ninguna manera tiene obligacion de reſtituyr.

La primera dificultad 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 comunes. Luego ſi gaſta y conſume la tal deuda, no tendra mas obligacion de reſtituyr. Confirmaſe, porque ſino deuiera la tal deuda, y la tomara en extrema neceſsidad, no vuiera obligacion de reſtituyr. Luego lo miſmo ſera en eſte caſo. Porque es la miſma razon.

A eſta duda mi parecer es, que en el tal caſo tiene obligacion de reſtituyr deſpues. La razon es, porque la razon de deuda la tenia ya cõrrayda mucho antes, y el eſtar en extrema neceſsidad no le ſaco de deuda. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, con ſu confirmacion.

La ſegunda dificultad es, ſi el padre del deudor o ſus hermanos eſtan en extrema neceſsidad, y juntamente 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, ſolamente tienen derecho, por eſtar en extrema neceſsidad. Pero el acreedor tiene derecho por eſſe camino, y tambien por razon de ſer acreedor. De ſuerte, que tiene dos titulos, luego en el tal caſo obligacion ay de acudir al acreedor.

En eſta dificultad la primera ſentencia es, que tiene obligacion de reſtituyr al acreedor. Eſta ſentencia tiene Soto, y Gabriel.

Sot. in 4. d. 15. q. 7. Gab. ibid. ad 3. caſum, poſt 2.

La ſegunda ſentencia es, que enſeña, que ſi el deudor tomo la coſa injuſtamente, eſta obligado

gado a restituyrla, pero si no la tomo injustamẽte, no esta obligado a restituyrla.

Digo lo primero. En el tal caso puedẽ el deudor preferir al acreedor el padre, y los hijos, y la muger. De suerte, que si estos estan tambien en extrema necessidad, 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 Sancto Thomas, y Cayetano, y Soto en los lugares arriba citados tienen lo mismo. La razon 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 obligaciõ de piedad, y al deudor de commutatiua. Luego estos tales se han 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 Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. Y tambien dizen, que es probable lo contrario. La razon es, porque el hermano esta en el primer grado de consanguinidad, y assi es grande la conjunction, luego licito es preferirle. Lo contrario tiene Soto en el lugar citado. Y puedese prouar, porque en el tal caso el acreedor tiene derecho de justicia. Luego en el tal caso muy probable es, que se deue acudir a el. Lo que queda dicho del hermano, se ha de dezir tambien de vn amigo singular que fue causa de conseruarme en la vida, porque me defendio, que no me matassen. Esto enseña Orellana en el mismo lugar, y refiere a Victoria por esta sentencia. La razon es, porque el tal amigo, equiuale a hermano, y algunas vezes es mas que hermano.

D. Thom. 2.2. q 61 art. 6.

Cap. XIIII. En el qual se trata, si esta siempre obligado a restituyr el que tomo la cosa.

D. Thom. 2.2. q. 31 art. 3. ad 3.

DEsta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el, particularmente Bañez, y Aragon.

PRimera conclusion. El que tomo la cosa agena, siempre que la tiene, esta obligado a restituyrla. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque vno de los titulos, y causas, por las quales vno esta obligado a restituyr, es la cosa recebida, que esta en poder de alguno, como consta de lo ya dicho. Luego en este caso ay obligaciõ de restituyr la tal cosa. Cõfirmase, porque la cosa donde quiera, que esta es del verdadero señor. Luego el que la tiene, obligado esta a restituyrla.

Segunda conclusion. El que injuriosamente, e injustamente tomo alguna cosa, tiene obligacion de restituyrla, aunque no este en su poder. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque por razõ de la injusticia, que cometio, tiene obligaciõ de restituyr. Porq̃ este es vno de los titulos, que obligan a restitucion, como queda dicho arriba. Aduiertase, que detener injustamente alguna cosa, es como tomarla injustamente. Tambien el consumir injustamente alguna cosa, se reduze a tomarla injustamente. El exemplo es en el que quema 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 nombre de la cosa recebida se entienden tãbien los fructos de la cosa recebida. Otras vezes esta vno obligado a restituyr tan solamente por razon de la injusticia, que cometio, y no por la cosa que tiene en su poder. El exemplo es en el que quema 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 solamente por razon de la injusticia, que hizo hurtando, sino tambiẽ por razon de la cosa que tiene en su poder.

Tercera conclusion. El que toma la cosa agena justamente para cõuertirla 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 Sancto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos con el. La razon es, porque de auer recebido la tal cosa para su vtilidad, y prouecho no ha de recibir daño el que la dio.

Quarta conclusion. El que recibio la cosa agena justamẽte 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 tã 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 que la dio. De lo qual infiere Sancto Thomas que el depositario no esta obligado a restituyr el deposito, que le dieron y se le hurtaron, sino es, que aya tenido gran culpa en auerselo 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 fe 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 contracto con el ladron, para cobrar su precio que dio, o si estara obligado a restituyr perdiẽdo el precio. La razõ de dudar es, porq̃ este tal tiene la cosa agena en su poder. Luego por

go por razon de la cosa agena, que tiene en su poder, tendra obligacion de restituyrla al verdadero señor. Confirmase porque voluiendo al ladron, es concurrir con el al hurto, y ponerla en peor estado. Luego no es licito.

La primera sentencia es, que no es licito rescindir el contracto, sino que ay obligacion de restituyrla al verdadero señor, perdiendo el precio. Esta sentencia tiene Soto, Medina, y otros Doctores.

Sot. 4. de iust. q. 7. ar. 1. Medi. codi. de restit. tracta. de rebus restit. q. 10. Alexā. 4. p. q. 86. m. 3. art. 5. Gabri. in 4. d. 15. q. 3. du. 5. Syl. v. restit. 3. §. 7.

La segunda sentencia es, que si el comprador puede cobrar el precio, que dio, sin rescindir el contracto con el ladron no puede rescindir el contracto. Pero sino puede cobrar su precio, sino es rescindiendo el contracto, podra muy bien rescindirlo. Esto tiene Alexandro de Ales, Gabriel, Syluestro, 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, que nunca se le restituyeran de otra manera. La segunda manera es, quando el comprador pretende su vtilidad y prouecho, pero no sabe, que aquella cosa es hurtada.

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, porque este tal no siendo 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 descomodidad. Y esto tienen communmente los Iuristas, que se ha de guardar aū en el foro exterior, particularmente Hostiense, Baldo, y Paulo de Castro.

Cap. rapina. 14. q. 5.

Host. tit. de pœni. Bald. & Castr. le. 1. ff. de nego. gestit.

Digo lo segundo. Si el comprador se ha de la segunda manera, y con buena fe rescinde el contracto con el ladron, entendiendo serle licito, no esta obligado a restituyr cosa alguna al verdadero señor. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente Orellana. La razon es porque no esta obligado por razon de la cosa recebida, la qual no esta en su poder, porque la voluio al ladron, ni tampoco esta obligado por razon de la injusta obra, que hizo. Porque lo hizo con buena fe, y pudo ser, que 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 contracto con el ladrō, 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 cōmunmente 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 contracto no fue valido, y se ha de rescindir. Luego el mismo le puede rescindir. Esto se confirma, porque el comprador no es guarda, ni tutor del verdadero señor. Luego no esta obligado a mirar por su vtilidad, y prouecho con detrimento suyo, y por consiguiente, puede muy bien rescindir el contracto 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, quā do supiere la verdad a restituyrla al verdadero señor, perdiendo el precio. Luego lo mismo sera del comprador en nuestro caso. Esto se entiē de, aunque sepa el comprador, que el ladron no la ha de restituyr al verdadero señor. Tambien se entiende 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 pecaria contra charidad, y es muy probable que pecaria contra justicia. Esto enseñan muchos discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Bañez. La primera parte se prueua, porque todos estan obligados de charidad a procurar, que 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, que ay en restituyrla, o por el detrimento. Luego en el tal caso tiene obligacion de restituyrla al verdadero señor, y sino la restituye pecara contra justicia.

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no esta obligado a restituyr con detrimento suyo. A la confirmacion se responde, que esto no es concurrir con el ladron al hurto, sino conseruarse, sin daño ninguno.

La segunda duda es en caso, que vno con buena fe compro vna pieça que valia cien ducados de vn ladron, que en realidad de verdad era hurtada, y con la misma buena fe la boluio a vēder a otro tercero, si estara obligado a restituyr el precio, porque la vendio. La razon 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 razō de la cosa que tiene en su poder, porque ya la vendio con buena fe, ni esta obligado por razō de la injusticia que hizo. Porque la vendio con buena fe. Luego no esta obligado a restituyr. Particularmente, si la vendio por el mismo precio, que la compro, porque entonces no se hizo mas rico de la cosa agena, sino conseruose en la

hazienda

hazienda que tenia. En contrario es, porque eſte tal con ningun titulo poſſee el precio de aquella coſa. Luego tiene obligaciõ 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 dificultad procede, quãdo no parece el tercero a quien ſe vendio la pieça: porque ſi pareciеſſe, obligacion tendria eſte tal a reſcindir el contracto con el, y declararle, como no era ſuya la pieça, y hazerle ſano, y bueno el contracto.

En eſta dificultad digo lo primero, que ſin duda ninguna, como queda dicho, ay obligaciõ en el tal caſo de no damnificar al ſegundo comprador, y poner todos los medios para que no padezca detrimento ninguno. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el le vendio la tal pieça. Luego tiene obligacion de hazerle bueno el contracto.

La dificultad procede, quando no ſe le puede ſeguir peligro ninguno, ni detrimento al comprador ſegundo, que ya no parece, ni ay eſperãça que parecera jamas. Entonces es la dificultad ſi el primer comprador que boluio a vender cõ buena fe la miſma pieça, eſtara obligado a reſtituyr el precio al dueño de la pieça, o ſino a los pobres. La primera ſentencia es, que tan ſolamente eſta obligado a reſtituyr aquella parte, en la qual eſta mas rico. De ſuerte que ſi vendio la pieça por más precio, que la compro, aquel exceſſo del precio tiene obligacion de reſtituyr; pero ſi la vendio por el miſmo precio que la cõpro no tiene obligacion de reſtituyr coſa alguna. Todo eſto es en fauor de la buena fe, con q̃ la compro, y boluio a vender. Eſta ſentencia tiene Cayetano, Sylueſtro, Medina, Couarruuias, Soto, Victoria, y Mayores. Eſta ſentencia es biẽ probable. Pero aduiertaſe, que conforme a eſta ſentencia ſe ha de dezir, que el titulo que tiene para poſſeer aquel precio, no es la venta, o compra que hizo que no fue valida, ſino haſe de cõſiderar aquella ſegunda venta, como coſa que ſe conſerua con la buena fe en la poſſeſsion de ſu hazienda, y es conſeruarſe en ella mediante la buena fe que tiene de la tal hazienda.

Caie. 2. 2. q. 62. a. 6. Syl. v. reſ. 3. 9. 7. Med. tra. 8. citato q. 10. Coua. loco ſup. cit. Sot. ar. 2. cit. Victo. in lec. ci. D. Thom. citat.

A eſta dificultad ſe reſpõde ſer muy mas probable, que eſte tal tiene obligacion de reſtituyr el tal precio al dueño de la pieça, y ſino pareciere a los pobres. Eſta ſentencia tiene Peña, Medina, Bañez, Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo 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 vẽta tiene mas que deuio de tener, y por conſiguiente, aunque la aya vendido con buena fe, tiene obligaciõ de reſtituyrla, porque el que tiene buena fe tiene obligaciõ de reſtituyr aquello en que ſe hizo mas rico de la coſa agena. Lo tercero, porque ſi eſte tal tuuiera eſta coſa en ſupoder, ſin duda tenia obligacion de reſtituyrla. Luego lo miſmo ſera del precio, porque el precio ſe computa por la miſma coſa, y es como fruto ſuyo. Deſtas razones ſe reſponde facilmente a la razon de dudar con ſu confirmacion.

La tercera duda, ſi el poſſeſſor de buena fe eſta obligado a reſtituyr los frutos de la coſa hurtada, que tuuo en ſu poder con buena fe. El exẽplo es. Compro vno con buena fe 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 fructifera, q̃ la vendio mas cara, ſi eſtara obligado a reſtituyr por lo menos el exceſſo.

A eſta duda digo lo primero, que el tal poſſeedor no tiene obligacion de reſtituyr los tales frutos, ſino es q̃ de ellos eſte mas rico, porq̃ entonces eſtara obligado a reſtituyr aquello en que eſta mas rico. Declaremos eſto. Eſte que cõpro la tal viña, y gaſto los frutos ſi ahorro de ſu hazienda, por auer gaſtado los tales frutos, porque auia de comprar vuas, o vino, aquello que ahorro tiene obligacion de reſtituyr, porque en aquello eſta mas rico, que auia de eſtar; pero ſi por auer gaſtado los frutos, no ahorra nada de ſu hazienda, no tiene obligacion de reſtituyr. Eſta es comun ſentencia 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 fe, ni tampoco eſta obligado a reſtituyr por razon de la coſa agena: porque los frutos 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: porq̃ 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 frutos, y los efectos, 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 frutos, y los efectos, eſto es el precio de la coſa hurtada, q̃ es como efecto ſuyo, y todo lo que tiene de la coſa agena, en quanto ſe ha hecho mas rico dellos. Eſta es comun ſentencia de todos los Theologos, y Iuriſtas. La razõ es, porque la coſa ſiempre fructifica para el dueño della. Eſto ſe confirma, porque los frutos, y efectos de alguna coſa ſe computan por la miſma coſa. De eſto ſe ha de ver Couarruuias.

Coua. lib. 1. var. 6. 3. 18. 6.

Digo lo tercero, que vſucapio tiene lugar en los frutos, y efectos de la coſa hurtada, ſi ſe poſſeen con buena fe, por eſpacio de tres años. De ſuerte, que paſſado eſte tiempo el tal poſſeedor queda ſeñor de ellos. Eſta es comun ſentencia de todos los Theologos, y Iuriſtas. La razon es, porque eſto eſta aſsi determinado en

Dere-

derecho,como consta de la materia de prescripcion.

Digo lo quarto. El que con buena fe recibe del ladron,las cosas, que se consumen con vna obra o vso,no esta obligado a restituyr los fructos,aun 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 fe recibe del ladron pan,o vino,o dinero. Esto tienen communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razõ es porque este tal no esta obligado por razon de la obra injusta, que hizo: pues lo hizo con buena fe,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 posseedor no tiene obligacion de restituyr nada. Pero si el ladron se hiziesse impotente para restituyr en el tal caso tendra obligacion de restituyr aquello, en que esta mas rico.

Quinta conclusion. El que posee con mala fe,no puede rescindir el contracto, que hizo cõ el ladron si probablemente teme que no restituyra la cosa al verdadero señor. El exemplo es claro en aquel,que compro con mala fe alguna cosa de vn ladron. Esta es commun sentencia de todos los Doctores, aunque es contra Syluestro,y contra Nauarro,el qual cita Alexãdro de Ales. Pero nuestra conclusion tiene la Sãcto Thomas, 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 que ha de restituyr teniendo el tal miedo.

Syl. v. restit. 8. q. 7
Nauar. in Man. ca. 17. n. 84.

Sexta conclusion. Este que posee con mala fe 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 fe,y todos los fructos, que pudiera recebir de la tal cosa vno 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 cosas. El qual dize, que el que compra alguna cosa del ladron,que se gasta,y consume con vna obra,como pan,o vino,no esta obligado a restituyr al verdadero señor, aunque la aya comprado con mala fe, sino es que el ladrõ se aya hecho impotẽte 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 tambiẽ tiene obligacion de restituyr las cosas dichas en la conclusion.

Med. tractatu de rebus restit. q. 10.

La duda es: quando el ladron deste tal hurto 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 fanegas de trigo como hurto. La razon de dudar es:porque parece que cõsta del vso que satisfaze restituyendo otras tantas fanegas 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 que valia quando lo tomo. Pero si lo auia de guardar para el tiempo 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 detrimẽto,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,procurãdo el bien y commodidad del verdadero señor no peca, pero esta obligado a hazer diligente inquisicion,conforme a la calidad de la duda y de la cosa,y despues que supiere del verdadero señor tiene obligacion de dar sela,pidiendole el precio que dio por ella. Y si no 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 peca. 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 posee,pretendiendo su commodidad, peca mortalmente,y esta obligado a restituyr, como si fuera posseedor,y comprador de mala fe. El exẽplo es en los libreros y plateros,y otros semejãtes,que facilmente 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 fe, y ladron, pues se pone a peligro manifiesto de hurtar. Luego tiene obligacion de restituyr. De lo qual se ha de ver el Derecho Ciuil.

La duda es acerca destas conclusiones: porque como se dize en derecho, en caso de duda mejores la condicion del que posee. Luego en estos casos no ay tanta obligacion.

Leg. bonæ fidei. ff. de adquirendo rerum dominio.

A esta duda se responde,que esta regla de derecho se entiende del posseedor, que tiene buena

na fe, porquẽ este tal tan solamente se dize posseer: porque el posseer es de tener la cosa conforme a las leyes, y en el caso de la conclusion passada es posseedor de mala fe. 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 tener, para darla al verdadero señor, y para que si no pareciesse el verdadero señor, se diesse a los que suceden en lugar del verdadero señor.

Nona conclusion. El que al principio con buena fe recibio la cosa hurtada, y despues comiença a dudar, puede muy bien rescindir el contracto con el ladrõ; pero no puede vender la tal cosa a otro tercero, si no 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 comunmente los discipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. La primera parte se prueua, porque el posseedor de buena fe tiene obligacion a hazer estas diligencias, como queda determinado en las cõclusiones 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 si no le amonesta, y aduierte que se duda, si la cosa es hurtada, no conserua sin daño, sino antes lo engaña, como si no manifestasse otro qualquier vicio, por el qual valdria menos la tal cosa. Luego tiene esta obligacion. Esto es certissimo, aunque es contra Syluestro. *Syl. v. rest. 3 q. 7. pũcto 3.* La tercera parte se prueua, si el tal posseedor vendiesse la cosa, quando perseueraua en la buena fe, antes que tuuiesse duda estaria obligado a restituyr al verdadero señor el precio, y amonestar al comprador que se hizo la tal restitucion, como ya queda determinado. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase, porque el tal posseedor despues de tener duda, esta obligado a hazer inquision, quien sea el verdadero señor, y en sabiẽdolo no la puede vender, sino q̃ esta obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

Decima conclusion. 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, aunque no se pueda hazer de otra manera la restitucion. Esta enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo, y es comun 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 ordẽ inferior han de seruir a las cosas del orden superior, y ordenarse a ellas, y no al contrario. Luego la restitucio 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 exemplo es, si se vuiesse de hazer la restitucion de vna grande hazienda, con perdida de vna fama de poca importancia, en el tal caso auria obligacion de restituyr: porque en el tal caso la tal hazienda en alguna manera es mayor bien que la fama, aunque de su genero, y naturaleza sea mejor la fama. Tambien se ha de entender la conclusion, quando el bien publico no pide lo contrario: 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, quando vno hurto vna cosa secretamente. Si la restitucion no se puede hazer, sin que se infame, y declare su delicto, no tiene obligacion por entonces 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 q̃ se no manifieste el delicto, ni se infame el que restituye. Pero si este medio no fuesse conueniente, ni se pudiesse hazer la restitucion, sino fuesse infamandose no tendria obligacion de restituyr, con el tal detrimento, sino es en los casos dichos.

La primera dificultad es, si la muger adultera haze entender a 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 ilegitimo no herede al padre putatiuo, pues en realidad de verdad no es legitimo heredero. La razon de dudar es, porque no es licito tomar lo ageno, para conseruar 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. *Caiet. loco cita. & opusc. 17. resp. resp̃sione 14. dub. 2. & v. adulterium. Sect. in 4. d. 5. q. 2. Gab. ibid. Med. tract. de relig. rest. q. 3. c. 4. Innoc. & Pan. in c. offi. de pœnitent. Sylu. v. adult. §. 2. Mai. in 4. dist. 15. q. 17. Adr. in 4. in mater. de restit.*

La primera sentencia es negatiua, que no esta obligada a restituyr, manifestãdo su delicto. Esta sentencia tiene Cayetano, Escoto, Gabriel, Medina, Innocencio, Panormitano, y otros iuristas, y Syluestro.

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, aunque aya peligro, y se tema que la matara. Soto en el lugar citado, y tambien en el libro quarto, en la question sexta, en el articulo tercero, 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. Y en resolucio aprieta de tal manera este caso que dize, que aun

aun con peligro de muerte, esta obligada, en algunos casos la adultera a reuelar al marido su proprio delicto. Pone exemplo, quando el hijo illegitimo vuiesse de suceder en vna muy rica y noble casa, y la madre no fuesse tan noble. Couarruuias refiere esta sentencia, y la aprueua, quanto a lo que toca a si vuiesse tan solamente peligro de infamia. Pero en lo que toca a peligro de muerte, ni la aprueua, ni la reprueua.

Couar. relect. reg. pec. 1. p.

Digo lo primero, que si la muger adultera tiene suficiente patrimonio, o otros bienes libres, con 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 enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Peña, Medina, y Orellana. 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 el tal delicto a su marido.

Digo lo segundo, quando la adultera no ha de aprouechar cosa alguna manifestando su delicto, no tiene obligacion de manifestarlo. Como sino la vuiessen de creer: porque no ay prouança ni razó, q̃ lo pueda cõuẽcer. 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 moralmẽte hablando dar ordẽ para excluyrle de la herencia.

En esto ay dificultad, si la muger adultera esta obligada a reuelar al hijo en secreto el delicto, para excluyrle de la herencia. Paludano, y Adriano, dizen, que si.

Palud. in 4. d. 25. q. 2. ar. 1. Adri. loco citat.

Digo lo tercero, que si la madre entiẽde 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 q̃ 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 dezirse lo: porque nadie esta obligado a cosa ociosa. Y esto es conforme a derecho.

Lex. posthum. ff. de liberis & posthumis.

Digo lo quarto, que si la madre se persuadiesse, que el hijo lo auia de creer, estaria obligada a dezirselo, y persuadirle que entrasse en religion, que sea incapaz de la heredad. En el tal caso tiene obligacion de persuadirle cõ razones, como es illegitimo. Porque 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 razon es: porque entonces ella parece que no pierde mucho, y puede impedir que no herede. Luego tiene obligacion.

La dificultad es: porque si vno mandasse a otro cien ducados, pensando que era su hijo, y pensolo ligeramente, no estara obligado a restituyrlos. Luego tampoco esta obligado a restituyr el hijo illegitimo, quando el padre putatiuo lo instituye heredero. Porque parece que es la misma razon.

A esta duda se responde, qué 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 hazelo de su grado y 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 enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina. La razon es: porque es cierto el infamarse, y no es cierto ser remedio, para que herede el hijo. Y regularmente hablando, la muger adultera no tiene obligacion de infamarse en el tal caso.

Digo lo sexto, que la muger adultera, no satisfaze, estando en el articulo de la muerte llamando a sus hijos y diziẽdoles, que vno dellos es illegitimo, y que se lo declara para saluarse, para que todos perdonen la parte que les cabe. Desta cautela dizen que vso cierta muger adultera. Pero esta no es legitima satisfaction. Esto enseña muy en particular Medina, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque cada vno perdona pẽsando, que puede ser el illegitimo, y assi no lo haze de voluntad, y tambien, que communmente los tales son menores y pupilos, y assi no vale la tal renunciacion. Toda la dificultad es, si quando la adultera no puede impedir este daño, sino 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 obligaciõ de restituyr los bienes del orden inferior, con detrimento en los bienes del orden superior. Verdad es, que en algũ 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 algũ 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 grande importãcia, y la adultera es vna muger ordinaria, e infame, hala de obligar, que restituya la heredad cõ 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.

Cap. offitijs de penitentijs.

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 manifestar su delicto.

Toda via queda dificultad si tendra obligacion el hijo de creer a su madre, que le dize que no es legitimo, y dizeselo acabandose de confessar, y comulgar, o en el articulo de la muerte,

te, particularmente diziendoselo con juramento.

A esta duda mi parecer es, q̃ tiene obligació 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 dificultad es, si el adultero esta obligado a restituyr todos estos daños, como la adultera. La razon de dudar es, porq̃ la adultera esta obligada a restituyr, porque hizo vna obra de la qual se siguierõ los tales daños, y detrimentos. Luego tambien 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 assi de tener copula el adultero con la muger casada, se sigue que el hijo ilegitimo participe de los bienes del padre putatiuo. Luego el adultero tiene obligacion de restituyr todos estos daños, como la muger adultera. Confirmase lo segundo, porque el verdadero padre tiene obligacion de sustentar a su proprio hijo. Luego tiene obligacion a restituyr lo que el padre putatiuo gasta en sustentarle. En contrario es, porq̃ la muger adultera es la que pone hijo ilegitimo al marido, para que le sustente, y para q̃ 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 peca contra la justicia conmutatiua, perteneciente a los bienes temporales, sino tan solamente peca pecado de adulterio. Luego el adultero no tiene obligacion de restituyr estos daños.

La primera sentencia es, que el adultero tiene obligacion de restituyr todos estos daños, de la misma suerte que la adultera. Esto enseñã comunmente los Doctores, particularmente San Antonino, Palude, Syluestro, Nauarro, y el Maestro Medina en vnos escriptos sobre Santo Thomas en el lugar citado. Y lo mismo enseña Bañez. Conuencense 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 Nauar. vbi sup. Bañez loco citat. Sot. 4. de iust. q. 7. art. 2.

La segunda sentencia es, que el adultero no tiene obligacion de restituyr estos daños. Esta sentẽcia tiene Soto, y le sigue Orellana y otros discipulos de Santo Thomas. Conuencense estos Doctores con las razones en contrario.

Digo lo primero, q̃ el adultero no deue creer facilmente que la criatura es suya, y por consiguiente, sino tiene razones, que le conuençan a creerlo, no tendra obligacion a restituyr. Esto enseña Soto, y le siguen comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon 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, y con su proprio marido. Porque en el tal caso no ay razones que puedan conuencer, que el tal hijo es suyo, mas que de los demas. De suerte, que por ligeras razones no se ha de conuencer a creer que es suyo. No es fuerte razon, ni conueniente, el dezir, que se le parece en el rostro, ni otras cosas semejantes, que conforme a buena philosofia no conuencen. Verdad es, que puede auer algunas razones conuenientes, por las quales este obligado a creer que el tal hijo es suyo. De las quales no se puede tratar al presente, sino q̃ se han de mirar conforme a buena razon, conforme al aluedrio del varon discreto y prudente. Y supuesto que crea ser suyo el hijo, procede la dificultad.

Digo lo segundo, que en el tal caso ambas a dos sentencias son probables. Lo qual se conuence con la authoridad de los Doctores, q̃ las tienen, y con las razones hechas en su fauor. Cõforme a la segunda sentencia enseña Soto, q̃ aunq̃ es verdad, que el adultero no este obligado de justicia conmutatiua a restituyr todos los daños, pero dize, que si es rico y poderoso, esta obligado de equidad a dar algo a los hijos legitimos. Esto me parece bien. Y tambien seria razon, que el confessor se lo mandasse estrechamente, pues ambas sentencias son probables.

Digo lo tercero, que en lo que toca a los alimentos me parece, que tiene obligacion a restituyrlos, pudiendose hazer facilmente. Porque el padre tiene obligacion de sustentar al hijo. Luego pudiendolo hazer buenamente, tiene obligacion de hazerlo. Y en el tal caso lo podra hazer facilmente, dando orden, que se de algo a la madre por algun camino secreto. Lo qual podra meter en el gasto de la casa buenamente, de suerte, que no se eche de ver.

Es necessario declarar otras cosas, que disputan los Thomistas en el mismo lugar citado. Para lo qual se ha de aduertir, que el tomar alguna cosa justamente, puede acõtecer de muchas maneras. La primera es quãdo es para vtilidad, y prouecho del q̃ la recibe, como en el empresti to, quando a vno le prestã vna cosa, para su vtilidad y prouecho. La segũda manera es, quãdo es para vtilidad y prouecho del q̃ la da, como quando vno deposita vna cosa, para q̃ le 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 ados. Pero aduierta sq, que el tomar alguna cosa para vtilidad y prouecho del que la recibe, puede acontecer de dos maneras. La primera es, vna manera de empresti to, q̃ en derecho se llama commodato, y acontece, quando se prestã cosas, que no se consumen cõ el vso, como si se presta vn libro, o vna pieça de oro, o de plata. Y en esta manera de empresti to, no se passa el dominio de la cosa prestada. Siempre se queda el dominio en poder del señor. La segunda manera de empresti to es, que en el mismo derecho se llama mutuo, que acontece, quando se prestan cosas que se consumen con el vso, como son dineros, vino, azeyte, y otras cosas semejantes. En esta manera de

ca. vnico de commo da.

contracto passase el dominio destas cosas, aunq̃ ay obligacion de boluer otras cosas equiualentes. Esto supuesto, la dificultad es graue, si el q̃ recibio prestada vna cosa que no se consume ni gasta con el vso, estara obligado a restituyrla, aunque sea ansi, que se pierda sin culpa suya. El exemplo es, quando me prestaron vn libro, o pieça de oro, y me la hurtaron, sin culpa mia, si en el tal caso tendre obligacion de restituyrla. La razon de dudar es, porque no estoy obligado por razon de la cosa recebida, que no esta en mi poder, porque me la hurtaron, ni tampoco estoy obligado, por razon de la obra injusta q̃ hize, porque no vuo culpa ninguna. Luego no estoy obligado a restituyr.

Para declaracion desta dificultad se ha de aduertir, que la cosa, que le prestaron por esta manera de contrato, que se llama comodato, puede perecer por culpa, esto es por fraude y engaño del comodatario, y de aquel, a quien se la prestaron. O puede perecer, y faltar sin culpa suya, y muy acaso, por auer sido caso fortuyto, como suele muchas vezes acontecer. Esta distincion es de juristas, pero es necessario, que la admitan los Theologos. Entonces dizen los juristas, q̃ perece la cosa por fraude, y engaño, quando perece a sabiendas, y por malicia de aquel, a quien la prestaron. Pero entonces perece por culpa, quando perece por alguna negligencia. Porq̃ entre los juristas de otra manera se toma culpa, q̃ entre los Theologos. Culpa entre los Theologos no es otra cosa, sino pecado. Pero acerca de los juristas no es pecado, sino negligencia, por la qual dexa vno de hazer aquello, que suelen hazer los hombres en la tal materia, aunque no aya pecado ninguno. Esta manera de culpa es en tres maneras. La primera es lata, esto es, ancha. Y es vna negligencia, la qual suelen comunmente 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 vn libro, que le prestaron, y dexolo en el vmbral de la puerta, y vase a passear. En el tal caso es culpa lata y ancha, porque no suelen ser negligẽtes desta manera los hombres. La segunda manera de culpa es leuis, esto es, ligera. Y es vna negligencia, q̃ suelẽ vitar los hombres diligẽtes en la tal materia. El exemplo es en la negligencia, q̃ comete el que metio el libro prestado en el aposento, y en el arca, la qual no cerro, aunque cerro con llaue el aposento. La tercera manera de culpa es leuissima, y muy ligera. Y es vna negligencia, que suelen vitar los hombres raros, y diligentissimos. Como en el caso puesto, si vno cerro el arca, y vio que quedaua cerrada, pero no boluio a ver segunda vez, si quedaua cerrada. De lo qual se ha de ver Syluestro.

Sylu. v. culpa. *Sor. 4. de iust. q. 7. art. 2.*

En esta dificultad Soto enseña, y dize lo primero, que el comodatario a quien se presto alguna cosa, que no se gasta y consume có el vso, esta obligado a restituyrla, si perecio quãdo cometio la tal leue culpa. Dize lo segundo, que no esta obligado a restituyr todo lo que vana, sino conforme a la qualidad de la culpa. Dize lo tercero, que en el foro de la conscientia no esta obligado a restitucion alguna, sino es que aya auido pecado mortal. Dize lo quarto, que todo esto se ha de juzgar, segun el foro exterior judicial, al qual se ha de estar infaliblemente en el foro de la conscientia.

Digo lo primero, que el comodatario esta obligado a restituyr la cosa, que le prestaron, aun que no aya auido mas q̃ leuissima culpa de su parte, y aunque no aya auido pecado venial en el faltar la tal cosa. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmẽte Syluestro, Adriano, Cayetano en el lugar citado, y todos los Thomistas alli, y todos los Juristas. Prueuase lo primero del Derecho Canonico cap. vnico de commodato. y del Derecho Ciuil l. in rebus ff. de commodato. En los quales se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porq̃ el que recibe prestado para su vtilidad y prouecho, no ha de hazer daño al q̃ hizo el beneficio de prestarle. Luego en el caso ay obligacion de restituyr. Confirmase, porq̃ de otra suerte no auria quien quisiesse prestar semejãtes cosas. Aduiertase, que el derecho positiuo en aquellos lugares, no haze mas que declarar el derecho natural. De suerte que no son leyes penales.

Syluest. v. commodato. §. 6. q. 8. v. culpa. §. 4. Adria. in 4. in mate. de rest. d. 6. de rebus hac.

Digo lo segundo, que el comodatario no esta obligado a restituyr lo que le prestaron, si perecio por caso fortuyto, y sin culpa alguna suya. Esto enseñan todos los Theologos, y juristas en los lugares citados. Particularmente F. Manuel Rodriguez. Prueuase lo primero de los derechos citados q̃ lo determinan ansi. Lo segundo, porque la cosa como fructifica para el dueño della, ansi tambiẽ si perece para su dueño perece. Luego sino ay culpa alguna de parte del comodatario, perecera para el q̃ se la presto, q̃ es verdadero señor de la tal cosa. Aduierta se, q̃ en caso de duda si vuo culpa o no, o si fue caso fortuyto, se ha de inclinar en fauor del q̃ presto la tal cosa, y se le ha de restituyr. La razon es, porque el emprestito se hizo en fauor y gracia del comodatario, a quien se presto. Luego si el siente el prouecho del emprestito, justa cosa es y razonable, que sienta el daño. La dificultad es, si el que presto podria obligar al comodatario a que le restituyesse la tal cosa, aunque pereciesse por caso fortuyto, y sin culpa ninguna del que la recibio prestada. La razon de dudar es, porque el señor della sabe muy bien, que la tal cosa esta subjecta a peligro verisimil. Luego no le puede obligar al comodatario a cosa semejante. Confirmase, porq̃ conforme a lo dicho, estãdo en derecho natural, no tiene obligacion a restitucion. Luego no puede auer tal pacto, y concierto. Declaremos esto. El prestarle la tal cosa, o merece de justicia que le obliguen a restituyrla, si perece por caso fortuyto, o no lo merece. Si lo merece, luego estãdo en derecho natural aura obligaciõ de hazer la tal restitucion, sin q̃ aya pacto, ni cõcierto alguno. Lo qual es contra lo dicho. Sino lo merece. Luego no pueden obligarle por pacto alguno a semejante cosa, porq̃ es obligarle a lo que

Man. Rodrig. in sum. to. 1. c. 3. conci. 8.

no mere-

no merece,ni lo vale.En contrario es, que parece,que el tal empreſtito ſe haze para bien, y vtilidad del comodatario,que recibe el tal empreſtito. Luego el que ſe lo preſta le podra muy bien obligar al caſo fortuyto.En eſta dificultad fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, al principio de la concluſion parece que ſignifica que pueden obligar al comodatario con eſte pacto y concierto.Pero poco mas adelante dize, que en el foro de la conſciencia ſeria injuſticia obligar al comodatario al caſo fortuyto de la coſa preſtada.A eſta dificultad ſe ha de dezir, q̃ ſi no vuo concierto ninguno entre el comodatario,y aquel que le preſto la coſa,no ay obligacion en cõſciencia al caſo fortuyto.Pero no parece coſa improbable, que le pudieſſe obligar al caſo fortuyto.Porque el tal empreſtito ſe haze para vtilidad,y prouecho del miſmo comodatario,y por el prouecho que recibe le podriã obligar a eſto.

Digo lo tercero, que todas las vezes, que el comodatario eſta obligado a reſtituyr no eſta obligado a reſtituyr parte del empreſtito, ſino todo el empreſtito entero.Eſta concluſion tienen todos los Doctores citados y es comun ſentencia.Prueuaſe lo primero de los derechos citados que expreſſamente determinan eſto. Lo ſegundo ſe prueua,porque en el foro exterior en entendiendo la verdad le obligaran a reſtituyr todo el empreſtito. Luego en el foro de la conſciencia ha de ſer lo miſmo. De lo qual ſe ſigue que ay grande diferencia entre el comodatario,y el mutuatario, a quien preſtaron vna coſa, que ſe conſume con el vſo. Que el mutuatario eſta obligado a reſtituyr la tal coſa, aunque perezca por caſo fortuyto, pero no el comodatario. La razon es, porque el mutuatario, que recibe,vino,o azeyte,o dinero adquirio dominio de las tales coſas con obligacion de voluer coſa equiualente.Luego ſi perece la tal coſa para el mutuatario perece, q̃ es verdadero ſeñor, y por conſiguiente tiene obligacion de reſtituyr lo equiualente. Pero el comodatario no adquiere dominio de la coſa, que le preſtan porque no ſe conſume con el vſo.Por lo qual ſi perece por caſo fortuyto,perece para el ſeñor,y no tiene obligacion a reſtituyr.

La ſegunda dificultad es del depoſitario,que recibe la coſa para vtilidad,y prouecho del que la da y ſi eſta obligado a reſtituyr el depoſito, quando ſe perdio ſin culpa ſuya,y que culpa es neceſſaria para que obligue a reſtitucion. El exemplo es,quando ſe la hurtaron ſin auer auido culpa alguna de ſu parte.

La primera ſentencia es, que el depoſitario no eſta obligado a reſtituyr el depoſito, ſino es que interuinieſſe culpa mortal.Eſto enſeña Soto en el lugar citado.

La ſegunda ſentencia es, que el depoſitario eſta obligado a reſtituyr el depoſito, quãdo ay culpa qualquiera que ſea, tomando culpa juridicamente. Digo lo primero, que el depoſitario eſta obligado a reſtituyr el depoſito, ſi vuo culpa lata,y ancha. Eſto enſeñã todos los Theologos,y Iuriſtas en los lugares citados, y muy particularmente Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos,particularmente Orellana. Prueuaſe del derecho,en qual ſe determina eſto. *c.1. de depoſito & leg. 1. ff. depoſiti.*

Digo lo ſegundo.El depoſitario no eſta obligado a reſtituyr el depoſito, ſi interuino culpa leue,o leuiſſima.Eſto enſeñan 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 cargar, 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 que le confiaron. Luego en el tal caſo tiene obligacion de reſtituyr.Confirmaſe,porque de otra manera no auria quien quiſieſſe depoſitar ſus coſas en otro alguno.

Digo lo tercero. Todas las vezes,que el depoſitario eſta obligado a reſtituyr el depoſito tiene obligacion de reſtituyr lo 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 comodidad del depoſitario. El exemplo es, quando 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 dificultad es, quando vno recibe juſtamente vna coſa, y en el tal recebir, 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.Tambien ſi el comodatario recibieſſe precio, por guardar la coſa que 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 el que aſſegura las mercaderias, eſta obligado a reſtituyrlas,aunque ſe pierdan,ſin culpa ſuya, porque eſte contrato ſe ordena a vtilidad, y prouecho de ambas las partes. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

En eſta duda Soto dize, que el depoſitario, queſe obligo por dinero,a guardar el depoſito, 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 comodatario 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 *leg. cõtractus de regu. Iuris & in toto. tit. de locati & cõducti.*

uecho del que depoſita la coſa. Luego el que la alquila, eſtara obligado de leue culpa, porque el recebirla ſe ordena a vtilidad y prouecho de ambas las partes.

Digo lo ſegundo. El Comodatario, 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 los Doctores citados particularmente Orellana. La razon es, porque el comodatario, que recibio precio en razon de auer recebido precio, eſta mas obligado a reſtitucion, que ſi no lo vuiera recebido. Y ſi no vuiera recebido precio, eſtaua obligado a reſtituyr interuiniendo culpa leuiſsima, como ya queda dicho. Luego ſi recibio precio eſta obligado en caſo fortuyto quando no vuo culpa alguna.

Digo lo tercero. El que recibio precio por guardar la coſa, que le alquilaron, eſta obligado a reſtitucion, ſi interuino alguna culpa, aũque ſea leuiſsima. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es, porque el tal ſino recibiera precio, eſtaua obligado a reſtituyr interuiniendo culpa leue. Luego auiendo recibido precio eſta obligado a reſtituyr, ſi vuo culpa leuiſsima. Porque mas obligado eſta a reſtituyr, quando recibe precio.

Digo lo quarto, que el depoſitario, que 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, auiendo culpa lata. Luego recibiendo precio deue reſtituyr, auiendo auido culpa leue.

A la razon de dudar ſe reſponde que en el contrato de aſſeguracion, no ſe recibe precio, por el guardar las coſas, que ſe aſſeguran, o por la diligencia, que ſe ha de poner en conſeruar las tales mercaduria, ſino es vna manera de cõtrato, que las tales mercaduria en ninguna manera pereceran por caſo fortuyto. Por lo qual queda obligado a reſtitucion ſi perecieren por caſo fortuyto, pero quando ſe recibe precio por guardar las coſas, o por la diligencia, que ſe ha de poner en guardarlas, ſi ſe pone toda diligencia, no ay obligacion de reſtitucion en caſo fortuyto.

Toda via queda dificultad en lo que toca al depoſitario, quando a caſo, y ſin penſar ſucede vn fuego, y el depoſitario no puede juntamente guardar ſus proprias coſas, del fuego, y juntamente las agenas, que eſtan depoſitadas en el, y procura guardar ſus proprias coſas, aunque ſe queden las depoſitadas. La duda es, ſi en el tal caſo tendra obligacion 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 reſponde, que ſi el depoſitario puſo toda diligencia, no tiene obligacion a reſtituyr coſa alguna. La razon es, porque en el tal caſo no vuo culpa ninguna juridica, ni Theologica.

A la razon de dudar ſe reſponde, que en el tal caſo ſe preſume, que no puſo toda ſu diligencia, y que vuo mala fe, pues guardo ſus coſas, y no las depoſitadas. De ſuerte, que es preſumpcion de derecho, pero en el foro de la conſciencia no ay obligacion de reſtitucion.

Cap. XV. En el qual ſe trata, ſi los que no recibieron coſa alguna eſtan obligados a reſtituyr.

D. Thom. 2.2.q. 62. ar. 7. M. in 4. diſt. 15. Adri. in 4. in mater. de reſt. Medi. tracta. de reſtit. q. 7. 8. & 9. Caiet. in ſumm. v. reſtit. c. 1. Syl. v. reſtit. 4. Sot. 4. de iuſt. q. 7. art. 3.

DEſto trata el Angelico Doctor, y ſus diſcipulos, y los que eſcriuẽ ſobre el, y los Doctores con el Maeſtro, y Adriano, y Medina, Cayetano, Sylueſtro, y Soto.

PRimera concluſion Qualquiera que es cauſa de la injuſta acepcion eſta obligado a reſtituyr, aunque no aya recebido la coſa. Eſto enſeñan todos los Doctores citados en el lugar citado. La razon es, porque eſte tal es cauſa de la injuſta acepcion. Luego tiene obligacion de reſtituyr. Porque vno de los titulos, que obligan a reſtitucion es la injuſta acepcion, y el tal es como ſi lo cauſara. Aduiertaſe eſta regla, para entender quando vno es cauſa de la injuſta acepcion. Aquel es cauſa de la injuſta acepcion, quando de ſu obra ſe ſigue la injuſta acepcion. De ſuerte, que ſi muchos concurren, o ſon cauſa de la injuſta acepcion, todos ellos tienen obligacion de reſtituyr.

Acerca deſta concluſion, y deſta regla ay algunas dificultades. La primera dificultad es, quando vno concurre a vna injuſta acepcion, o a tomar injuſtamente alguna coſa, de ſuerte, que aunque no concurriera, ſe ſiguiera el tal efecto, ſi ſe ha de dezir ſer cauſa de la tal acepcion, de ſuerte que tenga obligacion de reſtituyr enteramente todo lo que tomaron. El exemplo es, ſi muchos concurren 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, quando ſe auia de ſeguir, aunque el no concurriera. La razon 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 dificultad 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. d. 15. q. 2.*

A eſta dificultad ſe reſponde, q̃ eſte tal tiene obligacion de reſtituyr todo lo q̃ ſe tomo, y todo el daño que ſe hizo. Eſto enſeñan todos los Docto-

Doctores citados en el principio del capitulo. La razon es, porque el tal es cauſa de aquel efecto. Luego tiene obligaciõ de reſtituyr. Aquel ſe dize cauſa phyſicamente de algun efecto, quando concurre a el, aunque concurrã otros, que podian por ſi cauſar el miſmo efecto. Confirmaſe, porque ſi vno eſtaua a punto, 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, aunque 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 reſponde, que en el tal caſo verdaderamente todos ſon cauſa de aquel daño, y anſi 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 aceptacion injuſta fue cauſa, aunque 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 dificultad 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 a 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 eſta obligado a reſtituyr mas q̃ la parte del daño.

A eſta dificultad ſe reſponde, que cada vno eſta obligado a reſtituyr todo el daño. Eſto enſeñan todos los Doctores citados en el principio del capitulo, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque cada vno de los ſoldados no ſolamente 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 enteramẽte todo el daño.

A la razon de dudar ſe reſponde, que los tales ſoldados no ſolamente ſon cauſa del daño, que hazen por ſi miſmos, y con ſus proprias manos, ſino tambien del daño que hazen los demas, porque van de comun conſentimiento a hazer el tal daño. Luego todo el daño tienen obligacion de reſtituyr.

La tercera dificultad es en cierto caſo, quando vn ſalteador ſale al camino a vno para tomarle lo que lleua, y con el ladron va vn hombre de bien, que le acompañaua, 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 dificultad es, ſi eſte hombre honrado eſta obligado a reſtituyr. La razon de dudar es, porque moralmente hablando, el fue cauſa de que el ſalteador le hurtaſſe los bienes.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que ſi el tal hombre honrado pudo declarar al caminante el animo y propoſito que tenia, de no le hazer mal ſino antes de hazerle bien, y no ſe lo declaro, entonces eſta obligado a reſtituyr. Porque en realidad de verdad en el tal caſo el fue cauſa moral de que injuſtamente tomaſſen al otro ſu hazienda. Pero ſi el tal no le pudo ſignificar nada, porque el ladron le matara, no eſta obligado a reſtituyr. Porque en el tal caſo en ninguna manera es cauſa de que le tomaſſen injuſtamente los bienes al caminãte. Otras muchas coſas ſe han de ver en Soto, y Cayetano en los lugares citados. Solamente ſe ha de aduertir acerca de la regla pueſta, que al preſente hablamos de cauſa moral. Por lo qual la cauſalidad y influencia ha de ſer moral. De lo qual ſe ſigue, que puede acontecer, que vno ſea cauſa moral de algun efecto, y en ninguna manera cauſa phyſica. El exemplo es, en el que aconſeja vn hurto. Tambien puede ſer, que vno ſea cauſa moral, abſolutamente hablando, y cauſa phyſica, no abſolutamente hablando, ſino parcialmente. El exemplo 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 acepcion moral no phyſica. Por lo qual eſta obligado a reſtituyr enteramente.

Segunda concluſion. De diez maneras puede ſer vno cauſa de la injuſta acepcion, 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 hablando, 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 obligacion de reſtituyr, ora lo haga de ſu libre aluedrio, ora por auerſelo perſuadido otro. Eſta enſeñã todos los Doctores citados en el principio del capitulo, particularmẽte Medina, y Orellana. La razon es, porq̃ eſte tal es cauſa proxima deſte daño. Luego tiene obligacion de reſtituyrle. De lo qual ſe ſigue q̃ como el miniſtro, q̃ 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, cõ decir, q̃ ſi el tal criado no dieſſe a vſuras, no faltaria otro criado, q̃ hizieſſe el miſmo

oficio. Porquẽ por esta razon no dexa el de ser causa del daño.

Quarta conclusiõ. La persona que manda hazer alguna obra injusta, esta obligado a restituyr. El exemplo es en el juez, que manda pronunciar la injusta sentencia, o en el que manda matar, o hurtar, o dar a vsuras Esto enseña Santo Thomas, con todos sus discipulos, y los demas Doctores en el lugar citado. La razon es, porque todos estos que mandan 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 efecto. 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 q̃ se siguiesse el efecto le boluio a mandar que en ninguna manera lo hiziesse, y esto con verdad y eficacia. 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, dizẽ estos Doctores, que tendria obligacion de restituyr el que se lo mandasse. Porque entonces con su mandato haria q̃ estuuiesse mas firme en hazer la 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 efecto. Luego tiene obligacion de restituyr. Esta conclusion se entiende, quando el que aconseja, verdaderamente es causa eficaz del tal daño. Porque sino lo fuesse, no tendria obligacion de restituyr. Porque entonces de su propria obra no se siguiria el tal efecto. 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 eficaz, y se siguio el efecto ay obligacion de restituyr. Por lo qual entre las reglas del derecho se dize, que el consejo fraudulento, y injurioso obliga a restitucion.

La dificultad 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 este, tal tenia ya eficaz voluntad de matarle, de tal suerte que se siguiera el efecto, 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 hurtarlos. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

En esta dificultad 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 aconseja no inclino la voluntad del mal hechor, para que hiziesse el tal daño, no estara obligado a restituyr. La razon es, porque en el tal caso no es causa eficaz del daño. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo 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 hã de tener gran cuydado los hombres de no aconsejar semejãtes obras, ni adular a los que las quieren hazer. Porque no solamente pecan haziendo semejantes obras injustas, sino tambien estã obligados a restituyr.

A la razon de dudar se respõde, que en el tal caso con mi consejo soy causa del daño.

A la confirmacion se responde facilmente, q̃ si yo no le persuado, que hurte los primeros ciẽ ducados, sino que hurte para mi otros ciẽto, en el tal caso no tengo obligacion de restituyr, mas que estos ciento. Pero si juntamente le acõsejasse, que hurtasse los ciento, y otros ciẽto para mi, en el tal caso tendria obligacion de restituyr dozientos.

La segunda dificultad 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 dificultad 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 obligaciõ 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 comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Cayetano y Soto en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso no haze agrauio, ni injusticia ninguna al tercero, antes trata bien su proprio negocio. Luego no tiene obligacion de restituyr. *Cai. opus. 17. q. 13.*

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no es causa moral de aquel daño, ni haze injusticia ninguna, como consta de lo dicho.

La

La tercera dificultad es, quando vno eſta determinado de hurtar a vno cien ducados, y le perſuado que ſe contente con hurtar a otro tercero cincuenta, ſi en el tal caſo tendra obligacion de reſtituyr los cincuenta el que ſe lo acõſejo. Lo miſmo es quando eſta determinado de matar a vno, y le aconſejan, que ſe contente cõ 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 dificultad ſe reſponde, que eſto no es licito, y que el que da tal conſejo, tiene obligacion de reſtitucion. Eſta es la comun ſentẽcia. La razon es, porque tal conſejo es en daño de tercero, como es coſa notoria. Luego tiene 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 el menor mal reſpecto de otro tercero. Por lo qual no es licito.

Toda via tiene dificultad, 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 licitos ſon ſemejantes conſejos, aũ que ſea con agrauio de tercero.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que nunca es licito en particular dar ſemejantes conſejos con agrauio de tercero, y el que los da, tiene obligacion de reſtituyr. Pero en general, y en comun 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 hurtar a los ricos, como a los pobres, que tienen neceſsidad.

De lo dicho ſe ſigue, que los confeſſores ſi aconſejan a algun penitente, que no reſtituya quando tiene obligacion de reſtituyr, no ſolamente pecan mortalmente, ſino tienen obligacion de reſtituyr, ſi lo hazen de malicia, o de ignorancia culpable. Porque la tal ignorancia no los eſcuſa. El Padre Maeſtro Medina enſeña, q̃ no baſta, que el confeſſor deſpues aconſeje lo contrario, ſino que ſino reſtituyẽ tienen ellos obligacion de reſtituyr.

La quarta dificultad es, quando el Theologo, o confeſſor aconſeja 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 cõſejo del Iuriſta 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 razõ de dudar es, porq̃ en el tal caſo no ſe le da daño en los bienes que poſſee cõ derecho. Luego no ay obligacion de reſtituyr.

Digo lo primero, que el Theologo, o Iuriſta, que aconſeja alguna obra injuſta, como es homicidio, o contrato ilicito, o vſurario, eſta obligado a reſtituyr, ſi lo haze de malicia, o de ignorancia vincible, y craſſa. En eſto conuiene comunmente 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 acaſo por alguna opinion, o inconſideracion no lo aduirtiendo aconſeja alguna obra injuſta, como algũ cõtrato vſurario, no ſe ha de temer pecado, ni ay obligacion de reſtitucion. Eſto tienen los diſcipulos de Santo Thomas, particularmente Peña, y Medina. La razon 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 ciencia, y ſaber. De lo qual ſe ha de ver Cayetano. *Cai. 1. 2. q. 6. art. vlt.*

Digo lo tercero. Quãdo el Iuriſta, por engaño aconſeja a vno, el contrato q̃ es inualido de lo qual ſe le ſigue grã detrimẽto a aquel, a quiẽ acõſejo, tiene obligacioñ de reſtituyrle el daño. El exẽplo es, quãdo vn letrado por engaño acõſeja a vno, q̃ haga vn contrato, que en derecho es inualido, o que lo haga con vn eſcriuano de otra juriſdicion, porque entõces no vale el tal contrato, tiene obligacioñ de reſtituyrle el daño, q̃ ſe le ſigue. Eſto enſeñã 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 de 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. Anſi lo enſeñan los Doctores citados. La razon es, porque dio daño al otro en las coſas proprias. Pero eſto no es tan cierto. La razon es, porque parece que el otro voluntariamente acepta el conſejo, y al que ſabe, y quiere no ſe le haze injuria. Aduiertaſe, que ſi el abogado aconſeja alguna coſa, por la 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 oficio, 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 figuro, que ſe 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, porq̃ en el foro exterior, no obligarã al tal a reſtitucioñ, 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 obligació de restituyr. Confirmase, porque si hiziesse vna escriptura falsa, estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera, si haze vna escriptura nula. Aduiertase, que esto tengo por certissimo, quando el Iurista esta assalariado para este efecto, 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 conclusion conuienen todos los Doctores citados particularmente los Thomistas con Santo Thomas. Aquel se dize consentir, que con su consentimiento es causa, o con causa de la obra injusta. Porq̃ quando no es causa, no esta obligado a restituyr, aunque consienta. El exemplo es quando el Rey llama a los grandes, para tratar con ellos, si sera bien dar guerra a algun Rey, o Principe. En el tal caso, si no puede dar guerra sin su consentimiento y beneplacito, si consienten en la guerra injusta tienen obligacion de restituyr, la qual no tendrian si pudiessen dar guerra, sin su consentimiento, de suerte que no fuessen causa del tal efecto. 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 se siguen y consienten en aquella injusta eleccion, si estan obligados 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 dificultad el Padre Maestro Medina enseña, que no estan obligados a restituyr. La razon es, porque estos tales no son causa eficaz 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 eficaz de la obra injusta. Porque sin su consentimiento se auia de efectuar.

La segunda dificultad es. Quando los votos, que preceden saben claramente, que los q̃ se siguen han de vencer, y votar por vna cosa injusta, y desto estan ciertos. La dificultad es, si los que preceden votan por lo mismo, si tendran obligacion de restituyr. La razon de dudar es, porque en el tal caso los q̃ preceden 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.

En esta dificultad 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 fueron 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 sino es causa. De lo qual se responde facilmẽte 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 restituyr. El exẽplo es en el que alaba a otro, que tiene ocasion de vengarse, y hazer vna obra injusta, y le dize, que sera muy bien hecho. En el tal caso cõ alabarle la tal obra es causa de la obra injusta, moralmente hablando. Y assi 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. Sino 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 assi 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. Porq̃ 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 mediano 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 dificultad 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 tan solamẽte participaron algo del hurto. Luego no tienen obligacion de restituyr enteramente todo el daño.

A esta dificultad 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 comun resolu-

resolucion de todos los Doctores, particularmente Thomistas en el lugar citado. La razon es, porque los 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 assi todo lo deuen restituyr.

La segunda dificultad 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 razon de dudar es, porque no estan obligados por la injusticia que a el hizieron, como es cosa notoria. Ni tampoco estan 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 dificultad se puede declarar en caso que fuessen tres los ladrones, que de comun consentimiẽto hurtaron mil ducados, o valor dellos, y vno restituyo los mil ducados, en el qual caso cierta cosa es, que no ay obligació de restituyr ninguna cosa a aquel a quien se los tomaró: porque el tal ya esta satisfecho del daño que le hizieron. Toda la dificultad esta si los otros dos compañeros tendran obligacion de restituyr al primero que restituyo. Desta dificultad se ha de ver Cayetano, y Soto.

Caiet. 2. 2. q. 62. a. 6. Sot. 4. de iust. q. 7. art. 2.

Digo lo primero, quando la cosa que se tomo cõ injusticia, toda via esta en su propria eſ cie en los compañeros del hurto, o la gastaron con mala fe 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 comun 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 fe, con que la gastaron. Y el que restituyo enteramente sucede en el lugar del verdadero señor. Luego los demas tienen obligacion de restituyr sus partes. Toda la dificultad 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, que 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 comunmente los Thomistas. La razon es, porque este tal incurrio aquel daño, y obligacion d restituyr por los ruegos, y consejos, 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 author 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 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 obligació 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 author, y causa principal desta injusticia no intentara hazerla, sino acompañado de los demas compañeros, en el tal caso los demas tienẽ obligacion de restituyr sus partes; pero las razones hechas vniuersalmẽte prueuan la conclusion.

Digo lo quarto, quando muchos con vn animo, consejo, y ygualmente 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 afirma 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 afirman la conclusió. La razõ es, porq en el tal caso, por lo menos implicitamẽte, y virtualmente todos los cõpañeros 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 dificultad, quando tres concurrieron ygualmente 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 restituyrla 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 q 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 que 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 entender en orden al señor, a quien se hizo el daño. Pero al compañero que ya restituyo el daño, no ay obligacion de restituyr enteramente, sino conforme al cõ-

trato de compañia que vuo, por lo menos virtualmente, y implicitamente.

La tercera dificultad es, quando el juez con malicia da por libre a vn delinquente, que quemo vna casa, o hizo otro daño semejante, y 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 razõ 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 obligació de restituyr al juez. La razon es, porque el fue causa de que el juez incurriesse semejãte daño. Luego tiene obligacion de restituyr. En esto conuiene Medina, y es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente Thomistas. Toda la dificultad 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 dificultad 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 dificultad, como se ha de ordenar la restitucion entre estos todos, pues 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, q̃ 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 instituyo; y si no 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 dificultad 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 dificultad 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 a vno se ha de quitar a otro.

Digo lo primero, que regular, y comunmente 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 comunmente los discipulos de S. Thom. particularmente Medina. Pruuase declarando los casos, en que esto es licito. El primer caso es, quando aquel a quien fuerçã a restituyr fue la causa principal del daño: porq̃ en el tal caso los demas compañeros no tienen obligació a restituyr nada al que fue causa principal. El segundo caso es, quando aquel a quien fuerça 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 q̃ 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 a la injusticia, y al daño tan solamente de charidad. La segũda manera es, quando tiene obligacion a esto, no solamente de charidad, sino tambien de justicia conmutatiua, como la guarda, o la justicia, o personas semejantes estan obligadas de justicia por razon de sus proprios oficios. Certissima cosa es, que todos los que estan obligados de justicia conmutatiua a hablar, manifestar, o impedir, sino lo hazen, estan obligados a restituyr todo el daño que se haze. El exemplo es en los Reyes, y en los juezes, y en las guardas de los montes, y en otros que tienen obligacion de justicia conmutatiua, por auer recebido precio. La razon es, porque por culpa de los tales contra justicia conmutatiua se da el tal daño. Luego tienen obligacion de restituyr el daño que se haze.

La

La primera dificultad es, si los que estan obligados de charidad, y no de justicia conmutatiua, si no lo hazen estaran obligados a restitució. La razon de dudar es, porque en Derecho se determina, que estan descomulgados todos aquellos que consienten en el poner manos violentas en los clerigos. Y diz: luego que aquellos se dizen fauorecer a los tales, que pudiendo impedir el tal hecho no lo hazen. Tambien se dize en el Derecho, que el que pudo librar el hombre de la muerte, y no le libra, lo mata. Confirmase, porque todos estos que no impiden, o no manifiestan la obra injusta, pecan contra justicia, porque les es voluntario, y querido el tal daño. Luego estan obligados a restitucion.

Cap. quæ de sent. ex. & mun. c. sicut ligni de homid. Cai. v. restit. c. 1.

En esta dificultad 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, aunque tan solamente esten obligados de charidad. Otros Theologos dizen que el que por odio, y aborrecimiento no impide, o no manifiesta, tiene obligacion de restituyr.

A esta dificultad se responde, ser certissimo, que el que esta obligado tan solamente de charidad, no tiene obligació ninguna de restituyr el daño que se haze, aunque no le impida. Esto enseña Santo Thomas 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 Santo Thomas. La razon es, porque sola la lesion de la justicia conmutatiua obliga a restitucion, como queda determinado. Luego quando solamente ay obligació 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 Orellana, no se sigue de ay, que pecan contra justicia, sino tan solamente contra misericordia, y charidad. Por la misma razõ se dize en derecho que matan, y que son homicidas; pero no por esso tienen obligacion de restitucion, porque no pecan contra justicia conmutatiua.

A la confirmacion se responde, que aunque aya razon de voluntario, no pecan contra justicia conmutatiua, 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 conmutatiua a hablar, impedir, manifestar, y no lo hazẽ estan obligados a restituyr el daño que se le sigue.

La segũda dificultad 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 oficio. 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 oficio de guardas.

A esta dificultad se responde, que si el monte, o selua legitimamente esta prohibida, que no sacen 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 tiranicamente, y contra justicia, las guardas no tienen obligacion de manifestar el hecho, aunque ayá 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. Cõfirmase, porque de justicia conmutatiua por razon del oficio, y del precio tiene obligacion de hazer diligentemente el oficio de guarda Luego si no lo haze, o dissimula, o no impide, tiene obligacion de restituyr el daño.

A la razon de dudar se responde, que quando la causa principal, y menos principal pecan cõtra justicia conmutatiua, ambas a dos tienen obligacion de restituyr. Pero en nuestro caso la guarda por razon del precio recebido, peca cõtra justicia conmutatiua; pero los que cortan leña, o caçan, no pecan contra justicia conmutatiua. 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 dificultad es de todos estos, que estã obligados de justicia a impedir, y hablar, y no lo hazen, si estan obligados a restituyr, quãdo cometen culpa leue, o leuissima, de la qual diximos arriba. De suerte que la dificultad 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 sope na de restitucion, estan obligados a ser diligentissimos en las cosas dichas.

Adr. in 4. tract. 2. de restit.

A esta dificultad se responde, que estos estan obligados a restituyr de leue culpa, y no de leuissima culpa. Esto enseñan comunmente todos los Theologos, particularmente discipulos de Santo 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 basta que sean diligentes, en lo que toca a sus oficios; porque de otra manera ninguno querria cargarse de semejantes oficios, y ellos mismos entienden que cumplen muy biẽ

con

con los tales oficios, quando son diligentes en las cosas dichas. Luego tan solamente estan obligados a restituyr quando cometen culpa leue.

En este lugar suelen disputar, y se podia disputar del juez, que no condena 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, hablando del oficio del juez en particular.

De todo lo dicho acerca desta conclusion se colige claramente, que si vn hombre particular ve 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 lo 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 precio por callar. La razon es, porque nunca peca masque 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 ve claramente en el corregidor, y en otros semejantes oficiales salariados por la Republica para este efecto.

Vltima conclusion. La persona q̃ no manifiesta, esta obligado a restituyr, quando el no manifestar es causa de la injusta accepcion, o detencion. Esto acontece quando vno de justicia conmutatiua, esta obligado a manifestar, pudiendolo hazer comodamente, 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, porque todos estos de oficio, y de justicia conmutatiua estan obligados a manifestar la verdad. Luego los daños que se siguen de no manifestarla, los tales tienen obligacion de restituyrlos. La dificultad podia ser, quando el Prelado, o Obispo manda so pena de excomunion 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 dificultad se ha de dezir abaxo, hablando del testigo.

Cap. XVI. Quando ay obligacion de restituyr.

De esta materia disputan los Doctores discipulos de Santo Thomas, y los que escriuen sobre el con el mismo Santo Thomas, y los Doctores, con el Maestro, Cayetano, Syluestro, Soto, y Adriano.

D. Thom. 2. 2. q. 62. art. 8. Magi. in 4. d. 15. Cai. v. restit. c. 5. Syl. v. rest. 5. Sot. 4. de iust. q. 7. a. vlti. & 5. de iust. q. 13. a. 1. ad 2. & in 4. d. 17. q. 2. a. 6. Adria. tracta. de restit.

Primera conclusion. Hablando de si, y de su naturaleza, qualquiera esta obligado a restituyr luego, o pedir al señor que quiera se dilate la restitucion. Esto enseña Santo 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 ilicito, 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 contra el precepto de no hurtar, y no detener la cosa agena contra la voluntad razonable del señor.

Sigueſe lo segundo, que si vno por largo tiẽpo dilata la restitucion pudiendo restituyr, aunque no peca nueuo peccado; pero agraua el pecado, y mientras mas largo tiempo detiene la tal cosa, mas graue es el pecado. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque la circunstancia de largo tiempo agraua el peccado.

Segunda conclusion. El que con animo deliberado detiene la cosa agena, no siempre peca nueuo pecado, aunque la detenga por largo tiẽpo. En esto conuienen los Doctores citados. La razon es, porque si miramos a lo que tiene el precepto de restituyr de afirmatiuo, 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 actos positiuos. Luego no siempre peca nueuo pecado.

Tercera conclusion. Quando el deudor renueua el consentimiento, y tiene acto deliberado, con el qual determina de no restituyr, peca nueuo pecado mortal, y todas vezes que renueua el tal acto deliberadamente peca nueuo pecado. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque en el tal caso tiene acto contrario positiuo contra el precepto. Luego peca nueuo pecado.

Quarta conclusion. Todas las vezes que ay comodidad de restituyr la cosa agena, peca nue-

uo

no pecado el que no reſtituye, aunque no tenga nueuo acto. Esto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es, porque en el tal caſo ay nueua omiſsion contra el precepto de reſtituyr, quanto a lo q̃ tiene de afirmatiuo. Luego peca nueuo pecado. Confirmaſe, porque ſi vno eſtuuieſſe determinado de reſtituyr lo que deue, y deſpues quando ay oportunidad muda el animo, ſin duda ninguna peca mortalmẽte, aunque no tenga acto ninguno por ſola la omiſsion. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. De lo qual ſe ſigue, que muchas vezes comete nueuo pecado el que con animo de liberado detiene las coſas agenas, auiendo 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, peca nueuo pecado. 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 pecaria mortalmente de nueuo, porque el tal vſo no es eſtimable con precio. Tambien ſe entiende la concluſion del vſo nueuo, moralmente hablando: porque puede acontecer que muchos actos naturalmente vengan a hazer vno moral. El exemplo es, quando vno tiene vn cauallo hurtado el limpiarlo, y en ſillarlo, y ſubir en el, y andar acaualio, todo eſto tiene razon de vna obra moral, aunque ſean muchas naturales, como lo dize muy bien Cayetano. Eſta concluſion aſsi declarada, es de todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caſo el tal vſo tiene razõ de nueuo hurto, como es coſa notoria. Luego es nueuo pecado.

Caiet. 2. 2. q. 66 a. 3. ad 3.

Sexta concluſion. Quando el acreedor pide la deuda, o eſta en alguna graue neceſsidad, y el deudor comodamente puede reſtituyr, peca nueuo pecado, 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 pecado. Aduiertaſe, que aunque es verdad que ay diuerſidad de pareceres, quando ſe multiplican los pecados, 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 pecados, o vno que equiuale a muchos: porque tanto peca delante de Dios, y con tan graue pena le caſtigaran al que por muy largo tiempo detiene la coſa agena, aunque no cometa ſi no vn peccado, como aquel que del miſmo tiẽpo multiplica muchos.

Septima concluſion, que ſe ſigue de lo dicho. Para que el que detiene la coſa agena ſe aparte del eſtado que tiene de pecar, es neceſſario que luego proponga, y tenga animo de reſtituyr, luego que comodamente pudiere. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque ha de tener propoſito de ſalir de el eſtado del pecado, y para eſto es neceſſario que tenga tal animo, como es coſa notoria. Luego hale de tener.

De eſtas 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 dixímos, que agrauan, o multiplican el pecado: porque la multiplicaciõ del pecado y lo que agraua notablemente neceſſariamente pertenece a la confeſsion.

Lo ſegundo ſe ſigue, que el que no reſtituye ſi en otras confeſsiones 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 ſan Antonino. La razon es, porque el tal eſta en pecado mortal, y en eſtado de pecado mortal, y pueſto a peligro de pecar muchas vezes. Luego no le han de abſoluer.

Cai. v. reſtit. c. 6. Ant. 2. p. c. 8. tit. 2.

Lo tercero ſe ſigue, que el penitente que no quiere reſtituyr luego toda la deuda, pudiendo comodamente reſtituyrla, ſino que quiere reſtituyr luego vna parte, y deſpues en otro tiẽpo otra, no le han de abſoluer. Eſte corolario es contra Hoſtienſe, y otros Iuriſtas, y Summiſtas. Pero tienenle todos los Doctores arriba citados, Sylueſtro, y Adriano, y es certiſsimo. La razon es, porque 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 reſt. 5. §. 5. Adr. in mater de reſt.

Lo quarto ſe ſigue, que no le han de abſoluer aun en el articulo de la muerte, ſino paga luego, y reſtituye luego, ſi puede comodamente, aunque mande a los herederos que reſtituyan. Eſto enſeñã todos los Thomiſtas muy particularmẽte Medina, y Orellana. La razon es, porq̃ el precepto de reſtituyr obliga luego, que ay comodidad. Confirmaſe, porque los herederos por marauilla reſtituyen, o reſtituyen 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 depoſito ſeguro para que de alli ſe paguen los acreedores, ſino eſtan preſentes. Verdad es que ſi el 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, que el precepto de reſtitucio tiene eſto particular entre todos los preceptos afirmatiuos, que obligan luego en auiendo comodidad ſin eſperar neceſsidad ninguna. Los demas preceptos afirmatiuos obligan en tiempo de neceſsidad, pero eſte en el tiempo, y articulo de la comodidad.

La primera dificultad es graue, ſi eſta vno obligado a reſtituyr luego con detrimento graue de los bienes del miſmo orden. El exemplo es. Fue vno a Indias, y adquirio grande hazienda injuſtamente, y mudo el eſtado, de ſuerte, que de hombre ordinario ſe hizo cauallero, o de cauallero ſeñor de titulo. La dificultad es, ſi ha de reſtituyr luego con eſte detrimento, que buelua al antiguo eſtado. Otro exemplo es, ſi vno no puede reſtituyr luego, ſino es que véda

su hazienda por menos de lo que vale. La duda es, si en el tal caso tendra obligació de restituyr luego, no obstante este detrimento. La razon de dudar es, porque este precepto de restituyr obliga por el comodo 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 que restituye.

Digo lo primero, que quando el deudor, y acreedor padecen semejante detrimento, el vno de que se dilate la restitucion, y el otro de restituyr luego, certissima cosa es, que se ha de hazer luego la restitucion. Y esto no tiene excepcion ninguna, sino es en caso de extrema necessidad quando 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 detrimẽto, vn hombre conserue el estado deteniendo lo que es ageno, y que el acreedor, y verdadero señor caya de su estado. Desto no ay dificultad entre los Doctores. Toda la dificultad es quando el que deue incurre graue detrimento, 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 necessidad. Antes dizen que no es licito sacar de la deuda alguna cosa, para q̃ el deudor no quede en tanta necessidad que ande a pedir, sino tan solamente aquello que el mismo acreedor tiene obligacion de dar en limosna. Es tan estremada esta sentencia, que enseña que no es licito q̃ 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 oficial deue mucho dinero a muchos acreedores, a los quales no puede satisfazer, aunque 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, Medina, y algunos Iuristas.

Ador. in 4. tract. 2. de rest. Me. C. de rest. tract. 8 re bus restit. dub. 1. 2. & 3. Theo. in 4 dist. 15. Syl. v. rest. 4. §. 3. & a D. Ant. 2. p. tit. 2. c. 8. Caie. in loco citato. D. Ibem. & v. rest. cap. 6.

La segunda sentencia es totalmente opuesta a esta, la qual tienen comunmente los Theologos, particularmente Syluestro, San Antonino, 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 quãdo 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 comun 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 si los alimentos necessarios, para que no este necessitado a pedir limosna. Entiendese los necessarios, conforme al estado, y condicion antigua. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque seria cosa inhumana despojar a vno de todo lo que tiene, y del quotidiano sustento, Luego licito sera conseruar algo con que sustentarse.

Cap. cum tu. de vsu vis.

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 conseruar el estado, viuiendo parcamente, y muy templadamente para que 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, quando entro al principio justamente. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque 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. Confirmase, porque si el hijo adulterino estuuiesse criado con nobleza, y como hombre noble, no estaria obligado a buscar la comida, y beuida con algun arte. Luego en el tal caso no tiene obligacion de restituyr.

Digo lo quarto, que el que adquirio justamẽte algun estado, y lo conserua parte con bienes proprios, y parte con bienes agenos, no esta obligado a restituyr luego, aunque los bienes agenos se ayan adquirido con mala fe. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo 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 quando no puede restituyr por el tal tiempo, estara desobligado de restituyr por el tal tiempo. Y quando se incurre graue detrimento en el proprio estado, o en los bienes proprios no puede restituyr moralmente: porque moralmente hablando, lo que es dificilimo es imposible. Luego en el 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 acree-

acreedor algun ligero detrimento, eſta obligado el deudor a compenſarlo al acreedor. Esto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es, por que la condicion del acreedor es mejor, que la del deudor. Luego no es juſto, ni razonable q̃ 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 comodidad. 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 los deſperdicio prodigamente, por lo qual incurre agora el tal detrimento graue. Tambien quando el confeſſor declinare en fauor del deudor, tiene obligaciõ de amoneſtarle, que luego que comodamente 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 de eſta duda.

La ſegunda duda es del que por ganar dilata la reſtitucion, ſi eſte tal lo puede hazer con buena conciencia. El exemplo es, en vno que tiene obligacion de reſtituyr duzientos ducados, o valor dellos, y con eſtos duziẽtos ducados quiere grangear, y ganar para paſſar ſu vida mas comodamente. La duda es, ſi eſte tal lo podra hazer con buena conciencia.

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 ſus acreedores, ſin caer de ſu eſtado, eſte tal no peca, ſino antes lo haze bien. *Medi. C. de reſt. q. 5. Cor. de cap. q. 78 punt. 3. Ma. Rod. in Sũ. to. 2. cap. 44 concl. 2. Nauar. in Man. ca. 17. n. 59.* Eſto enſeña Medina, Cordoua, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caſo el deudor haze el negocio proprio de los acreedores. Luego licito es hazerlo aſſi.

Digo lo ſegundo, ſi no lo haze por eſte fin, peca grauemente en ello, contra el precepto de reſtitucion. Esto enſeña Cordoua, y Fray Manuel Rodriguez, en los lugares citados, y Nauarro. La razon es, porque no es licito ganar cõ la hazienda agena, haziendo agrauio al acreedor, como ſe le haze en el tal caſo, no reſtituyendo.

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 Fray Manuel Rodriguez, en el lugar citado.

Cap. XVII. Del orden que ſe ha de tener en hazerſe la reſtitucio̅, quando ay muchos acreedores.

Eſta 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 q̃ deue reſtituyr luego a todos. En eſto conuienen todos los Doctores citados, particularmente Cayetano, Syluеſtro, Medina, Nauarro, Bañez, y Aragon ſobre Santo Thomas. La razon es, porque en el tal caſo tiene obligaciõ 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. reſt. 6. q. 5. Med. C. de reſti. q. 2. art. 5. Naua. 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 comun 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 q̃ 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 es tan cierta, ſino que es dudoſa no es cierto, que aya obligacion de reſtituyrla. Luego en el tal caſo la deuda cierta ſe ha de preferir quanto al pagarla. La ſegunda manera de deuda cierta 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 las perſonas, a quien ſe deuen. 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 dificultad es, ſi ſeria pecado mortal componerſe primero, por virtud de algun indulto, o Bula 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

de las inciertas. La duda es, si este tal peca mortalmente. La razon de dudar es, porque el tal mercader se compone por poco precio, como se ve quando se haze la composicion por virtud de la Bula 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 cõposicion, y que seria pecado mortal de su naturaleza, componerse primero de las deudas inciertas, que pagar las ciertas. Esto tienen Syluestro, Cayetano, y Fray 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 peruierteseel tal orden Luego es pecado graue. Dixe de su naturaleza, porque la composicion se podria hazer alguna vez por tan poco dinero, que no fuesse pecado mortal, como lo conuence la razon de dudar. De lo qual se puede responder facilmente 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, aunquela otra deuda sea mas antigua. Esto enseñan todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y particularmente Medina, y Bañez, 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 acreedores: porque seria hazer injusticia al verdadero señor, y donde quiera que van aquellos bienes, son del verdadero señor.

Bald. leg. pro debito C. de bonis iud. aut. possidem.

La dificultad 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 suficiente diligencia para saber del, y no parece. De suerte, que tan solamente sabe que aquella pieça puesta en su propria especie es de algun dueño. Este deudor tiene otros acreedores, a los quales no puede restituyr de sus propios bienes, porque no tiene bienes. La dificultad es, si este tal tendra obligacion de vẽder esta pieça, y restituyr a los acreedores, o si estara obligado a darla a los pobres. La razõ de dudar es, porque como queda dicho, las deudas ciertas se hã de restituyr primero, que las inciertas. Luego en el tal caso primero se ha de restituyr a los acreedores ciertos, que no a los inciertos. Esto no se puede hazer sino es restituyendo cõ 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, porq̃ 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, porq̃ esso seria restituyr con los bienes agenos.

A la razon de dudar se responde facilmente, que siempre las deudas ciertas se han de restituyr primero, que las inciertas; pero esso ha de ser de los bienes proprios, y no de los agenos. Tambien se ha de entender, quando las cosas agenas no estan en su propria especie: porque si estan en su propria especie, primero se han de restituyr aquellas, aunq̃ 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 comun. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Medina, Bañez, Orellana, y 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 q̃ mandan el orden de restituyr se han de guardar en el foro de la conciencia, de suerte, q̃ obliguen en cõciencia, o si tan solamẽte obligan en el foro exterior. La razon de dudar es, porq̃ 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, porq̃ 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 comunmẽte los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque assi como la Republica por el bien comun puede passar el dominio de la cosa agena en otro, como se ve en la prescripcion, assi tambien puede ordenar, y mandar el orden de la restitucion. De suerte que puede mandar la Republica que las deudas menos antiguas se paguẽ primero. Mandãdolo 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 acreedores, pagar a los otros que no son preferidos, sino que tienen postrer lugar.

A esta duda se responde, que no podra. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina. La razon es, porque esta deuda se deue de justicia al mas antiguo, o al priuilegiado. Luego la tal deuda

se

se ha de conuertir en su propria vtilidad del acreedor, dandola a obras pias, o en limosnas.

De lo qual se sigue, que quando el deudor tiene muchos acreedores, y no puede restituyr a todos, no ha de guardar el orden q̃ el quiere, ni ha de restituyr a los que fuere su voluntad, sino que ha de guardar el 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 obligacion a pagar primero el dicho precio, que qualquier otra deuda. La razon de dudar es, porque 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 prieligiadas, cõforme a derecho.

Syl. v rest. 6. q. 5. A esta duda se responde, que primero se ha de pagar el precio. Esto enseña Sylvestro, y Baldo en el lugar citado. La razon es, porque aunque es verdad, que si passo el dominio de la tal cosa al comprador; pero passose con 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 considerar tan 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 con la obligacion dicha. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Quinta conclusion. Entre los acreedores, aquellos han de ser preferidos que tienen accion real en los bienes del deudor, ora sea por razon de prenda, o de hypoteca general, o especial expressa, o tacita. Esto enseñan comunmente los Iuristas. Los quales han de ser consultados en este punto, que es puramente de derecho. De lo qual se ha de ver Couarruuias. Esta conclusion se prueua del Derecho, en el qual expressamente se determina esta verdad. Que bienes esté hypotecados no pertenece a la facultad de Theologia, sino a los Iuristas, que como dixe, han de ser consultados en este punto: porque los Theologos, quanto a la inteligencia del derecho dependen dellos.

Couar. li. 1. vari. c. 7. n. 2. l. pro debito citato.

La dificultad podia ser, quando ay variedad de opiniones, en lo que toca a la declaracion de los Derechos tocantes a este punto, que es lo q̃ se ha de hazer en el tal caso.

A esta duda se responde ser licito seguir las opiniones que fueren probables, conforme a Derecho, y entre los Iuristas acertados. De suerte, que como en todos los demas casos, es licito seguir la opinion probable, assi tambien en este punto sera licito seguir la opinion probable.

La segunda dificultad es, quãdo los acreedores no tienẽ alguna accion real en los bienes del deudor, sino solamente su persona, si en el tal caso se ha de guardar antiguedad de tiempo, o q̃ es lo que se ha de hazer. La razon de dudar es, porque en el tal caso parece muy conforme a razon, que la mas antigua ha de ser preferida. Medina enseña que en el tal caso la mas antigua ha de ser preferida. *Med. C. de rest. q. 3. art. 5.*

A esta duda se responde, que en el tal caso no se ha de guardar antiguedad de tiempo, sino simplemente se han de diuidir los bienes pro rata, conforme a lo que se deue a cada vno. Esta es comun resolucion de todos los Doctores, y lo enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion sexta. Prueuase del Derecho en la ley pro debito citada, en la qual se determina esto expressamente. De lo qual se infiere, que no puede el deudor con buena conciencia pagar a vno de sus acreedores, no teniendo con que pagar a todos. La razon es, porque haze cõtra derecho, y haze injuria a los demas acreedores. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar. Diziendo, que en el tal caso esta ordenado en derecho, que no se tenga atencion a la antiguedad.

La tercera dificultad es, si sera licito q̃ el deudor no pudiendo pagar a todos sus acreedores, por entero, pagar a vno dellos enteramẽte, por ser pobre, y necesitado. Sylvestro, y Medina en los lugares citados parece que enseñan, que no seria pecado ninguno, y dizelo expressamente Fray 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 siẽdo la necessidad extrema que no seria licito. La razon es, porque el derecho obliga en conciẽcia, y tiene ordenado lo contrario, como lo confiessa el mismo Fray 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 quedando para pagar las demas. La duda es, si lo puede hazer con buena cõciencia.

A esta duda digo lo primero, que si este tal estaua en estado que no podia dexar de quebrar, y alçarse, no lo pudo hazer con buena conciencia. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso haze injuria, y agrauia notablemente a todos los demas acreedores.

Digo lo segundo, que si sus bienes estauã hipotecados, tampoco lo pudo hazer con buena conciencia. Esto consta de lo que queda determinado en la quinta conclusion.

Digo lo tercero, q̃ si pago a su suegra, despues de alçado, tampoco lo pudo hazer con buena conciencia. La razon es, porque los primeros tuuieron primero derecho a su hazienda que su suegra, y assi 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 razõ es: porque en el tal caso pudo pagar a quien le parecieſſe. De lo qual se ha de ver Medina en su instruction.

Medi. in instru. folio 157. pag. 1.

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 hipotecadas, 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 deuen ser preferidas. Luego no es licito pagar estas cosas primero.

En esta dificultad algunos Doctores enseñã, que primero se han de pagar estas cosas, como son el entierro, y los gastos que se hizieron para aceptar la herencia. Esto parece que dize Syl. v. restit. 6. q. 5 nuestro, 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 se deuen estan en su propria especie, es cosa cierta y averiguada, que se hã de pagar primero, y boluerse a sus dueños. La razon es clara, porque el dominio de los tales bienes esta en el verdadero señor. Luego al tal se han de boluer, como a verdadero señor.

Digo lo segundo, que sino vuiesse remedio ninguno para enterrar al difuncto, en el tal caso se podria tomar de los bienes agenos, para enterrarle con mucha templança y moderacion. Esto enseña el P. Manuel Rodriguez, y otros. Y no me parece mal. La razon es: porque en el tal caso esta como en extrema necessidad, para ser enterrado. Luego licito sera tomar alguna cosa, para este efecto. Dixe que esta como en extrema necessidad: porque absolutamente hablãdo, aquella no es extrema necessidad. Pero para lo que toca a la piedad de los hombres, y particularmente de los fieles, se computa como extrema necessidad: y los acreedores parece q̃ han de ser voluntarios quanto a esto. Aduiertase, que esta necessidad no puede acontecer en lugares de algun momento. Porque en los tales de ordinario ay cofradias para enterrar los pobres.

Digo lo tercero, que me parece bien, q̃ quando las deudas no estan en su propria especie se paguen primero los gastos del entierro, y los demas que 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 sean preferidos.

leg. 1. cõmu. de lega. En esta dificultad Sylueſtro enseña, que los legados han de ser preferidos a las deudas. Conuencese con la razon de dudar, que se toma del Derecho Ciuil.

Syl. v. restit. 6. q. 6 A esta duda mi parecer es, q̃ qualquiera deuda ha de ser prèferida a los legados. Esto enseña Nauarra, y Manuel Rodriguez en el lugar citado conclusion nona. La razon es: porque aquellas deudas obligã 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. fina. li n. 49.

A la razon de dudar se respõde, que la tal ley de Derecho Ciuil, no tiene fuerça de obligar a pecado 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 q̃ se deuen por auerse ganado con vsuras. El exẽplo es. Vno compro vna pieça de plata, y por razon deste contrato deue cincuenta ducados: y juntamente 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 dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado, 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 razõ, 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, ansi como ay obligacion de restituyr primero las cosas, que estan en su propria especie, ansi 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 recebido 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 dellas ha de ser preferida.

La octaua duda es. Si ha de ser preferida la deuda, que se deue por via de hurto. El exemplo 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 que deua ser preferida la tal deuda.

En esta dificultad Sylueſtro enseña, que la tal deuda no ha de ser preferida. Esta sentencia no me parece improbable.

Syl. v. restit. 6. q. 5

A esta duda se responde, ser tambiẽ probable, que la tal deuda ha de ser preferida. Esto enseña Medina, y Manuel Rodriguez en el lugar citado,

Med. cõdice de restit. q. 2.

do,en la cõclusion vndecima. La razon es:por que el ladron esta obligado a restitucion, por dos caminos. El primero es, por auerla tomado injustamente, y el otro por retenerla injustamente. Y las otras deudas 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.

Toda via queda dificultad: 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 quien se reciben las vsuras: 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 pecara 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 peca 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 contra justicia. Luego peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr. Pero si lo hiziesse con buena fe, y sin malicia no tendria obligacion de restituyr, ni pecaria 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 pecan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr.

A esta duda se responde, que los tales no tienen que escrupulear, ni pecan ni estan obligados a hazer alguna restitucion, 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 tener. Y si el deudor peco en pagarles por entero, ellos no tienen esto a su cuenta.

Nauar. in man. cap. 17. n. 52. Fr. Luys Lopez in instruct. consc. ca. 11. pag. 111. 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 hypoteca. 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 pecan 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.

Capitulo XVIII. Del homicidio, que es contra la virtud de justicia commutatiua.

D. Thom; 2. 2. q. 64. Summista v. homicidium Manuel Rodrig. en la Summa tom. 1. c. 134. & 135. y los siguientes.

DEsta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos y los que escriuen sobre el particularmente Soto, Victoria, Peña, Bañez, Orellana, y los Iuristas 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 pecado 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 pecado mortal: porque como queda dicho la injusticia de su naturaleza es pecado 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 pecado mortal: porque no es contra razon, como si le mata en su propria defensa, o como ministro de la Republica.

La dificultad es, si el matar a su proprio padre o madre contra razon es homicidio de suerte q̃ 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 honrar 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 pecado es, matar al padre, o a 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. Pecado 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 pecado mortal contra justicia, y contra el quin-

el quinto precepto del Decalogo. Y este tal comete pecado de homicidio interiormente. Luego peca mortalmente, la misma especie de pecado.

La dificultad es, si desear a vno la muerte, es pecado mortal contra el quinto precepto, no desseandole el matar, sino desseando, que Dios le quite la vida. La razon de dudar es: 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: porque el desear la muerte a otro, no es pecado contra justicia, sino tan solamente parece que es pecado contra charidad, porque le desseo mal. Luego propriamente, y en rigor el tal desseo, aunq̃ sea pecado, no sera homicidio.

A esta 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 pecado. En esto conuienen 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 pecado.

Digo lo segũdo, que desear la muerte a vno, no lo endereçando a buen fin, es pecado 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 pecado mortal. Este pecado suele proceder muchas vezes de ira, y enojo, del qual nace el desear mal al proximo: particularmente vn mal tã grande, como la muerte que es el mayor de los males naturales.

Digo lo tercero, que este pecado parece, que se reduze a homicidio contra el quinto precepto. Esto enseñan communmente los Doctores, y particularmente Summistas, que reduzen este pecado al homicidio. La razon es: porque en el 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 a los malhechores. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, articulo segundo. Y todos los Doctores Iuristas, y Theologos enseñã esta verdad de fe cõtra Escoto. El qual enseña, q̃ no es licito a los Corregidores, y juezes seglares matar los malhechores por perniciosos q̃ sean en la Republica, sino es con particular reuelacion de Dios. La razon es: porque licito es, cortar la parte, q̃ esta corrupta, porque no cause corrupcion en lo restante del cuerpo. Luego licito se a matar los malhechores, porque no causen corrupcion en la Republica: y assi es licito matar los Herejes.

Sco. in 4. d. 15. q. 3.

La primera dificultad 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, que 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 cõuertirse, ni hazer penitencia: y esto para librarse del castigo.

La segunda dificultad es: Si sera licito en algun caso quitar la vida a aquel, que no ha pecado: 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 dificultad el Abulense enseña, ser licito.

Abulen. q. deute. ca. 22. ad finem.

A esta dificultad se responde, ser certissimo, no ser licito castigar por los pecados futuros, si no por los ya cometidos. Esta es commun sentẽcia de todos los Doctores. Prueuase, porque estos tales, que no han pecado 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 pecados futuros, sino por los passados. A la razon de dudar se responde, que no es biẽ de la republica matar los innocentes, hasta que en realidad de verdad sean nocentes.

La tercera dificultad es, si es licito quitar la vida al hijo por el pecado, que cometio el padre. La razon de dudar es, porque los hijos se pueden castigar en la libertad, en la honra, y hazienda por el pecado del padre: como se vee claramente en el pecado de heregia, y en el pecado læsæ Maiestatis. Luego tambien sera licito, quitar la vida al hijo por el pecado del padre.

A esta duda se responde, que no es licito matar al hijo por el pecado 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 pecado del padre.

56. d. ca. vndecunque c. spõsus c. nunquam ca. satis

A la razon de dudar se responde, que ay gran diferencia entre lo vno y lo otro: porque de la vida no tiene dominio la republica, ni el mismo innocente: y assi no se la puedẽ 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 cõmun. Tambien se puede dezir, que quando al hijo le castigan por el delicto de heregia, o læsæ Maiestatis, que cometio su padre, no le castigã en sus proprios bienes, sino en los bienes de su padre, que auian de venir a el por sucesion. Y si el hi-

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 Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, en la queſtion citada, articulo tercero. 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 dificultad es, ſi es licito a qualquiera perſona particular matar el Tyrano. 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 dificultad ſe deue aduertir, que el tyrano puede ſer en dos maneras. La primera es en el dominio, y ſeñorio: por que por fuerça, y contra juſticia ſe hizo Rey de la republica. La ſegunda manera de tyrano es en el gouierno, y es quando es legitimo Principe; pero todas las coſas conuierte en ſu proprio comodo, y vtilidad.

Digo lo primero, a qualquiera perſona particular es licito matar al tyrano de la primera manera. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas, en el lugar citado, particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque la republica tiene guerra continua con el tal tyrano. Luego qualquiera particular, como ſoldado de la republica, le puede matar.

Digo lo ſegundo, al tyrano 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 oyan, y por conſiguiente no le pueden matar. De lo qual ſe ha de ver Cayetano, Soto, y Santo Thomas particularmente, y Fray Manuel Rodriguez.

Cai. 2.2. q.64 a.2. Sot. li. 5. de iuſt. q. 1. a.3.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo que queda dicho.

D.Tho.2. 2.d. 44 q.2. a.pe. Ma.Rod. in Sum. to.1.cap. 136. concluſ.3.

Toda via quedan dos dificultades acerca de los dos dichos. La primera es, acerca del primero, quando los del Reyno han prometido de obedecerle de aquella manera.

D.Tho.2. 2.q.64.a. 7. ad 3. Cap.verũ de iure iu rando.

A eſto ſe ha de dezir, que la tal promeſſa no obliga, porque ſe hizo con violencia, como lo dize Santo Thomas. Y ſi la promeſſa fue jurada, tampoco obliga ſi ſe juro con intencion de jurar ni de obligarſe, ſino tan ſolamente para redemir ſu vexacion. Pero ſi juro con intencion de jurar, y de obligarſe, haſe de guardar el juramẽto. Eſto eſta determinado en Derecho. Verdad es, que facilmente ſe alcançara relaxacion del juramento, porque fue hecho con violencia, y el guardarle es coſa daño ſa. Lo ſegundo que tiene dificultad es, que remedio tendra la republica contra el Principe tyrano en el gouierno. A eſto ſe reſponde que la republica puede acudir al Principe ſuperior, qual es el Papa, o Emperador. Y ſi eſte remedio no fuere tan facil, puede la republica juntarſe, y dar ſentencia cõtra el Principe tyrano, 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 Sãto Thomas.

D. Thom. opuſc. de regimin. Principũ lib.1.c.6.

La ſegunda dificultad 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 comun, o en eſpecie particular.

Para declaracio deſta duda ſe ha da aduertir, que ay ciertas ſolemnidades de derecho humano, para que el juez proceda rectamente a ſentẽciar a vno en cauſa criminal, como ſon acuſacion, inſtrumentos publicos, eſcrituras, y termino para reſponder. Otras ſolemnidades 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 ſolemnidades, 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 condenan a muerte. Eſto es graue pecado, y graue injuſticia, como lo enſeña Alcocer, y otros. La razon es, porque procede contra el orden del derecho.

Couar.li.1. var.ca.1. num.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 comun, o en eſpecie. Eſto enſeñan todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razõ es, porque es contra derecho natural, pronunciar ſentẽcia 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 delinquẽtes, ſin ſer oydos. Particularmente que de ſemejante ley ſe ſiguirian muchos inconuenientes en la republica: porque cada vno podria matar al que le pareciеſſe, y dezir deſpues que cometio tal, o tal delicto.

Actor.

Cai.in Sũma v. homicid. Sot.lib.5. de iuſti.q. 2.a.3.ad 2.& q.4. a.3. Nau. in Ma.c. 25.n.9. Cor. li.1. quæſt. q. 77. ad 2. Ma.Rod. in Sũ. to.1.c.134. concl.3.

Digo lo ſegundo, ſi el delicto del todo es improbable, no puede el ſupremo juez condenar a muerte al delinquente, no ſe defendiendo. Eſto tienen todos los Doctores citados particularmente Cayetano, Soto, Nauarro, y Cordoua. La razon es, porque es de derecho natural la defenſion del reo, y la comprobacion de los tales teſtigos, y en el derecho natural no puede diſpẽſar el Principe. Luego no es licito. De ſuerte, q̃ aunque 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.

Digo lo tercero: Si el delicto es publico sin citacio, y testigos puede ser el reo condenado, y castigado. En esto conuienen muchos Doctores, y particularmente lo enseña Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caso el juez sigue ciencia publica. Luego es licito. Y en este caso el delinquente no se puede librar justamente, negando el hecho, o por otro camino licito. Por lo qual no se deuen condenar algunos juezes, que en cogiendo a algunos en fragante delicto los mandan castigar. En el tal caso los tales juezes no pecan contra justicia, aunque pueden pecar contra charidad, o contra las leyes, que disponen lo contrario. Como pecaria contra charidad, sino le diesse lugar para se confessar, o sino le guardasse el tiempo necessario, conforme a las leyes. Porque disponen las leyes deste Reyno acceptando vn motu proprio de Pio V. que los que vuieren de ahorcar los commulguen vn dia antes.

Digo lo quarto, que despues de estar vno condenado juridicamente a morir, puede el Rey dar licencia a alguna persona particular, o a algunas personas particulares, para que le mate. La razon es: porque en el tal caso cessan los inconuenientes: y entonces la tal persona no lo haze como persona particular, sino como ministro de la republica. Esto se confirma del vso, que a si suele acontecer. Pero aduiertase, que 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 escandolo, y con peligro de los que le acometen, 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: porque como diremos abaxo, el que justamente esta condenado, no se puede defender hiriendo. En consequencia 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. Porque si seguramente no se puede llamar, y si sabe, que llamado, no acudira, claramente dize, que no quiere la justa defension.

Syl. v. homicidium 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 grã infamia, o se siguiria alguna turbacion en la republica, o algũ 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 exempio del delicto graue, si vno acometiesse a vna Reyna, y procediendo cõtra 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 defiẽda, y haga sus vezes. Porque de otra manera no sera licito.

La tercera dificultad 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 defenderia con moderacio. Luego licito es. Esto se cõfirma: 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 aquel que va a acusar al innocente. Porque parece, que es la misma razon. En esta dificultad Cayetano enseña, que en el tal caso el innocente le puede matar, y desafiarle. La misma sentencia tiene Bañez. Esta sentencia no es del todo improbable.

Cai. 2. 2. q. 95 art. 8. & in Sum. v. duello. Bañ. 2. 2. q. 64. a. 7.

A esta dificultad 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 razo es: porque, si vn criado por mandado de su amo, que quedo en su casa acometiesse a matar a otro, en el tal caso aun que fuesse licito matar en su propria defension al criado: pero no es licito matar al amo, que le 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 defensio: y ha de ser defensa, moralmente hablãdo. 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, moralmẽte hablando, seria licito, como en caso que fuesse a irritar vna fiera, o vn alano contra otro.

La quarta dificultad es en caso, que vna persona particular ha padecido vna injuria graue, y por malicia del juez, o porque no tiene probãça, no puede alcançar satisfaction por via de juez, si en el tal caso sera licito con particular authoridad vengar su propria injuria. La razon de dudar es, porque el q̃ 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 grãdissima diferencia 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 hazesse, poniendose alguna pena, con la qual es castigado

gado aquel que hizo la injuria. Y eſto hazeſe con detrimento de el que es caſtigado, por lo qual no ſe puede hazer, ſino es con publica authoridad.

La quinta dificultad 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 dificultad 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 preuencio. Si la muger no tiene otro camino por donde ſe poder eſcapar de las manos del marido, ſino es matando le, 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 dificultad 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 peca pecado 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 teſtigos no lo pueda aueriguar. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. En eſta dificultad Alcocer enſeña, que en eſte caſo el juez peca mortalmente; pero no eſta obligado a reſtitucion.

A eſta duda digo lo primero, que en el tal caſo el juez peca mortalmente pecado de homicidio. Eſto tiene Nauarra, en lo qual conuiene cõ Alcocer. La razon es, porque en el tal caſo, aunque al delinquente conforme a la ley ſe le auia de aplicar eſta pena; pero no podra ſer executada, ſi no es probado primero el delicto. Por lo qual mientras no eſta probado, no eſta ſubjeto a la pena, y aſsi es homicidio.

Nau. li. 2 de reſti. c. 2. n. 107.

Digo lo ſegundo, que en el tal caſo el juez tiene obligacion de reſtituyr, como verdadero homicida. Eſto enſeña Nauarro contra Alcocer. La razon es, porque ſi el peca mortalmente mandandole matar, no puede pecar otro pecado ſino pecado de homicidio, que es contra juſticia conmutatiua. Luego tendra obligació de reſtituyr.

A la razon de dudar ſe reſponde, que ay gran diferencia entre el vn caſo, y el otro: porque es muy diferente 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 mãde apretadamente, ſino que el miſmo a quien ſe deue la deuda, quando no la puede cobrar juridicamente, ſe puede entregar ſecretamente 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, que le es deuida, quando no eſta aueriguado por teſtigos. El juez en el caſo dicho defiende al innocente, como lo podria hazer otro, y como de coſa aceſſoria ſe aprouecha del poder publico q̃ tiene. Y aſsi en el tal caſo no peca, ni eſta obligado a reſtitucion, como lo tiene Nauarra en el lugar citado.

Quinta concluſiõ. No es licito a los clerigos que tienen publica autoridad, matar los malhechores. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el. Prueuaſe del Derecho, en el qual ſe determina eſta verdad. La razon es la que trae Sancto Thomas en el lugar citado: porque es coſa conueniente, q̃ los clerigos imiten a Chriſto, y ſean manſos. Aduiertaſe que eſta prohibicion es de derecho poſitiuo. Tambien ſe ha de aduertir, q̃ 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 pecan mortalmente, porque hazen contra lo que eſta mandado grauiſsimamente en el Derecho, y con pena de irregularidad.

D. Tho. 2. 2. q. 64. art. 4. Cap. nemi nem, & c. Epiſcopũ. 45. d. ca. (ententia rum. & c. clericis. ne cleric. l. Mo. & in c. ſæpe, & in cap. ſententiã Sanguinis 23. q. 8. et de clerico percuſſore per malta capita. Arag. pa. 345.

Sexta concluſion. Matarſe a ſi miſmo es grauiſsimo pecado mortal. Eſto enſeña S. Thomas en el lugar citado articulo quinto, y con el todos ſus diſcipulos. Prueuaſe lo primero, porq̃ eſta prohibido con 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 dificultad 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 matarſe a ſi.

A eſta dificultad 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 ſantidad. Eſta reſolucion conuencen las razones hechas por la cõcluſion.

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 hombre, porque ſe puede matar defendiẽdoſe, o con publica autoridad; pero el matarſe a ſi miſmo es contra razon.

La ſegunda dificultad 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, aſsi tambien no es licito dexar de conſeruar la vida.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en algun caſo ſera licito no 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 afirmatiuo, 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 afirmatiuo, 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. Porque 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 indiferẽte se sigue algun gran bien a la Republica, ora sea temporal, o espiritual, o algun norable exẽplo 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 razõ es: porque entonces importa al bien commun. Y assi la razon dicta ser aquello licito.

Segunda regla. Todas las vezes que de que el 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 gran detrimento a la republica. La razõ 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 oficio, 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 cõsta manifiestamẽte 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 hase de entender, como dizen los Theologos, per se loquendo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores arriba alegados, 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 conseruatiua 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. Thom. 2.2. q.64 art.6.

La primera dificultad 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 innocentes, 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 dificultad 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 tyrãno. 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.

Sot. 5. de iust. q. 1. a. art. 7.

A esta dificultad 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 communmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase con la razon de dudar, y con su confirmacion.

A la razon de dudar se responde 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 q̃ se entregue al tyranno, y ella misma le puede entregar por el bien de la misma republica.

La segunda dificultad es: Si el tyranno quisiesse que la misma republica con sus proprias manos quitasse la vida al innocente, y sino que destruy-

deſtruyria la miſma republica, ſi en el tal caſo ſera licito matarle. La razon de dudar es: porque 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 dificultad 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 pecado es graviſsimo, que la republica le quite a eſte tal 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 oficio de miniſtro del tyranno, lo qual nunca es licito. Pero en el primer caſo no haze oficio de tal miniſtro.

Octaua concluſion. Licito es defenderſe a ſi miſmo con la moderacion neceſſaria, aunque de ay ſe ſiga 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. Y eſto miſmo tiene Soto, Antonio 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, ſino ay otro medio para defenderme. Porque ſi vuieſſe otro medio con el qual pudieſſe defender mi propria vida, no ſeria licito.

D. Thom. 2.2. q. 65 art. 7. Sot. lib. 5. de iuſt. q. 1. art. 8. Gom. lib. 3. var. c. 3. nu. 21. Naua. in Man. ca. 15. nu. 2. Nau. li. 2 de reſt. c. 3. n. 349.

La primera dificultad 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 dificultad el Abulenſe tiene, que ay precepto. De ſuerte, que el que no defiende ſu propria vida, es enemigo de ſi miſmo, y peca contra charidad.

Abul. ſupra Ioſue ca. 11. q. 11.

A eſta dificultad ſe reſponde, que es licito no ſe defender, quando acometen a matar a vno, o a herirle. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto 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, que no ſe defendio, ſino ſufrio con gran paciencia la muerte. Luego licito es. Eſta concluſion tiene vna excepcion, y es, quãdo la perſona a quien 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 pecado no ſe defender.

Matt. 5.

A la razon de dudar ſe reſponde, que no ay precepto de defender la propria vida, ſino que la podemos poner licitamente, aun por los enemigos.

La ſegunda dificultad es, ſi es licito defender ſu propria vida, matando al que acomete, quando el tal es grandemente neceſſario para el bien de la republica: El exemplo es, quando vn Capitan grandemente neceſſario en la republica acometieſſe a vna perſona particular, que no es neceſſaria en la miſma republica. La razõ de dudar es, porque el tal por ſu malicia le quiere matar. Luego en el tal caſo licito ſera matarle defendiendoſe.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en el tal caſo no es licito, ſino que tiene obligacion a ſufrir con paciencia la muerte. El exemplo es en el caſo puesto, o quando vn Rey, o Principe grandemente neceſſario a la republica acometieſſe a vn particular. Eſto enſeñan communmẽte los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana y los citados. La razon es: porque en el tal caſo corre el precepto de matar 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 dificultad es: quando aquel a quiẽ 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 la culpa de que le acometieſſen. Luego no podra defenderſe. La miſma dificultad es, quando vno dize malas palabras a otro, y palabras afrentoſas: particularmente ſi ſe las dixeſſe para irritarle.

A eſta duda ſe reſponde, que aun en eſte caſo ès licito defenderſe, aunque ſe ſiga la muerte del otro, que acomete. Declaremos eſta reſoluciõ. No quiero dezir, q̃en eſte caſo no peca mortalmente el adultẽro, o el que irrita al otro. Porque en realidad de verdad, peca mortalmente pecado de adulterio, o en dezirle malas palabras, ſino que no peca mortalmente con nueuo pecado de homicidio, por matarle, defendiendoſe deſpues de puesto en la ocaſion. Pudo ſer, que al principio pecaſſe en virtud pecado de homicidio, por auer dado ocaſion al homicidio: pero deſpues defendiendoſe, y matando en ſu propria defenſion, no peca pecado de homicidio. Eſta reſolucion enſeñan todos los Theologos en el lugar citado: y la declarã cõ 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. Prueuase esta resolució 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 ocasion 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 con 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 Sancto Thomas, ya alegados, y entre ellos Orellana. La primera parte se prueua: porque assi lo enseñan todos los Philosophos, y lo vsan todas las naciones. Confirmase, porque las riquezas son instrumentos necessarios para conseruar la vida, y muy acommodados para grangear la virtud. Luego el que defiende las riquezas, la vida y virtud defiende: y por consiguiente es muy licitó. La segunda parte se declara con este exẽplo. Demos que el hombre a quien acometen, para quitarle la vida, puede muy bien saluar su vida huyendo: pero el huyr cõforme a la qualidad de la persona, es afrentoso, 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 a quien 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, q̃ el que acomete a otro le quiere herir, y dar con vna caña, 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 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. Tãbien se ha de aduertir, que esto se entiende, quãdo no se puede cobrar por otro camino. Porq̃ si se pudiesse cobrar seria crueldad, y illicito matar por defender la hazienda.

La segunda dificultad 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 defensiõ de la hazienda mientras el ladron haze violencia y no de otra suerte. La violencia perseuera, quando esta actualmente hurtando, y que 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 dificultad es en caso, que riñendo vno con otro se halla herido, si podra herir incõtinentemente al que le hirio por defensiõ de su honra, aunque el que le hirio desista de la pelea. La razon de dudar es: porque en el tal caso mas es defensiõ de la honra, que repercussion. En esta dificultad Nauarro enseña, que es licito seguir al que huye despues de auer hecho alguna injuria: porque el injuriado en esto defiende su propria honra. Manuel Rodriguez enseña, q̃ esto que dize Nauarro es muy larga licencia. Pero dize, que en el caso de nuestra duda es licito herir al que hirio incontinentemente Conuencese con la razon.

Nauar. in Manu. c. 15. nu. 3. Man. Rodrigu. in sum. to. 1 c. 135. cõclus. 11.

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 Fray Luys Lopez, y todos los Thomistas. La razon 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.

Sot. lib. 5. de iust. q. 6. art. 4. Couar. de homic. 3. p. §. vnic. n. 3. Fray Luy. Lopez in instruct. con scien. 1. p. c. 62.

Digo lo segundo, no ser licito en el caso de la duda herir al que ya hirio. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas. La razon 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 es licito Parece ser contra el consejo de Christo q̃ enseña que el que me hiriere, y diere vn bofetõ que no le tengo de dar otro. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Particularmente, que sino es licito seguir al que me hirio, tampoco sera licito herir incontinentemente al que me hirio. La razon es: porque tambiẽ se podria dezir que el seguirle es defender la honra.

Toda via queda dificultad: 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 dificultad se responde facilmente, que el ladrõ en el tal caso actualmẽte 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 dificultad 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: por que en el tal caso parece que es defensiõ de la hon-

la honra, y en defenſion de la honra licito es matar. Luego en el tal caſo es licito.

A eſta dificultad ſe reſpõde, 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. Tãbien 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 defenſion de la honra. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La quinta dificultad 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 defiẽda el injuriado ſu honra, no pudiendo de otra manera commodamẽte defenderla. La razon de dudar es: porque parece coſa iniqua herir, o matar en el tal caſo por defender ſu honra. En eſta dificultad 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. vnico. nu. 4.

A eſta dificultad, 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 comun 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 a ſi miſmo ſe ha de imputar el daño. De lo qual ſe ſigue, que vn hombre noble, o cauallero no eſta obligado a huyr, por no matar al que le acomete. Pudiera vn cauallero, o vn hombre noble huyẽdo de quiẽ le acomete eſcuſar la muerte, del que le acomete huyẽdo: pero no tiene obligacion de huyr en el tal caſo. Eſto enſeñan communmente los Doctores ya alegados. La razõ es: porque el tal noble cauallero huyendo pierde ſu honra, la qual le es grandemente neceſſaria: y por la defenſion de la honra, y en defenſion della, 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 atenciõ 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, q̃ huyẽdo 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 dificultad.

La ſexta dificultad 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 dificultad, 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 dificultad ſe ha de reſponder, que en ninguna manera es licito. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muy en particular el Maeſtro Oſſeliana, y Medina en ſus eſcriptos. La razon es: porque eſto mas es tomar vengança del que le hirio, que no defenderſe. Y eſto no es licito. Confirmaſe: porque de otra ſuerte ſeria licito, ſeguir a el que ya me hirio, y ſe va huyẽdo, porque el tal tambien me afrento, y deshonro y ſiguiendole y matandole ſe recuperaria la honra perdida: porque es la miſma razon. Y eſto no lo admite nadie. De ſuerte, que quanto a eſto ay grao diferencia 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 ver. En eſte lugar ran 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 inuolũtaria. 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 ſucede 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 negligencia culpable. Eſto ſupuesto.

Decima concluſion. La ſola voluntad de matar no es ſuficiẽte pera incurrir la irregularidad ſino ſe ſigue la muerte, aunque no ſe ſigua por milagro, y aunque la aya herido. En eſta concluſion conuienen todos los Iuriſtas y todos los Theologos particularmente diſcipulos de

Sancto

2.2.q.64 art.8. 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.

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 excesso que hizo el enfermo, en el tal caso el que le hirio, no incurre irregularidad. Esta es certissima,en la qual conuienẽ todos los Theologos,y Iuristas.La razon es clara:porque en el tal caso en el tal caso el que le hirio no le causo la muerte como es cosa notoria. Luego no incurrio irregularidad, porque la irregularidad esta annexa a el que mata. Por lo qual en el tal caso se ha de tener grandissima 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 Iuristas. 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 indirectamente es voluntaria: porque no se puso la suficiente diligencia, induze irregularidad. En esto conuienen todos los Iuristas, y Theologos. La razon esta clara: porque entonces la muerte se siguio por obra humana, libre, y voluntaria. Luego incurre se irregularidad.

Quarta decima conclusion. La muerte del hombre voluntaria,causa irregularidad,ora sea justa,ora injusta:sino es que se cause defendiendose. Esta conclusion se sigue de las demas: y todas ellas se hallan expressamente determinadas en el derecho en los titulos de homicidio, y de irregularidad. De suerte,que de estas conclusiones no ay dificultad ninguna entre los Doctores. Pero ay acerca de ellas algunas dificultades.

La dificultad es: Si el que mata a otro defendiendo su propria vida, incurre irregularidad.

Con. Trid. sess. 14.c. 7. La razon de dudar es del Concilio Tridentino en el qual quando vno mata a otro defendiendose, la dispensacion de la irregularidad se comete al ordinario. Luego incurrese irregularidad. A esta duda se responde, que agora el que mata a otro defendiẽdose con la deuidamoderacion, 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.

A la razon de dudar se responde facilmente que el Cõcilio Tridentino se entiende en caso de duda. Quando se duda, si en la defension excedio la deuida moderacion:en el tal caso se comete la dispensacion de la irregularidad al Ordinario.

La segunda dificultad es,quãdo vno mata cõ la deuida moderacion en defension de la honra, o de la hazienda,o del proximo, si en el tal caso incurre irregularidad.La razõ 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 pretenderla.Luego lo mismo sera en nuestro caso , porque se sigue la muerte sin pretendella.

En esta dificultad ay diuersidad de pareceres. Y en lo que toca a la honra algunos Doctores enseñan,q̃ se incurre irregularidad, entre ellos Syluestro,y communmẽte los Iuristas. Y sobre aquella Clementina citada otros Doctores enseñan,que no se incurre irregularidad. En lo q̃ toca a la hazienda Couarruuias enseña,que el q̃ mata por defender la hazienda no incurre irregularidad. Pero Syluestro,y todos los Iuristas 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.

Syl.v.excõmunic. 6.§.6.iuriſperiti. in c. 1.de homicidio. Couar. in relect. cl. Iniust Clemẽt. p.3. §. vnico, nu.4. Syl. v.verã 2. §.7.iuriſperiti vbi (supra Fortunius, l. vtvim. ff. de inſt.& iure.

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 dificultad 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 ver.

La quarta dificultad es de aquellos,que hazẽ alguna obra illicita: pero ponen diligencia para que no se siga la muerte de algun hõbre. La dificultad 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 diligẽcia para que no se siguiesse la muerte de algun hombre,si a caso se siguiesse,si incurriria irregularidad.La razon de dudar es : porq̃ 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 dificultad algunos Iuristas tienen la primera sentencia , que es q̃ en el tal caso se incurre irregularidad . Assi lo tienen muchos Iuristas en los Capitulos citados , y Syluestro, y Cayetano . La segunda dificultad es , que siempre

ca. dilect. c. ex literis 2. de homicidio. Syl.v.homicidiũ. 2.§.2.& Caieta. in 2.2.q.64. art.8.

siempre que se pone suficiente diligencia para que no se siga la muerte no se incurre irregularidad. Esta sentencia tuuo el Maestro Cano, y otros de la escuela de Santo Thomas, y entre ellos Fray Iuan de la Peña, doctissimo Maestro. La tercera sentencia es, 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 siga 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 ran 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 dellos persuade al otro, que vayan 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. 5. de Iust. q. 1. a 9. Couar. in alleg. relect. 8. 4 num. 10. Nauar. in Man. ca. 27. n. 211

Digo lo primero, que la primera sentẽcia 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 ilicita, y estaua obligado a pensar, que de la tal obra se siguiria la muerte, incurre irregularidad. De lo qual se significa, que si no estaua obligado a pensar, que de la tal obra se siguiria la muerte, no incurre irregularidad. Luego no la incurre el que puso suficiente 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 posible moralmente hablando para que no se siguiesse la muerte.

Capi. fin. de homic. in 6.

Digo lo segundo, que todas las demas sentẽcias son probables, y la mas probable de todas es la segunda. Esta conclusion, y este dicho cõsta manifestamente 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 suficiente diligencia, para que no se siga la muerte, no es voluntaria, y si no se pone la tal diligẽcia 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 en los casos que estan expressados en el mismo Derecho. Por lo qual si no esta expressado en Derecho, no se incurre irregularidad, aunque parezca que se infiere de lo determinado en Derecho.

La quinta dificultad es, en los casos que se requiere culpa, y pecado de homicidio, para incurrir la irregularidad, es la dificultad, si bastara pecado venial de homicidio, o si es necessario que sea pecado mortal, para que se incurra la tal irregularidad. Aduiertase que el pecado 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 assi puede ser pecado 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 dificultad si para incurrir irregularidad por el homicidio culpable si basta q̃ sea pecado venial de la manera dicha. La razon de dudar es, porque si el homicidio es pecado venial, es voluntario. Luego por el se incurre irregularidad. Confirmase, porque el clerigo de ordenes menores, que exercita algun oficio de sangre peca 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 pecado venial es bastante para incurrir irregularidad.

En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, q̃ñ pecado ninguno cõ culpa leuissima se incurre irregularidad. Hablãdo de culpa iuridicamente. Esta sentencia tiene muchos Iuristas. Otros dizen que basta culpa leue, de lo qual se ha de ver Syluestro, y Couarruuias.

Syl. v. homicid. 2. §. 2. Couar. relect. cit. tata §. 4.

La segunda sentẽcia es de Cayetano. El qual en el lugar citado afirma 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 dificultosa de entender.

A esta dificultad 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 pecado venial. Prueuase 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 para incurrir irregularidad por el tal homicidio se pide grande negligencia de los padres. Luego es necessario que sea pecado 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, porque por marauilla se dexaria de incurrir la tal irregularidad, porque es muy facil de cometer vn pecado venial.

Can. quæsitum de verb. sig.

A la razon de dudar se responde, que en el pecado venial la razon de voluntario es imperfecta, o la materia no es graue, como ya queda dicho. A la confirmacion se respõde, que en el tal caso no se incurre irregularidad por culpa, sino

por

por significacion tan solamente. Y si diessemos que el tal clerigo ordenado de ordenes menores cometiesse vn pecado venial de homicidio, por el tal pecado venial no incurriria irregularidad ninguna.

Cap. XIX. De la mutilacion de miembro.

D. Thom. 3. 1. q. 65 Sot. lib. 5. de iust. q. 2.

DE esta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, como el Maestro Bañez, Aragon, y Soto.

PRimera conclusion. Illicito es el cortar miembro a algun hombre, sino 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 Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen 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, assi tampoco es licito cortarle miembro ninguno.

Segunda conclusion. En ninguna manera es licito, que el hombre se corte a si mismo algun miembro. 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. Confirmase: porque assi como el hombre no es señor de su propria vida, y por esta razon no se puede matar: assi tambien no es señor de sus proprios miembros. Luego no los puede cortar. Por lo qual quando alguna vez se dize de los Sanctos, que se cortaron miembro alguno, se ha de entender, que lo hizieron con particular impulso del Espiritu 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 del, sino fuesse cortandose la mano. La dificultad seria, si en el tal caso seria licito cortarse la mano.

A esta dificultad 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 efecto. Pero no es licito cortarse la lengua, 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 vencer las tentaciones, como lo determina el Derecho.

55. d. ca. si quis à medicis.

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 lo 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 q̃ le corta casualmente, y quando no es voluntario. Lo segundo se ha de aduertir, que debilitar algun miembro, o mortificarle no induze irregularidad. La razó es, porque las penas se ha de restringir, y los derechos tan solamente hablan del que corta miẽbro. 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 dificultad 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 dificultad Syluestro enseña en el lugar citado, que por cortarvn dedo no es vn hombre irregular: porque no es miembro principal, sino fuesse que cortasse el dedo que llaman indice.

A esta dificultad se responde, que qualquier dedo, que se corte se incurre irregularidad, como se declarara mas largamẽte luego: Esto tiene Cayetano, y el M. Medina, y otros muchos Doctores. La razõ 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 miẽbro de otro, como la mano: de suerte que se haga inutil, 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 afea, 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 Padre 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

Panorm. c. cum illorum, de sent. excommu. Sum. Angel. verbo homicid. 5. q. 5. Syluest. v. homicid. 3. p. q. 3 Sot. 5. de inst. q. 2. art. 1.

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 expreſſada en el Derecho.

Nauar. in Man. ca. 27. num. 206.207.

Tambien ſe ha de aduertir, que entre las partes del hombre algunas ay que tiene oficio 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 tienen 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 oficio commun con las demas partes, como el dedo, y los teſticulos: y eſtas ſon miẽbros 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 parte ſemejante queda irregular. Verdad es, que otros Doctores tienen 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 tambiẽ, que en derecho no vale eſta conſequencia: Es irregular aquel, a quien le cortaron alguna parte: Luego el que ſe la corto es irregular. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es: porque aquel a quien le cortaron alguna parte, es irregular, porque 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 ſieruos, y eſclauos. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el arriculo ſegundo de la queſtion citada. La razon es porque los tales tienen poteſtad ſobre los hijos, y ſobre los ſieruos. Luego licito es, para caſtigar a los hijos, y a los eſclauos açotarlos, para que ſe enmienden. Pero aduiertaſe, que eſto ſe ha de hazer con la deuida moderacion de ſuerte que ſea caſtigar, para que ſe enmienden, 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 authoridad por ninguna via, ni ſe les ha de permitir. Y particularmente han de aduertir los cõfeſſores 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 deſta manera: y es pecado mortal y muy graue tratarlos con ſemejante crueldad. Por lo qual algunos, que tienen coſtumbre de hazerlo anſi, eſtan en eſtado de pecado 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 pecado, o para euitar algun gran mal. Eſto enſeña Sãcto 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.

Capitulo XX. Del hurto.

DE eſta materia trata Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el, particularmente Bañez, y Orellana en vnos eſcriptos, y el Maeſtro Soto, y los Iuriſtas, y Summiſtas.

D. Thoꝛ. 112. 2. q. 66. Soto li. 5. de iuſti. 3. Iuris periti in titu. de furto in vtroque iure Sũmiſtæ, v. furtum & v. rapi. Diffinitio furti, furtũ eſt acceptio occulta rei alienæ.

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 definicion. Aquella palabra, tomar la coſa agena, es como genero deſta definicion. Aquella particula oculta, o ocultamente tiene razon de diferencia, 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 ocultamente.

Segunda concluſion: El hurto ſiempre es pecado, y pecado 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 pecado.

La dificultad, 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 ocultamente. En lo qual toca Sancto Thomas la dificultad de las coſas halladas. Para intelligencia deſta dificultad, ſe ha de ſuponer, que las coſas halladas ſon de tres maneras. La primera manera es de las coſas, que ſe hallan, que nunca tuuieró ſeñor, como ſon las perlas preciоſas, y piedras preciоſas que ſe hallan en la mar, y en la orilla de la mar. La ſegũda manera de coſas halladas es, que tuuieron ſeñor, pero ya no ay memoria del tal ſeñor, ni la puede auer. El exẽplo 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

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 Sancto Thomas en la solucion deste 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.

l. Item lapilli. ff. de rerum diuisione, & §. item lapilli in fituta eodem tit.

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 anssi 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.

Acerca deste dicho, ay vna dificultad: porque los Reyes Catholicos establescieron leyes, por las quales mandan que ninguno en el mar Occidental de las Indias busque perlas, sino fuere de tal condicion, y calidad el que las busca. Y las leyes justas obligan en conscіencia y impiden la translacion del dominio. Luego conforme a estas leyes no qualquiera, que 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 atẽcion 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. Porq̃ 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 anssi 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 anssi 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 del. Lo tercero se puede responder, que aquellas leyes establecidas por los Reyes Catholicos tan solamente prohiben la inquisicion publica con gran solicitud de las tales perlas, y piedras preciosas, y la inuẽcion que se sigue de la tal inquisicion. Pero no prohiben el hallar las piedras preciosas, y perlas a caso. De suerte que aquellas leyes prohibẽ 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 dellas. 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 q̃ no se haga señor, y en algũ 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 deposita alguna cantidad del, debaxo de la tierra, y temiẽdo, que se lo hurtaran. La segunda manera de thesoro es propria, y que propriamẽte 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 Iuristas 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 depositta alli. Y en la segũda parte determinamos, que el que halla la segunda manera de thesoro se haze señor del, estãdo 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.

l. nũquã, §. thesaurus, ff. de aquirendo rerum dominio.

Lo segundo se prueua: porque aquella manera de thesoro no se tiene por desamparado del verdadero señor. Luego el que le toma comete pecado de hurto. De lo qual se sigue, que los Españoles, que en las Indias hallaron algunos sepulcros con pieças de oro y plata, o de ricas vestiduras no los pudieron tomar, y tienen obligacion de restituyrlos. Y anssi se hallarõ muchos sepulcros en el Reyno del Peru. La segũda 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 serã 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 arte magica, todo esta aplicado al fisco, o al Principe. Prueuase esta conclusion, o este dicho: porq̃ 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 conscіencia, antes de la condenacio del juez, como las demas leyes penales.

l. vnica cel. de thesauris, le. nemo, C. de maleficiis, & le. regia 44. titu. 28. p. 3.

Digo lo quarto. Conforme a las mesmas 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, hase 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

citas

eſtas leyes quanto a lo que dizen, que la mitad ſe ha de dar al ſeñor del campo, no obligan antes de la ſentencia de el 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 de eſſo. Por lo qual ceſſando la tal preſumpcion podra muy bien, y con buena cóciencia 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 hallo el theſoro, y el dueño del campo, porque podia auer algun pleyto, y diſſenſion entre ellos. Por lo qual la tal ley es obligatoria en concié cia.

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 el theſoro. Haſe de ſuponer, que es licito comprar el tal cá po, o caſa, en el qual eſta encerrado algun theſo ro, y lo ſabe muy bien el cõprador, y eſto ſin ma nifeſtarlo al dueño, de lo qual ſe cira abaxo. Eſ to ſupueſto ſe prueua nueſtra concluſion de lo *Matth.13* que dize Chriſto, que parece que aprueua la tal compra, y retencion del theſoro, y lo miſmo a- *L. tutore, ff. de rei vendica.* prueuan los Iuriſtas. Lo miſmo ſe prueua, porq̃ el theſoro lo hallo en ſu proprio campo. Luego todo es ſuyo. Por lo qual mal dize el padre M. Soto, que hallo eſte tal el theſoro en el campo ageno, y aſsi que lo ha de diuidir.

Digo lo ſexto, q̃ puede auer ley juſta que apli que los theſoros q̃ hallan otros aun en ſus pro- prios campos al Rey. Eſta concluſion es contra Syluestro, y contra Soto que dize, que no puede *Sot. q. 5. de iuſt. q. 3. a. 2. ad 2. l. 7. ti. 12 lib. 6.* el Principe aplicar para ſi alguna parte del the- ſoro. Pero nueſtro dicho es verdadero. Prueua- ſe de vna ley de las ordenanças Reales. La qual determina, que los theſoros en qualquier lugar q̃ ſe hallen, ſon del Rey, dando la quarta, o quin ta parte al que los hallo. Verdad es, que algunos entienden aquella ley de los theſoros que ſe ha llan en lugar publico, y comũ, y no de aquellos que ſe hallan en lugares particulares. Eſta expo ſicion no me parece a mi mala; pero los del con- ſejo de hazienda, no entiẽden aſsi la tal ley. Lo ſegundo ſe prueua, porque la diuiſion de las co- ſas eſta hecha por fuerça, y virtud del derecho de las gentes, de ſuerte, q̃ ſe han de aplicar por el derecho ciuil, o por el particular de cada Rey no, o Prouincia. Luego podra muy bien hazer- ſe ley, por la qual ſe aplique el theſoro a eſte, o a el otro, ſin detrimento ninguno del derecho na tural: porque como queda dicho, aunque la diui- ſiõ de las coſas eſte introduzida por derecho de las gentes; pero la aplicacion a eſte, o a el o- tro, ſe ha de hazer por derecho ciuil, o particu- lar 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 hablãdo conforme a derecho comun ſe ha de dezir de- llos, como de los theſoros; pero hanſe de guar- dar las leyes particulares de cada Reyno. Eſte dicho ſe prueua como los dichos paſſados. Tan ſolamente ſe deue aduertir, que en eſto confor- me a las leyes de Eſpaña, ay vna ley en la qual ſe *Leg 6. ti. 18. p. 3. & tit. 1. lib. 6. ordinem. gallum.* dize, que los reditos de los metales, y de las her rerias pertenecen al Rey, y otra ley ay que dize que los minerales ſon del Rey, y q̃ ninguno ſin licencia, o priuilegio del Rey puede cauar, o v- ſurpar los tales minerales, o parte dellos para ſi. Tambien ay otra Ley, que concede licencia de *Tit. 12. l. 8.* buſcar, y de cauar, y de tomar oro, y plata, azo- gue, y piedras precioſas en los proprios cãpos, y en los agenos, con condicion que ſe haga ſin derrimento del ſeñor, y con beneplacito, y que ſi lo hallare lo retenga para ſi, y ſacados los gaſ- tos la tercera parte, o las dos partes de al Rey. Pero ya el Rey tiene aplicados eſtos minera- les para ſi, y da alguna parte al que lo halla. Aſ- ſi los aplico Filipo Segundo, como ſe vio en la mina de Guadalcanal. La razon deſto puede ſer, porque ſon fructos naturales de la tierra, que los produze para abundancia, y defenſion ſuya. Por lo qual el Rey que ha de procurar la commodidad, y defenſion de la patria los pue- de aplicar para ſi para defenſion della, tambien porque ſon fructos por extremo exceſsiuos, q̃ ſolamente conuienen a la Mageſtad, y poten- cia Real.

Tambien es neceſſario dezir aqui de algunos bienes q̃ ſe llaman moſtrencos los quales es co- ſa muy aparente que tiene agora verdadero ſe- ñor, aunque no parece. Es la dificultad, ſi el que haze ſuficiente diligencia, para que parezca el verdadero ſeñor, ſi no parece, ſi podra detener para ſi los tales bienes. Cierta coſa es, que el tal tiene obligacion de hazer ſuficiente diligencia, para que parezca el verdadero ſeñor, y ſi parece tiene obligacion de darle la coſa que es ſuya. Si no parece es la dificultad, ſi ſe podra quedar con ella. La primera ſentencia es, caſi comũ en- tre Iuriſtas, y Theologos, que ſe ha de conuer- tir en obras pias. Aſsi lo enſeña Syluestro. v. in- uentum. La razon puede ſer, porque eſta es la voluntad interpretatiua del verdadero ſeñor. La ſegunda ſentencia es del Maeſtro Soto, y de *Sot. lib. 5. de iuſt. q. 3. art. 3. ad 2.* otros que le ſiguen, a donde enſeña que no tie- ne por cierto, que aya obligacion de darlo a los pobres.

Digo lo primero, que eſtando en derecho natural, o en derecho commun poſitiuo, nin- guno tiene obligacion de dar eſtas coſas a los pobres, o a la republica, ſino que puede retener eſtas coſas para ſi. Eſto enſeñan communmen- te los diſcipulos de Santo Thomas, particular- mente el Maeſtro Bañez, Orellana, y otros. La razon es, porque no ay razon ninguna que con uença eſto, ni ay texto del derecho comun, que lo diga.

Digo lo ſegundo, q̃ en eſta materia ſe han de guardar las leyes juſtas, y ſantas que ay particu lares, en las Prouincias, y en los Reynos.

Dixe las leyes juſtas, y ſantas, porq̃ en algu- nas Prouincias ay algunas leyes tocãtes a eſtos

bienes, que no son justas. El exemplo es, en el Reyno de Francia, en el qual ay ley que los bienes de los que padecen naufragio estan aplicados a los señores, en cuyas tierras, o puertos llegan estos bienes. 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 a quien 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.

Lib. 4 fori Regij tit. 13. l. 2. & lib. 6. ordinac. Regalia, ti. 11. l. 1

La duda es acerca desto, si parece el señor verdadero despues de estar estas cosas aplicadas, cõforme a la ley, si ay obligacion de boluerlas al verdadero señor. Algunos Doctores dizen que no ay obligacion de boluerlas al verdadero señor, y esta sentencia no es del todo improbable como lo dizen muchos Doctores.

A esta duda se responde, auer obligacion de boluerlas al verdadero señor. Y si las leyes que hablan desto no se entendiessen assi, 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, q̃ no parece su proprio señor. Por lo qual no se comprehenden 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 hanse de guardar los tales priuilegios de su Santidad, como en ellos se cõtiene.

La vltima duda es, acerca de la solucion del tercer argumẽto de Santo Thomas en el lugar citado, si vno tiene por cierto q̃ vna cosa es suya, y no la puede cobrar juridicamente, si la podra tomar secretamẽte, y si sera hurto el tomar la 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 dificultad 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 assi no es licito.

Tercera conclusiõ. El hurto de su naturaleza es pecado mortal. Esto enseña S. 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 pecado de hurto tiene contrariedad, y repugnancia con la virtud de justicia, y con la charidad del proximo. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Y assi este pecado es contra el precepto del Decalogo, que dize: No hurtaras.

La primera duda es acerca de S. Thomas, en la solucion del segundo, si es licito ahorcar los ladrones por algunos hurtos. La razon de dudar es, porque la vida es mayor bien, que la hazienda. Luego no parece ser licito quitar la vida, porque hurto la hazienda.

A esta duda se responde ser licito quitar la vida a los ladrones, en ciertos casos, como consta del vso del Reyno de España, y assi lo enseñan todos los Doctores. La razon es clara, porque los ladrones perturban la paz de la Republica. Luego licito es por el bien comun 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 assi es licito quitarsela.

Quarta conclusion. El pecado de hurto, aunq̃ de su naturaleza es mortal; pero tan poca puede ser la materia que sea pecado venial, como si vno hurtasse vn quarto, o vna cosa semejante. Esto enseña S. 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 q̃ se haze al proximo es pequeña, y no es perfecta, y assi no es pecado mortal, sino pecado venial de parte de la materia. De suerte que si la materia es grande, es peccado mortal, y si es pequeña, es pecado venial.

La dificultad 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 quantidad vn escudo, como para vn hombre ordinario medio real, y assi es la dificultad tocante a la cantidad, si se ha de mirar esto en proporcion, o absolutamente.

Digo lo primero, que alguna cãridad ay que de si es grande, la qual respecto de qualquiera es materia graue, y constituye pecado mortal, en qualquiera que sea. El exẽplo es. Si vno tomasse dos escudos, es materia graue de tal suerte, que respecto de qualquiera es materia graue, y constituye pecado mortal, sin auer en esto dificultad ninguna. La razõ es, porque es materia que da graue detrimento a qualquiera que sea, y assi respecto de qualquiera es pecado mortal por razon de la materia, que es graue de si, sin ordẽ a otra persona.

Digo lo segundo, que ay alguna materia, la qual respecto de qualquiera que sea, es materia pequeña, y que constituye pecado venial. El exemplo es, en vn quarto, o ocho maraue dis. 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 hõbre prudente q̃ lo juzgue y determine cõforme 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, q̃ vn escudo, y aun medio escudo en España

es

es materia graue de hurto, de ſuerte que a qualquiera q̃ ſe tome la tal materia es pecado mortal, y a qualquiera que 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 orden a vno que 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 oficial otro inſtrumento ſemejante. La tercera manera es, conſiderando la aficion que tiene el ſeñor a ſus proprias coſas. Y eſta manera de aficion puede ſer en dos maneras. La primera es, quando nace de auaricia, y cortedad de animo, y eſtrecho coraçon. De dõde 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 aficion nace, y procede de juſtas, y razonables cauſas, como ſi es vn hombre que ſuele eſtimar ſus coſas como las eſtimã, y preciã otros. Pero ſuele preciar, y eſtimar mucho vn camoeſo, o vn granado, o otra coſa ſemejante, que no es de tãto precio, como el la eſtima, y ſiẽte mucho que le tomen vna camoeſa, o vna granada por algunas razones, o porque lo quiere dar, o porq̃ lo planto el. Quando la materia es graue de ſi, ſin orden a el ſubjecto es coſa muy notoria ſer pecado mortal el tomar la tal materia graue, como ya queda dicho, y determinado en el ſegundo dicho.

Digo lo tercero, el que poco a poco comete hurtos en materia leue, peca mortalmente peca do de hurto, quando de la tal frequencia ſe llega a tal cantidad, q̃ es materia graue de ſi, aunq̃ la tome de diuerſos. El exemplo es, en los que venden por menudo, que hurtan a cada vno vn marauedi, o dos. Eſtos tales pecan mortalmente quando llegan a hurtar cantidad graue. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina, y Orellana. La razon es clara, porque el tal llega a hurtar en materia graue. Luego peca mortalmente. Pero deueſe aduertir, que en el tal caſo los pecados 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 pecado 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 Orelana en vnos eſcriptos ſuyos, y otros diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en el tal caſo por lo menos ſe haze ofenſa a la charidad del proximo, y notablemente le turba, e inquieta. Luego es pecado mortal.

Digo lo quinto, ay gran diferencia entre eſtos peccados mortales, de los quales ſe dize en el dicho paſſado, y en los dichos antes: porque el que toma graue cantidad en comparacion a las riquezas, o pobreza del dueño, comete pecado mortal de hurto, porque toma, y hurta materia graue, y ocultamente, en lo qual cõſiſte la razon de hurto. Pero el que toma cantidad que es graue en ordẽ a la vtilidad, o vſo del proximo, o vſo tan ſolamente, comete pecado mortal de injuſticia; pero propriamẽte no es pecado mortal de hurto, ſino quando mucho ſera pecado venial de hurto. Pero al que toma materia graue, que es graue por orden a la afeccion del proximo, comete pecado 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, ocultamente, y en materia graue. La ſegunda parte, quanto a lo que dize, que es pecado mortal de injuſticia ſe prueua: porque tomandole a vn oficial 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 pecado mortal de hurto, hablando propriamente, y en rigor ſe prueua, porque tomo coſa graue, ſino vna aguja, o otra coſa ſemejãte. Luego en razon de hurto no es pecado mortal, ſino pecado venial. Pero porque da detrimento graue en lo q̃ auia de ganar con el tal inſtrumento es pecado mortal de injuſticia, y ay obligacion de reſtituyr. Que bien ſe cõpadece ſer pecado mortal de injuſticia, por el daño que ſe cauſa, y auer obligacion de reſtituyr, y no ſer hurto, como ſe ve claramente en el que quema, o piſa lo ſembrado, el qual peca mortalmente pecado de injuſticia, y tiene obligacion de reſtituyr, y con todo eſſo no es hurto. La tercera parte ſe prueua: porq̃ el tal no toma coſa graue al proximo; pero dale graue peſadumbre, y lo inquieta grauemente. Luego es pecado mortal contra charidad, aunque no ſea pecado mortal de injuſticia. De ſuerte, que en el tal caſo es pecado mortal contra charidad, por ſer graue la peſadumbre, e inquietud, que ſe cauſa en el proximo, y porque es eſtimarlo, y tenerlo en poco. Aduiertaſe que puede acontecer, que vno puede ſer tan eſtrecho, y corto de animo, y coraçon que piẽſe que con ſemejantes hurtos pequeños burlan del, que ſe puede juzgar que el tal no 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 eſcuſar dificultoſamente de pecado mortal. De ioqual ſe ſigue, que el que toma vna coſa pequeña de vna perſona, que ſabe q̃ lo ha de ſentir grandemente,

dificultosamente se puede escusar de peccado mortal.

La segunda dificultad es, si los que hurtan poca cantidad de vna heredad, y todos juntos dieron graue daño, si tienen obligaciõ de restituyr quando cada vno por si no peco mas que venialmente. El exemplo es, quando muchos passarõ 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 pecado mortal de restituyr. La razon de dudar es, porque cada vno en particular tan solamente peco venialmente, tomando materia leue. Luego no estara obligado a restituyr debaxo de pecado mortal, sino debaxo de pecado venial.

A esta duda digo lo primero, que si todos de comun consentimiento se juntaron para dar aquel daño graue, pecaron mortalmente, y tienen obligacion de restituyr. En esto conuienen 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 dificultad entre los Doctores. La dificultad es del caso puesto.

Digo lo segundo, que si sacan carta de excomunion contra los tales, para que restituyan el daño que hizieron, cada vno en particular tiene obligacion sopena de pecado mortal, de restituyr la parte que tomo. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque la sentencia de excommunion que pronuncia el juez en el tal caso, es justa, y santa. Luego obliga sopena de pecado mortal. Y que la tal sentencia sea justa, y santa 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 excommunion.

Digo lo tercero, que si no ay sentencia de excomunion, tan solamente esta obligado cada vno a restituyr su parte, sopena de pecado venial: porque cada vno por si no fue causa de graue daño, si no 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 enseña Santo 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 conmunes, y tan solamente en extrema necessidad. Luego solamente en el tal caso sera licito tomar lo ageno, que se hizo comũ 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 comun, y tambien porq̃ no se toma contra la voluntad razonable del verdadero señor.

La primera dificultad 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 dificultad 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 dificultad, y por esta razon puesta, algunos enseñan no ser licito tomarlo por fuerça, y con violencia, sino tan solamente ocultamẽte, y sin violencia.

A esta duda se responde, ser licito tomarlo, aunque sea por fuerça, y con violencia. Esto enseña Soto, y le sigue Medina, y comunmente los Doctores. La razon es, porque es muy estrecho el derecho, y obligacion que tiene el hombre a guardar, y conseruar su propria vida, y assi cessan los demas derechos. Luego licito sera de qualquiera suerte tomar lo ageno. Confirmase, porque en el tal caso los bienes se hazen comunes. 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 iusti. q. 3. art. 5.

Cap. XXI. Del hurto, y la rapina, q̃ son contra justicia conmutatiua.

DEsta materia disputan Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Cayetano, Medina, Bañez, Orellana, y Aragon, y tambien Soto, y Medina Complutense, y los Iuristas y Sumistas, particularmente Nauarro, y los Doctores con el Maestro.

D. Tho. 2. 2. q. 66. peculiariter art. 3. & seq. Sot. 5. de iust. q. 3. Me. C. de re. tra. de reb. restitu. a. q. 4. vsq; ad 10. Nau. in Ma. c. 17. & 25. Iurisper. in titulis de furto. Sum. ver. furtũ, & v. rapina. Diffinit. furti, furtum est acceptio occulta rei alienæ. l. 1. ff. de furtis, furtum est cõtractatio, &c.

PRimera conclusion. Hurtar no es otra cosa, sino tomar la cosa agena ocultamẽte. Esta difinicion es de Santo Thomas, y de todos los Theologos citados. Tiene necessidad de declaracion. Ante todas las cosas se ha de suponer, que esta difiniciõ es mucho mejor q̃ las que traen los Iuristas: porq̃ esta es mas artificiosa, y mas succincta, y q̃ declara mucho mejor la naturaleza del hurto, como lo dizen los Theologos citados. De suerte, que el hurto es vna vsurpacion oculta. En lo qual se declara, que el hurto es muy diferente 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 con violencia. Dizese tomar, y vsurpar, para dar a entender, que puede vn hombre tener vna

cosa

coſa agena ſin real contractacion della, tomandola tan ſolamente. Dizeſe de la coſa agena para comprehender todas las coſas agenas, que ſe toman. Finalmente añaden algunos cõtra la voluntad del ſeñor, para ſignificar que ha de ſer tomar la coſa agena contra la volũtad del dueño: porque ſi en realidad de verdad vno tomaſſe la coſa agena con la voluntad del ſeñor, y queriẽdolo el, no ſeria hurto; pero eſto no es neceſſario ponerlo en la difinicion: porque ſe declara en aquella palabra, vſurpacion oculta, o tomar ocultamente. En ſiendo oculta ſe declara ſer cõtra la voluntad del verdadero ſeñor. De lo qual ſe ha de ver Couarruuias, y los demas Doctores en los lugares citados.

Couar. in reg. pec. p. 2. §. 1. n. 5

La primera dificultad es, ſi la injuſticia que ſe comete en la vſura propriamente, y en rigor tiene razon de hurto. La miſma dificultad es de la injuſticia que 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, que las tales injuſticias no tienen razon de hurto. Eſto enſeñan todos los Doctores citados, particularmẽte Thomiſtas ſobre Santo Thomas. La razõ es, porque la injuſticia que ſe comete en la vſura, y en el vender, y comprar no es oculta, ni es tomar ocultamente la coſa agena, ſino ſabiẽdolo el verdadero Señor. Lo qual es neceſſario para ſer hurto. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar. Tambien ſe puede dezir, que en aquellas injuſticias de ſi, y de ſu naturaleza ſe halla engaño; pero en el hurto no ſe halla engaño hablando en ſu naturaleza.

La ſegunda dificultad es, ſi el detener injuſtamente la coſa agena tiene razon de hurto. La razon de dudar es, porque el hurto en ſu intrinſeca razon incluye en tomar la coſa agena ocultamente. Luego el detenerla no tendra razõ de hurto.

A eſta duda ſe reſponde, que el detener injuſtamente la coſa agena, es verdaderamente hurto, hablando en conciencia. El exemplo es, ſi vno vuieſſe tomado al principio vna coſa juſtamente, y deſpues la detuuieſſe contra razon, y juſticia, o tambien ſi la vuieſſe tomado injuſtamente, y la detuuieſſe contra juſticia. En eſto conuienen todos los Theologos, y Doctores citados. La razon es, porque en el tal caſo el detener injuſtamente la coſa agena equiuale, moralmente hablando, al tomarla. Luego tiene razon de hurto. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La tercera duda es, quando el hijo toma alguna coſa ocultamente al padre, o la muger al marido, ſi en eſte caſo ſe comete hurto. La razõ de dudar es, porque ſe toma la coſa agena ocultamente. Luego es verdadero hurto.

A eſta duda digo lo primero, que ſi la coſa es de poco valor, o de poco momento, el tomarla ocultamente no tiene razon de hurto. En eſto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque ſi el padre, o el marido no es vn barbaro, ha de conſentir, y ſer voluntario en eſto, y ſi no es voluntario es contra razon. Luego no tiene razon de hurto.

Digo lo ſegundo, que ſi es coſa de precio, y de momento incluye razon de hurto. En eſto conuienen los Doctores citados. La razon es, porque es contra la voluntad razonable del verdadero ſeñor el tomar ocultamente la tal coſa: luego incluye razõ de hurto. Antes es mas graue pecado, que el hurto, porque como deſpues diremos, mayor pecado es tomar la coſa agena al padre, o al marido que a otro eſtraño. De lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar. Aduiertaſe, que en el caſo del ſegũdo dicho los tales tienen obligacion de reſtituyr, ſi tienẽ bienes libres, de donde puedan reſtituyr; pero ſi ſe faca excomunion latæ ſententiæ, contra los que tomaron tal coſa no obliga a los hijos, o muger, ni eſtan obligados a reſponder por fuerça, y virtud de la excomunion: porque no ſe ha de creer que el padre quiere deſcomulgar los hijos, o el marido a la muger. Eſto ſe entiende, ſi no fueſſe que el declaraſſe diſtintamente q̃ quiere comprehender hijos, y muger en la tal excomunion: porque entonces eſtarian obligados a reſtituyr por fuerça, y virtud de la deſcomunion.

Segunda concluſion. El hurto ſiempre es pecado mortal de ſu naturaleza. Eſta enſeñ. Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el en el lugar citado, art. 5. y 6. La razon es, porque el hurto de ſu naturaleza, es contra la virtud de charidad, y contra la juſticia conmutatiua, y la injuſticia conmutatiua de ſu naturaleza es pecado mortal. Dixe de ſu naturaleza, porque la materia del hurto puede ſer tan poca, que no ſea pecado mortal, ſino pecado venial, como ſi vno hurtaſſe vna coſa ligera, como medio real, o coſa de valor de medio real. De lo qual ſe ha de ver Fray Manuel Rodriguez en la Suma.

Ma. Rod. in Sũ. to. 1. c. 146. concl. 1.

La primera duda es, qual ſea la materia leue, que haze pecado venial ſi ſe ha de mirar algun reſpecto a la perſona, de ſuerte, q̃ reſpecto de vno ſea pecado venial, y reſpecto de otro ſea pecado mortal. El exemplo es, ſi ſera pecado mortal reſpecto de algun pobre alguna cantidad, la qual reſpecto de vn rico, no ſera pecado mortal por ſer la materia pequeña.

A eſta duda ſe reſponde diziendo lo primero que alguna cantidad ay q̃ reſpecto de qualquiera ſera grande, y obliga a pecado mortal, y alguna cantidad, ay tan pequeña que reſpecto de qualquiera, es pecado venial. De la cãtidad grãde es el exemplo, vn eſcudo, o dos. Eſtos hazen graue materia de tal ſuerte, que hurtandolos a qualquiera perſõna por tica que ſea es pecado mortal. Por el cõtrario hurtar medio real, o vn quartillo, o otra coſa ſemejante, es tan pequeña materia que a qualquiera que ſe hurte tan ſolamente es pecado venial. Eſto aſsi declarado es comun 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 dificultad es en otras cantidades. La dificultad 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 cantidad, pretendiendo hazer daño en cosas mayores peca mortalmente. Esto enseña Medina, Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas, en el lugar citado, en la solucion del tercero, donde lo dize claramẽte. Pruebase 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 pecado mortal. Esto dize muy agudamente Cayetano en el lugar citado. De lo qual se sigue q̃ el que tiene animo de hurtar cantidad notable, o pequeña qualquiera que se ofrezca es estar en estado de pecado mortal, como lo dize Cayetano en el lugar citado. De lo qual se ha de ver Nauarro contra Couarruuias. La razon es, porque este tal tiene voluntad de hurtar en materia notable, y en la que se le ofreciere. Luego peca mortalmente. El exemplo es en aquel que tiene animo, y proposito de jurar verdad, o mentira lo que se le ofreciere. Este tal esta en estado de pecado mortal. De la misma suerte este tal teniẽdo tal animo de hurtar cosa notable, o pequeña esta en estado de pecado mortal.

14 q. 6. c. final.

Nau. li. 3 de restit. c. 1. n. 40. Couli. 1. var. ca. 3. num. 12.

Digo lo tercero, que el que hurta vna cosa pequeña, de la qual se sigue graue detrimento al proximo, peca mortalmente. El exemplo es, quando vno hurta a vn oficial 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 hurta el tal instrumento, sabiendo, o deuiendo saber el daño q̃ se le seguia al oficial, peca mortalmente. La razõ es, porque hizo graue daño al proximo, y fue como si le hurtara vna cosa graue. Acerca desto es la dificultad, si el tal oficial sacasse cartas de excomunion, generales contra el q̃ viuiesse hurtadole alguna cosa, si las tales cartas de excomunion le obligarian. A esta dificultad se responde, que las tales cartas de excomunion no le obligarian. Esto enseña Nauarro, y Aragon. La razõ es, porque en la general excomunió por hurtos tan solamente se entienden los hurtos q̃ de su naturaleza son pecado mortal, y no por otro camino. Y el tal hurto de su naturaleza no era mortal, sino por el daño q̃ se sigue. Cõ todo esso se ha de aduertir, q̃ el que hurta cosas semejantes, tiene obligacion de restituyr el daño q̃ hizo: porque dio el tal daño contra justicia conmutatiua. Lo que queda dicho del q̃ hurta vna cosa pequeña del qual hurto se sigue graue daño, y es pecado mortal se deue dezir del, que hurta vna cosa pequeña, sabiendo que el dueño ha de recebir graue pena, por ser hombre de corto animo. En este caso tambien es pecado mortal por razon de la graue pena, que el tal recibe. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmẽte Fray Manuel Rodriguez. La razon es porque si recibe el dueño graue detrimento del hurto pequeño, es pecado mortal, luego lo mismo sera si recibe graue pena.

Naua. in Man. ca. 17. n. 3. Ara. 2. 2. q. 66. c. 6.

Ma Rod. in Sũ to. 1. c. 149. concl. 4.

La dificultad es, si en 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, porque en el tal caso no tiene razon de hurto, que sea pecado mortal, porque la materia de si es leue. Si tiene razon de pecado mortal es por la pena que recibe el dueño, la qual no haze que la materia sea graue dentro de hurto. De suerte, que entre el caso passado, y este ay diferencia. Que en el tal caso passado dase daño contra justicia, y agrauase el pecado 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 solamẽte causa pena graue contra charidad en el dueño.

Digo lo quarto, que me parece mas probable en lo q̃ toca a la materia del hurto, para ser graue o leue que no se ha de mirar, y tener respecto a las personas. De suerte, que ella de si es graue, o leue, de qualquiera persona que se tome, o se hurte, aũque sea del Rey, o de vn hombre muy pobre. Esto es contra Medina, Soto, Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion quinta. Pero nuestra sentencia tiene Aragon, y muchos discipulos de Sãto Thomas. La razõ es, porque la materia del hurto de su naturaleza ha de ser graue, o leue, y no en orden a las personas, que esso parece que importa muy poco para la grauedad de la materia. Confirmase, porque de otra suerte el hurtar cien reales a vn hombre muy rico no seria pecado mortal, ni materia graue: porque respecto de tal hombre menor cantidad es, y menos son cien reales, que respecto de otros tres, o quatro reales.

Medi. in Sum. Sot. lib. 5. de iust. q. 3. a. 3. 24. F Luys in instr. conf cient 1. p. c. 91. Ara. 2. 2. q. 49. art. vlt.

Digo lo quinto, q̃ a mi parecer materia graue de si que constituye pecado mortal en el hurto, seran tres, o quatro reales, o valor dellos. De suerte, que el que tomasse esta materia de qualquiera que fuesse pecara mortalmente. Esto tiene muchos Doctores, y parece muy razonable: porque como consta de lo dicho, la materia del hurto de su naturaleza es graue, o leue. Y cosa cierta es, que el que hurtasse a vn pobre quatro reales, pecaria mortalmente. Luego lo mismo sera hurtandolos a vn rico, y a qualquiera tn orden a aquel de quien se toma.

La segunda dificultad es, si multiplicar hurtos leues, y de materia leue es pecado mortal, o si lo puede ser. La razon de dudar es, porque de muchos pecados veniales nũca se puede hazer vn pecado mortal, como lo enseñan todos los Theologos. Luego de todos aquellos hurtos leues que son pecado venial, nunca se puede hazer pecado mortal. Confirmase, porque si vno en el rezar el oficio diuino comete muchos defectos veniales nunca peca mortalmente. Luego lo mismo sera en nuestro caso. En esta dificultad ay diuersos pareceres, los quales se podran ver en los Doctores, yo quiero dezir el mio, por ser esta materia muy necessaria, particularmente para los que venden cosas en poca cantidad. Y vease F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion octaua.

Digo

Digo lo primero, que el q̃ de vna misma persona hurta cosas pequeñas, con frequencia sera pecado mortal de hurto, quãdo estos hurtos pequeños llegaren a notable cantidad, de suerte, que la vltima materia, y cantidad pequeña en virtud de las passadas, haze graue materia, y materia de pecado mortal. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas en el lugar citado, particularmente lo enseña Medina, y Orellana. La razon es, porq̃ este tal sin duda ninguna da graue detrimento y daño a esta tal persona. Luego peca mortalmẽte. El exemplo manifiesto es en vn criado que cada dia, o muy frequentemente hurta a su amo cantidad de quatro marauedis, o cosa semejante. De lo qual se sigue, que el tal que perseuera en este proposito de hurtar cosas semejantes, esta en estado de pecado mortal, y tiene obligacion de restituyr. Esta misma sentencia tiene Medina Complutense, Soto, y Cordoua contra Nauarro, que afirman que el tal no peca mortalmente, aunque esta obligado a restituyr el daño notable q̃ hizo. De lo qual diremos luego.

Med. C. de rest. q. 10. Sot. lib. 5. de iust. q. 3. Cord. de cas. q. 70. Naua. in Man. ca. 17. n. 104.

Digo lo segũdo, el hurtar pocas cosas de muchos es pecado mortal, quando llegare a notable, y graue cantidad. Esto tienen los mismos Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso se da graue daño. Luego es pecado mortal y obliga a restitucion. Confirmase, porque de otra suerte los tauerneros, y renẽdedores que toman de cada vno vn marauedi, o dos, mas muy frequentemente, no pecarian mortalmẽte ni estarian obligados a restitucion. 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 pecado mortal. Declaremos esto en vn exemplo. Supongamos que todo vn lugar grande junta, y amontona todo el trigo que tienen los particulares, de suerte, que cada vno dellos tiene parte en el tal monton, y vno hurta del tal monton vna cantidad notable. Este tal sin duda alguna peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr, y es cosa cierta, y averiguada, que este q̃ hurto este trigo del dicho monton, no hurto a cada vno en particular graue cantidad, sino pequeña, como es cosa notoria. Luego para ser pecado mortal, y obligar a restitucion, no es necessario q̃ a cada vno hurte notable quantidad. Adiertase, q̃ esto tiene verdad, aunque el q̃ hurta sea pobre, como lo dize Soto, y Cordoua.

Sot. lib. 5. de iust. q. 2. a. 3. ad 3. & in 4. d. 22. q. 1. Cord. vbi. a. 2. Cor. vbi sup.

A la razon de dudar se responde, que los hurtos pequeños, y que son pecados veniales, 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 cantidad notable hazen materia graue, de suerte que el vltimo hurto en virtud de los passados es pecado mortal. Por lo qual ningun pecado venial, ni muchos pecados venales llegan a hazer pecado mortal. A la confirmacion se responde facilmente de lo q̃ queda dicho. Es grande la diferencia, que ay entre lo vno, y lo otro: porque como queda dicho en nuestro caso viene a ser materia graue, y cantidad notable, de suerte, que se haze pecado mortal; pero en el caso puesto del oficio diuino nũca llega a ser materia graue, ni es pecado mortal.

La tercera dificultad es, de vn caso particular quando muchos passan por vna viña diuersos dias, y cada vno dellos roman tres, o quatro racimos de vuas, y finalmente destruyerõ 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, porque en el tal caso cada vno destos no dio notable daño, ni hurto en graue cantidad. Luego no peco mortalmente, ni ay obligacion de restitucion.

Digo lo primero, que si todos juntos conuinieron, como vna causa, y de comun consentimiento a hazer el tal daño, y hurto, todos pecaron mortalmente, y cada vno dellos esta obligado a restituyr todo el daño, si los demas no concurren a hazer la restitucion. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de S. Thomas particularmente Medina, Orellana, Cordoua, Nauarro, Soto, Fray Luys Lopez, y Nauarra. La razon es, porque en el tal caso cada vno destos fue causa de todo el daño, y de todo el hurto. Luego todos pecaron mortalmente, y tiene obligacion de restituyr.

Cordo. de cas. q. 70. Naua. in Man. ca. 17. n. 103. & 104.

Digo lo segundo, que si cada vno de por si hizieron este daño no sabiendo vnos de otros, cierta cosa es, q̃ los hurtos q̃ hizieron, no fueró pecados 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 cantidad, como lo suponemos. Luego cosa cierta es, que los tales hurtos no fueron pecados mortales.

Sot. lib. 5. de iust. q. 3. F. Luys in instruc. conse. 1. p. c. 91. Nau. li. 3. de rest. c. 1. n. 47.

Digo lo tercero, que si sabian vnos de otros, aunque no fuessen de comun consentimiento a hurtar, sino que supiessen que los demas yuan a hurtar, y que se auia de seguir aquel daño graue y notable, pecan mortalmente. La razon es, porque cada vno dellos supo, y entendio muy biẽ el notable daño que se auia de hazer, y por consiguiente parece q̃ lo quiso. Luego todos ellos pecaron mortalmente.

A la razon de dudar se respõde muy facilmẽte de lo que queda dicho, en las conclusiones; pero es necessario acerca destos casos declarar mas en particular algunas cosas desta materia, q̃ tocan en la materia de restitucion.

La quarta dificultad es, si siempre que el hurto es pecado venial tan solamente, no ay obligacion de restituyr, debaxo de pecado mortal. La razon de dudar es, porque la restitucion es obra de la justicia conmutatiua, que se ordena a resarcir la desigualdad, que se hizo, con el pecado de la injusticia. Luego si el pecado de la injusticia tan solamente fue peccado venial el resarcir, y restituyr la tal desigualdad, tan solamẽte obligara debaxo de pecado venial, y no sera pecado mortal.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. Nauarro enseña q̃ en algun caso puede acontecer, q̃ no sea pecado mortal el hurto, y q̃ aya obligacion de restitucion. El caso es, quando vno ignorãt

Nauar. in Man. ca. 17. n. 104.

saber de los demas, hurto alguna cosa pequeña, auiendo hurtado otro la misma quantidad, de suerte que dieron daño graue. Como quando muchos sin saber vnos de otros hurtaron quantidad pequña cada vno de vna viña, de tal suerte q todos juntos hizieron graue daño. De suerte, que en el tal caso ninguno peco mortalmente, y todos estan obligados a restituyr, sopena de pecado mortal. Pedro de Nauarra enseña, que no puede auer obligacion de restituyr, sopena de pecado mortal, sino precedio pecado mortal de injusticia. Por lo qual el que tiene vna cosa prestada tiene obligacion de boluerla; pero propriamente no es restituyrla, porque la restitucion presupone injusta detencion.

Nau. li. 2 de rest. c. 2 nu. 41. & lib. 3. c. 1. n. 33.

A esta duda mi parecer es, que puede auer obligacion de restituyr sopena de pecado mortal, aunque no aya precedido pecado mortal, de injusticia.

El exemplo es claro, en el caso puesto. Esta sentencia tiene Medina, Orellana, y comunmẽte los Theologos. Prueuase, porque si en el tal caso se mandasse sopena de excomunion 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 pecado 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 obligació de restitucion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quinta dificultad es, si los criados que toman algo de los bienes de sus señores, para hazer limosna, pecan mortalmente. La razon de dudar es porque si lo toman contra la voluntad de los señores, aunque lo tomen para hazer limosna es hurto. Luego no lo pueden hazer.

Nau. li. 5 consi. tit. de furt. consi. 1.

En esta dificultad Nauarro en el lugar citado, y en otro lugar absolutamente enseña, que no es pecado mortal, porque lo que toman para este efecto son cosas de comer, y tomanlas pocas vezes. Lo mismo enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion tercera, siguiendo a Nauarro.

A esta duda digo lo primero, que si los tales criados toman algunas cosas pocas, y pocas vezes no sera pecado mortal. En esto conuengo con estos Doctores. La razon es, porque entonces el hurto es pequeño, y en pequeña cantidad, y no tiene razon de hurto, porque parece que de razon el señor ha de ser voluntario. Luego por lo menos no sera pecado 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 pecado mortal, aunque fuesse cõ intento de dar limosna. La razon es, porque en el tal caso la materia seria graue, y notable. Cõfirmase, porque si vna vez le tomassen al tal señor alguna cosa en cantidad graue, y notable, seria pecado mortal, aunque fuesse con intento de dar limosna. Luego lo mismo sera en este caso. De lo qual se responde facilmente a la razó de dudar.

La sexta dificultad es, si sera hurto tomar lo ageno de aquel que lo deue, y no se le puede pedir por via juridica. El exemplo es, quando vno deue a otro cien ducados, y no los puede cobrar por via juridica, y tomalos, o valor dellos secretamente, y sin escandalo. La duda es, si en este caso sera pecado, o si sera hurto tomarlos, o tomar cosa equiualente. La razon de dudar es, porque lo toman contra 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 de derecho, sin duda ninguna es pecado mortal. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso se haze agrauio al juez, y al orden de la justicia. Luego es pecado mortal contra 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 pecado mortal contra el orden de la justicia.

Digo lo segũdo, que en el tal caso es bien aparente, que el tal pecado tenga 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 q̃ possee otro, sino es por orden de justicia. Luego bien aparente cosa es, que en el tal caso no solamente pecara cõtra justicia, por no guardar el orden, sino tãbien contra justicia en orden al proximo.

Digo lo tercero, que no sera pecado de hurto, ni pecado ninguno tomar lo ageno de aquel que lo deue, y no se puede auer por orden de justicia. Esto enseña Cayetano, y comunmente los Doctores, particularmente discipulos de Sãto 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 q̃ esto sea licito, y para que sea justa esta compensació, 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 possee, 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 inconmodo, 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 ordẽ para que venga a entender el otro, que la deuda esta pagada. La quarta, que no se tome por fuerça, haziendo violencia. Esta condicion pone Couarruuias, y Nauarro. La razon es, porque no es licito hazer violencia, sino es a aquel que actualmente la haze. Y assi dezimos arriba, que quando vno haze actualmente violencia a tomando lo ageno, lo puede defender con vio-

Caiet. 2. 2. q. 66. a. 6

Couar. li. 2. var. ca. 6. n. 10. Nau. in c. inter. v. 11. q. 3. concla. 6. cor. 66. n. 294.

violẽcia,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 la excomunion, que ſacaron contra aquel, que tomo la tal coſa. Eſto ſe entiende en el foro de la conſciencia.Eſto tiene Cordoua, y Nauarro en el lugar citado,y Aragon ſobre el lugar citado de Sãto Thomas. *Cord. de caſib. q. 111.* La razon es,porque aunque peca haziendo violencia,pero deſpues que tomo la coſa, no tiene lo ageno.Luego no tiene obligacion de reſponder a la deſcomunion. Toda via queda dificultad en caſo de lo q̃ ſe deue,ſi 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 alcãçar por via juridica. La duda es, ſi lo podra tomar ſecretamente,conforme a lo que queda dicho,y con las dichas condiciones.

Digo lo primero,que antes que el juez de ſentencia,por la qual aplique aquella cantidad de marauedis a la parte,no podra la tal parte ſatisfazerſe.Eſto enſeñan comunmente los Doctores,particularmente Nauarra.La razon es, por- *Nau.li.3. de reſ. ca. 3.n.405.* que 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 compenſacion. De ſuerte, que antes de la ſentencia no es ſeñor de los tales bienes, y anſi no los podra tomar ſecretamente, ſino es por via juridica.

Digo lo ſegundo,que deſpues de dada la ſentencia 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 comunmente los Doctores.La razon es,porque en el tal caſo por la ſentencia del juez ſe le aplicaron los bienes,y verdaderamente ſon ſuyos.Luego podra muy bien 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 haziendole conforme a lo dicho.

La ſeptima dificultad 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 viẽdolo,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 peca pecado de hurto, y tiene obligacion de reſtituyr.Eſto enſeña Sylueſtro,y Nauarro, y comũ *Sylu. ver. iurt. q. 1. Naua. in Man. ca. 17.n.4.* méte los Doctores.La razõ es, porque en el tal caſo verdaderamẽte el ſeñor no conſiente de gana,luego el que toma la coſa,haze injuſticia tomandola,y tiene obligacion de reſtituyrla.

Digo lo ſegundo, que auiendo certidũbre moral, que el ſeñor no lo lleua mal,ni lo ha de lleuar mal, no es pecado de hurto, ni pecado ninguno tomar la tal coſa,ni ay obligacion de reſtituyrla. Fray Manuel Rodriguez enſeña, q̃ *Man.Rodri.in Sũma. to. 1. cap. 146. conc.3.* quando es coſa probable, que el ſeñor no lo ha de tomar mal,no es pecado 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. Quando ay ſolamente probabilidad,que el ſeñor lo tendra por bien, no parece que baſta,porque puede acontecer,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 q̃ tocan a la cozina,eſtos tales no le han de obedecer,y pecan ſi entienden,que el cozinero hurta aquellas coſas. Porque ellos concurren al hurto,porque el tomar ſemejantes coſas en quantidad es contra la voluntad del ſeñor. De lo qual ſe ha de ver Nauarro. Y aunque es verdad, que el ſeñor manda a los tales muchachos, que obedezcan al cozinero, eſto ſe entiende en las coſas licitas, y que no ſon contra ſu voluntad. *Nau. loco citato nu. 19. & c. 24.n. 324*

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 eſtã en poder de ſus padres hurtan, tomando algo de la hazienda de ſus padres. La razon 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,pecan mortalmente, y eſtã 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 enſeñan comunmente los Doctores.La razon es,porque eſto lo toman cõtra la voluntad del verdadero ſeñor, que es el padre.Luego es pecado mortal,y tienen obligacion de reſtituyr.Aduiertaſe, que el tal pecado mortal quiças no es hurto,formalmente hablando, ſino pecado mas graue. Porque es pecado contra la virtud de piedad. De ſuerte,que la injuſticia,que ſe haze al padre en el tal caſo, no es contra la virtud de juſticia comutatiua formalmente hablando, ſino 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 toman algunas coſas pequeñas, y de poca im-

portancia, no pecan mortalmente: La razon es, porque la quantidad no es suficiente materia para hazer pecado mortal. Aduiertase, que a mi parecer aun no es pecado 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 si no son muy duros parece, que deue ser voluntario, quanto a lo que toca a esto. Y siendo voluntarios en ninguna manera sera pecado. Todauia queda dificultad, si la frequentació en tomar estas cosas pequeñas a los padres, vendra a hazer notable quantidad, y sera pecado mortal. Como deziamos, que los que toman cosas pocas, quando llegan a notable quantidad, pecan mortalmente por razon de ser graue la materia.

Digo lo tercero, que sin duda sera pecado 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, q en el que es hijo, no sera esta notable quãtidad, sino que sera necessario, que la tal quantidad sea mayor. La razon es, porque como queda dicho el padre en razon de ser lo, 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 a su madre, o deudos, o los alcançan por su trabajo, y industria excepto los que les da el Rey en pago de sus seruicios, porque estos por lo menos son casi Castrenses. La razõ de dudar es porque los tales bienes en realidad de verdad, son de los hijos, y los hijos son señores dellos. Luego licito les sera tomarlos, y retenerlos.

A esta duda se respõde, 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 pecado mortal, y vna manera de 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 quãto 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 reteniendolos, no pecaria 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.

Nauar. in Man. ca. 17. n. 158. & 159.

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 tienen necesidad para se tratar conforme a quien son. Porque todo esto esta subjecto a los padres, y a la dispensacion dellos. Por lo qual los hijos, q̃ van a las Indias, o a otras partes, donde ganan hazienda con su industria, y trabajo, no la pueden gastar, haziendo donaciones de excessiuos gastos, sin licencia de sus padres, por lo menos presumpta.

Todauia queda dificultad de la hazienda, que tomaron, y adquirieron, ilicitamente, 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, mientras que los hijos no lo restituyen. En esta dificultad 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. Nauarro enseña, que en el tal caso tienen el vso fructo, por estar los tales bienes en la possessiõn 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 limitacion hecha, y particularmente, que la possessiõn que tiene el hijo, en el tal caso es injusta.

Greg. leg. 4. tit. 17. pag. 4. Naua. lib. 3. de rest. cal. n. 71. & 72.

La decima dificultad 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, porq̃ 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 con los bienes del padre, y industria del hijo. Porque estos tales bienes son profecticios, como esta determinado en vna ley de la partida, y lo enseña Syluestro, y Nauarro en los lugares citados.

Naua. in Man. ca. 17. num. 158.

La vndecima dificultad es, si aquel, q̃ da ocasion de hurtar peca pecado de hurto. La razon de dudar es, porque el tal no toma lo ageno cõtra 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.

Le. 6. tit. 17. pa. 4.

Digo lo primero, que el tal, si lo haze con animo iniquo, peca, y su pecado se reduze a hurto. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque es causa del escandalo a su hermano, y es como incitarle a hurtar.

Digo lo segũdo, que alguna vez se puede hazer con buen animo, de suerte, que no sea pecado. 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 verguença se enmiendẽ. Y esto no es ayudarlos a hurtar, sino permitir el hurto para mayor bien, como lo dize Cayetano, y Nauarro. A la razon de dudar se responde muy facilmente de lo que queda dicho.

Cai. 2. 2. q. 78. ar. 4. Nauar. in man. c. 14. n. 16.

La

La duodecima dificultad 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 tiené obligació 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 con el miedo. Luego hurto es. Porque se toma lo age no contra la voluntad del verdadero señor. Cófirmase, porque en los estatutos de la Vniuersidad de Salamanca estan vedadas las tales patentes. Luego hurto es lleuarlas. En esta dificultad Cordoua, y fray Manuel Rodriguez tienen, q estos tales no pecan, ni hurtan, ni tienen obligacion de restituyr las tales patentes. La razó destos Doctores es, porque aunque 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 estatuto 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 caſib. q. 206. Manu. Rod. in ſum. tom. 1. ca. 146. concluſ. 9.

A esta dificultad 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 tendria obligacion de restituyr. La razon que me mueue es, porque los tales no tienen derecho para hazer aquella violencia, y ponerle aql miedo, y en esto 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 pecado mortal de hurto, ni obligacion de restituyr. Porq̃ en el tal caso no se le haze injusticia, ni violencia de importancia, que pueda causar eficazmente el dar la patente, por la qual es visto darla voluntariamente. De lo qual se respon de facilmente a la razon de dudar.

Tercera cõclusió. Nunca es licito tomar la cosa agena, sino es en extrema necesidad. Esta cõclusion enseña Santo 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 el tomar lo ageno contra la volũtad del verdadero señor siempre es hurto, y por cõsiguiente no es licito. Pero en extrema necesidad no se toma lo ageno. Porq̃ en la tal necesidad todas las cosas son comunes. Por lo qual en la conclusiõ de proposito se dize, que el tomar lo que era ageno, es licito en extrema necesidad. Desta manera se ha de entender fray Manuel Rodriguez, quando dize, que el tomar lo ageno en extrema necesidad no es hurto. 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 hazienda, y bienes en la mar, y juntamente lo que es ageno, y esto para escapar de la tormenta, no peca, 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.

D. Thom. 2. 2. q. 66 art. 7.

Man. Rodri. in Sũma. tom. 1 cap. 46. conc. 1.

La dificultad es, si es licito en la graue necesidad tomar lo ageno, de tal suerte, que no sea pecado 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 limosna. Luego tomando selo, es inuoluntario sin razon ninguna, y por consiguiente el tomarselo no tendra razon de hurto. Esta dificultad procede respecto de aql, que tenia obligacion de darle limosna en la tal necesidad. Porque en el que no tenia obligacion de darle limosna, por no tener, no corre la dificultad, y es cierta cosa que seria hurto.

En esta dificultad algunos Doctores tienen, que es licito, y que no es hurto. Esto tiene la Suma Angelica, Nauarro, Syluestro, Nauarra, y F. Manuel Rodriguez.

Angel. V. fur. 1. 36 & 37. Naua. in Manual. cap. 17. nu. 41 Sylu. ver. fur. q. 15. Naua. li. 3. de reſt. c. 1. nume 375. Caie. vbi ſup. Couar. in regul. peccatum p. 2. §. 8. nu. 3.

A esta dificultad se responde, que no es licito, y que tomar lo ageno en el tal caso seria pecado mortal de hurto. Esto enseña Cayetano, y Couarruuias, y esta sentencia tiene Medina, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque este tal en el tal caso no tiene derecho de justicia, ni el otro esta obligado a darle cosa alguna, sino es de charidad. Luego tomando lo ageno se peca contra justicia. En lo qual ay gran diferencia entre la extrema necessidad y graue necesidad. Porque en la extrema necesidad todas las cosas son comunes, y ansi el que la padece tiene algũ 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 esta obligado a darle lymosna, no es obligacion de justicia, sino de charidad, por lo qual siepre 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 comunes, y ordinarias necesidades. Porque entõces tiene menos derecho el que las padece.

Quarta conclusion. Rapina es pecado distincto del hurto. Esta conclusion enseña Sãto 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 pecado muy distincto del hurto. Declaremos esto en particular, para que se descubra la malicia de la rapina. El pecado del hurto es tomar lo ageno contra la voluntad del verdadero señor, pero ocultamente, 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,

2. 2. q. 66. art. 8.

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.

De lo qual se sigue, que la rapina es pecado de otra especie, que no el hurto. Porque tiene distincta razon formal, y distincta razon de injusticia, y de agrauio.

Quinta conclusion. El pecado de la rapina es pecado mortal de su naturaleza. Esto enseñan todos los Doctores citados en el lugar citado. La razon es, porque es mas graue injusticia y agrauio, que la q̃ se haze en el hurto, como queda determinado. Y es assi, que el hurto de su naturaleza es pecado mortal como queda ya determinado. Luego tambien sera pecado mortal de su naturaleza la rapina.

La primera dificultad es. Si vno tomasse lo que es suyo proprio al que lo tiene, y el que lo toma lo toma con violencia, y contra ordẽ del derecho, si el tal pecado 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 pudiẽdo volueria a su poder por el orden de la justicia. Luego el tal pecado es pecado de rapina.

A esta duda digo lo primero, que absolutamente hablando no es pecado de rapina. La razon es, porque el tal no tomo 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 peca absolutamente hablando, pecado de rapina.

Digo lo segundo, que en el tal caso se haze injusticia, la qual como se reduze al pecado 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 haze le agrauio, y injuria, tomandoselo con violẽcia. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar.

La segunda dificultad es, si sera hurto, o rapina sacar al hombre Christiano, que esta 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 haziẽda. Y en el tal caso no ay actual violencia, porque esta ya captiuo.

A esta duda se responde, no ser pecado, sino muy licito. En esto conuienen todos los Doctorer. La razon es, porque al 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 tomarlas 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 comunmente los discipulos de Santo Thomas, particularmente Cayetano, Soto, y San Antonino, y es comun sentencia de los Iuristas. La razon es, porque las tales cosas son comunes, y no tiene 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 eodẽ titulo. La dificultad 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 conciencia, y prohiben el passar el dominio.

D. Thom. 2.2.q.66. art. 5 ad 2. Caiet. ibid. Sot. lib. 5. de iust. q. 3. art. 3. ad 2. Anto. 2.p.tit.1. c.15. §.2.

A esta duda se responde, lo primero, que la cõclusion se entiende, estãdo en derecho natural, y en derecho positiuo comun. Lo segundo se entiende, y tiene verdad, quando el mar, o la orilla del mar, en la qual se hallan las perlas, o piedras preciosas es comun al que las halla, con los demas de la prouincia, o Reyno. Porq̃ de otra suerte los del tal Reyno, o prouincia pueden prohibir a los estraños, que no busquen las tales perlas, o piedras preciosas, en el tal mar, o en su orilla. Y assi pudieron los Indios prohibir a los Españoles, que no buscassen perlas, o 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 cogerlas despues de la tal inuencion. Pero no prohibieron el hallarlas acaso, y como fortuytamente. Finalmente se puede bien dezir, que las tales leyes son penales, q̃ no obligan en conciencia, hasta la condenacio 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 de la tierra, por causa de ganancia, o de honra, o de guardar el dinero. Como quando vno pone quanti-

quantidad de dinero, ò 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 diffinisiones se hallan en derecho.

Leg. nunquã §. thesaurus. ff. de adquir. rer. dom. leg. vnic. C. de thesaurit. li. 10. §. thesaurus in fitituta de rerum diuisione.

Septima conclusion. El que halla el thesoro, que impropriamente es thesoro, si le toma para si comete hurto. De suerte, 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, q̃ 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 conscienсia, sino estan obligados a restituyr lo, 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 comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana. La razon es, porque el tal thesoro de su naturaleza es bien comun. Luego estando en derecho natural, el primero que lo halla, y lo toma, es señor del thesoro. Esto enseñan comunmente todos los Theologos, y Iuristas.

Nona conclusion. Estando en derecho comun positiuo, y en el derecho antiguo de España, el thesoro que se halla por arte magica, todo esta aplicado al fisco, o al Principe. Esto enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Orellana. Prueuase del derecho comũ, y del derecho de España antiguo, en el qual esta determinado esto. Aduiertase, que estas leyes son penales, que castigan el delicto. Por lo qual no obligan en conscienсia, antes de la condenacion.

Leg. vnica. Codic. de thesa. leg. nemo. Codi. de maleficis, & le. Reg. 44. tit. 28. p. 3.

Decima conclusiõ. Estando 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 acaso, 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 obligã en conscienсia, 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 cõ 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 conscienсia antes de la condenacion del juez. Aduiertase, que estas leyes quanto a otra parte, en la qual priuan del thesoro al que haze diligencia, para hallarla en la heredad agena, es bié aparente, que no obligan en conscienсia, antes de la sentencia del juez, y el que le hallo desta manera se puede quedar con la mitad del thesoro, hasta que le condenen.

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. Hase de suponer 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 supuesto se prueua lo primero, porq̃ Christo nuestro Señor parece que aprueua esta compra para hazerse señor del thesoro. Y esta sentencia tienen Santo 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 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 se auia de diuidir. Luego lo mismo sera despues della.

Sot. 6. de iust. q. 3. art. 2. Mat. 13. l. itẽ leg. à tutore ff. de reiuindicat.

A esta razon de Soto, estando en nuestra sentencia, se ha de responder, que este tal no possee 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 vẽta. De lo qual se ha de ver Syluestro y la Rosa aurea.

Duodecima conclusion. Ley justa puede auer, q̃ aplique al Principe los thesoros que hallan otros, aunque los hallen en sus proprios cã

pos,

Syl. v. inuentum. §. 8. cũ sequentibus Rosa aurea. 3. de q. impertinẽtibus. casu, seu q. 39. Sot. lib. 5. de iust. q. 3. art. 3. ad 2. leg. Regia Hispanensi 7. ti. 11 lib. 6. de las ordenãças Reales. Pal. in 4. d. 15. q. 3 art. 5. D. Ant. 2. p. tit. 3. §. 15. ca. 1.

pos, y tierras. Esta conclusion es contra Sylvestro, 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 Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuase lo primero, porque en España 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 aparente, que si esto fuera contra ley natural, y contra derecho ciuil, se vuiera hecho ley en España. 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 inteligencia, 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 San Antonino, y no lo reprueuan. Lo segundo se prueua, porque las cosas comunes se han de aplicar por authoridad propria del Reyno, o de la Prouincia. Luego los thesoros, que son cosas comunes 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 Sylvestro, y Soto son faciles de soltar.

l. 9. ti. 28. p. 3. le. 8. ti. 1. li. 6. ord. regalium tit. 11. leg. 8.

Tercia decima conclusion. Los minerales, estando en derecho natural son del señor del lugar en el qual estan los tales minerales. Y estando en derecho comun positiuo se ha de dezir de llos lo que deziamos de los thesoros, y se hã de guardar las leyes particulares de cada Reyno. Esto enseñan comunmente los discipulos de S. Thomas, particularmente Orellana. Esta cõclusion 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 tomar los 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 assi el Rey, que ha de procurar la abundãcia, y perfeccion de la tierra se puede quedar con los tales minerales. La segunda razon es, porq̃ que estos reditos son abundantissimos, y assi parece, que tan solamente son conuenientes para la persona Real, y para su potencia.

La duda es, de la tercera manera de cosas, q̃ es muy aparente, que tienen agora verdadero señor, al tiempo que se hallan. Estos tales bienes se llaman mostrencos. En esta dificultad, certissima cosa es, que el que los halla tiene obligacion a hazer suficiente diligencia, para buscar el verdadero señor, y pareciendo darle los tales bienes. Toda la dificultad es, si despues de auer hecho suficiente diligencia, no parece el señor, si sera licito al que los hallo quedarse con los tales bienes.

Syl. v. inuentum ca. fiquid inueniſti 14. q. 5.

En esta dificultad la comun sentencia de los Theologos, y Iuristas es, que los tales bienes se han de conuertir en obras pias. Ser comun sentencia afirma Sylvestro. 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 dar se a los pobres, o conuertirla en otras obras semejantes. Confirmase, porque las cosas, q̃ 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, q̃ 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 afirmar, que el hombre rico este obligado por fuerça de precepto a dar estos bienes a los pobres.

Sot. lib. 5. de iust. q. 2. art. 3. ad 2.

Digo lo primero, que estando en el derecho natural, o en el derecho comun positiuo, ninguno esta obligado a aplicar las cosas halladas a los pobres, o a la republica, sino que se puede q̃dar con ello. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, particularmente Orellana. La razon es, porque no ay alguna razo, ni texto, que conuença la contraria. 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 suficiente diligencia, y no pareciendo el dueño las tales cosas, son como cosas comunes, 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 santas, 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 santas, 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 jurisdiccion llegan aquellos bienes. Esta ley es iniqua, y no se deue guardar, como lo dize Cayetano. Acerca desto ay dos leyes en

España,

lib. 4 fo. rt. Reg. ti. 13. l. 1. lib. 6. or. dina. re. gi. ti. 12. leg. 1.

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 conuienen eſtos bienes. Eſtas leyes, no ſon injuſtas, y anſi puede diſponer de aquellos bienes conforme a eſtas leyes, ſi las tales leyes eſtan en vſo, y confirmadas por el vſo. Aduiertaſe, que ſi el que hallo eſtas coſas, las tiene, o aql a quien conuienen por priuilegio, deſpues de hecha la publicacion, ſi parece el verdadero ſeñor aun deſpues del tiempo determinado por ley, a el 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 conſciencia de voluerlas al verdadero ſeñor. A la razon de la contraria ſentencia con ſus confirmaciones facilmente ſe reſponde de todo lo dicho.

Quarta decima concluſiõ. En el hurto ſe puede hallar verdadera razõ de ſacrilegio. De ſuerte, que el tal hurto ſea verdadero ſacrilegio. Eſto enſeñan comunmente todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo 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 Santo Thomas, y Cayetano. De todo eſto ſe ha de tratar muy en particular abaxo tratando del ſacrilegio. Puedeſe ver algo deſto en la primera parte de la ſuma, pagina ſeyſciẽtas y treynta y cinco. Todo lo demas ſe ha de tratar en el lugar citado.

Man. Ro. in Sum. to. 1. cap. 148. Na. in Man. c. 17. nu. 65.

D. Thom. 2. 2. q. 99. ar. 3. Cai. tomo. 1. opuſculorũ opuſc. 31. reſponſione 12. dub. 2.

Cap. XXII. De la injuſticia del juez.

D. Thom. 2. 2. q. 97 Sot. lib. 5. de iuſt. q. 4. Sũmiſtæ v. iudex.

DEſto diſputa Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el, particularmente Medina, Orellana, Bañez, Aragon, y Soto, y todos los Sumiſtas.

PRIMERA concluſion. Pecado grauiſsimo es, que el juez ſentencie al que no es ſu ſubdito. Eſto enſeña S. Thomas y todos los Doctores citados en el articulo primero, de la queſtion citada. La razõ es, porque ſino es ſu ſubdito, no tiene juriſdiccion ni poder ſobre el, y por conſiguiente, la ſentencia es iniqua. Aduiertaſe, que en el juez es neceſſaria juriſdiccion, y autoridad, y el que no la tiene haze grandiſsima injuſticia al q̃ ſentencia, y es juyzio vſurpado, como lo enſeña expreſſamente S. Thomas, y por conſiguiente es injuſto. De ſuerte, que anſi como la ley, aunque ſea ſanta, y juſta no tiene fuerça ninguna ſino la pone el que tiene juriſdiccion, y poder, anſi tãbien la ſentencia, aunque ſea ſanta 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, quãdo el q̃ no puede ſer juez, le inſtituyen cõ publica autoridad, 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 tyrano tiene por fuerça vna republica, la qual no ſe puede librar de la tyrania, y por conſiguiẽte conſiente en el gouernarſe por las leyes del tal, porque tenia por peor viuir ſin leyes, que el gouernarſe por las tales.

D. Thom. 2. 2. q. 60 art. 6.

3. q. 8. ca. accuſatores.

c. infamis perſona. 30. q. 7.

La primera dificultad es, de los juezes arbitros ſi tienen autoridad 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, y es injuſta, porque ſe da contra aquellos que no ſon ſus ſubditos.

A eſta duda ſe reſponde, que los juezes arbitros, tienen autoridad de dar ſentencia, que obligue en conſciencia. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque tienen autoridad 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 q̃ no aya confuſion en la Republica, no pueden los tales juezes exercitar acto de juriſdiccion. Por lo qual en cauſas criminales tan ſolamente pueden determinar y conſtituyr lo que ha de hazer la vna parte, para q̃ 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 juriſdiccion ſobre los tales, y anſi ſu ſentencia obliga en el foro de la conſciencia.

La ſegunda dificultad es, de los que ſacan los delinquentes de las Igleſias contra el priuilegio de la immunidad de la Igleſia, ſi eſtos tales ſentenciando los tales delinquentes, pecan 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 juriſdiccion en ellos, porque aſsi lo ſuponemos. Luego la ſentencia 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,

sias, 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 sacā de la Iglesia.

A esta dificultad 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, pecan mortalmente pecado de sacrilegio. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el tal juez haze injuria grande a la casa sagrada, q̄ es la Iglesia, no le guardando su priuilegio, y imunidad. Luego es pecado de sacrilegio.

Digo lo segundo, que los tales pecan pecado de injusticia contra los delinquentes, y la sentencia es iniqua, y tienen los juezes obligacion de restituyr todos los daños, que se les siguieron a los delinquentes. Esto enseñan comunmente todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Medina y Oreliana, y Fray Luys Lopez. Prueuase, porque el tal juyzio es vsurpado, y sin jurisdiccion, y autoridad, porque en el tal caso el juez superior le quito la autoridad, 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 sacandolo de la Iglesia, y sentenciandole. Y esto esta determinado en derecho.

Medi. in Sūma fol. 26. p. 2.
Fr. Luys in instruct. cōfcientiæ. prima p. ca. 33. co. 161.
17. q. 4. c. si quis. 4.

De la resolucion desta dificultad 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 cō tra priuilegio en realidad de verdad, no es su subdito.

A la confirmacion se responde, que aunque es verdad, que el priuilegio fue concedido en 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 dificultad 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.

Couarr. li. 2. vari. cap. 20. n. 5.

En esta dificultad 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.

A esta dificultad 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 Santissimo Sacramento, que esta en la Iglesia. Luego lo mismo sera en el caso, que vamos platicando, porque los delinquentes se acogen al Santissimo Sacramento.

Dieg. Per. lib. 3. li. 1. tit. 1. ord. Naua. in Man. ca. 25. nu. 8.

A la razon de la contraria sentencia se respōde 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 imunidad de la Iglesia, de suerte que no pueda el juez sacarle de ella, ni sentenciarle.

Digo lo primero, que estando en derecho, este tal goza de la imunidad de la Iglesia, y le haria el juez grauissima injusticia, sacandole della. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque el derecho expressamente lo determina assi.

Digo lo segundo, que si vuiesse costumbre en contrario legitimamente prescripta, no gozaria de la imunidad 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 ladron famoso, que es aquel que cometio dos, o tres hurtos, salteando caminos, o andando de noche robando, o quemando miesses, o haziendo otras violencias, ni por costumbre, ni por derecho goza de la imunidad de la Iglesia. De suerte, que el tal le pueden sacar de la Iglesia, y condenarle.

La quarta dificultad es. Si todos los Christianos gozan de la imunidad de la Iglesia, de suerte, que los juezes no los puedan sacar della, ni condenarlos. La razon de dudar se toma de los descomulgados, y otros semejantes. Porque los tales parece, que estan fuera de la Iglesia. Luego no deuen gozar de la imunidad della.

Digo lo primero, que no goza de la tal imunidad el infiel. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Nauarro, y el Padre fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque el infiel esta totalmente fuera de la Iglesia, y no cree en la Santidad della. Luego conuenientissima cosa es que no le valga la imunidad de la Iglesia. De suerte, que al tal delinquente le pueden sacar de la Iglesia, y sentenciarle.

Naua. in Man. ca. 25. n. 26. Man. Ro. in sū. to. 1. c. 154. conc. 8.

Digo lo segundo, que el blasfemo no goza de la imunidad de la Iglesia, particularmente si es blasfemo herege. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez de todos los blasfemos, y Nauarro lo limita a los blasfemos hereges. La razon es, porq̄ estos tales no guardan el deuido respecto

a las

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 deſcomulgados, y entredichos. Eſto enſeña Couarruuias, y Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es: porque los tales Chriſtianos, aunque deſcomulgados, y entredichos pertenecen a la Igleſia y la reſpectan. Luego conueniente coſa es, que gozã del tal priuilegio.

Couar. 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 ſalir 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 Motuproprio, que dio el Año de 1591. que comiença, *Cum aliàs nonnulli prædeceſſores noſtri*, ordena que ningun juez ſeglar ſaque al delinquente ſeglar de la Igleſia, ſino es con expreſſa licencia del Obiſpo, o de ſu Vicario. Y ſi ſacaren algunos de las dichas Igleſias, o lugares ſagrados, o Monaſterios ſe repõgan en las carceles del juez Eccleſiaſtico con priſiones, y guardas ſuficientes, 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 dificultad es, del juez, que promete al reo, que nò le caſtigara, y le conſtriñe a ſalirſe del lugar ſagrado, y le lleua conſigo, ſi eſte tal juez tiene obligacion de cumplir la palabra no le condenando. 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, q̃ ſi podia cõforme a derecho ſacar el delinquẽte del dicho lugar, no eſta obligado a cũplirle la palabra. Eſto enſeña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la cõcluſiõna, y cita a Fortun Garcia, y dize ſer commun ſentencia. La razon es: porque aunque es verdad, que vſo de aquella mañā, 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 oficio a caſtigarle, ſi es neceſſario para el bien commun de la Republica.

Por. Gar. 1. conuen. tionũ co. 4. ff. de pa ctis.

Digo lo ſegundo, que ſi conforme a Derecho, no le podia ſacar de la Igleſia, y el juez cõ 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 queda dificultad, 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 de quando el delinquente ſabe, que el juez peca prometiendoſelo, por el daño que ſe haze a la Republica.

En eſta dificultad, 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 ſe puede ſacar de la 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.

Couar. li. 8. va. ca. 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 condena, y ſentencia aquellos, que gozan de la immunidad de la Igleſia, les haze grauiſsima injuſticia, y tiene obligaciõ de reſtituyrles todos los daños, q̃ ſe ſe le ſiguen: porq̃ 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 peca 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 clerigos en los tales caſos, no ſon ſubditos del juez ſeglar. Luego la tal ſentencia es injuſta, y ſin deuido poder, y juridicion. 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 juridicamẽte lo contrario.

El exemplo es en caſo, el q̃ 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 condenar, como a homicida, contra la verdad, que ſabe ciertamente. Y en eſte caſo no comete pecado ninguno. Eſta concluſion es contra Eſcoto, y contra otros, que tienen lo contrario. Pero nueſtra ſentencia tiene expreſſamente Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y commun mente los Doctores. Prueuaſe lo primero: porque el juez ha de juzgar ſegun lo alegado, y

Scoto. D. Thomã 2. 2. q. 67. art. 2.

prouado. Luego licito es, juzgar segun lo alegado, 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 conforme a la ciencia publica. Esta sentencia tiene Syluestro, y cita a Alexandro de Ales, y a Ricardo, y a Palude. Y esta misma sentencia tienen comunmẽte los Doctores. Aduiertase, que el juez en el tal caso ha de hazer todas sus diligencias en quãto fuere possible guardando su oficio, para librar el innocẽte; pero no esta obligado a renunciar el oficio, ni puede dexar de condenar al tal, como a delinquente, si en realidad de verdad se lo prueuan, no teniendo otro medio.

Sylu. v. iudex. 2. §. 9.

Quarta conclusiõ. El juez no puede condenar persona alguna, sin que aya acusador. Esto enseñan Santo Thomas, y todos sus discipulos en el articulo tercero. La razon es, porque el juez es persona publica, y ha de poner medio entre las partes. Luego si no ay acusador, no puede el juez condenar a nadie.

La primera dificultad es, si en las cosas ciuiles es necessario que aya acusador, para que el juez pueda proceder a condenar alguna persona.

A esta duda se responde, que en las cosas ciuiles, y en lo que toca a la hazienda propriamẽte 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 actor, el qual pide justicia. De suerte que bien assi, como en las cosas criminales no es licito, que el juez proceda a pronunciar sentencia, sin acusador, assi tambien en las cosas ciuiles, no es licito que el juez proceda a pronunciar sentencia sin actor, y sin parte. Esto consta del Derecho. De suerte, que esto es de derecho positiuo; pero muy conforme a derecho natural: porque si el juez hiziesse oficio de acusador, y de actor, al mismo le perteneceria induzir los testigos, los quales examinaria, como el quisiesse. De suerte que el juez ha de ser como medianero entre las partes, como lo dize Aristoteles. Aduiertase, 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 pecados ligeros que castigan como padres, tampoco tienen necessidad de acusador. Y fuera de las religiones los pecados ligeros se han de juzgar, y sentenciar sin tãto 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 aya acusacion, aunque sea en las religiones.

c. 1. de accusationib. & l. illi. ff. de officio præsidis, & l. rescripto, ff. de muneribus & honoribus 5. Ethico. cap. 9.

L. leuis, ff. de accusationib.

La segunda dificultad es, quando el juez con legitimos testigos ve delante de si, que se comete vn delicto, como si viesse matar a vn hombre, en el tal caso es la duda, si procedera a castigar al tal delicto, sin que aya acusador.

A esta duda se responde, que en el tal caso la euidencia, con que se cometio el tal delicto suple las vezes del acusador. Lo mismo es, quando ay infamia publica, o clamorosa insinuacion. En el tal caso puede muy bien inquirir el juez, sin acusador. Lo mismo es, quando ay rebelion cõtra la Iglesia: lo qual dize Christo por *Mat. 18.* san Matheo, quando dize, que si no obedeciere a la Iglesia, le tengan por descomulgado. Finalmente lo mismo es, quando ay denunciaciõ juridica, que pretende castigo, como suele acõtecer en la inquisicion. La tal denunciacion suple las vezes de acusacion. Y ay gran diferencia entre el acusador, y denunciador que el acusador esta obligado a prouar; pero no el denunciador.

Quinta conclusion. El juez inferior no puede absoluer al delinquente de la pena puesta por la ley del superior. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo quarto. La razon es, porque el juez inferior no tiene poder sobre el superior, ni sobre su ley. Luego no puede licitamẽte relaxar la pena puesta, por el superior. De suerte, que si la ley del superior tiene puesta pena corporal, o pecuniaria por su propria ley, el juez inferior no puede por su libre aluedrio quitar esta pena al delinquente, sino que esta obligado en conciencia hazerle executar: porque aquello es necessario para el bien comun, y porque el no tiene authoridad sobre la ley del superior.

Sexta conclusion. El juez supremo, qual es el Principe puede relaxar la pena de la ley, consintiendolo la parte, a la qual se hizo injuria, y con condicion, que la tal relaxacion no sea pernicio sa a la Republica. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque el juez supremo tiene authoridad sobre la tal ley. Aduiertase, que quando no es licito al juez remitir la pena del derecho al juez, tambien es pecado, que otro qualquiera le pida que la relaxe: porq̃ es pedirle lo que el juez no puede hazer licitamente; pero al acusador, y a la parte es licito rogarles, que perdonen, porque ellos licitamente pueden perdonar. La duda es, como es licito al Principe perdonar la pena del derecho.

Digo lo primero, que quando consiente la parte, y no se sigue detrimento al bien comun de la Republica, es licito, como queda dicho en la conclusion: porque el Principe puede dispensar en sus leyes, y en las penas puestas por las mismas leyes. Aduiertase, que el Principe sin causa razonable no ha de hazer esto, comunmẽte hablando, y si lo haze sera grauissimo pecado. La razon es, porque si comunmente, y sin causa razonable hiziesse esto, seria causa q̃ creciessen los males, los pecados, y homicidios, y latrocinios en la Republica. Pero si el Principe consintiendo la parte, y sin causa razonable perdona la pena puesta por la ley, el perdon es valido, aunque peca: de suerte que el delinquente no tiene obligacion alguna a la pena: porque para que vno tenga obligacion a la pena es necessaria la condenacion del juez.

Digo

Digo lo ſegundo, que el Principe no puede perdonar la pena, ſi contradize la parte que padecio la injuria. Eſta es comun doctrina de los Thomiſtas en el lugar citado, y particularmente enſeña eſto Medina, y Orellana. La razon es, porque el juez no ha de negar la juſticia al que la pide. Porque el juez de ſu proprio oficio tiene obligacion de dar a cada vno ſu proprio derecho. Aduiertaſe, que puede acontecer algun caſo particular, en el qual el Principe pueda quitar, y borrar la acuſacion, y compeler al acuſador que ſe contente con otra ſatisfaccion al aluedrio de varones prudentes. El exemplo es en caſo, que la perſona delinquente, y que merece muerte, es muy vtil para la guerra, o para la republica. Eſto ſe determina en derecho, la razon es, porque la tal pena eſta pueſta por ley humana. Luego podra el Principe por el bien de la republica mudar la tal pena, y diſpenſar en ella.

Capit. ſiquem præmiſerit. 2.q.3.

La ſegunda dificultad es, de los oficiales publicos que no acuſan a aquellos, que han caydo en algunos delictos que tienen pueſta pena, particularmente, quando la pena es pecuniaria, y ſe ha de aplicar al fiſco,

La dificultad es, ſi eſtos tales pecan mortalmente, y tienen obligacion de reſtituyr el daño, que hazen. Principalmente tiene eſto dificultad en los juezes, que no condenan a las tales penas. La razon de dudar es, porque el fiſco no tiene derecho a aquellos bienes, ſino es mediante la ſentencia del juez. Luego antes de auer ſentencia, no ay obligacion de reſtitucion.

Digo lo primero, que hablando de las penas corporales aunque es pecado mortal, no hazer ſemejantes oficio, no ay obligacion de reſtitucion, ſino fueſſe que ſe ſiguieſſe graue detrimento al bien publico. En eſto conuienen comunmente los Thomiſtas. Que ſea pecado mortal, conſta, porque todos eſtos oficiales y miniſtros de ſu proprio oficio tienen obligacion. Luego ſino cumplen con ella, pecan mortalmẽte. Que no tengan obligacion de reſtituyr, ſe prueua porque la tal pena tan ſolamente es corporal, de la qual no ſe ſigue aprouechamiento al fiſco, ni a otro nadie. Luego no ay obligaciõ de reſtitucion.

Digo lo ſegundo, que hablando de las penas pecuniarias, el juez, que deſpues de legitimamente prouado el delicto, no condena al delinquente a la tal pena, conforme a derecho, no ſolamente peca mortalmente, pero tiene obligacion de reſtituyr. El exemplo es, quando el juez en pena de algun delicto, auia de aplicar cien eſcudos al fiſco, y no los aplica, tiene obligacion de reſtituyr. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas en los lugares citados, particularmente Soto, Medina, Orellana, y Syluestro. La razon es, porque el juez de ſu proprio oficio, y por razon de ſu ſalario, eſta obligado a hazer juſticia, y condenar a aquellas penas. Luego ſino lo haze peca mortalmente contra juſticia, y eſta obligado a reſtituyr.

Syluc. v. pœna. 9. vit.

Digo lo tercero, que los demas oficiales, que de juſticia, y de proprio oficio eſtan obligados a acuſar, y a pedir la tal pena como el fiſcal, y no la piden pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtitucion. Eſto enſeñan los miſmos Doctores, y ſe conuence con la miſma razon.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, 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 ſe ha de dezir del fiſcal, que tiene obligacion de acuſar, y pedir la tal pena, y eſte es ſu proprio oficio, para el qual eſta aſſalariado.

Septima concluſion. El juez en el juyzio, en el qual ſe trata de condenar alguno, ha de tener manifeſtiſsimas probanças. Otra coſa es, quando ſe trata de la defenſion del inocente. En eſta concluſion conuienen todos lo Theologos, y Iuriſtas. La primera parte ſe prueua, porque todos los derechos claman, y dan vozes, que en 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 ſentencia precipitada, no teniendo atencion, a que los teſtimonios ſean tales, peca mortalmente, y tiene obligacion de reſtituyr todo el daño, que ſe le ſiguio a la parte, porque el tal juez hizo contra la juſticia comutatiua. La ſegunda parte es llana, porque los indicios ſuficientes, y los teſtimonios ſon baſtantes para abſoluer, y librar al inocente, y no para condenarle.

De lo qual ſe ſigue, que quando en el juyzio principalmente ſe trata de la vtilidad, y prouecho de vno, ſin detrimento de otro, licito es, q̃ el juez proceda por conjecturas. La razon es, porque entonces no ſe procede a condenar ningun delinquente. Y aſſi Salomon por conjecturas procedio a la ſentencia que dio. Aduiertaſe, que otra coſa ſeria, quando ſe trataſſe de quitar la poſſeſsion a otra perſona. *5. 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 eficazmente. El exemplo es, quando dos pleytean ſobre alguna hazienda, tiene obligacion el juez de dar la ſentẽcia en fauor de aquel, q̃ prueua mejor. La razon es, porq̃ el juez ha de juzgar ſegũ lo alegado, y prouado. Luego ha de juzgar, y ſentenciar cõforme a las mejores probanças. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores. Eſta ſentencia, que es comun ſe ha de entender, quando aquel, por quien eſtã los mejores teſtimonios, eſta en la poſſeſsion, como conſta del derecho. Porque ſi el otro, que tiene por ſi teſtimonios probables, eſtuuieſſe en la poſſeſsion, en el tal caſo no ſe auia de pronunciar la ſentencia en fauor de aquel, por quien ay mas eficaces teſtimonios, y mas probables. Porque en el tal caſo la poſſeſsion es de grandiſsima conſideracion, y los teſtimonios probables juntos con la poſſeſsion equiualen por lo menos a la mayor pro

babilidad de los testimonios del otro, y por cõsiguiente el juez se auia de auer, como si vuiera ygual probança de ambas partes. Para explicar esto es necessario poner otras conclusiones declaradoras deste punto.

Nona conclusion. Si los testimonios mas probables de la vna parte, causan tanta probabilidad, y verosimilitud moralmẽte hablando, que de la otra parte moralmente hablando, no queda aparencia ninguna, en el tal caso se ha de pronunciar la sentencia en fauor del tal. En esta cõclusion conuienen todos los Doctores, y muy particularmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana, Medina, y Bañez. La razon es, porque en el tal caso, aunque no aya euidencia metaphisica, ay euidencia, y certidumbre moral. Luego el juez ha de pronunciar la sentencia en su fauor.

Discip. S. Tho. 1.2. q.67.a.4.

Decima conclusion. Si los testimonios mas probables de vna parte, moralmente hablando, no causan tanta verosimilitud, que excluyan la probabilidad de la otra parte, de suerte que los vnos testimonios son masprobables, y los otros menos probables, en el tal caso no se ha de auer el juez ygualmente quando pronuncia la sentencia, sino desigualmente, conforme a la mayor probabilidad de los testimonios: porque como dize Sancto Thomas en el lugar citado, el juez quando pronuncia la sentencia ha de guardar la forma de la justicia distributiua, dando a cada vno conforme a sus meritos. Demanera que si ninguno esta en la possession, y la cosa es diuisible, deue dar mayor parte della a aquel q̃ tiene por si mas probables testimonios, y menor parte al otro, que tiene por si testimonios no tan probables. Esto se entiende quedando dentro de duda; aunque desigual. Lo mismo se ha de dezir, si es mayorazgo que no es diuisible que en los redditos, y en los fructos se ha de cõputar de suerte que se de mayor parte a aquel que tiene por si los mas probables testimonios, y conforme a la mayor probabilidad de los testimonios. Esta es mi sentencia. La razon es la dicha. La qual se confirma, porque en el tal caso la parte que 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 conclusion 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 yguales, esta obligado el juez en conciencia, quanto es de su parte auerse ygualmente. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso tiene obligacion el juez de guardar la forma de justicia distributiua. Luego si las partes se han ygualmente, el juez se ha de auer ygualmente. Esto se entiende quando ninguna de las partes esta en la possession, absolutamente, y sin condicion ninguna: porque si el otro esta en la possession, entõces el juez ha de pronunciar la sentẽcia en fauor del que possee: porque en el tal caso los meritos de la causa no son yguales, y los testimonios ygualmente probables juntos con la possession equiualen a certidumbre moral. Luego en el tal caso el juez ha de pronunciar la sentẽcia en fauor de la tal parte. De suerte que en el tal caso el juez esta obligado a componer las partes en quanto le fuere possible. Lo qual se entiende en las cosas ciuiles, o las deue de diuidir la tal cosa, o la tal hazienda, 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, que si la vna parte pusiere en la possession, y le diere el mayorazgo, a la otra parte deue de dar tanta quantidad de fructos del mayorazgo, que yguale a la possession. O si no en el tal caso se puede consultar el supremo Principe, para que con su authoridad se diuida el mayorazgo. Aduiertase, que en las cosas criminales, quando los testimonios son yguales, el juez ha de inclinar en fauor del reo, y pronunciar la sentencia en su fauor. Lo qual consta de las reglas del Derecho, a donde se dize que quando los derechos de las partes son obscuros se ha de fauorecer mucho mas al reo.

In 6 de regul. iuris, reg. 11.

La dificultad es, para que se declare esto mas, porque si ay dos oppositores ygualmente dignos puede muy bien el Obispo, sin pecar, dar el beneficio a qualquiera dellos. Luego en nuestro caso, quando las partes ygualmente prueuan su intento, podra muy bien el juez por su libre aluedrio pronunciar la sentencia en fauor de qualquiera de las partes, porque es la misma razon.

A esta dificultad se responde que ay gran diferencia entre el Obispo, y el juez: porque el Obispo principalmente mira el bien de la Iglesia, al qual se ordenan los beneficios, y secundariamente mira el bien de los opositores, mediante el bien de la Iglesia. Por lo qual quando ay dos ygualmente dignos, se satisfaze muy bien al bien, y derecho que tiene a la Iglesia, y consiguientemente a los opositores; pero en el juyzio ambas las partes tienen ygual derecho a la sentencia, sin otro medio de derecho de la comunidad. Por lo qual ygualmente ha de acudir el juez a las partes. De donde viene que el juez esta assalariado para hazer justicia entre las partes. Pero el Obispo esta assalariado principalmẽte para mirar por el bien comun de la Iglesia, y como menos principalmente para mirar por el bien de los opositores.

De lo dicho se sigue, que en caso q̃ aya mas probables testimonios de la vna parte, y juntamente la possession, en el tal caso el juez deue pronunciar la sentencia en fauor de aquel que esta en la possession: porque entonces los mejores testimonios juntos con la mayor probabilidad causan certidumbre moral. Luego la tal sentencia se ha de pronunciar en fauor de la tal parte.

La primera dificultad es, quando ay dos opiniones de derecho igualmẽte probables, si en el tal caso sera licito al juez seguir qualquiera de las opiniones. La razõ d̃ dudar es, porq̃ en el tal caso

caſo las partes parece, que tienen ygual derecho. Luego no puede el juez ſeguir qualquiera de las opiniones. Declaremos eſto. Si ſon yguales en probabilidad los teſtimonios de las partes, no es licito que el juez ſentencie en fauor de vna de las partes, ſino que deue diuidir la coſa, ſobre que ſe pleytea. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

En eſta dificultad algunos Doctores tienen, que en el tal caſo no es licito, que el juez ſiga la opinion ygualmente probable. Eſta ſentencia parece que tiene San Antonino, y la ſigue Bañez.

D. Anto. 1 p. tit. 3. c. 10. §. 10. reg. 6. Bañ. 1. 2. q. 63. a. 4.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ en eſte caſo es coſa certiſsima, que es licito q̃ el juez ſiga qualquiera de las opiniones ygualmente probables. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores, aſsi Theologos, como juriſtas. Prueuaſe lo primero, porque quãdo ſon dos opoſitores ygualmente 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 quanto a la ſentencia del juez ſon ygualmente dignos, y aſsi puede aplicar la coſa a quien quiſiere. Lo ſegundo, porque en el tal caſo el juez no puede diuidir la coſa: porque no ay Derecho, ni Doctor ninguno que tal diga. Y las opiniones tan ſolamente dizen, que es deſte, o del otro. Luego en el tal caſo el juez no puede diuidir la coſa, ſino que neceſſariamente la ha de aplicar a vno. Lo tercero, porque licito es ſeguir la opinion probable quando no ay otra mas probable. Luego en el tal caſo podra el juez con buena conciencia 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 ygualmente digno: porque las tales opiniones ſe tienen de parte del juez, y del bien commun, que ſe ha de diſtribuyr entre las partes; pero los teſtimonios que traen las partes en ſu fauor, eſtos tales cauſan mayor, o menor dignidad, o ygual dignidad entre las partes. Por lo qual es diferente razon en vn caſo, q̃ en otro. De ſuerte que en caſo que aya yguales teſtimonios de las partes, el juez tiene obligacion de diuidir la tal coſa entre las partes, en el mejor modo que fuere poſsible. Pero quando las opiniones ſon ygualmente probables, no le es licito diuidir la tal coſa, ſino que deue ſiguir, y puede ſiguir vna de las opiniones.

La ſegunda dificultad es mayor, quando vna de las opiniones de derecho es mas probable, ſi es licito en el tal caſo, que el juez ſiga la opinion probable dexando la que es mas probable. La razon de dudar es, porque quando los teſtimonios de la vna parte ſon mas probables, tiene obligacion el juez a ſentenciar en fauor de aquella parte, como ya queda determinado. Luego lo miſmo ſera quando la opinion mas probable eſta por la vna parte, porque es la miſma razon. Confirmaſe, porque ſi el juez tiene por cierto que la vna ſentẽcia es mas probable, luego juzga, y tiene por cierto, que ha de obrar conforme a ella, y por conſiguiente ha de pronunciar la ſentencia conforme a la opinion mas probable. En eſta dificultad es la opinion de algunos Doctores, q̃ no puede el juez en el tal caſo ſeguir la opinion probable, ſino q̃ neceſſariamente ha de ſeguir la opinion q̃ pienſa ſer mas probable, y de otra ſuerte hara contra la propria conciencia. Eſta ſentencia tiene Cayetano, Sylueſtro, Conrado, Soto, y San Antonino en el lugar citado, y otros muchos, aun modernos, y entre ellos Bañez. Eſta ſentencia es probable.

Cai. v. opinio, & v. reſt. c. 8. Syl. v. opinio q. 2. Conrad. opuſcu. de contractibus. q. vl. Sot. lib. 3. de iuſt. q. 6. a. 5. Med. 2 6. q. 13. a. 6.

A eſta dificultad ſe reſponde ſer mas probable, eſtando en derecho diuino, y natural, ſer licito que el juez ſiga la opinion probable dexando la mas probable. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Medina, Orellana, y otros muchos Doctores, particularmente los diſcipulos de Santo Thomas en la ſecunda ſecundæ, declarando el articulo quarto, de aquella queſtion. Prueuaſe lo primero, porque la opinion probable es aquella que ſe puede ſeguir, como lo determinan comunmente los Doctores. Luego ſi es opinion probable, podrala muy bien ſeguir. Lo ſegundo ſe prueua del vſo comun de los juezes, que no ſiempre andan inquiriendo, qual es la opinion mas probable, y ſi eſtuuieſſen obligados a ſeguirla, tambien eſtarian obligados a inquirir, qual es la opinion mas probable. Luego no tienen tal obligacion. Otras muchas razones traen los Doctores en el lugar citado. Alli ſe podran ver. Aduiertaſe que dixe en la concluſion, eſtando en derecho natural, y diuino: porque ſi vuieſſe alguna ley poſitiua, que mande que los juezes en ſus ſentencias ſigan la opinion mas probable, o la opinion comun, en el tal caſo tendrian obligacion de ſeguir la tal opinion.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo que queda dicho a la razon de dudar de la duda paſſada. A la confirmacion ſe reſponde facilmente, que la conciencia no ſe funda en opinion probable, quiero dezir que no por tener vno mas probable opinion de vna coſa, tiene obligacion a ſeguir aquella opiniõ. La razon es, porque la conciencia es aplicacion de algun cierto conocimiento, y la opinion no es conocimiento cierto, ſino muy dudoſo. Por lo qual, aunque pienſe que 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 cõdenar. 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 cõdenar ha de tener firmiſsimo fundamento. Luego en caſo de duda no puede pronunciar la tal ſentencia. Aduiertaſe, que en ſemejantes dudas, para q̃ ſe remediẽ los delictos, es licito a los Prelados, y Iuezes poner los re-

33. d. cap. vlt. & 11 q. 3. c. graue valde eſt.

medios vtiles, y prouechosos, como no sean muy dificultosos, 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 mãdar el prelado que los religiosos vayan juntos, y no se pierdã de vista, y otras cosas semejantes, que son vtiles para el remediar los delictos; pero los remedios que tienen juntamente razon de castigo, y traen contigo nota, en ninguna manera los han de poner en caso de duda. El exemplo es. No puede mandar que vn ciudadano le echen 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.

D. Thom. 2.2.q.60 art.5.

Terciadecima conclusion. El juez tiene obligacion de juzgar, y sentẽciar segun las leyes escriptas. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porq̃ 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.

Para declarar mas en particular lo tocante a este punto, 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, las que no solamẽte prohiben, sino que irritan el hecho: de suerte, que no solamente se pronuncia mal la sentẽcia, sino q̃ es irrita, y inualida, estando en derecho.

2.q.6.ca. si qui.

De lo qual se refieren muchos casos en Derecho. El segundo grado es quando en la sentencia se dexa la forma determinada por las leyes en las cosas que pertenecen a la solemnidad, o modo de proceder. Pero no se determina en derecho, que si se haze lo contrario, es irrito, y nulo. El tercer grado es, quando segũ la forma exterior, es legitima sentẽcia: porque no dexo cosa alguna el juez; pero acontecio algun engaño por el qual en realidad de verdad la sentencia es injusta.

Quartadecima conclusion. Todas las vezes que el juez a sabiendas pronuncia la sentencia contra las leyes escritas, peca mortalmente, si es con perjuyzio de tercero; pero no siempre sera pecado mortal, si tan solamente dexa la solẽnidad. En esta conclusion conuienen todos los Thomistas en el lugar citado, y particularmente Nauarro. La primera parte tiene verdad, no

Nauar. in Ma.c.15

solamente quando fauorece a vna de las partes, contra justicia, sino tãbiẽ quãdo niega a alguna de las partes lo que le cõcede el derecho, como sino le admitiesse los testigos, o si no le concede el tiempo legitimo. La razon es, porque en estas cosas se haze contra la justicia conmutatiua. Luego es pecado mortal. La segunda parte significa ser tan solamente pecado venial, si el juez dexa algunas cosas, que tan solamente pertenecen a la solemnidad, como son pronunciar la sentencia en pie, o no la pronunciar 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.

Quintadecima conclusion. Todas las vezes que la sentencia del juez es irrita, y nula en derecho, no solamente es peccado mortal contra justicia de parte del juez, sino que la tal sentencia en conciẽcia no da derecho ninguno, ni causa obligacion. La qual conclusion se entiende, aunque no aya apelacion. Esta conclusion enseñan todos los Thomistas en el lugar citado, y todos los Doctores. La razon esta clara, porque la misma sentẽcia en derecho no es valida. Luego no da derecho ninguno en el foro de la conciencia, ni de la sentencia nace obligacion. Esta conclusion se entiende no solamente en las sentencias seculares, sino tambien en las Eclesiasticas; pero hase de aduertir vna diferencia entre estas sentencias. Y es, que si se pronũcia sentẽcia de descomunion, contra alguno, y no consta publicamente que la tal sentencia es nula, aunque no obligue en conciencia; pero por el escandalo ay obligacion de abstenerse de las cosas sagradas.

De lo qual se sigue, q̃ aunque aya precedido el legitimo tiempo para prescriuir despues de la tal sentencia, con todo esso la tal prescripciõ no es segura en conciencia: porque no precedio justo titulo, el qual era necessario, para ser segura en conciencia la prescripcion.

Dècimasexta conclusion. Quando la sentencia del juez fuere contra las leyes, que prohiben la tal sentencia; pero la sentencia es justa, la tal sentencia tiene fuerça en el foro de la cõciencia, sino es que pongan remedio juridico. Esto enseñan 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 obliga en conciẽcia. El exemplo es en las leyes justas, que obligan a todos. Esta conclusion no solamente tiene verdad, quando constare al que condenaron que era justa, sino tambien quando le constare ser injusta: porque en caso de duda estamos obligados a obedecer a los preceptos de los superiores. Por lo qual sino apelo en tiempo, o sino siguio en tiempo determinado la apelacion, queda obligado en conciencia, aunque sin culpa suya, no vso del beneficio de la ley. Aduiertase con el Maestro Soto, que quando vno pleyteaua con buena fe, y aplicaronle lo que no era suyo, esta obligado a restituyrlo; pero no esta obligado a restituyr los gastos, porque pleyteaua con buena fe. Esto tiene verdad, ora sea reo, ora sea actor. Aduiertase tambien que si a vno por injusta sentencia le aplicaron lo que era suyo, aunque es verdad q̃ el juez peca mortalmente; pero la parte no esta obligada a restituyr. El exemplo es. Si vno tomasse a otro lo que era suyo; pero tomoselo por fuerça. Este tal, aunque peca 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 conciencia. Supponemos, que el juez procedio con buena fe. La razon de dudar es, porque si la tal sentencia no tuuiesse fuerça, seguirseia

que

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 conſciencia. De ſuerte, que ſi a vno por ſemejante ſentencia le deſpojaron del dominio de alguna coſa ſuya, conſtandole de la injuſticia de la ſentencia, la puede retener por el mejor modo poſsible, no auiendo eſcandalo. 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 aquel en cuyo fauor ſe dio la tal ſentencia, aunque aya pleyteado con buena fe en ſabiendo, que fue injuſta la ſentencia, eſta obligado luego en ſabiendolo, a ceder a la parte ſin hazerla gaſtar, y ſin dilacio, 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 conſciencia. Luego tampoco la ſentencia injuſta. Confirmaſe: porque las ſentencias ſe ordenan a cõſeruar, el derecho natural, y la tal ſentẽcia, no le cõſerua ſino antes le deſtruye. Luego no obliga en conſciencia.

De lo qual ſe ſigue, que ſi la ſentencia condenaſſe algun innocente a las penas, que el miſmo vuieſſe de executar, no eſtaria obligado en conſciencia no auiendo eſcandalo. Aduiertaſe, que ſi la tal ſentencia ſe funda en publica juſticia, como vamos platicando, y ſe alegaſſe, 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, puedẽ adquirir el titulo, y la poſſeſsiõ, principalmente ſi ſe ha procedido en todo con buena fe. El exemplo es. Ay muchos oppoſitores a vna cathedra, o prebenda, y a vno de ellos le excluyen por injuſta ſentencia, y el que tuuo mas votos, y lleuo 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 eſta obligado a reſignar el titulo ni reſtituyr los fructos, haſta que por ſentencia ſe declare lo contrario. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es: porque eſte tal no hizo contra juſticia commutatiua, pues era digno. Y eſtando en derecho la colacion no era irrita, y nulla. Luego con ſegura conſciencia lo tiene. Aduiertaſe, que no es la miſma razon de vno, que es legitimo heredero, y por ſemejante injuſta ſentencia le excluyen del numero de los demas herederos. Porque luego, que les cõſtare ſer injuſta la ſentencia: eſtan obligados los demas herederos 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, quando alguno por legitima ſentencia, ſegun el foro exterior, le priuaron y inſtituyeron legitimamente otro, todas las coſas, que eſte haze ſon validas en conſciencia, aunque deſpues declaren que la colacion no fue valida. El exemplo es. quando priuan a vno de vn beneficio, por legitima ſentencia en el foro exterior, y inſtituyen otro cura del miſmo beneficio. En eſte caſo todas las coſas, que haze eſte ſegundo ſon validas en conſciencia, aunque deſpues declaren, que no fue valida la inſtitucion. Eſto tienen todos los Doctores citados. Prueuaſe lo primero del Derecho, en el qual ſe determina eſto. La razon es: 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 perturbacion en la Republica Chriſtiana, y muchos ſin culpa ſuya eſtarian obligados a iterar las confeſsiones. Luego validas ſon las coſas que hazen. Aduiertaſe, que de lo que toca a los fructos del beneficio, que recibieron, en el tiempo, que con buena fe poſſeyan, y miniſtrauan ſe ha de dezir, que quando deſpues ſe declara, que la colacion no fue valida con buena conſciencia tan ſolamente ſe puede quedar con aquellos, que eran ſuficientes para ſu congrua ſuſtentacion. De ſuerte, 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.

3. d. 7. ca. infamiſi perſonæ.

La ſegunda dificultad es: ſi puede el juez particular en algun caſo pronunciar ſentencia contra las leyes eſcriptas.

A eſta duda ſe reſponde, que en tres caſos es licito pronunciar 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 refiriendo los caſos en que es licito pronunciar la ſentencia contra las leyes eſcriptas, y alguna vez es obligatorio. El primer caſo es, quando la ley eſcripta es contraria a la ley natural. Eſto enſeña Sancto Thomas, 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, que para que en el tal caſo no ſea licito al juez, pronunciar la ſentencia, ſegun la ley eſcripta ha de conſtar claramente, q̃ 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 conſcien-

D. Thom. 2. 2. q. 60. art. 5. ad. 1. leg. 15. ff. de legibus & ſe natus cõſultis.

cia. Por lo qual los confessores no han de oyr a los escriuanos, y otros ministros que dizen, 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 segundo caso es, quando la ley esta abrogada por la costumbre: porque como la ley se puede abrogar por otra ley contraria, assi tambien se pueda abrogar por la contraria costumbre: porque la costumbre de la republica tiene fuerça de ley. Aduiertase, que para que la ley este 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 oficio 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, hase de entender que la tal ley todauia tiene fuerça en el foro de la conciencia. 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 contra las leyes escriptas. Esto enseña Santo 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 comun, no deue de ser contraria al bien comun. Y el guardar la ley en algun caso seria contra el bien comun. Luego en el tal caso no se ha de guardar la ley. Aduiertase, que 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 q̃ luego sea necessario el remedio. Fuera destos casos ay otro proprio del Principe, el qual tiene derecho de dispensar en la ley: porque como la puede quitar, puede dispensar en ella en algũ 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 cõ el perdon se pueden estender los vicios. Aduiertase con Cayetano, que vno de los pecados del juez, o del Principe es dexar de castigar, aunq̃ lo comute en pena pecuniaria, y aunque esten compuestas las partes, sino ay causa razonable para esto.

L. 12, & leg. 24 ff. de leg.

Cai. v. in dicti pec. cata.

La tercera dificultad es, quando son contrarios los Decretos, Canonicos, y Ciuiles, si esta obligado el juez a sentenciar, segun los Decretos Canonicos. La razon de dudar es, porque las leyes Canonicas son como superiores a las Ciuiles. Luego segun las leyes Canonicas de los Pontifices se ha de juzgar, por el contrario haze dificultad, que muchos juezes seglares hazen contra los Motus proprios de los Papas.

En esta dificultad pondremos en general, y comun 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 comission de la espiritual. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. De lo qual se ha de ver Santo Thomas, y Cayetano, y los que escriuen sobre Santo 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 solo la paz espiritual pertenecẽ. Verdad es, que en algunos Reynos, por comission particular pertenecen a la potestad ciuil, como en algunos Reynos acontece en Francia, y en Sicilia.

D. Tho. 2. 2. q. 60. a. 6. ad 3.

Digo lo segundo, las cosas 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 de mas señores temporales. Y assi puede juzgar de las causas temporales: porque la potestad Eclesiastica tiene adjuncta la potestad ciuil, y temporal.

Digo lo tercero, la potestad espiritual de los Pontifices puede juzgar de las leyes tẽporales, y de los mismos Reyes, quando fuere necessario para la salud espiritual de los fieles. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase 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.

9 6. d. cãnuo sunt.

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 espiritual, como esta subordenado el Corregidor al Rey, porque 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 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, respondiendo derechamente a la dificultad 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 ordẽ a este fin. Como si la ley ciuil fuesse contra derecho natural hase 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

La quarta dificultad es. Si el juez puede con buena conſciencia condenar 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 delinquente, no citandolos, y oyendolos, ſi pecã, aunque eſten ciertos que cometieron el delicto, por el qual merecen 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 euidẽcia 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 eſcandalo, 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 detrimedto de la republica, como ſi fueſſe vn excelente 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 reſpõde, q̃ no es licito al Principe, y mucho menos a los juezes inferiores. La razon es: porque es de derecho natural, que la muerte publica proceda de la ciencia publica. Y la ciencia publica es, la que procede de la confeſsiõ del reo hecha en juyzio, y de las prouanças, que ſe hazen en el toro 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 condenar 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, q̃ los miniſtros del Rey, q̃ matã los tales por mandado del Rey pecã mortalmente, y eſtan obligados a reſtituyr todos los daños. La razon es: porque los miſmos Reyes, pecan mortalmente mandando eſto. Luego los ſubditos pecan tambien mortalmente, aunque lo hagan por mandado del Principe. Porque la obediencia tan ſolamente eſcuſa 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, ſi no 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 ofende grandemẽte por ſemejantes homicidios y no ay tãta 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 anſi el Rey mas eſta obligado a mirar por ſu fama, la qual ſe ofende con ſemejantes homicidios, que no a mirar por la fama de los ſubditos.

A la ſegunda confirmacion ſe reſponde, que ſi el tal caſo ſucedieſſe, 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 dãdole 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 commũ 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.

D. Thom. 2.1.q.68. Theo. in 4.d.19. Sum. v. accuſat. Sot. 5. de iuſt. q. 5. iuris periti in titulis de accuſa. el c. nouit de iudicijs.

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.

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 diferencian 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 San Matheo 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 denũcia, o de otro tercero. Distinguese la acusacion, y denunciacion de la inquisicion. Porque la inquisicion tan solamente la puede hazer el juez por razon de su oficio. Pero la denunciacion y acusacion pertenece a las personas particulares. Esto supuesto.

PRimera cõclusion. El hombre esta obligado a acusar so pena de pecado mortal, si el delicto es pernicioso al bien publico, y si lo puede prouar suficientemẽte. De suerte, que en el tal caso sera pecado 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, peca mortalmente. El pecado 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 suficientemente no ay obligacion de acusar. De suerte que aunque el delicto sea en detrimento del bien commun, sino tiene como prouarlo suficientemente, 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 dificultad es. Si es necessario en el foro de la conciencia que preceda la correction fraterna a la acusacion judicial. De suerte que sea pecado mortal acusar a vno judicialmẽte, sin auer le corregido. Lo qual se entiende en los delictos, que ay esperança, que el proximo se enmẽdara por la admonicion. Porque cierta cosa es acerca de todos los Doctores, que sino 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 bien publico, como en el pecado de la heregia, o en otros semejantes pecados que ofenden immediatamente el bien publico. Tambien queda dicho, que esta duda procede en el foro de la conciencia. Porque en el foro exterior cierta cosa es, que no es necessario, que preceda la admonicion a la acusacion juridica, como se determina en derecho.

c. inquisitionis

En esta dificultad ay dos sentencias extremas, las quales refiere Sancto Thomas, y Syluestro, y Durando, y Cayetano, y Soto. Para declaracion deste punto dire lo que entiendo ser cierto en esta dificultad. *tionis ca. qualiter, & quando. 2. cap. cum dilectus de accusati. D. Thom. in 4. d. 19 3. 2. ar. 9. & col. 2. ar. 4. Syl. v. accusa. §. 3. Dur. in 4. d. 19 q. 4. Caie. 2. 2. q. 33. art. 7. So. 5. de iust. q. 5. ar. 1. & in relect. de rat. tengẽdi, &c.*

Digo lo primero, que hablando de si, y de su naturaleza no es necessario en el foro de la conciencia, que la admonicion fraterna preceda a la acusacion. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos del Angelico Doctor 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 è impertinente la admonicion fraterna. De suerte, que de su naturaleza, y como dizen los Theologos, per se loquendo, no es pecado 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 suficientemente por el bien commun. De suerte que en semejante caso seria pecado mortal, si a la acusacion no precediesse primero la admonicion fraterna. Esto enseña Orellana, y todos los discipulos del Angelico Doctor Sãcto 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 suficiẽtemente 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 admonicio fraterna. Confirmase: porque en el tal caso puede vno proueer muy bien al bien publico, y particular, sin detrimento del proximo. Luego assi se ha de hazer. Y sino se hiziesse assi la tal acusacion procederia de odio, y ira del proximo, y no de amor del bien commun, o del proximo. *Iurisperiti. c. si pec cauerit. 2. q. 1.*

De lo qual se sigue, que en el tal caso el acusar immediatamẽte seria pecado 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 pecado no solamente es contra charidad, sino tambien contra justicia: el qual pecado obliga a restitucion. Esta conclusion y Corolario procede en los pecados, que son en detrimento del bien publico. De los pecados, que son cõtra el biẽ particular, y de las injurias particulares, se dira luego.

Digo

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, aũque el delicto ſea occulto, y aunque el acuſador eſte cierto, que el proximo ſe enmendara, y que anſi ſe proueera ſuficientemente al bien 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, ſi no al biẽ 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 acuſaciõ, 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 enſeñauã 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 authorizados ha auido acuſaciones. Luego argumento grande 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 declara mas abaxo.

Quarta concluſion. La acuſacion algunas vezes es licita: pero no cae debaxo de precepto.

Cai. 2. 2. q. 33. art. 7. 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 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, quãdo 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 nó cae debaxo de precepto.

Quinta concluſiõ. La acuſaciõ cae debaxo de precepto quando ſe puede prouar el delicto, y de no acuſar ſe 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 cõmun, y impedir el detrimento publico. Luego en el tal caſo ay obligaciõ de acuſar. Aduiertaſe, que el Doctor Angelico no haze diferencia entre la acuſaciõ, 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 biẽ cõmun, qual es que los hombres facinoroſos ſe deſtierren de la republica: y que tengan miedo de pecar. O quãdo ſe ſigue algun alboroto, de algũ delicto graue. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porque el bien publico no ſolamente ſe ofende grauemente en los delictos, que immediatamente ofendẽ 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 ſuficientes teſtigos, ſino es que ſe ſiga algũ prouecho, de los que ya referimos. Eſto enſeñã todos los diſcipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. Prueuaſe: porque de otra ſuerte en la tal acuſacion no ſe pretenderia, 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 communmẽte los diſcipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuaſe por tres titulos. El primero porque puede ſer prodigalidad dexar perder ſu hazienda, o ſu fama. El ſegũdo titulo es de charidad propria. Porque cada vno eſta obligado por precepto de charidad a procurar no hurtar, ni perjurar, ni cometer otro pecado.

Luego de charidad tiene obligacion a procurar ſu hazienda: porque la pobreza ſuele ſer ocaſion en los hombres imperfectos de ſemejãtes pecados. 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 pecar. Contra el primer titulo es pecado venial: contra el ſegundo, y tercero es pecado mortal de ſu naturaleza: y conforme a la grauedad de la materia ſera pecado mortal, o venial, hablando en particular.

Nona concluſion. Alguna vez eſtara vn hom-

bre

bre obligado a acusar, para defender el bien del proximo: de suerte q̃ si no lo haze: sera pecado 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 pecado. 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.

D. Thom. 2.2.q.33 art. 7.

Esto enseña Sancto Thomas, y communmente sus discipulos. Prueuase: porque como dize la escriptura, 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 obligaciõ en el tal caso de acusar o denunciar juridicamente.

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 põe los Inquisidores, y los Prelados de las Religiones en las visitas. Y tambiẽ 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 semejantes.

Decima conclusion. Todas las vezes, que por la correction fraterna se prouee suficientemente al bien de aquel, cuya causa se trata por la acusacion, no ay obligacion de responder a los preceptos, y mandatos del superior acusando, o denunciando.

Esto enseñan todos los discipulos del Angelico Doctor Sãcto 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, o 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 acusacion, o denunciacion era licita, pero no caya debaxo de precepto, como deziamos arriba que algunas vezes es licita: pero no obligatoria. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. La razõ es: porque el precepto del Superior es de cosas licitas, aunque no caygan debaxo de precepto: porque, quando es de cosas illicitas no obliga. Entonces tiene verdad, que es cosa mas conueniente, y necessaria, obedecer a Dios, que no a los hombres. Luego en el tal caso obliga el precepto del Superior. De suerte que se ha de considerar, que el mãdato del superior obliga, quãdo la acusacion o denunciacion por otra parte, caia debaxo de precepto. Y en el tal caso, el que no acusa, o denũcia, peca contra la ley de Dios, y contra el precepto del Superior. Tambien obliga el precepto del Superior en caso, que la acusacion, o denunciacion era licita, pero no caia debaxo de precepto. Y en el tal caso tan solamente se peca 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 esta obligado a acusar, o denunciar todas las vezes, q̃ por la correction fraterna suficientemente se prouee al bien de aquel, cuya causa se auia de tratar por la acusacion, o denunciacion. Esta enseñan todos los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es: porque en el tal caso se consigue sin acusacion, o denunciacion, lo que se pretendia por el contrato. Aunque el contrato sea jurado, no obliga el juramento en el tal caso por la razon dicha.

Tercia decima conclusion. El que hizo tal concierto, solamente esta obligado a acusar, y denunciar, quando la acusacion, o denunciaciõ es licita: pero no cae debaxo de precepto. De suerte, que el que hizo tal concierto por sola la fuerça, y virtud del tal concierto, solamẽte esta obligado, quando la acusacion es licita: pero no cae debaxo de precepto. Verdad es, que tambien obliga, quando cae debaxo de precepto. Y entonces tiene dos obligaciones. La vna natural, por fuerça y virtud del precepto, y la otra por fuerça, y virtud del contracto. Si el tal contracto 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 siempre 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 commutatiua, que nace, y procede del concierto. Pero la obligacion, que nace del precepto, y mandato del superior, solamente pertenece a virtud de obediencia.

La dificultad es. Si quando hizo el tal concierto, estaua obligado a restituyr, sino acusa, quando estaua obligado a acusar por razon del concierto, que hizo. Aduiertase, que el delicto, que se ha de denunciar, o 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 publice, o en el hurto que se haze de la leña en vn mõte apropriado al señor: o 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 pecados, o delictos de la primera manera esta obligado el que hizo pacto de acusar, a restituyr, sino acuso todo

aquello

aquello que se sigue de daño de dexar de acusar, y halo de restituyr a aquel, con quien hizo el concierto. Esto enseñan communmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y muy en particular Medina, y Orellana. El exemplo es en el fiscal, q̃ 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 montes, o de las viñas, que no denuncian al señor el detrimento q̃ le hizieron en el monte, esta 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 esta a restituyr.

Digo lo segundo. Si tenemos atencion al rigor del Derecho, el que hizo el pacto, y cõcierto, tiene obligacion de restituyr 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, q̃ no acusa los delictos: por los quales el reo auia de ser condenado en pena pecuniaria, y parte se auian de applicar 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 q̃ auia de ser castigado el reo, y que se auia de applicar 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 Sylueltro: y alega otros Doctores. Pero nuestra sentencia tienen communmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es: 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, peca contra justicia commutatiua, y tiene obligacion de restituyr.

Digo lo tercero, que estos, de quien hemos hablado en la conclusion passada, se pueden escusar de la restitucion por dos caminos. Esto enseñã los Doctores citados, y entre ellos muy particularmente Orellana. Pruebase 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 a restituyr.

El segundo titulo es, si vuo virtual intencion, y concierto de acusar: pero no de restituyr sino acusasse. Esta virtual intencion, y concierto se puede coligir 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 discrecion, y libre aluedrio del varon prudente. Tambien se puede coligir del vso, y ser raros los que restituyen estas penas, quando no acusan: y los confessores raras vezes suelen apretar a los penitẽtes a que restituyan. Todas las demas cosas, que pertenecen a la acusacion se pueden ver facilmente en los Doctores citados.

Cap. XXIIII. De la injusticia, que puede auer de parte del reo.

D. Thom. 2.2. q. 69 art. 1. Magist. in 4. d. 19. Summis. v. inquisitio. & v. confess. criminal. Soto in rect. de ratio. detegendi, m. 196. & 5. de iust. q. 6. Iurisperi. in titulis de quæstionib. & in tit. de confes.

DEsta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuẽ sobre el, y los Theologos, con el Maestro, y los Summistas, y el Maestro Soto, y los Iuristas.

PRimera conclusion. El reo: que le preguntan justa, y juridicamente, esta obligado a dezir la verdad, aunque por ella le aya de condenar con pena grauissima. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada, articulo primero, y segũdo, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañez, Orellana, Medina, y Aragon. La razon es: porque si el juez le pregũta 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 el tal caso, si el reo negasse la verdad, pecaria 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 segundo, por via de denunciacion, y el tercero por via de inquisicio. Y es grande la diferencia, que ay en proceder por estas diuersas maneras.

Segunda conclusion: Si el juez procede por via de acusacion, o denunciacion a preguntar al reo, justamente procede, si ay semiplena probacion: o si ay expressos y manifiestos indicios. De suerte, que en el tal caso el reo tiene obligacion, so pena de pecado mortal a dezir la verdad. Declaremos la conclusion. Semiplena probacion se llama, quando ay vn testigo, sin excepcion ninguna. Los indicios se requieren mayores, o menores, conforme 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, quanto a tres cosas. Lo vno quanto al delicto: lo otro quanto al delinquente: y finalmente quanto al processo. De suerte, que hã de mostrar euidentemente el delicto, y la persona que le cometio, y han de estar expressos en el processo. Y el juez tiene obligacion de mostrarselos al reo en particular, y dezirle, q̃ tiene

tales,

tales, y tales indicios contra el: y que estan en el processo, y comprouados con suficientes testigos. De otra suerte podra el reo callar el delicto conbuena conciencia. Y aunque el juez le diga, que tiene tales indicios comprouados, no tiene obligacion de creerle, sino se los muestra conforme a lo dicho, pero procediendo conforme a lo dicho el reo tiene obligaciõ en conciencia de responder la verdad.

Esta conclusion assi declarada, y hablando regularmente, y de los delictos ordinarios la tienen todos los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas en el lugar citado, y Nauarro, y Alcocer, y Pedro de Nauarra, y otros muchos Doctores, como los refiere Manuel Rodriguez. Entendiendo esta conclusion en las causas ciuiles, y criminales, en las quales se teme pena pequeña. La razon es: porque en el tal caso al reo le preguntan 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 Quarto en el capitulo. 2. de confessis. Esta conclusion es certissima acerca de todos los Theologos.

Naua. in c. inter v. corolar. 55. Alco. in 5ũ. ca. 26. Nau. lib. 2. de rest. c. 4. nu. 138. Man. Rodr. del orden Iudicialc. 10. concl. 1.

La dificultad grauissima es, en las causas capitales, y en otras donde se trata de gran honra, si el reo en el tal caso estara 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 que diga su dicho, y confiesse la verdad en causas capitales, y que ay mucha honra en ellas. Confirmase: porque el deudo o pariente, no puede ser compelido a testiguar contra otro su deudo en casos semejantes. Luego tampoco puede ser compelido a que diga su dicho cõtra si mismo. Confirmase lo segundo: porque aunque el juez justamente mande a vno, que se este en la carcel: porque esta condenado a muerte, con todo esso el licitamente puede huyr, y no obedecer: porque es muy dificultoso no huyr, estando condenado a muerte. Luego lo mismo sera en nuestro proposito, que aunque el juez justamente proceda, con todo esso el reo no tiene obligacion de responder en casos semejantes.

En esta dificultad, y por esta razon Manuel Rodriguez en el lugar citado, tiene q̃ el reo cõ muy buena conciencia puede encubrir la verdad, no mintiendo, sino vsando de rodeos, y de palabras equiuocas Esto mismo tiene Nauarro, y Salzedo. La misma sentencia tienen algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Sancto Thomas. Manuel Rodriguez dize, que assi se ha de entender lo que trahe Nauarro. Aduiertase, que segun estos Doctores, entonces se sigue gran daño en la honra en este caso, quando vno es hombre honrado, 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 hombre baxo, y no de tan alta fama, no se ha de admitir, que no este obligado a confessar.

Nau. vbi su. num. 141. Salzedo in pract. crimi. c. 16. pag. 431. Nauar. in Man. ca. 25. n. 36.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna, en el tal caso el reo esta 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 razon es clara: porque si el juez juridicamente 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 responde 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 esta escusado por el derecho de dezir la verdad, quando le preguntan juridicamẽte. Por lo qual tiene obligacion de responder la verdad, y obedecer.

A la segunda confirmacion se responde, que ay muy gran differencia entre el vn caso, y el otro. Porque en lo que toca responder la verdad, procede justamente, y como superior, y por consiguiente el esta obligado a responder. Porque esto es necessario para hazer el oficio el juez, y para que el juez pueda proceder a dar la sentẽcia. Pero el no huyr, no es tã necessario ni es necessario aun para la execucion de la sentencia. Porque puede el juez dar orden con el carcelero, que lo guarde muy bien. Y assi no es la misma razon, de vno que de otro.

La segunda dificultad es, si el reo juridicamente preguntado, niega vna vez el delicto, que cometio, y con todo esso lo sentencian a muerte, o a otra qualquiera pena graue, si esta obligado despues a confessar la verdad delante del juez, diziendo, que cometio el delicto. La razon de dudar es: porque si vna vez le condenan justamente a 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 dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda, enseña, que el tal reo no tiene obligacion despues a cõfessar la verdad, y cita a Nauarro y a Segura. Y dize, que no se deue seguir la opiniõ de Medina, que tiene lo contrario en la Summa, y que su razon es de poco momento. De suerte que segun esta sentencia, aunque el reo aya pecado mortalmente al principio, no tiene despues obligacion de confessar la verdad.

Naua. cap. 25. n. 38. Sergu. in dirct. q. 2. cap. 17. n. 36.

A esta dificultad se responde, ser certissimo, que

que el tal reo tiene obligacion deſpues de confeſſar la verdad, antes que executen la ſentencia. Eſto tiene Medina, Oreilana, y todos los diſcipulos de Sancto Thomas. Eſta ſentencia ſe ſigue communmente en la practica. 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 razõ del Maeſtro Medina, porque mientras el reo no confieſſa 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 pecado mortal baſtaua no obedecer al juez en el caſo, que tiene obligacion, y grande de obedecerle como a ſuperior. Aduiertaſe, que en caſo q̃ vuieſſe ſentenciado a vno a otra pena, que no fueſſe de muerte, como açotes, o a pena pecuniaria, auiendole condenado 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 peco 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 al juez, y como preguntando juridicamente, y el preguntar dura todo aquel tiempo. Por lo qual tiene obligaciõ de reſponder, y ſino reſponde peca mortalmente. Si tiene obligacion de reſtituyr los daños que ſe le ſiguen al juez ſe dira deſpues.

Puede tambien el juez por via de inquiſiciõ, inquirir de los delictos. Para lo qual ſe ha de aduertir que la inquiſicion, puede ſer del todo general, o totalmente eſpecial, 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 delinquẽtes, 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 pregũte del delicto en particular, y de la perſona en general. Como quando el juez halla muerto vn hombre, y no ſabe quien le mato, entonces pregunta del delicto en particular, y de la perſona en general: aſſi la inquiſicion es miſta. Puede tambien 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 facinoroſo, y que comete delictos. Eſto ſupueſto.

Tercera concluſion. La inquiſicion general del todo, licitamente ſe puede hazer, aunque no aya precedido infamia ni ſoſpecha, ni prouãça. Puede muy bien, y licitamente hazer ſemejante inquiſicion, ſin que precedan eſtas coſas. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de S. Thomas en el lugar citado en las concluſiones paſſadas. Y eſto enſeñan todos los Doctores. Prueuaſe 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 Iglesia, y de todos los juezes que entienden, que no pecan haziendo ſemejantes inquiſiciones. *Cap. 1. de officio ordinarij.*

Quarta concluſion. Neceſſaria coſa es para preguntar a qualquier reo, de qualeſquier delictos que preceda infamia, o clamoroſa inſinuacion. Y de otra manera ſera pecado 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 hombres buenos: el qual ſe ha derramado por la mayor parte de la vezindad, o del Collegio, o de la Vniuerſidad, adonde mora. Eſta difinicio 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 enſeñan algunos Doctores Iuriſtas, ſobre el derecho: y citan a Arecio in capitulo inquiſitionis, & capitulo qualiter. La concluſiõ anſi declarada ſe prueua lo primero del Derecho, en el qual eſta 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 razõ, ni cauſa ninguna, para preguntarle. Y eſto es hazerle vn grande agrauio, y contumelia. Luego no es licito. Confirmaſe: porque el juez, que contra 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 inſinuaciõ ſuple las vezes de acuſador en el juyzio. *Cap. qualiter, & quando 2. & cap. inquiſ. de accuſa. et gloſſa ibi aem.*

Quinta concluſion. El reo, que le preguntan juſtamente de ſu proprio delicto, por auer las cauſas ſuficientes para preguntarle, no por eſſo *Sot. in rei lectio. de ratio. tegend. & c. q. 6. Cap. inter verba 11. q. 3. Cap. cum oporteat ca. inquiſit. c. qualiter.*

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. Pruuaese 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 a denunciar de los complices, por ser el delicto contra el bien commun. Porque en el tal caso licito seria preguntar al reo por los complices.

c. 1. de confes. ca. veniens de testibus c. nemini 15. q. 2. l. fin. co. de accusat.

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 Sancto Thomas, y Cayetano, y Soto, y Adriano, y todos los discipulos de Sancto Thomas particularmẽte Orellana, Medina, y Bañez. 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 conclusion tiene dos excepciones. La primera es quando los delictos tienen entre si hermandad, y conjunction: porque 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 conjunction, que tienen entre si. Por lo qual le pueden muy bien preguntar del otro delicto. La segunda excepcion 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 con 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 hõbre muerto desnudo, y sin vestiduras. En el tal caso sera licito preguntarle, si le quito las vestiduras. Porque este delicto esta junto con el homicidio. Lo que queda dicho desto es doctrina commun de los discipulos de Sancto Thomas.

D. Tho. 2. 2. q. 70. ar. 1. Ca. q. 69. ar. 2. So. vbi sup. Adr. in quoli. 11. q. 1.

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 que 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 especial, 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 consciencia de responder la verdad, y sino la responde, peca 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 justamẽte por la inquisicion a preguntarle, si en el tal caso, el reo estara obligado a confessar la verdad, o si la podra ocultar. La razon de dudar es: porq̃ 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 consciencia 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 juridicamente se auia acogido, o quando esta descomulgado 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 resolucion es de todos los Thomistas, en el lugar citado. Prueuase: porque todos los derechos claman, que en caso de duda es mejor la condiciõ del que possee: y que qualquiera se presume bueno, sino es que le prueuen ser malo. Y las probaciones 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 ay gran differencia entre el vn caso y el otro: porque en el caso del reo tractase de su delicto, y de condenarle a muerte, o a infamia, y el justamente possee 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 ſuficientemente 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 q̃ tiene de hazer daño a la republica por algun graue pecado, pecara 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 mato vn hombre, ſi puede dezir, que no le mato. La razon 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 Santo Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es, porque como enſeña Santo Thomas, y San 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. Thom. 2. 2. q. 110. ar. 3 Auguſt. duo libris contra mẽdacium.

Digo lo ſegundo, que ſi el reo le preguntan contra el orden de derecho, licita y ſantamente puede no reſponder, y apelar, y defenderſe del reſponder, como ſi le preguntara vna perſona particular. Eſto enſeña Santo Thomas, y es comun doctrina de ſus diſcipulos, y particularmente de Peña, Medina, Bañez, Orellana. La razon es, porque el juez que anſi pregunta, y pretende ſaber el ſecreto, peca mas grauemente, que qualquiera perſona particular, que pretendieſſe lo miſmo. Porque el juez de ſu proprio oficio es guarda de la juſticia, y anſi haziẽdo injuſticia peca mas grauemente. Luego ſi quiere ſacar el ſecreto contra orden de juſticia, puede muy bien el reo auerle de la manera dicha, como ſi el juez fuera perſona particular. Porque en realidad de verdad preguntando cõtra 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 comun 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 ſuficientiſsima. Pero ya los juezes ni tratan con eſta llaneza, ni 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 comun ſentencia de los Thomiſtas particularmente de los citados. La razon es, porque aquella palabra, no ſe, en la comun manera de hablar, ſufre, 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, y yo preguntado legitimamente, y juridicamente no lo ſe. La qual propoſicion es verdadera. Porque en buena dialectica es vna propoſicion negatiua, cuyo ſubjecto no ſupone, porque no le preguntan juridicamente.

Digo lo quinto. Quando al reo le preguntan contra el orden de derecho del delicto, que en realidad de verdad hizo, puede muy bien reſpõder, q̃ no lo hizo. Como ſi le preguntan, ſi cometio vn hurto, o homicidio, el qual en realidad de verdad cometio, puede muy bien reſponder ſin miedo ninguno, y ſin eſcrupulo, que no le cometio. Del teſtigo ſe dira en el capitulo ſiguiente. Eſto enſeñan todos los Doctores citados, aunque el Padre Maeſtro Soto enſeña lo contrario. La razon es, porque 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 conueniente. Que tenga verdad aquella reſpueſta, ſe conuence, porque legitimo ſentido es, yo 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 hala 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. De ſuerte 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 dificultad, ſi ſera licito al reo acuſado injuſtamente alegar falſos inſtrumentos, y falſas eſcripturas, y ſi es pecado, que pecado ſera. A eſta duda ſe reſponde, que es pecado, pero es pecado tan ſolamen-

Sot. lib. 5. de iuſt. q. 6. art. 2.

solamente venial. La razon es, porque la tal falsedad, y mentira no es perniciosa, sino oficiosa. 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 pecado mortal de sacrilegio induzirlos a esto, porque jurar con mentira siempre es pecado mortal. Luego induzir a esto, es pecado mortal.

Sexta conclusion. Pecado 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 condenar a muerte. Esta conclusion tienen todos los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas. Y consta de lo dicho arriba. Prueuase con otra razon diferente, porque en la republica ay poder para castigar los delitos. Y si el juez no tiene fuerça, y virtud para compeler al delinquente, quando le pregunta legitimamente, para q̃ responda la verdad, no auria tal poder en la republica. Luego obligacion tiene de responder. En la conclusion queda dicho, que es pecado mortal de su naturaleza, de suerte, que en materia graue es pecado mortal.

La dificultad es. Si el tal pecado podra ser venial por ser la materia leue.

En esta dificultad Cayetano en el lugar citado de Santo Thomas enseña, que qualquiera mẽtira en juyzio es pecado mortal. Lo mismo enseña Syluestro.

Sylu. ver. mẽ. 3.

A esta dificultad, digo lo primero, que si la mentira se dize con juramento, no ay duda, sino que es pecado mortal, aunque sea en materia ligera. Y de ordinario los juezes preguntan debaxo de juramento. Y assi de ordinario es pecado mortal, porque es juramento falso, y sin verdad.

Digo lo segundo, que si el reo responde sin juramento, sera pecado venial, no responder la verdad, si la materia es leue. En esto conuienen todos los Thomistas, 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 pecado venial. Aduiertase, que si al reo le preguntan legitimamente, aunque no le tomen juramento, tiene obligacion de confessar la verdad. Porque aunque es cosa dificil el Christiano tiene obligacion a cosas dificultosas.

Sot. in relect. cita. mẽ. 2. q. 7.

La dificultad graue es del reo, preguntado legitimamente, y juridicamente, que nego, y oculto la verdad, y por auerla negado no le condenaron sino le absoluieron, a pena pecuniaria, o de bienes temporales, que era vtil y prouechosa para otros, como si le vuieran de condenar en mil ducados para el fisco. La duda es, si en conciencia estara 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 comunmente los discipulos de Santo 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 cõfessar. Luego tiene obligacion de restituyr todos estos daños.

Digo lo segũdo, que sin duda ninguna el tal reo despues de dada la sentencia, por la qual le cõdenan en dinero, para el fisco, o para otra persona, tiene obligaciõ de dallo, y no puede ocultar los bienes, y si los oculta tiene obligacion de restituyrlos. En esto conuienẽ 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 conuienen todos. La razon es, porque la tal pena corporal, no se la ha de dar el mismo a si.

Toda la dificultad es de la pena pecuniaria, o de hazienda, en que auian de condenar al reo, si confessara la verdad, como estaua obligado a cõfessar. 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 dificultad es la sentencia de algunos Doctores que el tal reo tiene obligacion de restituyr la tal pena, antes que le condene 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 algũ daño, tiene obligacion de restituyrlo. Y entienden esto los Doctores de culpa contra justicia comutatiua. Y es assi, que por culpa del reo contra justicia comutatiua, 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, q̃ en el tal caso se deue auer, como si en realidad de verdad le vuieran condenado. Porque sino fuera por su culpa le condenaran en la tal pena, y aplicaran sus bienes al fisco. Esta sentencia es bien probable, y se puede muy bien seguir.

Sot. lib. 2. de iust. q. 6. art. 6. in 4. cõcl. & 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 el 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 comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon desta sentencia es, porque las tales son leyes, 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, porq̃ respecto del reo esto tiene razon de castigo, y de pena. Y estãdo en derecho no esta ninguno obligado acastigarse, y dar se la

ſe 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 diferencia 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 peca contra la obediencia deuida al juez, y al ſuperior, con todo eſſo no tiene obligacion de reſtituyr la tal pena, haſta q el juez le condene en ella. Porque no ay derecho ninguno a la tal pena, ſino es 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 deſcomunion. Eſto enſeña Soto Orellana, y todos los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque en el tal caſo no procede como juez, ni tiene fuerça la excomunió. Luego no eſta obligado a reſponder la verdad. Eſto tiene verdad, aunque en realidad de verdad aya cometido el tal delicto. Aduiertaſe, que en el tal caſo ſiempre ſe ha de inclinar en fauor del reo en odio del juez iniquo. Porque aunque es verdad que delãte de Dios el tal eſta culpado, pero en el juyzio humano es inocente, y por tal ſe ha de preſumir, y el juez le oprime cõ 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, aunque el juez ſe engañe por el otro ſentido, que haze. Aduiertaſe lo vltimo, que quando el juez, aunque ſea iniquo, y malo ſe contenta cõ q̃ le reſpõdan 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, quãdo el juez aprieta al reo con injuſticia. Entonces es licito vſar de equiuocaciones vſitadas, y reſpondér 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.

Sot. in reſt. cita. ta. mem. 3. q. 1.

La dificultad es, quando el reo es preguntado contra orden de derecho, y por via de acuſacion, porque en realidad de verdad vno acuſador, y reſponde, que no hizo el tal delicto, tiendo anſi que en realidad de verdad cometio el tal delicto. La dificultad 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, impoſ-

niendole que le auiſo falſamente. Luego tiene obligacion de reſtituyrle la fama, y los demas daños, que ſe le ſiguen.

En eſta dificultad Scoto enſeña, que 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 tan ſolamente ha de dezir, que no tengan al acuſador por calumniador, porque tuuo buena intencion, y penſo con buena fe poder prouar el delicto. Lo miſmo enſeña Gabriel, en la miſma diſtinction, quæſtion 16. y lo miſmo enſeña San Antonino, y lo miſmo tienen otros Doctores, y lo miſmo parece, que ſignifica Cayetano.

Scot. in 4. d. 15. q. 4. art. 3.

D. Anton. 2. p. tit. 2. ca. 2. §. 3. Caie. 2. 2. q. 62. art. 2.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder ſer lo mas probable, y que ſe ha de ſeguir, que el tal reo no tiene obligacion de reſtituyr al acuſador la fama, ni otra coſa alguna. Eſto enſeña Sylueſtro, el Maeſtro Soto, y lo miſmo tienen Medina, Bañez, Orellana, Peña, y todos los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque conforme a lo que queda dicho, el tal reo no peco contra juſticia comutatiua, porque tenia derecho para reſponder anſi. Luego no tiene obligacion de reſtituyr. Porque ſi tuuiera obligacion de reſtituyr, auia de ſer por razon de la injuſticia, que auia cometido.

Syl. v. reſtit. 3. §. 3. Sot. 4. de iuſtit. q. 6. ar. 3.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el reo no infamo al acuſador contra juſticia, ſino que ellos miſmos el acuſador, y juez ſe infamaron pues apreraron al reo, para que reſpondieſſe, no teniendo ellos derecho para preguntarle.

Otra dificultad podria auer aqui, y es ſi el juez contra juſticia hizo dezir la verdad al reo, ſi podra deſpues proceder adelante el juez. Pero eſta dificultad ſe ha de diſputar en el capitulo ſiguiente.

Septima concluſion. Licito es, que el reo apele de la ſentencia, ſi eſto nace de confiar, que tiene juſta cauſa, pero no es licito apelar para diferir el negocio, quando es juſta la ſentencia. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Theologos, y Iuriſtas. Y la razon della es, porque quanto tiene confiança, que tiene juſticia, tiene derecho para apelar, y aſsi es licito apelar de la tal ſentencia. Pero quando la ſentencia es juſta, no tiene derecho para apelar della pretendiendo dilacion. Luego en el tal caſo no es licito apelar.

D. Thom. 2. 2. q. 69. art. 3. Iuriſp. & ſũmiſtæ v. appellatio

Aduiertaſe que ay gran diferencia entre apelacion, y ſuplicacion. Porque la apelacion es al juez ſuperior, pero la ſuplicacion es al miſmo juez. De lo qual ſe colige lo primero que es licito al reo ſuplicar de la juſta ſentencia, con teſtando ſer la tal ſentencia juſta, pero ſuplicando que ſe buelua a mirar otra vez el negocio, para que ſi vuiere lugar de miſericordia ſe vſe con el. Eſta ſuplicacion es licita, porque no ſe haze con animo de huyr, o 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 puedẽ relaxar, y tẽplar el rigor de la ley teniẽdo

atencion a las circunstancias y al tiempo, y lugar. Sigueſe lo ſegundo, que es licito al reo apelar de la juſta ſentencia, dada ſegun lo alegado, y probado quando tiene nueva probaciõ 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 pecado de injuſticia, aunque ſe ſepa, que el juez ſuperior tiene la contraria ſentencia, que ſiguio el inferior. Porque el que apela anſi, impide el oficio del juez inferior, y la ſentencia 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, eſta 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. ca. omni, capi. ad noſtram cap. reprehenſibilis cap. cum ſpeciali, de appel. d. 1. conſtitutionum cap. 8.

Aduiertaſe, que a los religioſos eſta prohibîda en derecho la apelacion. Y muy particularmente eſta prohibida la tal apelacion a los religioſos de la orden de Santo 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.

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 enſeñan Santo Thomas, y

D. Thom. ibi. ar. 4.

todos ſus diſcipulos, y comunmente 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 comun tendria obligacion a no ſe defender.

La dificultad es, quando a vn reo le condenan por vna ſentencia juſta, ſegun lo alegado 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 qualquier inocente tiene derecho a defenderſe, aunque ſea contra otro inocente. Luego, aunque el juez en el tal caſo eſte inocente podra muy bien el otro defenderſe.

En eſta dificultad el M. Victoria en el lugar alegado de Santo Thomas tiene ſer licito defenderſe. Pero el Maeſtro Soto tiene lo contrario. Para declarar eſta dificultad.

Sot. 4. de iuſt. q. 6. art. vlt.

Digo lo primero, que en el caſo de nueſtra duda hablando de ſi, el reo no peca contra juſticia defendiendoſe, aunque puede ſer, que peque en algun caſo, y como dizẽ los Theologos per accidens. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas, y muy particularmẽte 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 hablãdo, y como dizen los Theologos per ſe loquendo, bien puede el tal reo defenderſe. Confirmaſe, porque ſi ſe pronuncia ſentencia de excomunion latæ ſententiæ contra el tal reo, en el foro de la conſciencia no liga la tal excomunion. 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 defenderſe auiendo eſcandalo, y ſiguiendoſe algun detrimento en el bien publico.

Digo lo ſegundo, que regular y comunmente ay eſcandalo en el defenderſe en el tal caſo, y anſi regular y comunmente ſeria peeado. La razon es, porque la execucion de tal ſentencia, regularmente ſe haze en publico. Y ſegun lo publico la ſentencia dada es juſta, y 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 cõciliar las ſentencias deſtos Doctores, y ſe pueden entender diuerſos dichos que ay en la doctrina de Santo Thomas, y de lo dicho ſe pueden ſoltar muy bien las razones de dudar, pueſtas al principio por ambas a dos partes.

La ſegunda dificultad es, ſi es licito apelar, y defenderſe de la ſentencia dada conforme a ſentencia probable, que ſuelen ſeguir juezes de ciẽcia, y conſciencia, ſiendo aſsi, que la contraria ſentencia es tambien probable, y la ſiguen hombres de ciencia, y conſciencia. La razon de dudar es, porq̃ 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 ſentẽcia, y defenderſe della. En eſta dificultad ſe ha de ſuponer 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 reſponder, q̃ ſi el juez dio ſentencia conforme opinion probable, que ſiguen hombres de ciencia, y cõſciencia, aunq̃ aya otra mas probable, no es licito al condẽnado apelar de la ſentẽcia, y lo miſmo es quando las opiniones ſon ygualmente probables,

bles. Eſta ſentencia tiene Orellana en vn parecer que 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 agrauio a nadie. Luego el condemnado no puede apelar, ni defenderſe de la tal ſentencia. Confirmaſe, porque de otra ſuerte ſeria dar ocaſion 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 Santo Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del ſegundo.

La primera dificultad 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 dificultad digo lo primero, que el que eſta en la carcel preſo por qualquiera cauſa que ſea, puede muy bien huyr antes que le condemnen. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores, y particularmente enſeña eſto Medina, y Orellana en el lugar citado de Santo Thomas. La razon es, porque ninguno eſta 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 eſta condemnado a pena corporal, como es a pena de muerte, o a cortar algun miembro, o açotes, puede muy bien huyr, y no es pecado. Eſto enſeña Santo Thomas en el lugar citado, y le ſiguen comunmente 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, o que ſe de la pena corporal. Luego ninguno eſta obligado a eſperar en la carcel la tal pena, y por conſiguiente puede muy bien huyr. Aduiertaſe que el que eſta condemnado a pena corporal no por eſſo le 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 ſigue algun detrimento al carcelero, o a la guarda. El tal detrimento 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 tratаſſe 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 de derecho natural.

La ſegunda dificultad es, ſi el condemnado a carcel podra licitamente huyr. La razon de dudar es, porque la ſentencia juſta obliga en conſciencia. Luego ſi juſtamente eſta condemnado a carcel, no ſera licito huyr.

A eſta dificultad digo lo primero, que aquel que condemnan a carcel, como no ſea perpetua, no puede huyr. Eſto enſeñan comunmente 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 vno le condemnā a recluſion por medio año, o por vn año, tiene obligacion 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 comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque la carcel perpetua, ſegun derecho equiuale a muerte y ſe compara con la muerte. Luego como puede huyr el que eſta condemnado a muerte, aſſi tambié podra huyr el condemnado a carcel perpetua. Lo miſmo ſe ha de dezir, quando condemnan a vno, a vna ſeruidumbre duriſsima. Como ſi condemnaſſen 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. ante pe- nulti. tit. de regul. iur.*

Digo lo tercero, que ſi a vno le condemnaſſen a que eſtuuieſſe en la carcel, haſta que le quitaſſen la vida, no eſtaria obligado en conſciencia a permanecer en la carcel, ſino que podria muy bien huyr. Eſto enſeña Soto contra Cayetano en los lugares citados, y lo miſmo enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque la tal ſentencia es contraria al apetito 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 en caſo de grauiſsima neceſsidad. Luego lo miſmo ſera de la ſentencia. De todo lo dicho ſe colige facilmente la ſolucion de la razon de dudar.

La tercera duda es, ſi es licito al que eſta en la carcel roper los grillos, y quebrātar las carceles para huyr. La razō de dudar es, porque en el derecho Ciuil ſe pone pena de muerte a los q̄ que brantan

ff. de effractoribus l.1.& ff.de custodia & exhibitione reorum l. in cos. Henric. Gandau. quodlib. 9.ar. 15. Sylu. ver. acusat. §. 16. & v. fugere.

brantan la carcel. Luego no es licito. Confirmase, porque si vno rompiesse la pared de su vezino, seria pecado mortal de injusticia. Luego lo mismo sera en lo que toca a romper la carcel.

En esta dificultad Henrico de Gandauo, y Sylvestro afirman, no ser licito. A esta dificultad 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 Santo 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.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad que en el derecho se pone la tal pena, con todo esso no es pecado. Porque la pena en el tal caso se pone con causa, y ay razon de ponerla, pero no ay pecado en el passarla. Tambien se puede dezir que los Iurisconsultos siguieron la opinion probable de los que dizen ser pecado mortal. A la confirmacion se responde, q̃ 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 dificultad 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 abriẽdo la pared de la carcel, para que salga por alli el encarcelado, peca mortalmente. Luego el que da los instrumentos tambien peca mortalmente. Confirmase, porque en el derecho castigan al que da semejantes instrumentos. Luego no es licito dar semejantes instrumentos. En esta dificultad Soto tiene, no ser licito 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.

Sot. vbi supra Nauarro in Manua. c.25. nu.38.

A esta dificultad se responde, que esto es licito. Esto enseña Cayetano en el lugar citado, y le siguen comunmente todos los discipulos de Santo Thomas, particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque esto no esta 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 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 dificultad es, si el que condemnan a morir de hambre esta obligado a comer, y si puede licitamente comer teniendo que comer. La razon de dudar es, porque no comer es matarse. Luego obligado esta 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 tambiẽ es licito no comer en el tal caso aunque se siga la muerte. En esta dificultad 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 afirman que el tal no esta obligado a comer.

A esta dificultad se responde, que el reo, que esta condemnado a morir de hambre, puede muy bien comer el mantenimiento, que le dan ocultamente. Y esto le es licito, pero no esta obligado en conscience. Esta resolucion tiene dos partes. La primera es comun entre todos los Doctores, particularmente Thomistas, y la enseña Santo Thomas en el lugar citado. La razon es clara. Porque la tal sentencia no pretende obligarle a que el no coma, ni 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 segunda parte es contra Cayetano, y contra otros Doctores, pero tienela Soto, Medina, Orellana, y comunmente los discipulos de Santo 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 contra algun precepto, auia de ser cõtra 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 buen 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

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 dificultad es, ſi es licito dar de comer al que eſta condemnado a la muerte. La razon de dudar es, porque eſto es impedir el oficio 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 eſta condemnado a morir de hambre. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas. Prueuaſe, porque los miniſtros de juſticia de ſu proprio oficio 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, porque ſi fueſſe licito, tambien les ſeria licito dar lugar a que los condemnados a muerte huyan, lo qual en ninguna manera ſe puede admitir.

Digo lo ſegundo, que los que no ſon miniſtros de juſticia les es licito darles de comer, pero no tienen obligacion. Eſto enſeñan comunmente los Thomiſtas, particularmente Orellana, y Medina. Que les ſea licito ſe prueua, porque a las perſonas particulares, no les toca el procurar, que la ſentencia del juez ſe ponga en execucion. Luego licito es a los tales dar alimentos a los aſsi condemnados. Que no tengan obligacion de darlos 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 neceſsidad.

La ſeptima dificultad 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 q̃ ſe vierta toda la ſangre. El Maeſtro Victoria dize, que eſto ſe puede diſputar por ambas partes, q̃ es dezir, que lo vno, y lo otro es probable. Pero mas le contenta la ſentencia, que afirma, ſer licito el condenar el reo a eſtas coſas. La razon deſte autor es, porque es licito y juſto condenar al reo, a que haga lo que los miniſtros de juſticia no pueden comodamẽte hazer. Y es aſsi, que el tomar veneno no lo puede hazer comodamente el verdugo. Luego licito es condenar al reo, para que el lo tome. Confirmaſe, porq̃ 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 mandarle, que apareje el 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, q̃ la tal ſentencia ſeria iniqua, y injuſta. Eſto enſeña Cayetano, y Soto, Orellana, y comunmente los diſcipulos de S. Thomas. La razon es, porque no es licito al juez mandar coſa illicita. Y es aſsi, q̃ el tomar veneno, o abrirſe las venas es coſa ilicita. 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, q̃ las coſas que alias ſon ilicitas, no las puede mandar el juez al reo, aunque no ſe puedan executar por los miniſtros de la juſticia, como conſta de lo dicho. A la confirmacion ſe reſponde, que el ſubir la eſcalera, o el aparejar el cuello nos es alias ilicito, y aſsi lo puede mandar el juez. Pero el tomar el veneno, o abrirſe las venas es alias ilicito, y aſsi no lo puede mandar el juez.

De lo qual ſe ſigue, que aſsi como el juez no puede condenar 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 ſe 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 mandarſelo tomar, tampoco ſera licito eſto.

Lo ſegũdo ſe ſigue, q̃ por ventura, ſi ay juſta cauſa, ſeria licito al juez condenar al reo a tomar veneno violẽtamente, y cõtra ſu voluntad. La razon es, porq̃ la tal obra no es voluntaria ni moral al reo. Luego no es pecado al reo, porque no concurre moralmente a la tal obra.

Capitulo XXV. De la injuſticia del teſtigo.

DEſta materia diſputa Santo Thomas y todos ſus diſcipulos, particularmente el Maeſtro Soto, y todos los que eſcriuen ſobre el, y los Sumiſtas, y Iuriſtas, en los titulos que ay en derecho de los teſtigos.

D. Thom. 2.2.q.70. ar.1. & ſe quẽtibus & ibi eiꝰ diſcipuli So. 1.p. in relect. de ratio. tegẽ. m. 2. q.6. & 5. de iuſt. q. 7. Sũmiſta v. teſtis iuriſperiti tit. de teſtib. cogẽdis.

PRIMERA Concluſion. Si el juez procede juridicamente, y manda al teſtigo, que diga ſu dicho eſta obligado en conſciencia, y ſopena de pecado mortal a dezirlo. Eſto enſeña Santo Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Y eſto enſeñan comunmente los Doctores. La razon 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 preguntado juridicamente.

Segunda conclusion. Si el juez contra el orden del derecho pide al testigo su testimonio, no esta obligado a dar testimonio. Esta conclusion enseñan Santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado, y comunmente 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 cõsciencia 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 juramento.

Tercera conclusion. Todas las vezes, q̃ nuestro testimonio es necessario para librar el proximo de qualquier injuria, tenemos obligacion de dar testimonio, aunque el juez no lo pida, y aunque no nos rueguen. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque cada vno esta obligado a librar al proximo de la injuria que le hazen. Luego pudiendo librarle con su testimonio obligacion ay de librarle.

Quarta conclusion. Si se trata en juyzio de condenar algun delicto, ninguno esta obligado a dar testimonio, sino es que se lo pida el juez, aunque de callar el testigo se le siga peligro al acusador. Esta enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado, y es comun sentencia de los Doctores. La razon 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 pide el testimonio. Estas conclusiones pone Santo 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, para que el juez justamente pregũte al testigo, de suerte que este obligado a responder, que preceda justa acusacion, por lo menos en el foro exterior. De suerte que en el tal caso tendra obligacion de dar su testimonio. Declaremos esta conclusion. Dixe que por lo ménos ha de ser justa la acusacion en el foro exterior. Porque como queda dicho en el capitulo de acusacion, la acusacion, es injusta en el foro de la cõsciencia, aunque el delicto se pueda prouar con dos testigos, quando por la correccion 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 que el juez pregunte juridicamente al testigo, de suerte que en conciencia tenga obligacion a responder la verdad. Esta conclusion ansi declarada tienen comunmente los discipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. La razõ es, porque el juez es 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 justamente puede preguntar al testigo, y por consiguiente 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 razon de diferencia es, porque para preguntar al reo por via de acusacion fuera de la acusacion legitima, que dezimos ser necessaria, y suficiente, para preguntar el testigo, es necessario para preguntar al reo que aya semiplena probacion, o manifiestos indicios, como ya queda dicho.

Sexta conclusion. Quando se procede por via de inquisicion 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 conciencia tiene obligacion de responder la verdad, mucho mejor, que el reo. Esto enseñan comunmente los Doctores particularmente discipulos de Santo Thomas, y entre ellos Orellana. La razõ 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 conuencen ser licito preguntar al testigo, y que el testigo tiene obligacio 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 detrimento 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 con el delicto, del qual estaua infamado el reo. Esta enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. La primera parte se prueua porque el juez mas obligado esta a librar el inocente, o la republica de la injuria, que qualquiera otra persona particular. Y es ansi que la persona particular pudiendo tenia obligacio de acusar el tal delicto, como acusador, o como testigo reuelarlo. Luego mas estara obligado el juez de su proprio oficio, a inquirir el tal delicto. El exemplo es en el pecado de heregia que causa daño en la republica, o si vno procurasse matar a otro. Esta parte es comun 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 comunmente los discipulos de Santo Thomas. Prueuase, porq̃ esta es la comun sentencia de todos los Iuristas, los quales determinan esto en

Sot. loco cit. in illa relect. concluſ. 3. ca ſu 4. Na. in relect. cap. inter verba 11. q. 3. num. 676.

to en muchos lugares del Derecho, y a ellos pertenece la inteligencia 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 al 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 aſsi deſcubiertos ſe inquieran, aunque no preceda infamia. Luego licito es. De ſuerte, que en el tal caſo es manifeſtacion ſuficiente, y infamia ſuficiente para proceder aquella que ſe haze en juyzio. Aduiertaſe acerca de la primera parte de la concluſion, q̃ el teſtigo eſta obligado en el tal caſo a reſponder al juez, y no eſta obligado el reo. La razon de diferencia es, porque como el delicto depende de la voluntad del reo, el miſmo por ſu voluntad puede ceſſar del delicto, y proueer al biẽ comun de la Republica. Pero el teſtigo no puede por ſu propria voluntad remediar el daño comun 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 comun.

La dificultad es de la Inquiſicion, que en parte es general, y en parte eſpecial: eſpecial quanto al delicto, y general quanto a la perſona, que cometio el delicto. La dificultad es, ſi ſe puede hazer la tal inquiſicion, y preguntar al teſtigo, ſin que aya precedido alguna infamia de alguna perſona. Digo al teſtigo, porque aunque pregunten al reo alguna vez, por la tal inquiſicion no le preguntã como a reo, ſi hizo el tal delicto ſino como a teſtigo, ſi ſabe el hecho. El exẽplo comun es, quando el Corregidor halla muerto a vn hombre, y no ſe ſabe quien le maro. La dificultad es, ſi podra el Corregidor inquirir. La razon de dudar es, porq̃ en el Derecho expreſſamente ſe determina, que para la inquiſicion ha de preceder infamia de la perſona del delinquẽte. Y en el tal caſo no precedio infamia alguna de la perſona. Luego no es licito. Confirmaſe, porque el juez preguntãdo generalmente ſe pone a peligro de hazer injuria al reo; porque preguntando a la gente vulgar, y comun, aunque la pregunta ſea general reſponderan en particular: porque no ſaben las ſubtilezas de Theologia, lo qual es en agrauio del reo. Luego no es licito. En eſta dificultad 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.

Cap. cum oporteat, c. inquiſitionis, ca. qualiter, & quando. de acuſat.

Sotus vbi ſup. du. 4. poſt. 1. cõcluſ. & 5 de iuſt. q. 6. a. 2.

A eſta dificultad ſe reſponde, que la contraria ſentencia parece mas probable. Eſto enſeña Santo Thomas en vn capitulo general, como lo refiere Syluestro, y Cayetano. Lo miſmo tiene Inocencio, y lo miſmo Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. Prueuaſe, porque el vſo de todos los juezes puede abrogar los derechos que requieren infamia precedente antes de la inquiſicion. Y es aſsi que el vſo de todos los juezes tiene eſto, como conſta manifieſtamente. Luego licito es. Confirmaſe eſto, 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 ocultos delictos, ſino tan ſolamente aquellos, de los quales ha precedido infamia. Eſto aunque es conſejo 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.

Syluſt. v. correct. q. 8. Caiet. 2. 2. q. 69. a. 2.

Aduiertaſe, que lo miſmo ſe ha de hazer, quãdo aunque 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 de ellos Syluestro, Cayetano, y otros muchos Doctores. Prueuaſe con las razones hechas por la reſolucion paſſada.

Syue. vbi ſup. & v. inquiſitio 1. §. 7. Cai. opuſ. 17. reſpõ. cap. q reſpõſ. 5.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que aquellos derechos ſe han de entender de la inquiſicion del todo eſpecial, y particular, en la qual ſe pregunta, 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, miren muy bien como han de reſponder chriſtianamente, y preguntenlo. Y ſi reuelan alguna coſa contra derecho hazen grande injuria al proximo, y la tal injuria no ſe ha de imputar al juez que vio de ſu derecho, ſino al teſtigo que no miro bien como auia de reſponder. Podiale diſputar, ſi de la tal reuelacion del delicto injurioſa podra proceder el juez a caſtigar el delicto. Pero de eſto dirſe abaxo en ſu proprio lugar.

La ſegunda dificultad 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 dificultad reſponden algunos, que dõde ay vſo de preguntar a los reos, y delinquentes por los complices, de ſuerte, que aya preuzlecido

lecido el vso en esta parte, licito es preguntar por los complices, aunque sean ocultos. La razon es, porque el derecho positiuo, que manda que no pregunten, sino es precediendo infamia del delinquéte, se puede muy bien abrogar por la contraria costumbre. Pero lo que yo entiendo es, que nunca es licito preguntar por los cómplices, quando son del todo ocultos. Y por consiguiéte 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 cómplices, que el mismo reo esta obligado a manifestar. Y si el juez fuere tan iniquo, que quiera preguntar de los compañeros, que totalmente son ocultos, en el tal caso el reo hase de callar, o ha de responder que no tiene complices, ni cómpañeros. Aduiertase, que en el tal caso no se puede alegar el vso en contrario: porque son muy raros los juezes que son tan injustos, q̃ pregunten de los compañeros ocultos.

La tercera dificultad es del testigo en caso, q̃ 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 esconde, 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 peca 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 razõ 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 q̃ 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 pecaria 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. Yes assi, que ocultar su testimonio es como ocultar 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 si no lo dize hara injuria a la parte, &c.

En esta dificultad communmente los Doctores sin distincion ninguna siguen la parte afirmatiua diziendo que el tal testigo, peca contra 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 distincion dize algunas en esta dificultad. La primera es, que si el juez ya dio a su oficial, y ministro, el mandato con el qual cita al testigo, y el oficial notifico al testigo el tal mãdato, el tal testigo assi citado, qué por engaño se esconde, y no dize su dicho peca 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 comun sentencia de los Doctores, y la tiene Soto, Nauarro, Innocẽcio, 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 oficial, y ministro de justicia, no vsa de engaño, sino que se esta en algũ 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 peca contra justicia, ni tiene obligacion de restituyr particularmente, porque este tal no peca contra el precepto del juez: por que no se le han notificado, ni esta aplicado su testimonio a la parte. Luego no peca contra justicia, ni ay obligacion de restituyr.

Sot. in d. relect. m. 2. q. 7. dubi. 4. post 3. conc. & 5. de iust. q. 7. a. 1. Naua. in relect. cæ. inter verbã. 704. & in Ma. capi. 25. tract. 4 de testib. Innoc. ca. 1. de test. cogend.

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: porq̃ 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 esconda, porque muchas vezes puede ser pecado 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 escondiesse: porque no le notifiquen el precepto del Prelado. El Maestro Bañez tiene esta misma sentencia, escriuiendo sobre el lugar citado de Santo Thomas, en la duda tercera. Tan solamente añade que el testigo que se oculta de industria, antes de la notificacion del mandamiento del juez, peca contra charidad, y contra justicia legal. Contra charidad, porque tiene obligacion de socorrer al proximo, no auiendo daño proprio. Contra justicia legal, porque siendo parte de la Republica, esta obligado a corresponder, como tal a la misma republica en las cosas necessarias, para la gouernacion, quando le fuere preguntado, y el se absconde por no hazer esto. Luego peca contra justicia legal. Y el pecado sera mortal, o venial conforme a la grauedad de la materia.

A esta dificultad se ha de responder, que la sentencia del Maestro Orellana assi declarada me parece muy mas probable. Esta resolucion tienen comunmente los discipulos de Santo Thomas. Prueuase con las razones hechas en fauor de sus dichos,

A la

A la razon de dudar digo, que el juez no tiene derecho para aplicar el dicho del testigo a la parte por solo el mandamiento citatorio, sino es q̃ se lo intimẽ, como q̃da declarado. A la confirmacion se responde, que ay gran diferencia entre la escriptura, y el dicho del testigo. Que la escriptura es instrumento publico. Y assi qual quiera tiene derecho, a que se la manifiesten, teniẽdo necessidad della. Por lo qual el que oculta la tal escriptura, quita el derecho que el otro tiene, y por consiguiente peca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr; pero el dicho del testigo antes que el juez lo aplique, solamente esta en el dominio del mismo testigo. Por lo qual no peca contra justicia, ni esta obligado a restituyr.

La quarta dificultad 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, por que 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, porque puede acõtecer que el juez siguiendo vna opiniõ probable pregunte justamente, y el acusador siguiẽdo vna opinion probable acuse justamente. En el tal caso el testigo puede seguir la otra opiniõ probable contra el juez, y contra el acusador. Luego en el tal caso no tendra obligacion de responder.

Sot. in d. relect. m. 3 q. 2. Adrianus quodli. 2. Sil. v. conscient. & v. inquisit. 3. & v. obediẽtia. 4. Anton. 1. p. tit. 3. c. 10. §. 10.

En esta dificultad el Maestro Soto, Adriano, Sylvestro, San 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 se sigue detrimento alguno a alguna persona, esta obligado el testigo a dezir su dicho, aunque dude. Esto enseña Bañez en el lugar citado, en la quarta duda, en la conclusion primera, y lo mismo enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Santo 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 obligacion de responder.

Digo lo segũdo, si de dezir su dicho se sigue algun detrimento al reo, o a otra persona sin comodidad de la republica, esta obligado el testigo, que duda si le preguntan juridicamente a callar, y no descubrir delicto alguno. Esto enseña Bañez, y Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque de las reglas del Derecho consta d en caso de duda mejor es la condicion del que possee, y que quãdo los derechos de las partes son obscuros, se ha de fauorecer al reo. Luego en el tal caso tiene obligacion el testigo de no responder, o dezir, que no sabe nada. Cõfirmase, porque del responder se sigue detrimento al proximo, y ningun bien a la republica, como lo suponemos. Luego en el tal caso tiene obligaciõ de no responder.

Digo lo tercero, si del dezir su dicho se sigue algun detrimento, y del no responder se sigue tambien otro detrimento, en el tal caso se ha de posponer, el menor detrimento al mayor. De suerte, que si de no responder, le sigue graue detrimento, y de responder se sigue leue detrimẽto, esta obligado a responder; pero si es al contrario, no esta obligado a dezir su dicho. Que detrimento sea graue, o leue, y qual mas graue, o menos graue se dexa al libre aluedrio del varon discreto, y prudente. Tan solamente se deue admitir, el detrimento de la republica, comunmente se ha de anteponer al detrimẽto de los particulares. Esta conclusiõ enseñan los Doctores citados. Prueuase de aquella 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 responde, que ay gran diferencia entre el reo, y testigo: porque es dificilima 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 principalmente, que quando de la confession de su proprio delicto, y del no responder, se sigue algun detrimento a algun tercero, el mismo reo puede suficientemente ocurrir a el tal detrimento, enmendando su propria vida, lo qual no acontece en el testigo, y assi no es la misma razon del reo, que del testigo.

A la confirmaciõ se responde conforme a lo ya dicho, que entonces es caso dudoso, por lo qual el testigo esta 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 preguntãdole sigue todas las cosas que son necessarias para preguntarle juridicamente. La otra duda es del derecho. Esto supuesto se ha de dezir que quando la duda es del derecho, podra muy bien el testigo contra la opinion del juez, seguir su opiniõ probable, aunque se siga de ay algun detrimento. Pero quando la duda es del hecho, esta obligado el testigo a seguir lo q̃ ya esta determinado en los dichos de la duda.

La quinta dificultad es del testigo, quando le consta que el juez le pregunta juridicamente, si en el tal caso si no responde la verdad, si pecca contra justicia, y esta 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 mismas reglas alguna graue infamia: porque para enflaquecer su testimonio diran algunos delictos suyos verdaderos, o 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 esta obligado de justicia conmutatiua a dezir su dicho, sino tan solamente de justicia legal, y de obediencia. Luego sino responde, no peca, de suerte que este obligado a restituyr

tuyr a la parte. Declaremos esto. El mandato, y precepto del juez no haze que el testigo este obligado de justicia commutatiua a dezir su dicho, como parece cosa notoria. Luego sino responde al juez que le pregunta juridicamente, no tiene obligacion de restituyr.

En esta dificultad ay diuersas opiniones, quãto a algunas cosas. La primera sentencia es, que en el tal caso el testigo que no responde al juez que le pregunta juridicamente, peca contra justicia commutatiua de la parte, y esta obligado a restituyr todos los daños q̃ se siguen a la parte, o al acusador de no declarar el testigo la verdad. Esta sentencia tiene Orellana, Medina, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porq̃ en el tal caso por culpa del testigo contra justicia se da el tal detrimento. Luego ay obligaciõ 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 respõde esta obligado a restituyr, y peca contra justicia commutatiua de la parte no respondiendo. La segunda sentencia es, que si al tal testigo le preguntan juridicamente, y no responde, no peca contra justicia commutatiua, ni esta obligado a restituyr. Esto enseña Bañez en la quarta duda, y le siguen algunos discipulos de Sancto Thomas. La razon deste Author es, porque el mandato, y precepto juridico del juez no haze que el testigo este 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 peca contra justicia cõmutatiua, ni tiene obligacion a restituyr los daños que se siguen de callar. Declaremos esto con exemplo. Si el Rey en vna necessidad vrgente mãda a sus subditos que vayan a la guerra, no estan obligados a yr a la guerra de justicia commutatiua, y si por no yr le siguen algunos daños no tienen obligaciõ de restituyr los daños, sino tan solamente pecan contra la obediencia deuida al Principe, y contra la justicia legal, si era cosa necessaria para el bien comun. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

A esta dificultad digo lo primero, ser cosa certissima, que el tal testigo esta obligado so pena de pecado mortal a respõder, y dezir la verdad. En esto conuienen todos los Doctores, sin auer diferencia alguna. La razon es, porque el juez pregunta juridicamẽte, de suerte que su precepto, y mandato es obligatorio. Luego el subdito qual es el testigo, obligacion tiene de responder. No respondiendo pecara contra la justicia, y obediencia deuida al juez.

Digo lo segundo, si el testigo legitimamente preguntado responde, esta 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 Orellana, y Bañez. La razon es, porque con su mentira condenan al inocente. Luego ay obligacion de restituyr, y el pecado es contra la virtud de obediencia, y contra la justicia commutatiua. La dificultad 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 su fauor, que son bien probables. Y a las razones q̃ se ponen al principio, y que se ponen por qualquiera de las sentencias, se responde facilmente, teniendo atencion a los fundamentos de cada vna destas sentencias.

La sexta dificultad es en caso, que al testigo le pregunta el juez juridicamente; pero de responder la verdad, se le sigue graue detrimento en la vida, o en la honra, o en la hazienda, 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 dificultad se responde, q̃ en el tal caso no tiene obligacion de responder, sino q̃ fuesse q̃ para el bien publico fuesse necessario. Esto enseña Bañez, Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thomas. La razon 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 esta obligado a restituyr las cosas del orden inferior con detrimento en las cosas del ordẽ superior, antes no esta obligado a restituyr con grande detrimento de las cosas del mismo orden. Luego el testigo no tiene obligaciõ de dezir su dicho con detrimento de las cosas dichas. Pero aduiertase, q̃ 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 q̃ si el juez sabe que el testigo de dezir su dicho, corre peligro, 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 ygnora 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 esta 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 supuesta la ignorancia. De suerte, que supuesto que el juez ignora el tal detrimento del testigo, justamente le pregunta su dicho, y el testigo justamente no responde. En el otro caso es injusta la pregunta del juez: porque assi lo presume el Derecho, y assi justamente puede el testigo no respõder, porque no es inconueniente, que se de guerra justa de ambas partes sin ignorancia ninguna, per accidens, y fuera de orden.

La

La ſeptima dificultad 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 preguntara a otro, preguntara juridicamente, y eſtuuiera obligado el teſtigo a reſponder. Luego lo miſmo ſera deſtos parientes.

4. q. 4. §. item parẽtes, & in l. parẽtes C. de teſtibus, & in l. Iuli. ff. de teſtib.

A eſta dificultad ſe reſponde que eſtos no eſtan obligados en conciencia a dezir ſu dicho quando a otros preguntaran juridicamente, y eſtuuieran obligados a reſponder. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho en el Derecho, eſtos tales no pueden ſer compelidos. 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 compelido a teſtificar. Aduiertaſe, que eſto ſe entiende quãdo 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 commun 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 cometiendo; pero los demas parientes, y afines, eſtan obligados en otros caſos, conforme a la mayor, o menor neceſsidad perteneciente al bien publico. De lo qual ſe ha de ver el Padre Maeſtro Soto.

Sot. in dicta releſt. memb. 2. q. 7.

Octaua dificultad. En caſo q̃ vno antes de la pregũta del juez eſtuuieſſe obligado a callar el delicto del proximo, porque le puede enmẽdar, y corregir con la correccion fraterna. En el tal caſo es la dificultad, ſi eſtara obligado a reſponder la verdad. La razon de dudar es, porque eſte tal puede muy bien prouer al bien comun, y al bien del proximo, ſin dezir ſu dicho, pues con corregirle ſe enmendara. Luego no tiene obligacion de reſponder.

A eſta dificultad ſe reſponde, que el tal teſtigo ſi le preguntan juridicamente, eſta obligado a dezir ſu dicho, aunque en el tal caſo no puede denunciar, y pecaria mortalmente denunciando. Eſto enſeña Bañez, Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razõ es, porque en el tal caſo la pregunta del juez es juſta. Luego el teſtigo tiene obligacion de dezir ſu dicho. Que no eſte obligado a denunciar, ni pueda, ſe prueua: porque en el tal caſo no le mãda coſa alguna el juez, y por otra parte puede muy bien proueer al bien comun, y al bien particular, ſin denunciar por la correccion fraterna. Luego no eſta 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 colegirſeha 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 el edicto que digan, y declaren. Tambien ſi la materia es comun a denunciacion, y teſtificacion, puede auer vna ſeñal para echar de ver, ſi mandan teſtificar, o denunciar, 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, era peccado en el tal caſo, pero deſpues de la pregunta juſta es obra ſancta, y buena, como queda declarado.

La nona difficultad es, en caſo que el acuſador acuſo, y firmo 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 dificultad, ſi el tal teſtigo eſta 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 tal teſtigo eſta 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 eſta obligado a reſponder la verdad.

Sot. 5. de iuſt. q. 7. a. 1. ad 3.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en el tal caſo el teſtigo no eſta obligado a reſponder la verdad. Eſto enſeña Bañez, Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque la acuſacion es inſta 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, q̃ la pregunta del juez en el tal caſo es juſta, ſegũ la preſumpcion del derecho; pero en realidad de verdad, y a boca llena es injuſta. De ſuerte, que ſi el juez entendieſſe el defecto de la acuſacion, y pudieſſe ſin eſcandalo repeler la tal acuſacion, eſtaria obligado a hazerlo, y aſsi el teſtigo no tiene obligacion de reſponder.

La decima dificultad es de los Iuriſtas, y Theologos, a los quales conſultan los reos, y les manifieſtan la verdad, y deſcubren ſus delictos para ſer enſeñados dellos, como ſe han de auer en ſus negocios: ſi eſtos tales tienen obligacion de reſponder, ſi el juez pregunta juridicamen-

camente, y precedio legitima acusació, y inquisicion. La razon de dudar es, porque la pregunta del juez es juridica, y legitima. Luego el testigo esta obligado a responder.

A esta dificultad se responde, que ninguno esta obligado a testificar del delicto que le cometieron en secreto, sino es en caso que antes de la pregunta del juez el estuuiesse obligado a manifestar el delicto. Esta conclusion, y resolucion enseña Santo Thomas, en el lugar citado, en la solucion del segundo: y esto tiene Bañez, Orellana, y communmente los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque el guardar la fe dada, y guardar el secreto cometido, es de derecho natural, y el juez no puede mandar cosa cõtra derecho natural. Luego el testigo no tiene obligacion de responder. Aduiertase, que el Angelico Doctor pone aquella moderacion, sino es que el mismo testigo antes de la pregũta 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 en los Theologos: porque seria gran perfidia descubrir el delicto de aquel, que me viene a pedir remedio.

A la razon de dudar se responde, que en el 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 mandar el juez. Por lo qual el testigo en el tal caso no tiene obligació de responder 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 condenar 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 esta obligado a restituyr todo lo que 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 contra justicia se da daño, tiene obligacion de restituyr el tal daño. Confirmase, porque los juezes, y acusadores que estan obligados de justicia, sino hiziessen sus oficios, en el tal caso estarian obligados a restituyr. Luego lo mismo sera del testigo, porque es la misma razon. En esta dificultad la comun 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 le condenan a pagar alguna pena, tiene obligacion de restituyr. Y mas probable es del testigo que no del reo: porque respecto del reo tiene razó 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 ẽs muy mas probable, que el testigo no tiene obligacion de restituyr. Esta sentencia tiene Orellana, y el Maestro Bañez, y communmente siguen esta sentencia los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el tal testigo en el caso de la duda no peca contra la justicia, por la qual se deue al acusador, o al fisco aquella cantidad de dinero que se le ha de aplicar 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 acusació, en la qual se ha castigado el delicto, o como pena del delinquẽte. Y esto es lo que principalmente se pretende. Y el bien del fisco, o del acusador se pretende cõsiguientemente, y como per accidens. Luego el testigo no peca contra justicia commutatiua en orden a estos. Declaremoslo con vn exẽplo. 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 duua ninguna el matador, no esta obligado a restituyr aquellos mil ducados: porque no cometio injusticia directamente contra el acreedor, sino muy mediatamẽte, y consiguientemente. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que en el tal caso el testigo no peca 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 diferencia entre los ministros de justicia, y el testigo: porque los ministros de justicia directamente, è 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, quãto aquel commodo que les auian de aplicar. Pero el testigo, como no es ministro de justicia, no esta obligado a mirar estas cosas directamente, y son como acidentarias 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

las coſas que diximos en el capitulo paſſado, que 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 apelar, y vſar de palabras dudoſas, y equiuocas. Pero nunca es licito dezir mentira, porque el dezir mentira, es intrinſecamẽte 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 de lo que tiene en la memoria, y que no vio lo que realmente vio, y que no oyo lo que realmente 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 iuſti q 6. art. 5. & in illa reſt. 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 ſuficiente 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. Haſe de declarar, ſi puede proceder a caſtigar el delinquente por el conocimiento que tiene.

Octaua concluſion. Todas las vezes q̃ el juez tiene ſuficiente conocimiento de algun delicto por alguna injuria que haga, qualquiera que ſea ora ſea el juez, ora otro qualquiera del ſacramẽto de la confeſſion no es licito al juez, en ſabiẽdo 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. Cõfirmaſe, porque de otra ſuerte los hombres eſtarian temerolos de confeſſarſe.

Nona concluſiõ. Todas las vezes que el juez haze injuria al reo, o al teſtigo en otros ſecretos ſeculares, no puede por el conocimiento, que tuuo en virtud de aquella injuria, proceder adelante, ſino fueſſe por razon del eſcandalo. Eſta concluſion tiene dos partes. La primera enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas, y prueuaſe del Derecho. En el qual Innocencio Tercero determina eſta verdad grauiſsimamente, y para eſto trae tres razones. La primera, porque no han de nacer injurias del juez, del qual han de proceder los derechos. La ſegunda, porque los juezes ſe ponen para corregir los delictos de los otros, por lo qual mas han de corregir los ſuyos. La tercera es, porque la injuria, en la qual ſe procede deſordenadamẽte no puede dar derecho. De lo qual ſe ha de ver el Maeſtro Soto.

Cap quaſi ſuper, & quanãc, de accuſat.

Deſta parte ſe ſigue, que ſi el reo contra el orden de derecho reuela los complices por auerle hecho injuria, el juez no puede caſtigar los complices. La ſegunda parte es neceſſario declaralla. El juez hizo injuria a vn teſtigo, o reo, y por la tal injuria conocio que auia cometido el reo vn graue delicto, como el pecado 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 tienenla comunmẽte los diſcipulos de Santo Thomas, particularmẽte Bañez, y Orellana. La razon es, porque 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, q̃ no ſe guarde el orden del derecho, por el eſcandalo q̃ ay. Luego licito es proceder al caſtigo.

Deſto ſe ſigue, que con todo eſſo el juez eſta obligado a reſtituyr al que caſtiga, o a ſus herederos neceſſarios todo el detrimento que ſe le ſigue del tal caſtigo. La razon es, porque aunque es verdad que el caſtigo en ſi es juſto; pero tuuo principio en vna injuria, que hizo el miſmo juez. Y aſsi el juez por ſu culpa eſta perplexo, de tal ſuerte, que ſino caſtiga pecca mortalmente contra la Republica, y ſi caſtiga, aunque no peca, ſino que haze ſantamente, con todo eſſo tiene obligacion a reſtituyr por la razõ ya dicha.

Decima concluſion. Todas las vezes que el juez tuuo conocimiento del delicto, o injuria, que hizieron al delinquente fuera de juyzio, y por alguna perſona particular, puede muy bien el juez inquirir, y proceder adelante haſta caſtigar el delicto. El exemplo es, ſi vno con dones, o con amenazas induze los teſtigos que digan el delicto, que en realidad de verdad era oculto, ſi los tales teſtigos dizẽ ſu dicho puede muy bien el juez proceder a caſtigar el tal delicto. Eſta enſeña el Maeſtro Bañez, Orellana, y comunmente todos los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque el juez de ſu naturaleza es guarda del derecho, y no deue tener atencion a aquellas coſas que acontecen fuera de orden, y per accidens. Y es aſsi que la acuſacion, y la teſtificacion de los teſtigos en el foro exterior ſon legitimos. Luego el juez puede muy bien proceder a caſtigar el tal delicto. La duda y graue, es quando el juez tuuo noticia del delicto por injuria que hizierõ a vno en el miſmo juyzio. Pero la injuria no la hizo el juez, ſino otros, o fue de tal ſuerte, que ſe hizo la injuria por negligencia del teſtigo, o reo, o del acuſador. La dificultad es, ſi podra el juez proceder adelante, y inquirir, y caſtigar por razon de aquel conocimiento. 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

juria 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 concurra 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 discurso, y processo, hallo que la tal infamia auia procedido de inuidiosos maleuolos, y discolos. En el tal caso se verifica tambien lo dicho. La segũda manera puede ser, que el juez concurra por vna obra de todas maneras justa, como el juez que procede por via de inquisicio general, y en la tal inquisicion vno depone de vn delicto oculto. 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, aun q̃tenga muy entero conocimiẽto del delicto por la injuria que hizo la persona particular en el juyzio. Esto enseña Orellana, y le siguen muchos discipulos de Santo 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 presumpcio del derecho, la qual cessa en sabiendo el defecto de la acusacion, o inquisicion, el proceder adelante es injusto. Luego no es licito.

Digo lo segũdo. 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 positiuo. Y el vso, y costumbre de todos los juezes es este. Luego licito es.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

Vndecima conclusion. Ninguno esta obligado a dezir su dicho ofreciendose a ello quando el pleyto es sobre deudas, o hazienda, sino es grande la suma 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 atencio al odio, que se puede engendrar en el coraçon de la otra parte de ofrecerse 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 ofrecerse a dezir su dicho; pero si es cosa leue en orden a la causa pecuniaria, de que se trata estara obligado a ofrecerse. Lo qual ha de considerar muy bien el varon discreto, y prudente, mirando, y poniẽdo los ojos en el detrimento que se le sigue a la parte de no dezir su testimonio. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque ninguno esta obligado fuera de juyzio en las comunes deudas pecuniarias a amonestar a aquel a quien se deue algun dinero, y dezirle que se le deue, y que mire no se le vaya el deudor. Y esto consta, porque nadie piensa que esta obligado a esto. Luego en el juyzio ninguno esta obligado a ofrecerse a dezir su dicho en cosas semejãtes, porque el precepto de la charidad obliga en juyzio, y fuera de juyzio.

Duodecima conclusion. Aquellos que por priuilegio de la ley se escusan de dezir su dicho por la honra que se les deue, ó por no les impedir de su oficio, estan obligados de charidad a dezir su dicho todas las vezes que su dicho es necessario. El exemplo es, en los Obispos, y Clerigos. Declaremos esta conclusiõ. Los que por priuilegio de la ley se escusan de dezir su dicho son en dos maneras. Vnos ay que se escusan, porque de dezir su dicho incurren detrimento, o en la amistad, o paz, como los parientes, y afines. Otros se escusan 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 que vno este obligado de charidad a ofrecerse a su dicho, es el graue daño, o la graue jactura que el proximo padece, sino dize su dicho. Aduiertase, que 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 socorriendo con limosna. Otra manera de necessidad ay, quando vno la padece en los bienes que le estan ya apropriados, y adjudicados, y padece esta necessidad por alguna jactura, o calamidad. Y desta necessidad se trata al presente. Y determinamos, que ay obligacion de socorrer al proximo en la tal necessidad, si es graue. Esta conclusion assi declarada tienen los Doctores ya citados. La razon es, porque a la primera manera de necessidad no se puede acudir, si no es dando limosna copiosa de los proprios bienes, a lo qual no esta vno obligado, sino es en caso que el otro tenga graue necessidad, como ya queda determinado en la materia de limosna. Pero quando vno puede quitar la segunda manera de necessidad sin detrimento proprio, y sin daño de sus bienes cõ solas palabras, como acontece en el caso de la con-

concluſion, que puede ſocorrer diziendo ſu dicho tiene obligacion. Como ſi vno pudieſſe ſocorrer a vna caſa de vn vezino, que ſe eſta abraſando con ſolo derramar agua, eſtaria obligado a hazerlo. Luego en nueſtro caſo obligació ay de dezir el dicho, y ofrecerſe a ello, pues la neceſsidad es graue, y ſe puede remediar facilmente, tan ſolamente con dezir ſu dicho.

Quarta decima concluſion: En las cauſas criminales todas las vezes que el dicho de alguno es neceſſario para librar al innocente, y mucho mas a la republica, eſta qualquiera obligado de charidad a ofrecerſe a dezir ſu dicho. Eſto enſeñan communmente los Doctores, particularmente Sancto Thomas, y ſus diſcipulos en el lugar citado, y muy particularmente Orellana. La razó es: porque la ley de charidad obliga en el tal caſo a ſocorrer al proximo, o a la Republica. Aduiertaſe que eſto ſe ha de entender, quando el que ha de dezir ſu dicho lo puede dezir ſin detrimento ſuyo. Verdad es, que en algũ caſo podria eſtar obligado a padecer aquel detrimento por el bien publico.

Quinta decima concluſion. Todas las vezes que el acuſador eſta obligado a acuſar en ſu cauſa criminal por ſer en perjuyzio de tercero, mucho mas eſta obligado el teſtigo a dezir ſu dicho. Eſta concluſion enſeñan los miſmos Autores, y muy en particular Cayetano, en el lugar de S. Thomas citado. La razó es: porque el acuſador eſta obligado a acuſar de ſu bella gracia. Luego el teſtigo tambien eſta obligado a dezir ſu dicho. Porque de otra ſuerte quedaria burlado el acuſador. Aduiertaſe que eſto ſe entiẽde, quando el delicto es en detrimento de tercero. Porq̃ 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 cõtra el reo. Lo qual ſe declara luego mas en particular.

Decima ſexta concluſion. 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, aunque la acuſacion ſea licita, y aunque el acuſador le ayan de caſtigar con la miſma pena: y aunque la acuſacion caya debaxo de precepto, como ſea aſsi que el acuſador acuſe en ſu propria cauſa. Eſta enſeñã todos los Doctores citados. La razó es: porq̃ el acuſador en el juyzio exterior acomete al reo: el qual ſe defiende. Y es aſsi, que la ley de charidad no obliga a que demos ayuda à los aggreſſores. Luego en el tal caſo no ay obligacion de dezir el dicho, y fauorecer al acuſador.

Decima ſeprima concluſion. Razonablemente ſe determino en el derecho Diuino, y humano, que en el foro exterior ſe eſte al dicho de los teſtigos. Eſta concluſion enſeña Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el en los lugares citados. La razon es clara: porque la ſciencia 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 de eſtar en el juyzio y en el foro exterior. De ſuerte, que tiene obligacion el juez de pronunciar la ſentẽcia cõforme al dicho de los teſtigos.

D. Thom. 2. 2. q. 70. art. 2.

Decima octaua concluſion. Neceſſariamente ſe requieren dos teſtigos en el juzio, y para mayor certidumbre ſe requieren tres. Eſto enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razó es: porque en la eſcriptura ſe determina aſsi. Confirmaſe: 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 dificultad es, ſi ſon neceſſarios ſiempre dos teſtigos. La razõ de dudar es: porque en el derecho ſe determina, que ſi ay vn teſtigo, que diga, que dos muchachos que ſe apartan de ſus padres, eſtan baptizados, no los han de boluer a baptizar. En lo qual claramente ſe dize que baſta vn teſtigo. Luego no ſon neceſſarios dos. Confirmaſe porque es vſo commun de todos los juezes, que baſta el dicho de la guarda para condenar a los que cortan leña en los montes, o peſcã en lugares vedados. Y eſte vſo es razonable: porque de otra ſuerte nunca podrian no condenar los tales. Luego baſta vn teſtigo.

Deut. 17. Ioan. 8.

c. paruũ. de cõſ. d. 4. & c. cũ itaque.

A eſta duda digo lo primero. Quando no ſe trata de condenar alguno, baſta vn teſtigo. Eſto enſeña Orellana, y communmente los Doctores, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas. Prueuaſe con aquellos lugares, que traiamos del derecho en la razon de dudar. Confirmaſe: porque eſtando en derecho natural, qualquiera ſe preſume ſer bueno, y verdadero, ſino le prueuan 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 cõdenar 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, q̃ en las cauſas graues, quando ſe trata de condenar a otro, por fuerça y virtud del derecho natural, ſe requieren dos teſtigos. Eſto enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos. La razon es: porque en caſo de duda, y en cauſa igual, mejor es la condicion del que poſſee. Y quando en el juyzio tan ſolamente ay vn teſtigo, que afirma, y el reo, que niega, es la cauſa igual, y el reo poſſee. Luego no baſta vn teſtigo. De lo dicho ſe ſigue la ſolucion de la razon de dudar, y de la confirmacion.

La ſegunda dificultad 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 que 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. conſultiſsi. co. de teſtament.

Digo lo primero: que eſtando en derecho diuino poſitiuo de la ley Euangelica, no ay coſa determinada en eſte pũcto. Eſto enſeñan cõmũmente los diſcipulos de S. Thomas, particular-

mente Orellana. La razon es, porque en la ley Euangelica, no ay precepto ninguno añadido a la ley natural, sino es el precepto de la Fe, Esperança, y Charidad, y de los Sacramentos, como lo dize el comun consentimiento de todos los Doctores. Luego en la ley Euãgelica no ay precepto que determine el numero de los testigos.

Digo lo segundo, que estando en derecho natural positiuo, no esta tassado cierto numero de testigos, quanto a la muchedumbre dellos. De suerte, que por derecho natural, no esta mandado positiuamente que basté dos, o tres testigos. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque si fuesse de derecho natural positiuo, que basten dos, o tres testigos en todos los casos, bastarian, lo qual es contra derecho positiuo, que determina lo contrario.

Digo lo tercero, que estando en derecho natural negatiuo, esta determinado que el testimonio de dos, o tres baste en juyzio. Declaremos esta conclusion, para que se vea como quadra con la passada. Derecho natural es aquel al qual inclina la misma naturaleza; pero esto puede acontecer de dos maneras. La vna es mandando positiuamente alguna cosa, como ay precepto natural positiuo de honrar los padres. Otro derecho natural ay negatiuo, como el ser comunes las cosas, era de derecho natural negatiuo, porque la naturaleza no inclina a lo contrario. Pues dezimos en estas conclusiones, que el numero de dos, o tres testigos no es de derecho natural positiuo, de suerte, que naturaleza lo mande positiuamente, y que sea suficiente, sino es de derecho natural negatiuo: porq̃ naturaleza no inclina a lo contrario. Esta conclusion assi declarada enseñan los Doctores citados. La razon della se colige facilmente de lo ya dicho. De lo qual se sigue, que el derecho positiuo para perficionar el derecho natural, puede muy bien añadir testigos.

Digo lo quarto, que estando en derecho positiuo Ecclesiastico, y ciuil, y en el derecho de las gentes esta determinado, que regular, y comunmente basten dos, o tres testigos. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque regular, y comunmente, en todas las causas ciuiles Ecclesiasticas bastan dos testigos, como consta de el vso commun de todas las naciones.

Digo lo quinto, que justa, y sanctamente esta determinado por el derecho positiuo Ecclesiastico, y ciuil, que en algunas causas sean necessarios mas testigos. Esta enseñan los mismos Doctores, y se prueua con la razon 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 fe el dicho de los testigos, quando lo dizen por tormentos. Y tambien es la dificultad, si es licito dar tormentos al testigo, o al reo, para q̃ declare la verdad en el juyzio.

Digo lo primero, que es licito al juez dar tormento al testigo, y al reo, quando no quiere dezir la verdad. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente Thomistas en el lugar citado. Prueuase del consentimiento de toda la Iglesia, que aprueua el dar tormento en estas causas. Confirmase del Derecho, en el qual se determina esto. *Capit. illi qui. 5. q. 5*

Digo lo segundo, todas las vezes que el juez entendiere, que conuiene para el bien publico castigar luego el delicto del reo, puede muy bien atormentar al reo, aunque este conuencido para que con los tormentos diga la verdad. Aduiertase, que a los reos que confiessan los delictos no se les puede conceder la apelacion; pero a los que no los confiessan se les concede la apelacion, como esta determinado en Derecho. De suerte, que el juez para negar la apelacion al reo podra muy bien darle tormento, para que confiesse el delicto quando conuiene para el bien publico, que se castigue luego el delicto, y tambien sera licito todas las vezes que el juez entiende que el reo no tiene probacion en contrario para apelar justamente. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Santo 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 razon podra muy bien darle tormento. Confirmase del vso de España, y de casi todas las naciones. *Leg. 2. C. quorũ appelat. non recipiun. tur.*

Digo lo tercero, todas las vezes que el reo tiene probaciones contra lo que esta alegado, y prouado en juyzio, o tiene reprobacion de todo el processo hecho contra el, sera pecado mortal darle tormento, aunque este conuencido en juyzio. Esto enseñan comunmente los Doctores citados. La razon es, porque el reo en el tal caso justamente niega el delicto, y justamente apelara. Luego el juez injustamente le dara tormento, y le hara injusticia, sino le concede la apelacion.

Decimanona conclusion. El dicho de algunos no vale en juyzio, vnas vezes por culpa del que le dize, otras vezes sin culpa. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y comunmente los Doctores. Prueuase del Derecho en el qual se determina esta verdad. Declara esta conclusion Santo Thomas, porque los infieles infames, y que estan en delictos publicos, que no pueden acusar no vale su dicho por su culpa. Pero sin culpa por defecto de juyzio, no vale el dicho de los niños, y de los locos y otras personas semejantes, que cuenta alli S. Thomas. *Cap. præsul. 2. q. 4 D. Thom. 2. 2. q. 70 a. 3.*

Vigesima conclusion. Quando los testigos testifican falso, licito es oponerles verdaderos delictos ocultos, o publicos, para deshazer su dicho con condicion que se les pueda probar. Esto enseña Medina, Bañez, Orellana, y todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porq̃ es licito al innocente defenderse por los medios concedidos por el derecho. Y este medio es concedido en el derecho. Luego es licito. Confirmase, porque cada

vno

vno puede vſar de ſu derecho, para redimir ſu vexacion. Luego licito es hazer eſto.

La dificultad es, quando el teſtigo teſtifica falſo, por ignorancia inuincible, penſando 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 peca. Luego no es licito opponelle delicto alguno para deshazer ſu dicho.

A eſta dificultad ſe reſponde, que es licito opponerle los miſmos delictos, para deshazer ſu dicho. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el innocente tiene derecho para defenderſe del que le acomete, aunque 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 reſponde, que aunque el tal teſtigo en el dicho caſo no haga injuſticia, formalmente hablando, pero hazela materialmente. Y eſto baſta para que pueda defenderſe de la tal injuſticia. Aduiertaſe, que en el caſo de la concluſion, y en eſte caſo tan ſolamente es licito oponer los delictos, que ſon neceſſarios para deshazer ſu dicho, y no otros algunos. Porque ſolamente es licito defenderſe.

Vigeſima prima concluſion. Eſto miſmo es licito todas las vazes, que el teſtigo dize verdad, pero injuſtamente, y contra el orden del derecho. Eſta enſeñan los Doctores citados. Prueua ſe con la miſma razon, porque en el tal caſo ſe le haze la miſma injuſticia. Luego puedeſe defender de la tal injuſticia por los miſmos medios. De ſuerte, que en eſte caſo podra muy bié oponerle todos los delictos, que fueren neceſſarios para enflaquecer, y deshazer ſu dicho.

La duda es, ſi el reo podra oponerle, que miente, y que dixo falſo. La razon de dudar es: porque en realidad de verdad el tal teſtigo teſtifico la verdad, como queda determinado del miſmo caſo. Luego no le pueden oponer que mintio, y q̃ dixo falſo: porque ſeria mẽtira.

En eſta dificultad muchos Doctores enſeñan no ſer licito: porque ſeria mentira. De lo qual queda dicho arriba, y quedan citados los Doctores.

A eſta dificultad ſe reſponde ſer licito el opponerle, que mintio, y que dixo falſo. Eſto enſeñan Medina, Bañez, Orellana, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque como queda dicho en la materia de la reſtitucion de la fama, el que infama a otro reuelando injuſtamente, y contra el orden de derecho algun delicto puede muy bien reſtituyr diziẽdo, que mintio, y que dixo falſo: porque en realidad de verdad fue mentira, y falſedad practica, aunque no eſpeculatiua. Luego el reo podra oponerle lo meſmo diziẽdo, que mintio, y que dixo falſo. Porque fue mẽtira. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razõ de dudar. Diziendo, que aunque es verdad eſpeculatiua, pero no lo es practica.

La ſegunda duda es, ſi podra darſe algun caſo en el qual el teſtigo teſtifique verdad, y juſtamente, y con todo eſſo el reo le pueda oponer delictos verdaderos publicos, o ſecretos para deshazer ſu dicho. La razon de dudar es: porque ſi el tal teſtigo teſtifica verdad, y juſtamente, no haze injuſticia alguna: luego en el tal caſo no ſera licito oponerle ſemejantes delictos para deshazer ſu dicho. Confirmaſe: porque ſi fueſſe licito no auria nadie, que quiſieſſe teſtificar, y dezir ſu dicho.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en algun caſo puede ſer licito, ſi los tales delictos conforme a derecho ſe pueden prouar. Eſto enſeña Orellana, y muchos diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el reo tiene derecho para defenderſe. Luego licito ſera en algun caſo oponerle ſemejantes delictos, ſi ſe puedé prouar conforme a derecho. Declaremos eſta concluſion, proponiendo los caſos, en que eſto ſea licito. El vn caſo es, quando ſe procede por via de inquiſicion, y precede infamia contra el reo: pero la infamia tuuo principio en hombres maleuolos, y maldizientes. En el tal caſo, aunque es verdad, que el teſtigo aya teſtificado verdad, y juſtamente, podra muy bien el reo oponerle 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 eſta 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 quando el teſtigo tiene delictos, que ſe pueden oponer juridicamente en el foro exterior, ſu teſtificacion no es legitima en realidad de verdad. Luego no eſta obligado a reſponder el reo, ni por conſiguiente le podra, oponer al teſtigo tales delictos, para deshazer ſu dicho.

A la razon de dudar ſe reſponde, que en el tal caſo, aunque es verdad, que el teſtigo juſtamente dize ſu dicho, y dize verdad, con todo eſſo el reo juſtamente ſe defiende. Porque en el tal caſo con el peligro, que auia, no eſtaua el teſtigo obligado a dezir ſu dicho, teniendo ſemejantes tachas, que le pudieſſen oponer. Y aſsi a ſi miſmo ſe ha de imputar eſte daño. A la confirmacion ſe reſponde, que en el tal caſo no ſe ſigue algun incomodo: antes ſe ſigue prouecho, como lo enſeña Sancto Thomas en el lugar citado. Porque los derechos quieren, q̃ no ſe lleguen a dezir ſu dicho aquellos, cuyo teſtimonio es ſoſpechoſo, y aquellos, que tienen tachas. Aduiertaſe, que lo dicho en eſtas cõcluſiones immediatas, y en eſtas dudas ſe ha de entender de ſi, y hablando de lo que toca a la materia de injuſticia, y a lo que es defenſion. Porque puede acontecer, que por otro camino ſea pecado el oponer ſemejantes delictos, como, ſi lo hizieſſe con eſpiritu de vengança. El exem-

exemplo mũy claro es: porque licito es defenderse del que quiere matar a vno, y si es necessario para la defension matarle es licito, y con todo esso si lo hiziesse por vengarse seria pecado mortal.

La tercera duda es, si sera contra justicia opponer al testigo que dize su dicho contra orden de justicia. Opponerle algun delicto falso para deshazer su dicho, cierta cosa es, que es pecado. Porque por lo menos tiene razon de mentira, y desto no ay duda ninguna. Toda la dificultad es, si es pecado mortal contra justicia fiẽdo assi, que el delicto, que le opponen se ordena a deshazer su dicho. La razon de dudar es: porque esto es vengarse, y dar mal por mal. Luego es pecado mortal. Confirmase: porque la mentira en el juyzio, y en materia graue, es pecado mortal. Y la tal es mentira en juyzio, y en materia graue, como consta. Luego es pecado mortal. Confirmase lo segundo: porque la mentira perniciosa es pecado mortal contra justicia: si la materia es graue. Y la tal mentira es perniciosa, y contra justicia. Luego es pecado mortal.

En esta dificultad es la sentencia de muchos Doctores, aun discipulos de Sancto Thomas, que enseñan, que en el tal caso es mentira perniciosa, y por consiguiente, si la mentira es graue es pecado mortal. Esta sentencia es bien probable, lo qual se conuence con la razon de dudar, y con sus confirmaciones. La razon principal puede ser: porque el hombre tan solamente tiene derecho de justicia, para defenderse en el 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 en el tal testimonio falso: y por consiguiente esto es injusticia.

A esta dificultad se responde, ser mas probable, que en el tal caso la mentira no es pecado mortal de injusticia, ni es mentira perniciosa. Esta 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 razon de injusticia. De suerte, que hemos de considerar, que aunque es verdad, que tiene razon de mentira, y sea pecado de mẽtira: có todo esso no tiene razon de injusticia: porque no tiene razon, sino de defension.

A la razon de dudar se responde, que aquello no es vengarse, sino defenderse, y procurar conseruarse en su fama. A la primera confirmacion se responde, que no toda mentira en juyzio es pecado mortal, sino tan solamente aquella, que es perniciosa, y que haze agrauio. Y en el tal caso la mẽtira no es perniciosa, sino viciosa, y no haze agrauio a nadie, sino tan solamente 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 haziẽdo injusticia al reo. Porque las mismas razones corren en este caso, que en el passado. Porque en realidad de verdad el reo tiene derecho para defenderse de la injusticia grauissima, que le haze el testigo, testificando verdad contra justicia.

Tambien se aduierta, que el reo, puede cometer pecado mortal cõtra religion, si induze los testigos para que testifiquen con juramento la obiection falsa que les oppone. Y los mismos testigos, aunque son perjuros, no pecan contra justicia, ni estan obligados a restituyr, hablando de si. La razon es: porque el reo, o delinquente, que los induze, y es causa principal, no peca cõtra justicia, ni esta obligado a restitucion. Luego tampoco los tales pecan contra justicia ni tienen obligacion de restituyr.

Vigesima segunda conclusion. Los testigos inhabiles, que sin culpa suya son inhabiles, estan obligados a responder a los edictos generales de los superiores, quando les mandan que digan su dicho. Esto enseñan Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el dicho de los tales estando en derecho es valido, sino es, que lo refutẽ, y tambien, que los tales testigos, aũque en juyzio no hagan entera fe: pero siruen de indicio para hazer entera probacion. 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 falso testimonio en juyzio siempre es pecado mortal, por razon del falso juramento. Esta enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores y los que escriuen sobre el. La razon es: porque es sacrilegio, y pecado contra la virtud de religion. Luego es pecado mortal de su naturaleza, y en particular. Porque como diremos abaxo, el jurar mentira siempre es pecado mortal. *D. Thom. 2. 2. q. 70. art. 4.*

Vigesima quarta conclusion. El falso testimonio en juyzio siempre es pecado 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 razon es clara: porque cõ el tal testimonio falso se haze agrauio al juez, y a la parte. Luego es contra justicia y por consiguiẽte es pecado mortal de su naturaleza, aunque en particular podra ser pecado venial de injusticia, sino es graue la materia.

Vigesima quinta conclusion, que se sigue de la passada. El testigo tiene obligacion de hazer diligencia 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 Thomas en el lugar citado, en la solucion del primero, y todos sus discipulos. La razon es clara: porque tiene obligacion a dezir la verdad. Luego ha de hazer diligencia para dezir por

cierto

cierto lo que lo es, y por dudoso lo que en realidad de verdad lo es. De lo qual se sigue, que 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 peca mortalmẽte: porque entendio, que dezia la verdad.

La primera dificulrad es. Si qualquiera mentira dicha en juyzio, es pecado mortal hablando en particular. Cayetano enseña q̃ qualquiera mentira dicha en juyzio es pecado 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 pecado mortal, pero en particular puede ser venial, por ser ligera la materia. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razõ es: porque el hurto, y otras injusticias pueden ser pecado venial, por ser la materia leue. Luego lo mismo sera del falso testimonio. Aduiertase, que esto se entiende, quando es de parte de la injusticia: porque si tenemos atẽcion a la sanctidad del juramento, el jurar falso siempre es pecado mortal: porque es contra la virtud de la religion, y de ordinario acontece, que toman juramento a los testigos. Pero aunque no les tomassen juramento, el falso testimonio, es pecado mortal por ser contra justicia.

La segunda dificultad es de aquel, que por ignorancia inuincible testifica cosa falsa, pensando que dize verdad, y auiendo hecho suficiente diligencia, para inquirir la verdad: Si este tal peca, y esta obligado a restituyr. La razon de dudar es: porque este tal testifico cosa falsa, por lo qual condenan al otro. Luego obligacion ay de restituyr.

Digo lo primero, ser cosa cierta, que el tal testigo no peco mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque dixo su dicho falso con ignorancia inuincible, que totalmente escusa del pecado.

La dificultad es, si este testigo tiene obligacion de hazer alguna manera de restitucion.

Digo lo segundo, que hablando propriamente, y en rigor, el tal no esta obligado a restituyr. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque no esta obligado a restituyr por razon de la cosa recebida, que esta en su poder, como es cosa notoria, ni tampoco esta obligado a restituyr, por razõ de la injusticia, que hizo por que suponemos, q̃ no vuo pecado alguno. Luego en ninguna manera ay obligacion de restituyr. Porque la obligacion de restituyr nace, y procede de vno destos titulos.

Digo lo tercero, que el tal testigo despues, que entendiere que no dixo la verdad, esta obligado a reuocar su dicho, y dezir como se engañó, si la tal reuocacion puede ser prouechosa a la parte contra la qual dixo su dicho. Y podra aprouechar si reuoca su dicho en breue espacio, como se dize en derecho. Y tambiẽ podra aprouechar, si reuoca su dicho, y despues de algun espacio de tiempo si lo haze antes de la sentencia del juez. Porque aunque no aproueche para deshazer del todo el dicho passado: pero en alguna manera le deshaze y enflaquece: porque ya no sera entero testigo, y firme testigo. Antes teniendo atencion a la qualidad y circunstancias de la persona, y de los negocios, y del tiempo podra el juez, a cuyo aluedrio se dexan muchas cosas, dar fe al segundo testimonio, no haziendo caso del primero.

Cap. preterea, de testib. cogendis.

Aduiertase, que en esto se ha de tener atencion, a si se le sigue gran detrimento al testigo de reuocar su dicho. Porque entonces, aunque se le siga prouecho a la parte, no siempre esta el testigo obligado a reuocar su dicho. Sino hase de mirar a las qualidades de la ley, teniẽdo atẽcion al detrimento que incurre el testigo, si reuoca su dicho, y al detrimento que incurre el proximo, sino le reuoca. Porque con gren detrimento proprio no esta obligado a mirar por las comodidades agenas. Pero el tal testigo despues de dada la sentẽcia estara 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 Glosa, en el Capitulo prætereа, y Cayetano en el lugar arriba citado. De lo dicho se responde facilmente a la razõ de dudar. Diziendo, que aunque es verdad, que dixo falso: pero dixolo con ignorancia inuincible. De suerte, que no cometio pecado 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, q̃ no es licito recebir precio por dezir su dicho, pero es licito recebir los gastos, y el salario del trabajo. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar arriba citado. Prueuase la conclusiõ del derecho, adonde se pone diferencia entre el abogado y testigo, quãto 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 vuiesse de hazer gasto en venir a dezir su dicho, o vuiesse de passar trabajo, podria muy biẽ lleuar precio por esso.

D. Thom. 2. 2. q. 71. art. vlt. ad vlt. Cap. non sane. 14. q. 5.

Digo lo segundo, quando el dar del precio es illicito de ambas partes, de suerte que peca el que da el precio, y peca 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 pecado. Esta enseñan comũmente los discipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porq̃ 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, estãdo en derecho natural, q̃ no ay obligaciõ de restituyr el tal precio. Y mas probable es, que

que estando en derecho positiuo, no ay obligacion de restitucion. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el dezir dicho falso se puede apreciar con dinero. Luego no aura obligacion de restitucion.

Digo lo quarto, que quando la donacion es licita de aquel que dio el precio; pero ilicita de parte del testigo que 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 quãdo estaua obligado tã 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, esta obligado el testigo a restituyr el precio recebido, antes de la sentencia del juez, sino es quando recibio el precio de aquel a quiẽ 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 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 sentencia del juez: porque 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.

Capit. XXXVI. De la injusticia de los Abogados.

D. Thom. 2.2. q. 71 per quatuor articulos. Sot. lib 5. de iust. q. 8. Sum. v. aduocat. 6. Iuris. in tit. aduocat. & lib. 2. ordinatio. Rega. tit. 19 & in alijs Ma. Rod. in Sũ. to. 1. c. 2.

DEsta materia trata Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, como nuestro Bañez, Aragon, Soto, los Summistas, y Fray Manuel Rodriguez, y el Derecho Canonico, y Ciuil de Espaã.

PRimera conclusio. El abogado esta obligado de charidad a acudir, y fauorecer, y hazer oficio de abogado en las causas de los pobres. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Sumistas, en aquel articulo primero. La razon es, porque el hazer el tal oficio es vn genero de limosna. Luego como ay obligacion de dar limosna, tambien ay obligacion de hazer el tal oficio.

La dificultad es, acerca desta conclusion, quãdo, y en que casos estara obligado el abogado a hazer oficio de abogado respecto de los pobres, de suerte, que la charidad le obligue debaxo de pecado mortal.

Digo lo primero, que esta obligado so pena de pecado mortal a hazer el tal oficio en extrema necesidad. En esto conuiene todos los Doctores citados, muy particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque todos estan obligados, so pena de pecado mortal, y de charidad a socorrer en la extrema necesidad. Luego el abogado estara tambien obligado a socorrer con su abogacia en la extrema necesidad. Desto no ay dificultad. Toda la dificultad es, si ay otros casos, en los quales este obligado a ayudar a los pobres.

Digo lo segundo, que el abogado esta obligado, no solamente en extrema necesidad, o en graue necesidad del pobre, sino tãbien en qualquiera comun necesidad, si de parte del abogado ay superfluo. De suerte, que en el tal caso pecara mortalmente contra charidad el abogado, que no fauorece la causa de los pobres, aunque sea la necesidad comun, y no sea graue, ni extrema. El exemplo es, si vn abogado es rico, y tiene superfluo, tiene obligacion de charidad, y so pena de pecado mortal a acudir a la necesidad de los pobres. Esto enseña Medina, Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el rico que tiene superfluo tiene obligacion de charidad, y so pena de peccado mortal a socorrer a los pobres: no solamente en extrema necesidad, y graue, sino tambien en las comunes necesidades. Luego lo mismo sera del abogado. Y esto enseña el Maestro Soto. Aunque Cayetano en el lugar citado de Sancto Thomas enseña, que tan solamente en extrema necesidad esta obligado el abogado a acudir a la necesidad de los pobres, y siguele Nauarro. Verdad es, que Cayetano en otros lugares enseña lo contrario. *Nauar. in Man. ca. 25. n. 19.*

Digo lo tercero, que quando ay no solamente extrema necesidad, sino graue de parte del pobre, que tiene necesidad de la ayuda del abogado, esta obligado el abogado so pena de peccado mortal a ayudar la causa del pobre, aunque no aya superfluo, quanto a la decencia del estado de parte del abogado. Esto es dificil, 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 le echaran en la carcel por deudas, o por algun delicto, y assi se atormentara, y afligira, 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 necedad el proximo. Luego en el tal caso no seria verdadera amistad, ni se cumpliria con ella, si el abogado no acudiesse a la tal necesidad. Y assi se ha de entender el Maestro Soto en el lugar citado, en el articulo primero.

La segunda difficultad es, si ay alguna particular obligacion mayor en el abogado a ayudar la causa de los pobres, que en los demas ricos.

En

En eſta dificultad la comun ſentencia de los Doctores parece, que es que no eſtan mas obligados los abogados a ſocorrer la cauſa de los pobres, q̃ 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 cõforme 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 Sancto 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 grande detrimento: y grande jactura a la parte, en fauor de la qual ha de dezir ſu dicho, aunque ſea anſi, que ſea muy rico, y no puede el teſtigo 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 ſegundo caſo es, por razon de lo ſuperfluo. Porque el dezir ſu dicho ſiempre es coſa ſuperfiua al teſtigo, aunque dieſſemos ſer coſa digna de precio. Pero el ayuda del abogado no ſiempre es coſa ſuperfiua 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 oficio. Y por conſiguiente en las neceſsidades communes no eſtara obligado el abogado a hazer el oficio 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 a la tal neceſsidad, o para dar ſalario al abogado, para que ſocorra en la tal neceſsidad, y la ayude. De lo qual ſe ſigue, que el abogado tiene mayor obligacion de charidad. Eſto enſeña Orellana, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. Prueuaſe en dos caſos. El primer caſo es, ſi vno padecieſſe gran daño, y jactura de ſus bienes, ſi ſu cauſa y pleyto lo deſſamparaſſen: pero no por quedar deſſamparada 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 obogado, y con todo eſſo el abogado eſtara obligado de charidad a tomar a ſu cargo el tal pleyto. Que los demas no eſten obligados a darle lymoſna, es coſa llana. Y que el abogado eſte obligado conſta: porque el abogado en el tal caſo puede ſocorrer aquella graue neceſsidad. Luego contra las leyes de la amiſtad, y de la charidad ſeria no ſocorrer la tal neceſsidad. El ſegũdo caſo es en caſo, que dieſſemos, que las riquezas ſon ſuperfluas a los demas ricos, y ni mas ni menos el ayuda del abogado al miſmo abogado. Y demos tambien, que el pobre ſino defienden ſu cauſa y pleyto, padecera tan gran detrimento, que vendra a tener neceſsidad comun. En el tal caſo ningun rico eſta obligado a dar lymoſna al tal: y con todo eſſo el abogado eſta obligado a ayudar a la cauſa deſte tal. La razon es: porque los demas ricos pueden guardar ſu dinero para ſocorrer las neceſsidades de los demas pobres, que tienen ſemejante neceſsidad, y ſuelen ſer muchos los tales pobres, y pueden los ricos eſcoger los que ellos quiſieren para darles lymoſna. Pero el abogado no puede moralmente hablando guardar ſu ayuda para otro que tenga neceſsidad. Verdad es, que ſi vuieſſe dos pobres, que tuuieſſen ſemejante neceſsidad, y lo vieſſe el abogado, el qual no pudieſſe 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 neceſsidad de ſu ayuda, y les corre la obligacion, como a los abogados. Y por la miſma razon tambien 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 neceſsidad en el foro judicial. Tambien 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 razon, que en el abogado. Lo miſmo ſe ha de dezir de aquellos, que pueden, y valen con los ricos que eſtan obligados a ayudar a los pobres con los miſmos ricos, para que les den lymoſna. Algunos deſtos, como los eſcriuanos, y relatores no ſe eſcuſan diziendo, que ellos compraron eſtos oficios, y que anſi pueden y deuen vender ſus obras. Porque tambien el abogado merece dinero por ſu ayuda, y con todo eſſo eſta obligado de charidad a acudir en ſemejantes neceſsidades. Tambien, que de lo que compramos, y hazemos nueſtro por via de compra ay obligaciõ de dar lymoſna en caſo de neceſsidad.

Segunda concluſion el abogado, que por ignorancia, no defiẽde la cauſa que toma a ſu cargo, peca mortalmente contra juſticia, y eſta obligado a reſtituyr todo el daño, que ſe ſigue a ſu parte de la tal ignorancia. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de S. Thomas en el lugar citado, particulariſsimamente Peña, Medina, Bañez, Orellana. La razon es: porque el abogado de juſticia tiene obligacion de defender la cauſa, por el pacto, que hizo, y precio que recibe, Y ſi por ignorancia pierde el pleyto no cumple lo que prometio, ni aquello a que eſta obligado de juſticia. Luego peca mortalmente, y tiene obligacion de reſtituyr. Confirmaſe: porque el letrado, que no tiene ſuficiencia para abogar, ſi aboga poneſe a peligro de hazer inju-

injusticia. Luego peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr los daños que se siguen de ay, si en realidad de verdad se siguen.

De lo qual se sigue, que el abogado para exercitar semejante oficio, tiene obligacion de tener suficiente saber en lo que toca a los derechos, y sino tiene suficiente saber, no puede con buena consciencia hazer el oficio 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 oficio de abogado, sino estuuiesse primero examinado delante de los juezes, ante los quales ha de abogar.

leg. 54. legum Regiarum Hispaniæ

Tercera conclusion. Si el abogado es negligente en procurar la causa de su parte, o en lo que toca al estudio, o en lo que toca a parecer en juyzio, peca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr todos los daños que se siguen de ay. De suerte, que esta obligado de justicia a estudiar lo que 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 peca 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 leue culpa.

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 pecado mortal. Esto enseñan los mismos Authores. La razon es: porque el abogado peca mortalmente contra justicia tomando a su cargo mas causas, que las que puede defender con su ciencia, y industria. Luego el abogado, que recibe causas justas sin tassa, y termino peca mortalmente. Porque no las puede defender con su sciencia, y industria. El exemplo es del medico que tomasse a su cargo muchos enfermos, que no los puede curar.

Quinta conclusion. El abogado, que toma a su cargo el defender causa injusta, peca 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 dificultad es, si tendra obligacion el tal abogado, que defiende la causa injusta a restituyr a su parte los daños, que se siguen de la tal defension: quales son los gastos y otras cosas, que puede auer. Cierta cosa es q̃ tiene obligacion de restituyr a la parte contraria toda la summa de dinero, o de hazienda, que le quitarõ por su defension injusta.

Digo lo primero, que sino dixo a la parte, y la amonestò que el pleyto era injusto, esta obligado a su misma parte a restituyrle el daño, que se le siguio por su injusta defension. La razon es: porque en el tal caso su propria parte no fue voluntaria en el daño, que se le siguio.

Digo lo segundo, que si amonesto a su parte, ser la causa injusta, y con todo esso la parte, quiso que se siguiesse el pleyto: en el tal caso 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 dificultad es, si el abogado que aboga en las causas criminales, y injustas esta obligado a restituyr la quãtidad 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 condemnar 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 condemnan a su parte en aquella pena. La duda es, si aura obligacion de restituyr en el abogado. La razon 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 dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el tal esta obligado a restituyr la tal pena. Y esto tienen muchos Thomistas. Como tiene que el testigo, y el reo que injustamente se libra de tal pena, o concurre a este efecto, tiene obligacion de restituyr. La segunda sentencia es, que el tal abogado no tiene obligacion a restituyr el tal daño. Esta sentencia tiene Orellana, y la siguen communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon desta sentencia es: porque como queda 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 con el mismo reo. De suerte que se ha de considerar, que el reo respecto de la tal pena pecuniaria se ha como paciente. Y ansi hasta que 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 dificultad es, q̃ ha de hazer el abogado, quando al principio entendio, q̃ la causa, q̃ tomaua a su cargo era justa, y despues en el su

cesso

ceſſo del tiempo entendio ſer injuſta, ſi eſtara obligado a dexarla luego.

Digo lo primero, que el abogado en eſte caſo, no eſta obligado a perder el tal pleyto, ayudando la parte contraria, o deſcubriendo los ſecretos de ſu propria parte. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Prueuaſe del Derecho Canonico, y Ciuil de Eſpaña, en el qual eſta determinado eſto. Confirmaſe, porque la razon natural dicta eſto, y a la fidelidad pertenece no manifeſtar los ſecretos que ſe nos cometen.

D. Thom. q. citat. a. 3. ad 2. c. ſi quis pœnitue. 2. q. 3. & in l. 54. citata.

Digo lo ſegundo, 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 que haga concierto con la parte contraria. Eſto enſeña Santo Thomas en el lugar citado. La razon deſto es muy clara, porque ſi la parte no tiene juſticia, no puede el abogado ayudarla, y fauorecerla. Aduiertaſe, que quando dize el Angelico Doctor, que ha de induzir a ſu parte, para que ſe concierte con la contraria, ſe ha de entender ſin daño, y perjuyzio de la parte contraria. Y aſsi ſe han de entender los derechos citados, que dizen lo miſmo. De ſuerte, que el abogado ha de procurar que ſu parte por el cõcierto no llene algo, que pertenezca al derecho del contrario. Antes le ha de amoneſtar que no reciba la 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 contrario todo lo que verdaderamente pertenece a ſu derecho, para que el concierto ſea voluntario al cõtrato de ambas partes. Y ſi vuiere alguna coſa dudoſa en derecho, por razon de aquella duda, podra recebir algo en el concierto.

Toda via queda dificultad acerca de lo primero, que enſeña Santo Thomas en el primer dicho, porque el teſtigo no llamado, ni rogado, por la ley de charidad eſta obligado a ofrecerſe 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, aunque 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 de ſu propria parte. Tan ſolamente ſe ha de conceder eſto, quando es neceſſario ſu teſtimonio, o reuelacion para librar el proximo de perder toda ſu hazienda, o de vna gran quantidad de dinero. De ſuerte, que muchas vezes ſe han de obligar los demas, que no ſon abogados a reuelar los ſecretos q̃ ſaben de charidad, y miſericordia quando no eſtan obligados los abogados.

Aduiertaſe tambien, que el abogado que defiende cauſa injuſta fuera del pecado mortal, q̃ comete contra juſticia, peca mortalmente, y es perjuro: porque como eſta determinado en las leyes de Eſpaña, no ſe ha de admitir ninguno a hazer oficio de abogado antes que jure, que no defendera 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 alega falſamente el derecho, y vſa de cautelas, y engaños, y preſenta eſcriptos falſos, no peca contra juſticia, ni eſta obligado a reſtitucion. Eſto enſeñan Bañez, Orellana, Aragon, y todos los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque en el tal caſo el abogado no haze injuria ninguna a la parte. Luego no peca contra juſticia, ni eſtara obligado a reſtituyr. Puede ſer que peque por mentir, o contra otra virtud; pero no pecara contra juſticia. Eſta concluſion ſe ehtiende en las cauſas que manifieſtamente ſon juſtas, porque aunque ſea aſsi, q̃ 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 pecado contra juſticia alegar coſa falſa, o preſentarla. Sino fueſſe que el abogado fueſſe el mas docto de todos, y ſupieſſe ciertamente que los demas yerran.

La primera dificultad es, quando la cauſa es dudoſa por ambas partes y gualmente, de ſuerte que ay yguales 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 cõdicion del reo, que tambien poſſee. Luego no podra el abogado abogar por la parte cõtraria. Confirmaſe, porque el juez en el tal caſo tiene obligacion de pronunciar la ſentencia por el q̃ poſſee, y por el reo. Luego el abogado, y ſu parte pecan pleyteando.

Digo lo primero, q̃ quando la duda es ygualmente probable por ambas partes, licito es que el abogado abogue, por qualquiera dellas, ſi ninguna eſta en la poſſeſsion, hablando de las cauſas ciuiles. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas, particularmente Bañez, Orellana, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion primera. La razon eſta clara, porque 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 ygual derecho, como lo dize muy bien Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Digo lo ſegundo, que aunque aya ygual probabilidad, y ygual duda de ambas partes, y la vna eſte en la poſſeſsion, puede muy bien el abogado hazer ſu oficio por la otra, que no eſta en la poſſeſsion. Eſto enſeña Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque en el tal caſo ay duda ygual de

ambas partes. Luego 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: porque 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 abogue por qualquiera de las partes, aunque no este en la possession. 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 pue de 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 sentẽciar 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 bisn, y pleytear, assi tambien el abogado, que haze sus vezes, puede fauorecer su pley to. De lo qual se responde a la confirmacion.

De lo dicho se reuelue 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 possea. Luego el Principe en caso de duda podra muy bien dar guerra, aunque la contraria parte possea.

A esta duda se respõde, que no puede el Principe en el tal caso dar guerra. La razon de diferencia es: porque el Principe que da guerra es superior, y juez respecto del otro Principe, que da guerra. Y la misma guerra no es otra cosa, sino vna execucion de la sentencia, la qual ha de preceder. Y no seria justa sentencia y conforme a derecho el mandar dar guerra al otro Principe si en realidad de verdad posee. De suerte, q̃ el Principe, que da guerra no se ha como parte, q̃ pide a otro juez. Pero en el caso, que vamos platicando, el abogado y su parte en realidad de verdad, tienen razon de parte, que piden al juez, que determine esta duda.

La segunda dificultad es, quando la duda es de tal suerte, y qualidad, q̃ la vna parte es muy mas verisimil, y tiene mas aparencia. De suerte, que aunque es verdad que ay duda moral: pero de la vna parte se desminuye algo, de suerte, que lo contrario tiene mas aparencia de certidumbre. En estas dificultades vamos tratando de la duda que puede auer de parte del hecho. Porque luego se ha de tratar de las dificultades, que puede auer de parte del derecho en lo tocante a las opiniones, quando son probables, o mas, o menos probables en derecho. La razõ de dudar en el tal caso es: porque 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 certẽza. Luego en el tal caso en ninguna manera puede abogar en fauor de la parte, por la qual ay menos aparẽcia, y menos verosimilitud. Porque es la mesma razon. En esta dificultad 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 peca contra justicia defendiendo la parte, que tiene menos apariencia de verdad. Esto enseña Orellana, y Medina en los lugares citados, y Manuel Rodriguez en el alegado, conclusion segunda. Y cita a Soto. La razon es: porque en el tal caso verdaderamente ay duda: y puede ser, que la parte que al principio parece menos aparẽte, en el discurso del tiempo, y del pleyto se haga mas probable, y tenga mas certidumbre en el hecho. Luego licito sera en el tal caso pleytear, y que el abogado defiẽda el pleyto de la tal parte con buenas razones, y sin engaño, y sin falsedad. Esto tiene verdad, aũque 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 pecara cõtra justicia de su parte, sino le amoneста, que su pleyto no tiene tanta aparencia, como la parte contraria. De suerte, que le 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 condenen, o no querra hazer gastos, y procurara componerse con la parte contraria. Por lo qual, sino le auisa desto pecara contra justicia el abogado, y estara obligado a restituyr. *Sot. lib. 9. de iust. q. 7. ar. 5.*

A la razon de dudar se responde facilmente, que ay gran diferencia 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 auiendo duda de parte del hecho, tiene obligacion el juez a pronunciar la sentencia por la parte, que tiene mayor probabilidad, y menor razõ de duda, en lo que toca al hecho. Pero el abogado tiene obligació de mirar por el derecho de su parte, y procurar su bien. Y assi es la misma razon del juez y del abogado.

La tercera dificultad 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 razon de dudar es: porque si es licito en las causas ciuiles, como dixímos en la duda passada, tambien sera licito en las causas criminales. En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado, y conclusion tercera, afirma no ser licito, pero no declara, que pecado sea si es contra justicia, o contra charidad.

A esta duda se responde, que el abogado, que defiende la parte del actor que es menos aparente en las causas criminales, en las quales se trata de la muerte, o infamia del reo, o en las causas ciuiles de gran momento, las quales si pierde el reo, vẽdra a graue, o extrema necessidad, pecara contra charidad. Assi se ha de entender el Doctor citado, y Soto. Esto mesmo tiene Orellana, y com- *Sot. 5. de iust. q. 8. art. 3.*

y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque qualquiera eſta obligado a ſocorrer la graue, o extrema neceſsidad, del proximo: y eſto de charidad, y muy particularmente tiene verdad en el abogado. Y en 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.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho, que ay gran diferencia 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 dificultad es, de lo que toca a las opiniones de derecho, ſi es licito al abogado abogar por qualquiera de las opiniones del derecho communmente enſeñadas por los luriſtas.

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, Bañez, 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 igualmente probables, ſino que la vna opinio es mas probable en derecho, y la ſiguen mas communmente los Doctores y juezes: pero tambien ſiguen la otra hombres 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 cõtraria 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 ay en derecho, y entre los Doctores luriſtas.

Digo lo tercero, q̃ quando vna parte es mas probable, de ſuerte que tiene mas authores, los juezes regularmente juzgan conforme a ella, y raras vezes, o nunca coforme a la contraria ſentencia: porque la contraria ſentencia tan ſolamente tiene ſofiſticas, y aparentes razones, en eſte caſo el abogado peca mortalmente contra juſticia defendiendo la parte menos probable. Eſto enſeña Orellana, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razõ es: porque en el tal caſo la tal opinion moralmente hablãdo, no es probable.

Septima concluſion. Lo que queda dicho del abogado, ſe ha de dezir en ſu manera del procurador, ſolicitador, y del eſcriuano, o del medico, y de otros ſemejantes oficiales. Diximos en la concluſion, en ſu manera: porque cierta coſa es, que el abogado tiene obligacion de tener mas ciencia. 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: anſi 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 buena mente. Verdad es, que ay diferencia entre el medico, y el abogado, como lo dize Sancto Thomas en la ſolucion del primer argumẽto. 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 daño, 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 claramẽte. El exemplo es, quando ſe celebra vn contrato vſurario declarando ſu malicia. En el tal caſo, aũque es verdad, que el eſcriuano peca mortalmente contra la fe, y juſticia publica, que dio de no hazer contracto iniquo, y contra el juramento, que hizo de lo miſmo, pero no peca cõtra 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 lleuaron injuſtamente. La ſegunda excepcion es, quando el eſcriuano trata el negocio de la perſona, en cuyo agrauio ſe haze el contracto, 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 que por el empreſtito de alguna coſa, y ruega al eſcriuano, que trate con la tal perſona que le haga preſtar dinero, aunque aya de pagar vſuras. En el tal caſo aunque el eſcriuano encubra la injuſticia del contrato, y aunque peque contra la juſticia publica, y contra el juramento, no peca contra la juſticia particular de aquella perſona, en cuyo agrauio ſe haze el contrato. Porque al que lo ſabe, y lo entiende,

no

no se le haze agrauio ninguno. Y en el 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 no haze el contracto manifiestamente injusto, no tiene obligacion de restitucion, aunque se mezclen algunas falsedades en el mismo contrato, quanto al lugar y tiempo, aunque pecara contra la justicia publica, y contra el juramento. Quando el escriuano no 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 razon. Porq el escriuano no tiene tanta obligacion de penetrar los puntos de derecho, como el abogado.

Octaua conclusion. Quãdo el precio del abogado esta tassado por la ley, no es licito tomar alguna cosa mas, y si lo toma peca contra justicia, y estan obligados a restituyr el exceso antes de la sentencia del juez. El exemplo es, en las peticiones communes, y ordinarias, que no puede recebir por ellas, sino el valor de dos reales, como esta determinado en las leyes del Reyno.

Leg. 21. tit. 16. nou. copilatio, lib. 2.

Esta conclusion enseña Medina, Bañez, Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el que recibe mas que el justo precio, peca mortalmẽte, y tiene obligacion de restituyr el exceso.

Y el justo precio es el que esta tassado por la ley. Luego el que excede peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr el exceso. Contra esta ley, y otras semejantes oponen algunas cosas los abogados. La primera es, que si guardan la tal ley no pueden conseruar su estado, ni sustentar su familia. La segunda es, que suplicaron al Rey desta ley. La tercera, que no esta en el vso la tal ley. A lo primero se responde, que 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 suplicacion, sino antes significo lo contrario, y tenido cõsejo, y oydas sus razones, perseueran toda via sus leyes. Por lo qual se ha de presumir en fauor del Principe, y en fauor de sus leyes, antes que en faubr 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 consciencia.

Nona conclusion: Quando el precio no esta 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 conclusion tienen los Doctores citados por la passada. La razon es: porque quando el precio no esta tassado por ley, se constituye justo por las cosas dichas en la conclusion. Declaremos las moderaciones, q̃ estan tassadas por la ley. La primera es, que el concierto del precio se haga entre el abogado, y la parte al principio del pleyto, antes que el abogado vea la escriptura, y justicia de la parte, y sus instrumentos. Esta moderacion se pone en las leyes del Reyno. La razon es: porque la parte mas libremente se puede concertar cõ el abogado, y mas a su prouecho. Porque despues de auer visto el abogado las escripturas, è instrumentos parece que la parte esta en alguna manera ligada, y obligada a tomar aquel abogado. Verdad es, que quanto a la restitucio esta moderacion no importa mucho. Quiero dezir, que si el abogado se concierta con la parte en el tiempo prohibido por la ley, pero concertasse 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, a que prosiguira, y acabara el pleyto a su costa, si le dan alguna summa de dineros. Todas estas moderaciones se hallan en las leyes del Reyno. La segunda moderacion se halla en el Derecho commun Ciuil, y Canonico. La tercera moderacion se halla en la Glosa 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 a seguir 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 concierto. La razon es: porque se daria ocasion a los abogados de hazer engaños en los pleytos, pues ellos erã interessados, y auiendo 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 suma, que se monta en el pleyto. Pero puede lleuar toda esta summa todas las vezes que la vigesima parte no excede el valor de treynta mil marauedis. Y esto puedẽ lleuar los abogados de la Corte del Rey, y de la Chancilleria. Pero los otros abogados no pueden lleuar, sino la mitad deste precio como se determina en la ley decima octaua del Reyno.

Leg. 7 tit. 16. de aduocatis, lib. 2. in compilat. legũ.

Ti. 16. al legato leg. 8. Leg. litẽ. Cod. de procurator. lib. l. si qui. C. de postulando l. sumptus. ff. de pactis. c. infamis, 3. q. 7. Naua. in Man. ca. 25. n. 30.

Es la dificultad, para declarar esto mas en particular de la ley veynte y vna en el titulo diez y seys, en la qual se manda, que los abogados

por

por las peticiones comunes, y ordinarias no reciban mayor precio, que de dos reales. La duda es, si esta obligado en conciencia a restituyrlo.

A esta duda se responde, que el abogado que recibe mas que dos reales por las peticiones comunes, peca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion de restituyr el exceſſo. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque 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 exceſſo. Los argumentos que traen los abogados en contrario, no conuencen cosa alguna como ya queda dicho.

La segunda dificultad 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 momento, en las quales se gasta mucho tiempo, 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, peca ra contra justicia, y estara obligado a restituyr.

A esta duda se responde, diziendo 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 peca contra las leyes, y contra la justicia publica, no tiene obligacion de restituyr. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Santo 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 manda 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 segundo, 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 con la parte, y taſſar el precio de comun consentimiento. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon esta 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 entiende, que la parte tendra necesidad que el abogado haga mas diligencia en la prosecucion del pleyto. En el tal caso, aun que 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, y sin recebir nueuo precio, este tal no peca contra justicia, ni esta 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 peticiõ 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, estara obligado a restituyr el exceſſo que recibio. Si hizo algunas diligencias, podra quedarse con lo que valen las tales diligencias.

La tercera dificultad es, a cerca 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 defienda la causa de su parte, y haga todas las cosas, que vn fiel abogado deue hazer en 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. Sino hablase de la peticion, y del estipendio, y salario que se da al abogado en qualquier pleyto particular. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. Prueuase de la misma ley, en la qual manifiestamente se determina esto, si atentamente se lee. Confirmase, porque los partidos, y acostamientos de cada año de ordinario no exceden de dos, o tres mil marauedis. 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 exceſſo. De lo qual se ha de ver Fray Luys Lopez. *Fr. Luys Lop. in instr. neg. l. 1. c. 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 comunmente los discipulos de Santo Thomas, y todos los Doctores. La razon es, porque el ayudar el pleyto injusto, es pecado mortal contra justicia. Luego el recebir, y dar precio por esto es pecado mortal. Aduiertase 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 oyr quanto a esto: porque assi esta determinado en Derecho. Aduiertase 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 estando 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 oficiales q̃ concurren en juyzio desde el Presidente del Consejo Real, hasta el inferior Alcalde, y todos los escriuanos, y relatores, procuradores, fiscales, y abogados pecan recibiendo dones de las partes que pleytean, aunque se los den liberalissimamente. Esto enseña Orellana, Medina, Bañez, y comunmente los discipulos de Santo

Tho-

Thomas. La razõ es: porque por leyes del Rey no les esta prohibido a los tales oficiales 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 Vizcaya, y los juezes de los nobles, que son esentos de tributos, los Notarios, Relatores, Escriuanos, Procuradores, y Fiscales de los tribunales, no pueden recebir ningun don, ni don de precio alguno, ni cosa de comer, ni beuer de qualquiera que tiene pleyto, o 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 cincuenta y seys, y en otras leyes. Luego cierta cosa es, que recebir algo los tales oficiales, esta prohibido, y por consiguiente es pecado graue, 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 pecado.

li. 20. tit. 5. in copilat. nouæ legũ.

le. 9. ti. 9. l. 3. & ti. 16. le. 19 & l. 20. ar. 21. & lib. 4. tit. 27. leg. vnica.

La duda grauissima es, si la tal donacion voluntaria, que dan 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 dificultad 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 oficiales, para recebir las donaciones, como consta de las mismas leyes. Luego en conciencia 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 Bañez en el lugar citado. En esta dificultad algunos Doctores modernos, y entre ellos Molina, enseñan que aunque los tales pequen 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 disp. 88.

Aduiertase, que la donacion que se haze a estos juezes, y oficiales, que en la aparencia es libre, puede ser de dos maneras. La vna es, los dones, que se embiã a los juezes, y oficiales, 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, que el dize, que 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 oficiales pecan 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 sigue. 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, demanera que dende luego sea obligado en el foro de la conciencia a pagar la dicha pena, sin que espere otra condenacion aunque la pena sea oculta. Si esta obliga en conciencia antes de la sentencia del juez se dira luego.

l. vlt. li. 2. de las ordenanças reales ti. tu. 3.

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 oficiales dichos, de suerte, que no se passa el dominio: y estan obligados en conciencia a restituyrlo antes de la sentencia del juez. Esto enseña Medina, Bañez, Orellana, y todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque las leyes, que contienen pactos condicionales, obligan en conciencia, 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 conciencia 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 oficiales, que se obligan debaxo de aquellas condiciones a exercitar sus oficios, y entre la Republica de la otra parte, que admiten los tales oficiales 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 oficiales, 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 de suerte, que por la tal donacion se passa el dominio, y los oficiales 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. Pruebase 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 exceso. 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

de Sancto Thomas. La razon es la violencia: porque aquello, que ſe da, o ſe da demas, o ſe da como don, y eſſo 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, ſiẽdo 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 el Padre Maeſtro Bañez, Medina, Orellana, Peña, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon deſto es: porque communmente eſtas donaciones ſon inuoluntarias, porque de ordinario las tales donaciones ſe hazen, porque de otra ſuerte eſtos oficiales no harian lo que tienen obligacion de hazer de juſticia. Luego la tal donacion no es valida, ni paſſa el dominio en el foro de la conſciencia: 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 dã 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 oficiales, la tal donacion es voluntaria, y valida eſtando en derecho natural, de ſuerte, q̃ no ay obligacion de reſtituyr lo que le dieren. Eſto enſeña Orellana, y communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caſo ceſſa la razon de ſer inuoluntaria la tal donacion. Luego es voluntaria: y por conſiguiẽte paſſa el dominio en conſciencia.

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, oficiales, o abogados, antes de la ſentencia del juez. En eſto conuienen todos los diſcipulos de Sancto Thomas. 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 la ordenanças Reales, ya traydas: 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 obligaciõ 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 formal, o expreſſamente no hazen inhabiles a los juezes, y oficiales para recebir los dones: pero hazenlos inhabiles virtualmente: porque eſtas leyes como queda dicho, contienen pactos condicionales.

Finalmente ſe han de aduertir dos documentos. El primero. Los confeſſores han de preguntar a eſtos oficiales, ſi ſaben ſus eſtatutos, y ordenaciones, y ſi hã recebido precio, o dones cõtra 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 pecan mortalmente contra la ſanctidad del juramento. Y ſi han hecho contra otras ordenaciones, las que les juran en vniuerſal, pecan mas graue, o menos graue pecado, conforme a la grauedad de la materia, que en ella ſe contiene.

Cap. XXVII. De la injuſticia de la contumelia.

DEſta materia diſputa y trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, los que eſcriuen ſobre el, particularmente Buñez, Orellana, Aragõ, Soto, y los Summiſtas, principalmente Cayetano, y Syluestro, y Manuel Rodriguez.

D. Thom. 2. 2. q 72. Sot 5. de iuſt. q. 9. Summiſtæ, v. contumelia Manu. Rodr. in Sũ. to. 1. cap. 70.

PRimera concluſion: El vicio de la contumelia, conuicio, y improperio, propriamente conſiſte en palabras. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Aduiertaſe, que la contumelia, y la detraction difieren grandemente. Porque la contumelia es vna injuria que haze daño en la hõra, y la detraction haze daño en la fama. Y la honra es coſa diſtincta de la fama. Porque la honra es la reuerencia, 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 San 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 hõbre 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 propriamente es ſacar a luz el defecto del hermano, de ſuerte que vẽga en noticia del miſmo, y de los demas. Y eſto nazeſe con palabras, y con ſeñales. Pero conſiſte tambien en hechos, en quanto tienen fuerça de ſignificar, y aſi los tales hechos ſe ſuelen llamar palabras. El exẽplo es, quando vno quiebra la puerta de ſu vezino, para hurtar, entonces es ladron, y no cõ-

Gloſ. ſup. c. veſtra de cohabitat. Clericorum, & mulierũ.

tume-

tumelioso: pero si lo hizo por menosprecio, es contumelia: porque significa menospreciarle. Lo mismo es si vno hiere a otro cō caña, tan solamente por herirle, no es cōtumelia: pero si lo haze por deshonrarle tiene razon de contumelia, y como dize Cayetano, en aquella misma obra se hallan dos razones de malicia. La vna, en quanto le hiere, y la otra en razon de contumelia. Aduiertase tābien, con el Angelico Doctor en el lugar citado, en la solucio del tercero que acerca de los Theologos, contumelia, se llama quando a vno le deshonran, diziendole algun pecado, como si le dizen, ladron, o a vna muger, ramera. Pero conuicio se dize, quando le deshonran diziēdole 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 quiē se haze la injuria. La razon de dudar es: porque la contumelia dize manifiesta injuria. Luego hase de hazer en presencia. Confirmase: porque essa es la diferencia, 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 q̄ se haga en presencia de aquel, a quien se haze la injuria: y que directamente va ya contra su honor. Esto enseñan todos los discipulos de S. 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 hōra del proximo: porque antes parece, que le reuerencia, pues no osa hablar delante. Luego aduiertase, q̄ esto puede acontecer de tres maneras. La primera, que le diga el pecado, o defecto en su presencia, de suerte, 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 cō palabras, o señales dichas en ausencia: pero pretendiendo, que vengan a su noticia, que es equialentemente dezirselas en presencia. Tambiē se aduierta, que quando estas injurias las haze vn author 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 cōtra 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 facilmēte a la razō de dudar, cō su cōfirmacion.

Desto se sigue, que el q̄ diuulgo vn libelo infamatorio, aunque sea sin author, peca no solamente infamando contra la fama, sino tambien contra la honra, y peca pecado grauissimo tambien de contumelia. Porque lo haze para que vēga a noticia de los demas, los quales son agraviados y injuriados en su honra.

Segunda conclusion: La contumelia es pecado mortal de su naturaleza. Esta enseña S. 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 pecado mortal. Aduiertase que aunque de su naturaleza es pecado 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 pecados que consisten en palabras, son mortales no se ha de tener tanta atencion a la obra, como a la intencion del que pronūcia las palabras. Porque las palabras no son injuriosas, por el sonido que tienen, sino por la fuerça, que tienen de significar: y esta significacio 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 dētro de la misma especie.

Lo vltimo se ha de aduertir, que aunque es verdad, que S. Thomas en el lugar citado enseña, que los Prelados licitamente pueden dezir algunas contumelias a los subditos, riñendoles sus defectos, y entonces es cōtumelia material: no formal: con todo esso raras vezes se ha de hazer y con grā necessidad, y mas segura cosa es nunca las dezir, sino es por mocion del Espiritu Sancto. Porque de otra manera la correctiō no es vtil, y prouechosa al subdito, porque piensa q̄ procede de passion y no de charidad fraterna. Mejor es la disciplina, que no las palabras contumeliosas.

La dificultad es, qual es mas graue pecado, la cōtumelia, o la detraction. La razō de dudar es: porq̄ mayor bien es la fama, que la honra. Luego mas graue pecado es la detraction, que haze daño en la fama, que no la contumelia, que haze daño en la honra.

A esta duda se respōde, q̄ la contumelia excede a la detraction, quāto al modo de la injuria: pero la detractiō excede quanto al bien, en que haze daño y assi absolutamente parece mas graue pecado. Esta resolucio es comun entre todos los Doctores discipulos de S. Thomas. La primera parte enseña S. Thomas. Adōde expressamente dize, q̄ la contumelia es mas graue pecado: porq̄ trae consigo mayor menosprecio, y se injuria en la hōra por violēcia manifiesta, y en la detraction no ay tanto menosprecio: porq̄ se dize en secreto, o en ausencia. Trae el Doctor Angelico el exēplo de la rapina, q̄ es mas graue pecado, q̄ el hurto: porq̄ se haze con mayor violencia, y con menosprecio manifiesto de la persona. La segūda parte se prueua: porque la fama sin duda ninguna es mayor biē, como cōsta de lo di-

D. Thom. 2.2. q. 73. art. 3. ad 2.

lo dicho al principio deſtē capitulo. Luego de eſſa parte mas graue pecado es la detraccio. Finalmente de aqui ſe colige q̄ abſolutamente es mas graue pecado la detraccion: porque haze injuria en mayor bien. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La ſegūda dificultad es, ſi el dezir a vno qualquiera defecto moral, o natural en preſencia, ſera cōtumelia, y pecado mortal. La razon de dudar es, porq̄ el padre muchas vezes dize al hijo con ira, y cō enojo algunos defectos, y lo llama ciego, y necio, y con todo eſſo no peca mortalmente, ni es contumelioſo. Luego eſto no baſta para razon de contumelia, y de pecado mortal.

A eſta duda ſe reſponde, q̄ qualquiera defecto moral, o natural, q̄ lo digan a vno tocandole en la honra, y con animo de injuriarle en ella es pecado, y contumelia, como ſi dizen a vno ladrō, o le llaman confeſſo, o otras coſas ſemejantes, que tocan en la honra. Eſto enſeñan comunmēte los diſcipulos de S. Thomas, particularmente Medina, y F. Luys Lopez. Eſta reſolucion cō ſta manifieſtamente de la naturaleza miſma de la contumelia. La qual es injuria que toca en la honra. De lo qual ſe ſigue q̄ para ſer contumelia no baſta dezir alguna palabra al hermano, ſabiēdo que le ha de dar pena, y triſteza, como lo dize F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion ſegunda: porq̄ aunque eſſo pueda ſer pecado mortal contra la charidad fraternal, por dezir al hermano algo, de que ſe entriſtece; pero no es pecado de cōtumelia, quando no es injuria q̄ toca en la honra. Pero dize bien eſte Author, q̄ ſi vno con ira, y enojo hinche de necio a vn letrado, peca mortalmente. Da la razon eſte Author, porq̄ le da ocaſion de gran triſteza, y es aſsi verdad. Pero la razon de contumelia, no la tiene de eſſa parte, ſino de dezirle algo q̄ le injuria en ſu honra. Tambiē diſputa alli, ſi ſera pecado mortal llamar a vna muger fea en ſu propria preſencia, porque recibe notable pena. Y trae al M. Medina, q̄ dize ſer pecado mortal; pero el dize que no lo condenaria 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 pecado mortal contra la fraternal charidad. Pero entiendo que no es pecado 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.

Medi. in Sum. fol. 181. Fr. Luys Lop lib. 1 in inſtru. conſcien. cap. 99.

A la razon de dudar ſe reſponde, q̄ aunque el padre llame necio al hijo, y ciego no peca mortalmente, ni es contumelioſo. Lo vno, porque ſe ſuele dezir por via de correccion. Lo otro, porque del modo con que ſe dize, ſe colige claramente que lo dize, como padre, y no para deſhonrarle.

Tercera concluſion. Obligacion ay de tener el animo prōpto, y aparejado para ſufrir las contumelias, ſi fuere coſa conueniente el ſufrirlas. Eſto enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtiō citada, en el articulo tercero, y eſto enſeñā todos ſus diſcipulos, y todos los Theologos. La razon es, porq̄ el precepto de la paciēcia 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 atreuimiēto, y oſadia del que las dize, para que de alli adelante no ſe atreua a dezirlas. Lo otro por el biē 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 aprouechamiento de los otros, entendiēdo 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 cōtumelia primera. Quieto dezir, q̄ 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 hizierō, 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 el contumelioſo diga delicto verdadero, ora falſo. Y es licito oponerle otro delicto, aunq̄ ſea oculto, ſi es ordenado a deshazer la tal injuria. Eſto enſeñan todos los Thomiſtas en el lugar citado. La razō es, porque es licito defender la vida, aunque ſea hiriendo, haziendoſe cō 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 diziendo, q̄ es ſacrilego, o ſometico: porq̄ eſto es exceder la deuida moderacion; pero puedele dezir ſiendo verdad, q̄ es vn mentiroſo, o q̄ no vale ſu dicho por ſer borracho, o otra coſa ſemejāte q̄ ſea a propoſito de deshazer ſu dicho. Aduiertaſe, q̄ aunque es verdad, q̄ nunca es licito, ni es defenſion herir a otro deſpues q̄ yo eſtoy herido, cō todo eſſo puede ſer defenſion licita dezir las palabras dichas, deſpues de auerme dicho la contumelia. La razō de diferencia es, porq̄ la herida deſpues de dada, no ſe puede defender, ni tiene lugar la defenſiō. Pero deſpues de dicha la contumelia el efecto que ha de cauſar q̄ es deshonrarle, puedeſe muy bien impedir, y defenderſe diziendo ſemejante delicto, para que no ſe de credito a ſus razones.

La gran dificultad es, si el delicto que se le opone para repeler la tal contumelia es falso, si sera pecado mortal contra justicia. El exemplo es. Si vno me dize ladron, y yo le digo borracho, o mentiroso, y esto en realidad de verdad no es assi. La duda es, si sera pecado mortal cótra justicia. Cierta cosa es, que es pecado por lo menos venial, porque es métira, de cuya intrinseca razon es, ser pecado. La duda es, si es mentira perniciosa contra justicia.

Sot. 5. de iust. q. 9. art. 3.

La primera sentencia es, que es pecado mortal contra justicia, y mentira perniciosa Esto enseña Soto, y otros Doctores. La razon es, porque la mentira perniciosa es pecado mortal cótra justicia, y la tal es mentira perniciosa, pues es contra la honra del proximo, y contra su fama. Luego es pecado mortal contra justicia. Confirmase, porque el tal no se defiende con la debida moderacion: porque el pecado, o mentira no es defensa moderada. Luego es peccado mortal contra justicia. La segunda sentencia es, que no es pecado mortal contra justicia, ni mentira perniciosa, sino oficiosa. Esta tiene Orellana, Bañez, y comunmente la siguen los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque la tal métira en realidad de verdad sirue para defenderle de la tal deshonra, como es cosa notoria. Luego por aquella parte tendra razon de defension, y no sera pecado contra justicia, aunque tenga razon de mentira.

A esta dificultad se responde, que la primera sentencia es probable; pero la segunda es mas probable. Esto consta de los Doctores que tiené 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 confirmació se responde, que la tal defension es con debida moderacion: por que 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.

Naua. in Man. ca. 18. n. 10. 11. & 12.

Cap. XXVIII. De la detraccion, y murmuracion.

D. Thom. 2. 2. q. 73 ibi eius discipuli. Sum. ver. detract. Ma. Rod. in Sũ. to. 1. c. vlt. Naua. in Man. ca. 18. n. 18. Detract. est denigratio alterius famæ per verba.

Esta materia es muy graue, y necessaria por ser cosa tan ordinaria, y comũ. Por lo qual sera necessario declarar la muy en particular. De la qual trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, Bañez, Aragon, y los Sumistas, particularmente F. Manuel Rodriguez, Nauarro, y todos los demas Doctores.

PRimera conclusion. Muy bien se define la detracció, que sea escurecer la fama agena por palabras. De suerte, que quando vno dize alguna cosa para infamar a otro, entonces es verdadera detraccion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores citados. Esta conclusiõ se ha de declarar. La detraccion, y murmuracion es contra la fama. En lo qual se distingue de la contumelia, q̃ es contra la honra. Por lo qual lo dize aduertidamente el doctissimo Fr. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la primera conclusiõ, quãdo dize que la murmuracion, y detracció es vn deshazer en ausencia la honra del proximo. La detraccion no es contra la honra, sino contra la fama. Y assi se dize bien en la difinicion, que es vn escurecer la fama del proximo. Aduiertase, que tambien la detraccion, se diferencia de la contumelia, quanto al modo de injuria, como queda dicho: porque la detraccion se haze en ausencia, y en oculto, y la contumelia manifiestamente, y en presencia. Finalmente dize, que la murmuracion ha de ser por palabras, que tienẽ fuerça de significar, è injuriar, y tambien puede ser por hechos, que tienen razon de señales, con las quales se escurece la fama del proximo. Santo Thomas en el articulo primero, en la solució del vltimo enseña, que puede acontecer la murmuracion de muchas maneras. La primera quãdo directamente leuanta algun falso testimonio, por el qual se infama el proximo, como si dixo que es ladron no lo siendo. La segunda manera, quando augmenta el pecado en 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 q̃ es contando algun hecho notorio se cuentan circunstancias, y modos que augmentan el pecado. La tercera manera es, quando vno reuela, y manifiesta el pecado oculto, aunque sea verdadero: porque este tal verdaderamente comete pecado de detraccion. La quarta manera quando dize q̃ lo bueno se hizo con mala intencion, y por algũ mal fin, como si de vn Prelado limosnero se dixesse, q̃ da la limosna por pretension. La quinta manera de murmurar es como indirecta, negando el bien del proximo, o callãdolo maliciolamente, o diminuyendolo: porque esto muchas vezes infama al proximo, conforme a la ocasion en que se haze.

Segunda conclusion. La murmuracion, y detraccion de su naturaleza es pecado mortal. Esto enseña Santo Thomas en la question citada, en el articulo segundo, y le signẽ 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 pecado de la detraccion en materia graue sera mortal; pero si la materia es leue, sera pecado venial. El exemplo es, 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 es, si es pecado mortal, y verdadera detraccion contar vn delicto oculto, é infame de vn proximo a vna persona graue, y cuerda, y que guardara secreto, y se aura como si no se lo vuiessen dicho. La razon de dudar es, por.

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 pecado 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 contrario, y eſto para enmendarlo. Luego eſto no es pecado mortal. Cayetano en el articulo citado enſeña no ſer pecado mortal, y pone el exemplo en lo de la confirmacion, Soto enſeña lo contrario.

Sot. 5. de iuſt. q 10 art. 2o.

Digo lo primero. Detracciõ y pecado mortal es, reuelar el delicto del proximo a vna ſola perſona, aunque ſea muy ſanta, y callada, y aunque no ſe tema que ha de auer mas infamia acerca de los otros, ni que ſe ha de ſeguir detrimento alguno a la perſona, de quien ſe dize. Eſto enſeña Santo Thomas en el articulo primero, en la ſolucion del ſegundo, y le ſiguen ſus diſcipulos particularmente Orellana, y Medina. La razon es, porque con eſto ſe haze grãdiſsimo daño en la fama del proximo. Y muchas vezes querria mas q̃ ſe contaſſe el tal delicto a dos, o tres que a vn hombre graue. Luego es pecado mortal. Confirmaſe, porque el juyzio temerario, aunq̃ ſea en vno ſolo, y graue, es pecado 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 entẽder, 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 pecado 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 biẽ de la hija, ſi no lo dize al padre, o a vn pariente, o confeſſor. En el tal caſo no ſera pecado reuelarlo a vno dellos. Eſto enſeña Santo 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 de la Republica. Como quãdo ſe manifieſta la heregia, o por el bien del hermano, como quando ſe llaman teſtigos en la correccion fraterna. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. Confirmaſe, porque ſi vno ſabe vn delicto muy oculto del proximo, y entiende q̃ por ſu fraterna correccion no ſe enmendara, y que ſe enmendara por la correccion fraterna de otro hombre graue, licitamẽte puede en el tal caſo contar el delicto a eſte hombre graue, para fin de corregirle, o 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 hõbre 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 pecado mortal contra juſticia, y que obliga a reſtitucion contar el delicto del proximo, delante de muchos, refiriẽdo 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 de eſta manera, no peca mortalmente. En eſta dificultad, Cayetano en ſu lugar de Santo Thomas alegado enſeña, que ſolamente el que afirma algũ delicto del proximo le quita la fama, y aſsi los demas no eſtan obligados a reſtituyr la fama, ſi refirieron alguna coſa falſa, o la contaron debaxo de duda. Lo miſmo ſiẽte Eſcoto, Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez. El Maeſtro Soto enſeña lo contrario, diziendo ſer contrario.

Sco. in 4. d. 15. q. 4 Naua. in Man. ca. 18. n. 36. Ma. Rod. lec. cit. cõ cluſ. 11. Sot. lib. 4. de iuſt. q. 6. art. 3. ad 4.

Digo lo primero. Que por lomenos es pecado venial referir aſsi los delictos del proximo. Eſto enſeña Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razõ es, porque por lo menos ſe haze algũ daño en la fama, aunque no ſea muy graue.

Digo lo ſegundo. Que ſi los delictos que deſta manera ſe cuentan ſon grauiſsimos, es pecado 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, Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo 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 pecado mortal es referir aſsi eſtos delictos.

Digo lo tercero. Que referir deſta manera algunos delictos, aunque no ſean grauiſsimos de perſona de gran nombre, y authoridad ſera pecado 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 afirmaſſe vn graue delicto. Luego es pecado 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 pecado 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 pecado de murmuracion. Lo qual ſe ha de entender que no ſera pecado de murmuracion, que de hecho cauſe graue daño: porque podria ſer, que fueſſe pecado de murmuracion en la intencion de aquel, que conto el delicto de la manera dicha, como ſuele acontecer muchas vezes.

De la reſoluciõ deſta duda ſe reſuelue otra, y

es quando vno refiere vn delicto del proximo, dudando, si es verdad, o no. Los Doctores citados al principio de la duda passada, enseñan que no es pecado mortal, ni obliga a restitucion, y lo mismo enseña Gabriel có Scoto, y Cordoua. La razon con que se conuencen, es la misma.

Cordo. de tegen. sec. q. 2. conclu. 7.

A esta duda se ha de responder puntualmente, 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 esta a quererse a si, que al proximo, y assi esta mas obligado a mirar por su fama, que por la del proximo. Luego igual pecado, o mayor sera infamarse a si, que al proximo.

Caiet. in Sum. ver. de restit.

En esta dificultad Cayetano en el lugar citado, y en la Suma enseña, que es mas graue pecado infamarse a si, que infamar a otro, como es mas graue pecado matarse a si, que matar a otro. Y afirma, que es pecado contra justicia, y que no se escusa por el miedo de la muerte. De suerte, que el que en grauissimos tormentos se infama, peca contra justicia. Por consiguiente enseña que tiene obligacion de restituyr.

Soto relect. de ratio tegen. & c. m. 1. q. 3. & mem. 3. q. 4. concluf. 7.

El fundamento deste author es, porque el hombre no es señor de la fama. Soto en el lugar citado, y en vna releccion pone el contrario fundamento, que el hombre es señor de la fama. De donde colige, que no es tan graue pecado infamarse a si, mismo, como infamar a otro, y que no es pecado contra justicia, ni cótra charidad, ni pecado mortal de su naturaleza sino tan solamente venial. De suerte, que el hombre particular, que se leuanta vn falso testimonio sin juramento, no peca mortalmente. De donde se colige, 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 prelados, pecaran mortalmente infamandose a si mismos. En esta dificultad se ha de suponer, 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, auiẽdo causa razonable infamarse a si mismo. De suerte, que no es intrinsecamente malo. Esto enseñan Medina, Bañez, y Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque como consta de los exemplos de los Santos, muchos se infamaron a si mismos, sin cometer pecado 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 ocasion graue, infamarse.

Digo lo segundo, que infamarse a si, no auiẽdo causa bastãte, no solamẽte es pecado venial, hablãdo de su naturaleza, sino q̃ es pecado mortal. Esto enseñã los Doctores citados, particularmente Orella. La razon es, porque, si de su naturaleza tã solamente fuera pecado venial, nunca fuera pecado mortal. Lo qual es falso. Porque siendo la infamia graue, dizen todos, que es pecado mortal. Confirmase, porque la fama, y el tener honra, es necessario para viuir vida virtuosa. Luego quitandosela sin causa ninguna, sera pecado mortal, contra propria charidad. Tambien sera cõtra charidad del proximo, que se escandaliça. Desto se responde a vna razon, que traen los Doctores en contrario. Porq̃ el echar a mal las riquezas, de las quales tiene el hombre dominio, solamente es pecado 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 diferencia 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 pecado venial. Pero la buena fama de ordinario es necessaria para la virtud, y para el bien del proximo. Por lo qual es pecado mortal de su naturaleza, el infamarse a si mismo.

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 pecado, y aun pecado mortal. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo 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 pecado, sino 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 pecado mortal. Por lo qual en materia graue de hecho sera pecado mortal, y si la materia fuere leue sera pecado venial.

Todauia queda dificultad, si el que por miedo de los tormentos, se leuanta algun delicto, que en realidad de verdad no lo ha cometido, si sera pecado mortal. La razon de dudar es, porq̃ el tal miente en juyzio en materia graue, como es cosa notoria. Luego peca mortalmente.

A esta duda se responde, que el leuantarse el tal testimonio siempre es pecado, y algunas vezes sera pecado mortal. Esto enseñan los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas. Que sea pecado cõsta, porq̃ por lo menos es mentir, lo qual siempre es pecado, e 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 pecado 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, pecado 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 dificultad es, si es pecado mortal infamar en otro lugar aq̃l, q̃ esta infame en otro. El exemplo es. Tiene vno fama de ladron en Salamanca. La duda es, si sera pecado mortal contar

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 ſuponemos en la duda. Luego el infamarle en otro lugar, no ſera pecado mortal. En eſta dificultad Cayetano en el lugar ya citado enſeña, que en el tal caſo no es pecado. Lo miſmo enſeña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion quarta, y cita a Soto, y a Angles por la miſma ſentencia. Por el contrario Adriano tiene ſer peccado mortal, y aun parece que ſignifica que ſera pecado contra juſticia. La razõ es, porque eſte tal tiene buena fama en Seuilla, o en Valladolid, y es ſuya la fama. Luego el que le infama en eſtos lugares le haze injuſticia, porq̃ 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 priuado de la fama en vn lugar, por auerle cõdenado el juez, no es pecado mortal contra juſticia infamarle en qualquier otro lugar, aunque algunas vezes ſera peccado contra charidad. Pero ſi eſtaua infamado fuera de juyzio, y ſin ſentẽcia publica, ſera pecado 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 pecado mortal contra juſticia, ni cõtra charidad. Eſto enſeña Oreliana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque moralmente hablando, el tal no infama al otro, porque la infamia ſe auia de comunicar. Luego no le haze injuſticia, ni agrauio ninguno. Confirmaſe, porque ſi a vno le aſrentan, o açotã 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 tal caſo de nueſtra concluſiõ no es pecado mortal contra juſticia, o contra charidad.

De lo qual ſe ſigue lo primero. Que quando el pecado es publico no es pecado 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. Tambien que el tal no tiene fama, y por conſiguiente no es ſuya. Luego no ſe le haze injuria ninguna, publicãdo el tal delicto. Entonces ſera publico el delicto, quando le condenaron juridicamente con publico pregon. Eſto es coſa notoria, que no tiene neceſsidad de probança. Tambien es publico delicto, quando ſe cometio en la preſencia comun de los hõbres, y en lugar publico. Por lo qual infamar del tal delicto en otro lugar, no ſera pecado de detraccion. Lo qual ſe conuence con el vſo de los hõbres Chriſtianos, y que cuydan de ſus conciencias. Los quales no temen el reuelar ſemejantes delictos en otros lugares; pero no ſera pecado publico, por poderſe probar en juyzio. La razon es, porque el pecado no ſe llama publico, porque puede venir en noticia de los hõbres, ſino porque tiene ya fuerça, y virtud de venir a noticia de los hombres. Por lo qual infamar a vno del tal delicto, ſeria pecado mortal de detraccion.

Digo lo ſegundo. Que vnos delictos graues, y muy ſeñalados, y las penas con que los han caſtigado, es licito 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 cõdenados en publico juyzio, ora no lo eſten, y eſto declarando en particular los nombres de los que cometieron los delictos. Eſto enſeña Orellana, y comũmente los diſcipulos de Sancto Thomas. El exemplo deſta concluſion ſe puede poner en los hereges, que publicamente ſalen al tablado, y en los delictos graues que meritamente ſe ponen en hiſtoria.

La razõ 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 licito ſera diuulgarlos por el bien de la Republica. Confirmaſe, porque los hiſtoriadores cuentan ſemejantes delictos por los grandes prouechos que proceden del contarlos. Y del contar eſtos delictos, conforme a lo dicho ſe ſigue tãbien gran prouecho. Luego licito ſera, como es licita la tal hiſtoria.

Toda via queda dificultad, ſi ſera pecado cõtra charidad al que eſta infame en vn lugar infamarle en el otro diſtante, en el qual es coſa veriſimil, que moralmente hablando, no llegara la tal infamia. El exemplo es muy claro, quãdo vn hombre en vn lugar de Eſpaña eſta infame de vn delicto, y fueſe el tal a Indias, o a otra parte muy remota, a la qual es coſa muy aparente 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 pecado mortal, por lo menos cõtra charidad infamarle en el otro lugar diſtãte. Dixe por lo menos contra charidad, porque tiene mas aparencia de ſer pecado contra charidad, q̃ no contra juſticia, aunque lo vno, y lo otro tiene ſu dificultad.

Digo lo tercero. Que en el tal caſo me parece ſer pecado mortal cõtra charidad el infamar el tal en el lugar donde tiene buena fama. Eſto enſeña Medina, y otros muchos Doctores. La razon es, porq̃ en el tal caſo ſe haze daño graue y en materia graue al proximo ſin cauſa, ni razon alguna. Luego es pecado mortal contra la charidad deuida al proximo: porq̃ no es buena amiſtad hazerle tã graue daño en el otro lugar ſin cauſa. Confirmaſe, porq̃ la buena fama grandemẽte cõduze para ſer vno virtuoſo, y aſsi en perdiendola el hõbre, ſe deſanima grandemẽte para

para todo lo qué es virtud. Luego quitarle la fama en el lugar, donde la tiene buena es pecado 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 pecado 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 q̃ no tiene derecho a ella. Luego no es pecado contra justicia, ni obliga a restitucion. La segunda parte parece, que tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y alega a Soto. La razon es, porque el tal, aunque no tẽga buena fama en aquel lugar tienela enel otro, de suerte, que no ha de llegar a noticia del otro lugar. Luego derecho tiene de justicia, para aq̃lla manera de fama, que tiene en el otro lugar, y por consiguiente el quitarsela sera pecado de injusticia, y que obligue a restitucion. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, puesta al principio.

La quinta dificultad es. Si vno esta infamado conforme a derecho, aunque su pecado es notorio, si es licito dezirlo a los que no lo saben. Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la quinta conclusion expressamente dize 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 q̃ no lo sabia.

A esta duda se ha de responder, que si el pecado era notorio, aunque no estuuiesse infamado conforme a derecho, no es pecado dezirlo a aq̃llos, 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 dificultad es, de aquel, qué confesso de si vn delicto preguntado, y atormentado, no conforme a derecho, si sera licito publicarle dõde no se sabe. La razon de dudar es, porque fue infamado con injuria, y contra derecho. Luego injuria sera diuulgar aquella infamia Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado expressamẽte enseña ser injurioso, y contra justicia. Y conuencese con la razon hecha.

Digo lo primero, que quando no se entiẽde, que fue infamado injustamente, y contra derecho no es pecado contar el delicto a aquellos, que es cosa muy aparente, que lo han de venir a saber. Esto enseñã el mismo Doctor. La razõ es, porq̃ en el tal caso inuinciblemẽte ignorã el auer sido infamado cõtra derecho y puedẽ presumir q̃ justamente le condenaron, sino sabẽ lo cõtrario, o sino ay razon de dudar. Luego diuulgarlo de la manera dicha, no sera pecado.

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 conuenciente.

Digo lo tercero, que si se refiriesse el delicto diziendo lo que passo delante del juez, y como confesso por miedo de los tormentos, y que no es verdad, que cometio el tal delicto, no sera pecado ninguno. La razon es, porque todo esto es publico, y notorio, y cosa sabida, pues passo en juyzio. Luego licito sera referirlo. Aduierto q̃ 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 mentira. El exemplo es en algunos hypocritas, que con aparencia de virtud han adquirido fama de hõbres virtuosos. La razon 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. *Adrianꝰ quodlib. 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 santo, 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 pecado infamarlos. El exemplo es en algunas mugeres, que representan santidad, y con esta santidad que representan viuen de limosnas.

A estas tales aunque tengan algun vicio ocul to, no ay porque infarmarlas. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque las tales con estas artes, y mañas no hazen daño en la republica. Luego no ay razon alguna ni titulo aparente, por el qual se deuan infamar, y por consiguiente sera pecado el infamar las tales personas. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar diziendo, que aunque sea la fama suya, se la pueden quitar en el caso del primer dicho, por ser assi necessario para el bien de la republica.

La duda octaua es de los historiadores, que en la historia cuentan algunas cosas, si los tales pecan pecado de detraccion.

Digo lo primero, q̃ si los tales historiadores cuentan

cuentan algunas coſas que no ſon torpes, ni infames como guerras, y homicidios, lo qual no es coſa infame a los varones iluſtres, no es peca do, ni los han de condenar. Eſto enſeñan comũmente los Doctores, particularmente diſcipulos de S. Thomas, y entre ellos Medina en ſus eſcritos, ſobre la Secunda Secundæ. Adonde dize todas eſtas coſas. La razon es, porque entonces no ſe haze daño en la fama.

Digo lo ſegundo. Que ſi cuentan algunas coſas infames, pero que no ſon ſecretas, en el tal caſo no ſe han de condenar, ni es coſa viciosa. Eſto enſeñan los miſmos Authores. La razon es, porque no hazen daño en la fama, y por otra parte ſe conſerua entera la fe de la hiſtoria, y tãbien porque huyan los Principes, y grandes de ſemejantes vicios Verdad es, que ſi lo hizieſſen de inuidia, o de odio, pecarian grauemente, cõforme a la calidad de la infamia. Particularmente ſeria grauiſsimo pecado contar alguna coſa, que fueſſe infamia perpetua de alguna caſa iluſtre.

La nona dificultad es de los Aſtrologos que falſamente dizen delictos, y latrocinios, ſi pecã diziendolos.

A eſta duda ſe reſponde que los tales peccan grauiſsimo peccado de detraction contra juſticia. Eſto enſeñan todos los Doctores ſin faltar ninguno. La razon es, porque hazen grandiſsimo daño en la fama de aquellos, de quien dizen, aunque fueſſe verdad lo que dizen. Eſtos tales no los han de ſufrir en la Republica. Y en tiempo antiguo por perniciosos les quitauan la vida, como ſe dize en Derecho, y lo enſeñan los Doctores.

Le. nemo, C. de maleſic. & mate. & in legib. regni. pa. 7. tit. 23. leg. 3.

La decima duda es, que mueue Santo Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del tercero, ſi la detraction es mas graue peccado, que el homicidio, y que todos los pecados, que ſe cometen contra el proximo. Eſta duda meritamẽte la mueue Santo Thomas por ſer la detractiõ vicio peſtilentiſsimo.

A eſta duda ſe reſponde diziendo lo primero q̃ ſin duda ninguna es mas graue pecado el homicidio que no la detraction. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de S. Thomas en el lugar citado, y entre ellos Medina. La razon es, porque el homicidio haze daño, y injuria en la vida, la detraction en la fama. Y mayor bien es la vida, que no la fama. Luego mas graue pecado es el homicidio que no la detraction. Eſto ſe entiende hablando de ſu genero, y de ſu naturaleza: porq̃ tal podria ſer la fama, y la vida de tan poca importancia que en particular fueſſe mas graue pecado el de la detraction. El exemplo es, ſi vno infamaſſe a vna muy iluſtre caſa, y a todos ſus deſcendientes con vna infamia grauiſsima, y perpetua, y otro mataſſe a vn hombre muy ordinario, mas graue pecado ſeria en particular la tal detraction, porque la tal fama, bien conſiderado, es mayor bien.

Digo lo ſegundo. Que el cortar miembro, o herir, y dar cuchillada al proximo de ſu naturaleza es mas graue pecado, que la detraction. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque los bienes naturales de ſu naturaleza ſon mas auentajados que la fama. Luego la injuria que haze daño en los bienes naturales mas graue es, que la detraction que tan ſolamente haze daño en la fama. De ſuerte, que en materia graue, y hablando de ſi, y de ſu naturaleza mas graue pecado es el cortar miembro, y herir al proximo. Pero podria acõtecer que la fama fueſſe tan graue, y de tanta importancia que el daño que ſe hizieſſe en la tal fama fueſſe mayor pecado, hablando en particular que no el daño que ſe hizieſſe en los bienes naturales, no ſiendo el tal daño grande, y exceſsiuo, ſino pequeño.

Digo lo tercero. Que el pecado de la detracciõ es mas graue de ſu naturaleza que el hurto. Eſto enſeñan los diſcipulos de S. Thom. y muy particularmente Medina. La razon es, porque la fama es mayor biẽ que las coſas temporales. Luego el daño que ſe haze en la fama con la detraction es mayor pecado q̃ el daño que ſe haze en la hazienda, y bienes temporales. Eſto ſe entiende de ſu naturaleza: porque en algun caſo tanta puede ſer la hazienda, y tan grande el daño en los bienes temporales, q̃ ſea mayor pecado que el hazer daño en la fama, no ſiendo la fama tan grande, ni de tanto precio.

Digo lo quarto. Que el pecado de la detracciõ no es tan graue pecado, 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, q̃ es como vna miſma coſa con el marido, y la detraction toca tan ſolamente en la fama. Luego mayor pecado es el adulterio.

La vndecima duda es, ſi el infamarſe vno a ſi miſmo, ſera pecado contra juſticia en algun caſo, de ſuerte, que eſte obligado a reſtitucion. En la tercera duda quedo declarado, quando es pecado 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 pecado, y como es peccado el infamarſe, por la parte q̃ toca en otras perſonas. La razon de dudar es, porque en ordẽ a ſi miſmo, no puede auer juſticia, y por conſiguiente, ni injuſticia. Luego el infamarſe a ſi, no ſera pecado contra juſticia, que quede obligado a reſtitucion. En eſta dificultad Soto enſeña que no es pecado cõtra juſticia, ni tiene obligacion de reſtitucion. Como ſi vno ſe infamaſſe de herege, o de traydor, de loqual ſe ſigue gran daño, y infamia a ſus hijos, y a toda ſu generacion.

Sot. lib. 5. de iuſt. q. 10. a. 2.

En eſta dificultad ſe tiene aduertir, que la fama de algunas perſonas de tal manera es ſuya q̃ es tambien en alguna manera de otros, de ſuerte, que tiẽ 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 Religiõ, y es en alguna manera ſuya, particularmente de

de 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 pecado mortal el infamarse destos graues delictos, quando la infamia toca en tercera persona. Esto tiene Santo Thomas, y Soto en el lugar citado, Nauarro, y Couarruuias. El exemplo es, quando el padre se infama de heregè, o traydor. La razon es, porque en el tal caso haze graue daño a sus hijos, y descendientes. Luego peca mortalmente. Lo mismo es de vn Prelado religioso, si se infamasse de algun delicto, que redundasse en infamia del conuento, o religion.

D. Thom. 2.2 q.73. a.4.ad 5. Nauar. in Man. ca. 18.n.28. Ceu. li.2. var. ca 5. num.8.

Digo lo segundo, en el mismo caso me parece, que es pecado contra justicia, y con obligacion de restituyr. Esto enseña Nauarra, y lo tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y otros muchos Doctores, particularmente los discipulos de Santo 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, è infamandose haze daño a tercero.

Nau. li.2 de rest. ca. 4. n. 122. & 124.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en el caso dicho no es infamarse a si 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 desto toda via queda dificultad, si sera licito por miedo de los tormentos confessar algun delicto proprio, que redunde en daño de tercero, y en infamia dellos, como en los exemplos puestos. La razon de dudar es, porque como queda dicho, licito sera alguna vez infamar se a si mismo por miedo de los tormentos, declarando algun delicto oculto, pero verdadero. Luego tambien sera licito declarar estos delictos, de que vamos hablando. Esta duda procede de quando se declaran delictos verdaderos, aun que ocultos, y se confiessan en los tormentos: porque confessar lo que no es verdad en ningũ caso es licito, por ser mentira, la qual tiene intrinseca malicia. Y assi en ningun caso puede ser licito.

A esta duda se responde, que no es licito en este caso infamarse por miedo de los tormentos, sino que ay obligacion de perder la vida, antes que confessar el delicto oculto que redunda en infamia de otros. Esto han de enseñar, y enseñan todos los Theologos, y particularmente los discipulos de Santo Thomas. La razõ es, porque nunca es licito por miedo de ningun tormento infamar a otro. Luego tampoco sera licito en este caso. De suerte, que si se infama declarando el delicto secreto, peca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr el daño que hizo.

A la razon de dudar se responde ser licito infamarse a si, reuelando delicto verdadero en algun caso, quando el tal delicto no infama mas que la persona propria; pero esto no es licito en nuestro caso, quando la fama es agena. La diferencia es, porque en el primer caso la fama es propria, y se ordena al bien mas excelente, que es la vida. Y assi con justa razon puede vno perder su fama por su propria vida; pero la fama q̃ 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 pero contra justicia, por la parte que infamo la religion, y tiene obligacion de restituyr el daño que hizo. La duda es, que 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 responder, que el tal tiene obligacion de restituyr este daño desdiziendose de lo que confesso, y diziendo no auer cometido el tal delicto, y halo de dezir delante de escriuano q̃ haga fe. Esto puede dezir con verdad, conforme a lo que queda dicho arriba, en la materia de restitucion. Pero aduiertase, que esta obligado a hazer esta diligencia, quando conforme a prudencia, y discrecion se entiende, que ha de ser de prouecho para resarcir el daño que hizo: porque sino vuiesse de ser de prouecho, conforme a prudencia, no tendria obligacion de hazer semejante diligencia. El exemplo es, quando el delicto se cometio delante de dos personas, las quales vuiessen testificado contra el, y el vuiesse confessado, y le vuiessen sentenciado 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 efecto: porque por fuerça de los testigos le pueden cõdenar juridicamente, y assi no parece que se remedia el daño, aunque mas se desdiga, siempre queda firme en la estimacion de los hombres, q̃ cometio el tal delicto. Aduiertase tambien que peca mortalmente el que dize de si algun delicto secreto, aunque no haga daño en la fama de otros, si por descubrir el delicto le han de quitar la vida, o cortar algun miembro, no auiendo razon, ni causa para ello: porque estoy obligado a mirar por la vida, y por los miembros naturales.

Tercera conclusion. Tambien es pecado de detraction el murmurar de alguna comunidad, como es de alguna Religiõ, de alguna Ciudad, de algun Colegio, o Conuento, o cosa semejante. Esto enseñan todos los Theologos. La razõ es, porque es injuria que se haze en la fama a la tal communidad. Luego sera pecado mortal. Antes sera mas graue pecado, que infamar vn particular, por ser mayor bien la fama de vna communidad, que de vn particular regular, y comunmente hablando: porque tal podria ser el particular, que fuesse muy graue mal el infamarle en cosas graues, y de importancia. De

suer-

ſuerte, que el pecado de detraccion no ſolamente ſe comete infamando los particulares, ſino tambien infamando las comunidades. Porque las comunidades tambien ſon capaces de fama, y anſi pueden ſer injuriadas en la fama. De ſuerte, que ſi vno de vna comunidad de religioſos dixeſſe, que ſon deshoneſtos, o que ay en la tal comunidad muchos deshoneſtos, ſeria pecado mortal de detraccion. Lo miſmo es, ſi dixeſſe otro vicio infamatorio, no eſtando la comunidad ya infamada del tal vicio. Lo miſmo ſe ha de dezir, quando vno dize de vn colegio coſas infamatorias, que infaman el colegio, por lo qual pierde mucho de ſu autoridad y credito. Porque en todo eſto ſe haze grande agrauio a ſemejantes comunidades. Aduiertan que como dize Medina in Summa fol. 184. los que murmuran de la religion de Santo Domingo, o San Franciſco eſtan deſcomulgados como lo trae Syluestro verb. excommunic. cap. 7. excommunic. 48. y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, concluſ. 21.

Sylu. v. de trac. q. 1. Nauar. in Manu. c. 18. nam. 24. Nau. lib. 2. de reſt. ca. 4. nu. 314.

Quarta concluſion. Para que la detraccion, y murmuracion ſea pecado mortal, de ordinario ha de ſer de pecado mortal. Eſto enſeña Syluestro. Nauarra, y Nauarro, y Manuel Rodriguez, en el lugar citado de la concluſion octaua. La razon es, porque el pecado mortal ſolo, y con firme coraçon deue ſer infamatorio. Luego de ordinario, y de ſu naturaleza tan ſolamente ſera pecado mortal el infamar al proximo de pecado mortal. Porque el es el que infama.

La dificultad es, ſi el deſcubrir, y manifeſtar qualquier pecado mortal del proximo ſera detraccion, y pecado mortal de ſu naturaleza. La razon de dudar es, porque qualquier pecado mortal haze a vno enemigo de Dios, y por conſiguiente condenado al infierno. Luego qualquiera pecado mortal le haze infame, y por conſiguiente el manifeſtar el tal pecado ſera detraccion, y pecado mortal.

A eſta duda ſe reſponde que no es detracciõ, manifeſtar qualquiera pecado mortal, ſino tan ſolamẽte los pecados mortales, que en los ojos de los hombres, y en ſu eſtimacion ſon infamatorios. El exemplo es. Si vno dixeſſe de vn ſoldado, que mato a vn hombre deſafiandole, o de vn mancebo de palacio, que trata amores con vna muger noble, no ſeria pecado mortal, ni de traccion. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, particularmente Soto, y Nauarro en el lugar citado, y comunmente lo tienen los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque los tales pecados no ſon infamatorios delante de los hombres, en cuya preſencia ſe manifieſtan, y deſcubren. Luego no es detraccion. Porque la detraccion es injurioſa en la fama. Confirmaſe, porque ſi los tales pecados ſe les dixeſſen en preſencia no ſe injuriarian. Luego aunque ſe les digan en auſencia no ſe les haze injuria. Eſtan tan lexos de injuriarſe, que antes tienen vana gloria, de que les digan, que han cometido ſemejantes pecados.

Deſto ſe ſigue, que aunque eſto ſe diga de los tales con mentira, no es murmuracion, ni detraccion, ni obliga a reſtitucion, porque no es infamatorio, aunque es pecado venial de mentira.

A la razon de dudar ſe reſponde, que qualquiera pecado mortal de ſu naturaleza era infamatorio, pero por la corrupciõ de los hõbres, que no eſtiman tanto la grauedad del pecado viene a ſer, que algunos pecados mortales en la eſtimacion de los hombres no ſean infamatorios. Porque no eſtiman ni precian las coſas, como las han de preciar. Puedeſe declarar con vn exemplo. Muchas vezes en la eſtimacion de los hombres las coſas, que ſon de mucho precio no las eſtiman tanto, ni dan tanto precio por ellas, como por otras coſas, que ſon de mucho menos precio. Mucho mas precio dan por vn caualio, que por vn eſclauo, aunque el eſclauo, por ſer hombre, es de mucho mayor precio. Deſta miſma ſuerte el pecado 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 dificultad es, ſi el dezir de vno alguna cola, que tan ſolamente es pecado venial, ſera mas, que pecado venial, o ſi podra ſer pecado mortal, no ſiendo notoria, ſino ſecreta. La razon de dudar es, porque el pecado venial de ſu naturaleza no es coſa graue, y infamatoria. Luego no ſera detraccion dezir pecados veniales del proximo. Los pecados veniales ſe cometen muy facilmente.

A eſta duda ſe reſponde, que muchas vezes ſera pecado mortal de detraccion manifeſtar algunos pecados veniales, o dezirlos. El exẽplo es, ſi vno dixeſſe de vn hombre graue, que es vn mẽtiroſo, aunque no dixeſſe, que dize mentiras perniciosas, ſeria pecado mortal de detraccion. Lo miſmo ſeria, ſi dixeſſe de vna donzella recogida, que habla liuianamente, aunque no ſea, ſino pecado venial, diziendo que habla en ſecreto, o por las ventanas. Lo miſmo es, ſi ſe dixeſſe de los religioſos, que no guardan ſus conſtituciones, aunque ſolamente obliguen a pecado venial, o ſi ſe dixeſſe, que ſon frequentes 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 Santo Thomas, y fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque el dezir eſtas coſas, aunque no ſean, ſino pecados veniales infaman grandemente las tales perſonas, y les dañan en la fama. Luego es pecado mortal de detraccion.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el pecado venial muchas vezes es infamatorio, no en razon de ſer pecado venial tan ſolamente, ſino porque entre los hombres ſe eſtima, y tiene por coſa graue, y infamatoria, como ſe vee claramẽte en los exemplos, que puſimos.

La tercera duda es, ſi dezir otra coſa alguna, que no tenga razon de pecado mortal o venial, ſera pecado mortal de detracciõ el dezirlo, quãdo no es notorio. La razon de dudar es, porque ſino es pecado 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 detraccion.

A esta duda se responde, que el dezir otras cosas, que no sean pecado puede ser pecado mortal de detraccion. El exemplo es, si vno dixesse de vno, que es ludio siendo cosa muy secreta, y que no la saben. Lo mismo es, si se dixesse, ser vno hijo de clerigo, o adulterino, o otra cosa semejante, siendo esto secreto. Esto enseña Medina, y Nauarro, y otros muchos Doctores discipulos de Santo Thomas, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion sexta, y septima. La razon es, porque el dezir cosas semejantes del proximo, es cosa infamatoria, y que le quitan la fama, y es causa que lo menosprecien, y tengan en poco, como consta por la experiencia. Luego es pecado mortal de detraccion dezir cosas semejantes del proximo. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar, diziendo, que aunque es verdad, que delante de Dios tan solamente es vno infame, por cosa que sea pecado, pero delante de los hombres otras muchas cosas le hazen infame, como consta de lo dicho. Por lo qual el dezir estas cosas, no siendo notorias, es pecado mortal de su naturaleza.

Medi. in sum. fol. 18. Nau. in man. c. 18. n. 18. & in cap. inter verba. concl. 6. nu. 1. q. 21.

Acerca desta resolucion se deuen 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 detraccion, como lo dize Nauarra. El exemplo es, si vno dixesse a vn amigo suyo, que no casasse su hija con fulano, por ser confesso, o de casta de Moros. Porque esto se haze por buen fin, y no por dañar en la fama.

Naua. li. 2. de rest. ca. 4. nu. 302.

Lo segundo se deue aduertir, que quando se haze informacion para algun oficio, o dignidad es licito dezir semejante defecto, aunque sea secreto, como quando se haze informacion para vn habito, o colegio, es licito dezir lo que se entiende de la limpieza, o de otra cosa semejante. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y lo tienen los Doctores comunmẽte. La razon es, porque en el tal caso no se pretẽde hazer daño en la fama, sino acudir al bien comũ. Esto tiene mucho mas verdad en aquellos, que pretenden el tal oficio, o dignidad. Porque los tales ceden a su derecho, quanto a esto por el bien comun. Estos tienen obligacion de mirar muy bien lo que hazen, y a lo que se ponen. Aduiertase tambien, que siempre que se ofrece de por medio el bien publico, y comun, es licito declarar semejantes cosas. Porque siempre se ha de preciar, y estimar mas el bien comun, que no la fama del particular.

Acerca desto mismo Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion septima enseña, que no es pecado mortal de detraccion dezir de vno, que tiene bubas, aunque sea secreto. Porque esta enfermedad no viene siempre del vicio carnal, sino que puede venir de auer dormido en alguna cama suzia. Pero dize podra ser pecado 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 pecado mortal. El exẽplo es, si lo dixesse a vn amigo, para que no le de su hija, ni la case con el. Lo qual es licito. En lo que toca a lo presente, que es del pecado de detraccion, sin mirar otra cosa se deue dezir, que el dezir algo de persona, respecto de la qual no es infamatorio, no es pecado mortal de detraccion, porque no es injurioso en la fama. Como si se dixesse de vn cortesano, o vn mancebo noble que anda enamorado, entre los quales no se tiene esto por cosa infame. Pero diziendose de alguna persona, respecto de la qual seria infamatorio, seria pecado mortal, no siendo publico. Porque entonces seria agrauio grande, que se haria en la fama. El exẽplo es claro si esto se dixesse de vn eclesiastico graue, o de vn religioso.

La quarta dificultad es, si dezir de vno, que es notorio, que cometio vn delicto graue, que ha cometido otro menor, sera pecado mortal de detraccion. 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 pecado mortal contar del otro, que no sea tan graue. Sylvestro enseña no ser pecado mortal dezir vn pecado menor de vn hombre estando infamado de otro mayor, como si esta infamado de homicidio, no sera pecado dezir, que es fornicario. Lo mismo tiene Cordoua. A esta dificultad digo lo primero, que si los pecados no tienen entre si conexion ninguna, es pecado mortal lo dicho. Esto tiene Adriano, y Nauarro, y Fray 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 conexion ninguna entre si. Luego es pecado mortal de detraccion.

Sylu. v. de tractio.

Cord. de tegen. secre. q. 2. con. 5. & q. 3. conc. 6.

Adriano quodlib. 11. Naua. ca. 18. nu. 26.

Digo lo segundo, que si los tales delictos de ordinario andan juntos de suerte, que moralmente hablando, tienen conexion entre si, en el tal caso el dezir el delicto menor, no es pecado ninguno de detraccio. Esto enseñan Sylvestro, y Cordoua, que se han de entẽder assi, y lo dize claramente Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el caso no se le quita ninguna cosa de la fama, ni se haze daño en ella. Fray 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 dificultad. 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 que si vno esta infame de muchos hurtos no es pecado mortal de detraccion descubrir vno, o dos ocultos. Porque entonces no se pierde ninguna cosa.

A la razon de dudar se responde facilmente, que no por auer cometido el pecado mayor se colige,

colige, que ha cometido el menor. Por lo qual, aunque eſte infame del delicto mayor, no ſe colige bié, que eſta infame en el menor. Y anſi deſcubriendo el menor le haze daño en la fama.

La quinta duda es, ſi es pecado mortal callar alguna vez las virtudes del proximo, de tal ſuerte, que ſea pecado de murmuracion. La razon de dudar es, porque la detraccion conſiſte en palabras. Luego ſi calla no ſera pecado de detraccion.

Digo lo primero, que no es pecado ninguno callar las virtudes del proximo, quando no ay neceſsidad de manifeſtarlas. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, y muy en particular Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion deziſiete. La razon es, porque en aquel caſo no corre precepto ninguno de manifeſtarlas.

Digo lo ſegundo, que auiendo neceſsidad de manifeſtarlas ſeria pecado, no las manifeſtar, como lo dize el miſmo Doctor. La razon es, porq en el tal caſo auiendo neceſsidad correria obligacion de manifeſtarlas. Pero en eſte caſo no ſeria pecado de detraccion. Porque no ſe infama el proximo pero ſeria pecado cõtra la charidad deuida al proximo.

Digo lo tercero, que en algun caſo el callar las virtudes agenas podria ſer pecado de detraccion contra el proximo. El exemplo 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 oficio, el que agora le tiene es muy acertado, y muy entero juez, ſin genero de tyrania. Eſte tal pecaria mortalmente, pecado de detraccion, y eſtaria obligado a reſtituyr, al primer juez. Eſto enſeña Fray 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. in 18. n. 37. & in cap. 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 detraccion.

La ſexta dificultad es, ſi ſera pecado de detraccion contar la injuria, y agrauio, que otro le ha hecho, quando el hazer la tal injuria es infamatorio. Porque no ſiempre, que es pecado 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 pecado mortal de detraccion. El exemplo es, ſi vn religioſo en ſecreto vnieſſe herido a otro, ſeria pecado mortal, que el herido contaſſe el delicto del otro. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, y anſi ſe ha de entender Fray 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 pecado mortal de detraccion, como ſi trataſſe con vna perſona graue deſte negocio, para tomar conſejo con la tal perſona. Lo miſmo dize Fray Manuel Rodriguez en la concluſion 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, que ſi ſe viene a ſaber es coſa acidentaria. Pero yo entiẽdo, que ſino es por via de neceſsidad, no ſeria licito nombrar la perſona.

La ſeptima dificultad es, ſi es pecado mortal de detraccion dezir eſtas coſas infamatorias de los muertos. La razon de dudar es, porque los tales partenecen ya a la otra vida. Luego el dezir mal dellos no les daña.

A eſta duda ſe reſponde, ſer pecado mortal de detraccion, dezir mal de los muertos, y es vn genero de inhumanidad. Eſto enſeña Nauarra, y Angles, y Fray Manuel Rodriguez en la concluſion 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 pecado mortal de detracciõ. 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 cõfeſſo, en el tal caſo auria obligacion de reſtitucion. De la razon dicha ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Nauar. li. 2. de reſ. ca. 4. nu. 353. Angles q. de reſtit. fam. in fi. ribus.

La octaua dificultad es, ſi todo lo que dicho en preſencia ſeria contumelia, y injuria dicho en auſencia ſera detraccion, y pecado 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 detraccion. Eſta reſolucion es comũ de todos los Doctores. La razon es, porque la contumelia es contra la honra, y la detraccion 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 contumelia 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 pecado de detraccion contra la fama, y dezirſelo en preſencia, llamandolo confeſſo, ſeria pecado de contumelia. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La nona duda es, ſi todas las detracciones ſon pecados iguales, de ſuerte que no aya obligacion de declarar en la confeſsion lo que digo. La razon de dudar es, porque todas las detracciones hazen daño en el miſmo bien de la fama, que es vno. Luego todas las detracciones ſeran de la miſma eſpecie, y no ſera neceſſario declarar en la confeſsion la detraccion.

Digo lo primero, ſer neceſſario declarar en la confeſsion lo que dixo del proximo en particular, ſiendo coſa infame, Si dixo que era confeſſo, lo deue declarar en particular. O ſi dixo,

que

que era ladron, o otra cosa semejante. En esto conuienen comunmente los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas. La razó es, porque, aunque es verdad, que todas las detracciones son contra la fama, pero vnas mas grauemente, que otras hazen daño en la fama, y la injurian mas notablemente. Luego esto se ha de declarar en la confesió. El exemplo claro es, en los sacrilegios, q̃ son contra la reuerencia deuida a la diuina Magestad. Y con todo esso vnos sacrilegios la ofenden mucho mas, que otros. Por lo qual es necessario, declarar en particular en la confesion el sacrilegio, que se cometio contra la reuerencia deuida. Deue dezir en particular, si fue quebrantamiento de voto, o de juramento, o llegar indignamente a algun sacramento. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro proposito. Lo que queda dicho de la detraccion se ha de dezir tambien de la contumelia, que se ha de declarar en particular la infamia, que se dixo en presencia.

Digo lo segundo, que no es circunstancia, q̃ necessariamente se ha de declarar en la confesion la persona, de quien se murmura, sino es en quanto se haze la infamia, mas o menos graue. Declaremoslo con el exemplo. El murmurar el hijo del padre, o el criado del señor, o el subdito del prelado no es circunstancia, que agraue notablemente, sino tan solamente venialmente, sino fuesse, que vuiesse notable irreuerencia. Pero podra ser circunstancia, por razon de la persona, si se hiziesse la infamia notablemente mas graue. Porque mas graue cosa es dezir de vn religioso, que es deshonesto, que no de vn clerigo secular. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion vigesima. La razon es, porque en lo que toca a la murmuracion y detraccion 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 detraher peca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion de restituyr. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque el tal es causa de la obra injuriosa en la fama. Luego peca 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, pecando contra justicia, y que les nace de ay obligacion de restituyr, o hazer restituyr en la mejor forma que fuere posible. 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, otras razones semejantes, conforme a las circunstancias de suerte, que sean eficaces, 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. Thom. 2. 2. q. 3. art. 4.

Sexta conclusion. El que con los gestos, con el aplauso, o con hechos, o palabras añade animo, y voluntad al murmurador que esta aparejado, para murmurar, peca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion, a restituyr. Suele acontecer, que a vn murmurador, que 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 pare en murmurar. Este tal, o los tales, que esto hazen pecan mortalmente contra justicia, y tienen obligacion de restituyr. Esto enseñan todos los discipulos de Santo 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 Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion catorze.

Septima conclusion. El que no induze al murmurador, ni le añade animo de murmurar, sino que tan solamente se huelga de la murmuracio, y detraccion, peca mortalmente de su naturaleza contra charidad, y no contra justicia, ni esta obligado a restituyr. Esto enseñan todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana, y lo tiene Medina, y Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez en la conclusion citada. La razon es, porque el tal pecado es complazerse del mal del proximo, y por el tal pecado no se le quita bien alguno al proximo. Luego tan solamẽte sera pecado 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. La dificultad es, quando vno oye al 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 dificultad es, si el tal que oye al murmurador, peca mortalmente contra charidad. La razon de dudar es, porque el que vee quemar la casa, o hazienda del proximo, y no lo estoruа pudiendo, peca mortalmente contra charidad. Luego el que vee hazer daño en la fama del proximo, y no lo resiste, pudiendo peca mortalmente, porque se haze daño en la fama, que es mucho mayor bien.

Medi. in Sum. fol. 184. Na. in Man. ca. 18. n. 37.

Digo lo primero, que si oye al murmurador a mas no poder, y porque entiende, que con su reprehension no ha de ser de prouecho, no es pecado. Esto enseñan comunmente los Doctores, y tiene fundamento en Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el tal moralmente hablando no puede mas.

Digo lo segundo, que la persona particular, que no impide al que murmura grauemẽte del proximo, pudiendolo estoruar facilmente, lo comun es, que peca mortalmente, aunque alguna vez podra ser pecado venial. Esto enseña Santo Thomas, y comunmente sus discipulos en el lugar alegado, y Alcocer. La razon es, la que esta puesta al principio de la duda. Puedese impedir

Alcoc. in Sum. cap. 12.

impedir moſtrando mal roſtro a la murmuracion, o mezclando otra platica. Podria ſer pecado venial, ſino aduirtieſſe bien al daño, que ſe haze en la fama, o ſi dexaſſe de impedir, y reſiſtir al murmurador por negligencia, o temor, o verguença comunmente ſeria pecado venial. Pero ſi lo dexaſſe por temor mundano, que es pecado mortal, o lo dexaſſe viendo, que de ay podia ſuceder algun graue daño, ſeria pecado mortal. De lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Octaua concluſion. El prelado del murmurador, que no le reſiſte, quando murmura, peca contra juſticia. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el prelado de ſu proprio oficio, 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, peca 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 comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque como queda dicho en la materia de reſtitucion, el que no obſta, eſtando obligado de oficio, y juſticia, a obſtar, y reſiſtir, eſta obligado a reſtitució del daño, que ſe ſigue. Y el prelado tiene obligacion de oficio, 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 dificultad 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 oficio, y de juſticia eſta obligado a reſiſtir al tal murmurador. Luego ſino lo haze peca cótra juſticia, y eſtara obligado a reſtituyr. Confirmaſe, porque ſi el Corregidor de Auila no reſiſtieſſe a vn ſubdito, que quiere hurtar al que no es ſu ſubdito, pecaria contra juſticia, y eſtaria obligado a reſtitucion. 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 comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque el prelado no eſta obligado de juſticia a mirar por el bien de aquel, que no es ſu ſubdito. Luego en el tal caſo no ay obligacion de reſtitucion.

A la razon de dudar ſe reſponde, que en el tal caſo peca contra juſticia en orden al ſubdito, que murmura, pero no peca contra juſticia en orden al ſubdito infamado. Luego no tiene obligacion de reſtituyrle. Verdad es, que tendra obligacion de reſiſtir al murmurador ſu ſubdito, corrigiendole, 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 que reſtituyan el daño que hizieron al que no es ſubdito.

La ſegunda dificultad es, quando el que murmura, no es ſu ſubdito, 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, pecara 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 pecara contra juſticia, y eſtara obligado a reſtituyr.

A eſta dificultad ſe reſponde, que a mi parecer el tal prelado no tiene obligacion de reſiſtir 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 pecara 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 reſpõde facilmente a la razon de dudar.

La tercera dificultad es, ſi inquirir de los vicios, y defectos de los proximos, que los infaman ſin tener fin mortal, ſera pecado mortal. Si tiene fin mortal, porque pretende hazer daño al proximo, en la fama, o en otra coſa aueriguada coſa es, que es pecado mortal. Nueſtra dificultad procede, quãdo no pretende fin mortal. En eſta dificultad Nauarro en el Manual de romance enſeña, que tan ſolamente es pecado venial. *Nauar. c. 22. n. 30.*

Digo lo primero, que el hazer inquiſicion, para que vno deſcubra el pecado del proximo, o defecto, que le infama, y preguntar deſto es pecado mortal, quando ſe entiende, que el otro ha de deſcubrir lo que no es licito. Eſto enſeña Nauarro en el manuel Latino, en el qual juſtamente mudo ſu parecer. Lo miſmo enſeña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion ſeptima. La razon es, porq̃ en el tal caſo con la inquiſicion, y con el preguntarle, ſe le haze daño graue, y cõtra juſticia. Porque el tal tenia derecho de juſticia, para q̃ yo tuuieſſe buena eſtimaciõ del. Luego es pecado mortal. Aduiertaſe que el miſmo Nauarro enſeña, que es obra de virtud, inquirir la vida del proximo, para imitar ſus obras, y cita a S. Thomas. Pero eſto no lo tengo por verdad, porque comunmente ſe haze con eſcandalo, y agrauio del proximo. Y ſi el hombre quiere imitar en la virtud hartos ay a quien puede imitar. *Naua. in Man. ca. 23. n. 13.* *D. Thom. 2. 2. q. 161. art. 3. ad 2.*

Digo lo ſegũdo, q̃ es licito inquirir de la vida del proximo, quãdo por probables conjecturas ſe teme daño del proximo, y ſe haze para

euitar el tal daño. Esto es lo que enseña Santo Thomas en el lugar citado, y Fray Manuel Rodriguez muy bien. La razon es, porque el bien comun se ha de anteponer al particular.

La quarta dificultad es, en caso, que vno ha oydo vn notable defecto infamatorio de pecado, o de nacimiento de alguna persona, en comun, si sera licito procurar saber la persona, y conocerla. La razon de dudar es, porque parece, q̃ es hazer agrauio a la tal persona.

Digo lo primero, que si se haze por algun buen fin, no es pecado, 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 comunmẽte los Doctores, y Fray 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, sino antes bien.

Digo lo segundo, que si procura saber esto con mala intencion sera pecado 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. Hase de aduertir, que Fray Manuel Rodriguez trayendolo de Cordoua enseña, q̃ si la intencion fuere mala mortalmente, sera pecado mortal, y si venialmente, sera venial. De suerte, que si pretende saberlo para hazer daño notable, es pecado mortal, y si por curiosidad, y gusto sera pecado 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 es pecado 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 pecado mortal procurar saber algunos defectos infamatorios, leyendo escripturas, o los sambenitos, y esto por gusto, y por curiosidad. Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, tiene que si se haze por curiosidad, y gusto tan solamente es pecado 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 pecado mortal.

Nauar. in Man. ca. 23. n. 29.

Digo lo primero, que quando el tal esta infamado por sentencia, o de otra manera, no es pecado mortal procurar saber el defecto, de que esta infamado, ora sea por escripturas, 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 pecado 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.

(**)

Capitulo XXIX. De la susurracion.

DEsta materia disputa Santo Thomas, y todos sus discipulos, como son Bañez, Orellana Medina, y los que escriuen sobre el, y entre ellos Aragon, y los Sumistas. *D. Thom. 2. 2. q. 74. ar. 1. Sumiste v. susurrat.*

PRIMERA conclusion. La detracciõ, y susurracion conuienen en algunas cosas, y diferencianse en el fin. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. Prueuase declarando las conueniencias, y diferencias, que ay. La detraccion y la susurraccion conuienen en la materia, en la forma, y en el modo de hablar. Porque el murmurador, y el susurron dizẽ mal del proximo en oculto. Pero difieren, que el murmurador tan solamente pretende hazer daño en la fama del proximo, y por esso dize males del proximo. Pero el susurron pretende sembrar zizaña, y apartar la amistad, que auia entre algunos. De suerte que se diferencian grandemente en el fin.

Segunda conclusion. La susurracion es mas graue injuria, que la detraccion, y que la contumelia. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, en el lugar citado en el articulo segundo. La razon es, porq̃ la susurracion haze daño en la amistad, que es mayor bien, que la fama y honra, en que hazen daño la contumelia, y detracciõ. Luego es mas graue injuria. Confirmase, porque la susurraciõ encierra ensi toda la malicia de la detraccion, pues dize mal del proximo, y añade nueua malicia. Luego es mas graue injuria.

Tercera conclusion. La susurracion es pecado mortal de su naturaleza. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque es pecado contra justicia, y haze daño en vn tan gran bien. Luego es pecado mortal, de su naturaleza. Dixe de su naturaleza, porque en particular podria ser pecado venial por no ser graue la materia, o por no ser susurracion formal, sino tan solamente material, conforme a lo que queda dicho de la detraccion.

La dificultad 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 contra justicia, seria contra cosa deuida de justicia.

A esta dificultad se responde, que sin duda ninguna, es vicio contra justicia, como lo enseñan Santo 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 pecado contra justicia.

Lo

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 harto 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 pecado 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 pecado contra juſticia. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razõ de dudar.

D. Thom. 2.2.q.32. art.4.

La ſegunda dificultad es, ſi el murmurar, y dezir mal para deshazer la amiſtad prejudicial en lo eſpiritual ſera pecado 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 pecado 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 Fray 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 pecado.

Toda via queda dificultad, 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 duda 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 prejudicial. Pero dezir algun pecado, o defecto para deshazer vna amiſtad honeſta, y virtuoſa, ſiempre es pecado, 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 pecado, porque no es bien la tal amiſtad.

La tercera dificultad es, quando vno tan ſolamente pretende, que no tengan tanta familiaridad, aunque queden amigos, ſi ſera pecado 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 pecado 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 pecado venial, por ſer la materia leue. De lo qual ſe reſponde a la razon de dudar.

Ara. 2.2. q.74. art. 4.

La quarta dificultad es, ſi es licito diziendo mal procurar que vno no ſea amigo de otro, por el proprio prouecho del que dize mal. En eſta dificultad coſa cierta es, y aueriguada, que ſera pecado 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 efecto. Eſto enſeña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la concluſion veynte y quatro.

La dificultad es, ſi ſera licito hazer eſto diziendo la verdad. En eſta dificultad Soto enſeña, que eſto no ſera pecado mortal. Lo miſmo enſeña Aragon en el lugar citado. La razon es, porq̃ qualquiera puede procurar ſu prouecho, ſin fuerça, y engaño, ſiendo digno del.

Sot. lib. 5. de iuſt. q. 11. art. 1.

A eſta duda ſe reſponde, que me parece ſer pecado mortal. Y lo miſmo tiene el Padre Fray 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, corrigiẽdole primero, ſino ſe aprouecha de la correccion.

Quarta concluſion. Eſte vicio de la ſuſurracion es de vna eſpecie de vicio. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque tan ſolamente 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 comun. El exemplo es en el odio, que es vn vicio contrario al bien, y ſu objecto 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 pecado 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. De la irrision.

D. Thom. in 2. 2. q. 75. summiſtæ v. irriſio.

DEſta materia trata Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los que eſcriuen ſobre el, y los Sumiſtas.

PRimera cõcluſion. La irriſion es, vn vicio cõtra juſticia, por el qual burlando del proximo ſe pretẽde, q̃ el tal ſe auerguence, y q̃ ſe corra delante de los que eſtan preſentes. Eſto enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, en el articulo primero. La razon es, porque anſi como el contumelioſo pretende quitar la honra, y el murmurador la fama, y el ſuſurron la amiſtad, anſi tambien por el vicio de la irriſion ſe pretende, que el proximo ſe empache, y auerguence. Y eſte fin es diſtinto, y tiene particular razon de injuria. Luego es pecado y vicio contra juſticia.

Segunda concluſion. Eſte vicio de ſu naturaleza es pecado mortal. Eſto enſeñan los diſcipulos de Santo Thomas con el miſmo Santo Thomas en el lugar citado en el articulo ſegundo. La razon es, porque es pecado contra juſticia. Luego de ſu naturaleza ha de ſer pecado mortal. Verdad es, que puede ſer pecado venial por ſer la materia leue, como en los demas vicios contra la virtud de juſticia.

Tercera concluſiõ. Eſte vicio es mas graue injuria, que la cõtumelia, pero no es tan graue injuria, como la detraccion. Eſto enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar alegado. La primera parte ſe prueua, porque la irriſiõ 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 pecado. La ſegunda parte ſe prueua, porque toda la malicia de la irriſion es cõtra la reuerencia deuida al proximo, y la detraccion es contra la fama, q̃ es mayor bien. Luego la detraccion es mas graue pecado. Como la detraccion es mas graue pecado, que la irriſion, anſi tambien la ſuſurracion es mas graue pecado, que la irriſion, porque pretẽde mayor mal, que es deshazer la amiſtad.

Quarta concluſiõ. Peſtilentiſsimo vicio es hazer irriſion de la virtud, y comunmente es pecado mortal, aunque la irriſion no ſea formal, y pretendida, ſino como material. Eſto enſeñã comunmente los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar alegado. La razon es, porque la tal irriſion es cauſa, que la virtud ſe eſtime en poco. Luego es pecado mortal.

Los diſcipulos de S. Thomas diſputan acerca deſtos pecados, que conſiſten en palabras, porq̃ S. Thomas no trato del pecado de la murmuracion, que conſiſte en palabras.

A eſta duda reſponden todos, que la murmuracion ſe reduze a contumelia, y detraccion, ſuſurracion, e irriſion como imperfecto al vicio perfecto. De ſuerte que la murmuraciõ ſe eſparze, y eſ[illegible] por todas eſtas eſpecies. Eſto enſeña Cayetano en particular. La razon es, porque el miſmo vocablo ſignifica imperfecciõ en las meſmas vozes, y palabras Verdad es, que ſegun comun conſentimiento de los hombres, la murmuracion ſe toma por vicio imperfecto de detraccion, o de ſuſurracion.

Caiet. opuſc. 17. reſpõ. reſpo. 13. dubio. 6. & in ſumma ver. murmuratio.

Capitulo XXXI. De la maldicion.

D. Thom. 2. 2. q. 76. art. 1. Sũmiſtæ v. maledi.

DEſta materia diſputa Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el, y los Sumiſtas.

PRimera concluſion. La maldicion es vn pedir algun mal a otro con deſſeo de q̃ le venga. Eſto enſeñan todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y entre ellos Cayetano, Medina, y Orellana. La razon es, porq̃ 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 Santo Thomas que la maldicion ſe puede tomar deſſeando el mal, o como imperandolo, pero comunmente los que maldizen toman la maldicion deſſeando el mal.

Segunda concluſion. La maldicion de ſu naturaleza es pecado mortal. Eſto enſeña Santo Thomas en el lugar citado en el articulo tercero, y lo miſmo enſeñan todos ſus diſcipulos, y particularmente Cayetano en la Suma. La razon es, porque el deſſear mal al proximo es contra la virtud de charidad. Luego es pecado mortal de ſu naturaleza. Verdad es, que podra acontecer ſer pecado venial, como ſi ſe deſſeaſe mal leue, o tambien ſi la maldicion fueſſe tan ſolamente material. El exemplo es, quando no ſe dize con deſſeo de que ſuceda. Como quando los padres algunas vezes echan maldiciones a los hijos, ſin deſſear que les ſuceda el mal. Tambien puede ſer pecado venial, por otros caminos. Como ſuelen ſer pecados veniales los demas pecados, que de ſu naturaleza ſon pecados mortales.

Tercera concluſion, para tener razon de maldicion, de ſuerte que ſea pecado haſe 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 deſſea la muerte, o la infamia, o daño en los bienes temporales por algun buen fin, como para que ſe enmiẽde, o para que ſe cumpla la juſticia de Dios, o de la republica, no es pecado de maldicion. Eſto enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el en la queſtion citada, y Cayetano en la Suma, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caſo abſolutamente hablando, no ſe deſſea mal al proximo, ſino antes ſe le deſſea bien.

art. 1. ad 3. Man. Rodrig. in Sũ. ca. 212. con. 2.

La dificultad es, ſi maldezir a toda ſu caſa, es cometer tantos pecados, como ſon las perſonas que ay en caſa. La razon de dudar es, porque

que la tal maldicio ſe endereça a todos los que ay en caſa. Luego tantos pecados ſe cometen, como ſon las perſonas que ay en caſa. Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion tercera, enſeña que no ſon tantos los pecados de maldicion, quantas ſon las perſonas q̃ ay en la caſa. La razon deſte Author es, porque aunque eſte nombre caſa, ſignifique muchos ſignifica los collectiue, y es como ſino fueſſe mas que vn cuerpo. Y en confirmacion de ſu ſententia trae a Nauarro.

Naua. in Man. c. 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 vno tuuieſſe vn deſſeo de matar a muchos que eſtan en vna caſa. El tal pecado ſeria vno, pero equiuale a muchos: porque es como ſi tuuieſſe muchos deſſeos diſtinctos 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 adjuncta, no es pecado mortal de maldicion. Eſto enſeña el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado, en el articulo ſegũdo, y muy en particular Cayetano en la Summa. La razon es, porque ſola la criatura racional, y inteletual es capaz de mal, hablando abſolutamente, y formalmente. Luego el maldezir la criatura irracional, de la manera dicha, no ſera pecado de maldicion. Pero aduierte Cayetano, lo primero, que el maldezir la criatura irracional de la manera dicha ſera pecado venial, por ſer palabra ociоſa. Lo ſegundo ſe ha de aduertir, que el maldezir las criaturas irracionales, en quanto ſon criaturas de Dios, es pecado mortal grauiſſimo. Cayetano aduierte, que es blaſfemia, como es blaſfemia maldezir los Santos. Lo tercero ſe aduierte, que el maldezir las criaturas irracionales en ordẽ a los hombres, o como ſon coſas de los miſmos hombres, es pecado mortal de maldicion. La razon de Cayetano es, porque eſto es como deſſear mal a los miſmos hõbres. Como quãdo vno de gana maldize al dia en que nacio. Pero no ſera pecado maldezir vn hombre el dia en que nacio, no deſſeando que no aya nacido, ſino que no vuiera ſido cauſa, y principio de tanto mal, como no peco lob mal diziendo 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 pecado mortal. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el maldezir es pecado mortal. Por lo qual los confeſſores han de tener grande atencion en lo que toca a eſte vicio, y remediar a los que tuuieren ſemejante coſtumbre, o negandoles la abſolucion haſta que ſe enmienden, o poniendo otros remedios eficaces. Particularmente eſte 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 grandemente en orden a los hijos, quando les echan maldiciones. No porque las palabras de los padres tengan fuerça, y virtud de hazer mal alos hijos, ſino porque muchas vezes permite Dios, que los tales males vengan a los hijos, y eſto por los pecados de los padres, o de los miſmos hijos.

Cap XXXII. De la fraudulencia, y injuſticia que ſe comete en las compras, y ventas.

De eſta materia diſputa Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el, particularmente el Maeſtro Soto, y los Sumiſtas, y entre ellos Fray 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. Thom. 2. 2. q. 77. Sot. 6. de iuſt. Ma. Rodri. in Sum. c. 76 77. & alijs.

Primera concl[illegible]. El contrato en comun es vna obra, de la qual nace, y procede vna obligacion mutua, y reciproca de ambas las partes. Eſta difinicion ſe pone al principio de eſta materia, porque la compra, y venta es vna eſpecie de contrato. Eſta definicion ſe halla en Derecho Ciuil, y eſta recebida de todos los Doctores Theologos, y Iuriſtas. Prueuaſe declarando la difinicion. La qual ſe ha de entender en ſentido cauſal, de ſuerte, que el contrato no es obligacion, ſino cauſa la obligacion. De manera que es cierta obra, de la qual procede, y nace la obligacion. Eſta obligacion ha de ſer mutua, y reciproca de ambas partes, y del conſentimiento de ambos los contrayentes. Por eſta razon la ſimple promiſion no tiene razon de contrato: porque de la ſimple promiſion no nace la obligacion mutua, y reciproca. Lo miſmo ſe ha de dezir de la donacion que no tiene razon de contrato hablando en rigor. Quando los Iuriſtas, 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 àzia 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 el Maeſtro Soto, lib. 6. de iuſtitia, quæſtione 2. artic. 2.

Defin. cõtract. contractus eſt vltro citroque obligatio, l. labe. ff. de verbo ſignif.

Segunda concluſion. La compra, y venta es vna eſpecie particular de contrato, la qual de ſu naturaleza es licita, guardando la deuida igualdad en el cõtrato. Eſto enſeñan todos los Theologos en el lugar citado, y lo miſmo enſeñan los Iuriſtas. Que ſea vna eſpecie de cõtra-

to, consta manifiestamente, porque de ambas las partes nace, y procede obligacion, de suerte, que el vno da el dinero, y tiene obligacion de darle, y el otro tiene obligació de dar la cosa que se compra. Luego es vna manera de contrato. Que esta manera de contrato de si 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 conmutatiua. Luego es obra licita, y santa, 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 cõdicion, consta de lo ya dicho. Que sea peligrosa consta, porque esta manera de arte trae consigo muchos peligros, como consta por la experiencia.

Sigue se 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 Sacramẽtos, o otras cosas q̃ estã prohibidas por Derecho vẽderse. De lo qual esta determinado en Derecho. La segunda manera es 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: porq̃ no es licito vẽder 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 comprar, y vender en los dias de fiesta, como esta determinado en Derecho. Verdad es, que estas circunstancias de lugar, y tiempo constituyen el pecado en razon de escandalo, y quando se impide el oficio diuino. De otra manera no sera pecado mortal. Particularmente que estas leyes por la contraria costumbre estan abrogadas. Lo sexto se puede viciar, y ser pecado de parte del modo, como quando se haze con fraude, y engaño. De lo qual se dira luego. O quando interuienen muchos juramentos. Lo vltimo de parte del fin, como quando se haze por ganar sin tener templança ninguna en la ganancia. De lo qual se ha de ver Medina.

Cap. quæres vendi non possunt.

Capis. ita quorundã de Iudæis, & Sarracenis.

Cap. decet de immunitate Eccles. in 6.

Cap. 1. de feriis.

Medi. C. de restit. q. 3.

Tercera conclusion. Pecado mortal es, con fraude, y engaño vender la cosa mas cara de lo que vale. De suerte, que si vna pieça de plata, o oro vale cien ducados, venderla por ciento y veynte, es pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada, en el articulo primero, y todos sus discipulos, los que escriuen sobre el, como son el Maestro Bañez, y Aragon. La razon es, porque el tal peca contra la justicia comutatiua, pues no guarda la deuida igualdad en la compra, y venta. Luego pecca mortalmente: porque el pecado contra justicia commutatiua es pecado 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 pecado mortal, sino pecado venial. Saluo, si vno cõtinuasse mucho en el exceder, de lo qual se dira abaxo.

Quarta conclusion. Vender la cosa mas cara, o comprarla por menos precio de su naturaleza es pecado mortal, y injusticia. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es la misma, porq̃ sino se guarda igualdad de parte del q̃ compra, o del que vende, siempre se comete injusticia. Luego es pecado mortal de su naturaleza. De suerte, que aũque no aya fraude, ni engaño, si ay exceso, o diminucion en el precio de su naturaleza es pecado 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 se venden, y compran. Esta enseñan todos los Thomistas, en el lugar citado, y muy particularmente Orellana. Esta conclusion no se puede probar, sino es trayendo las mismas reglas. La primera regla es, el beneplacito, y authoridad de la Republica, que tassa el justo precio de las cosas q̃ se venden, y compran. Como quãdo la Republica tassa el precio justo del trigo, o de la cebada. En nombre de la Republica, se entiẽden todos los ministros de la misma Republica, que tienen authoridad de la misma Republica para tassar el precio de las cosas q̃ se cõpran, 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 con authoridad publica tassan el precio destas cosas. Y otras vezes la Republica suele nõbrar tassadores del precio de algunas destas cosas. Aduiertase acerca desta regla q̃ si el error no es intolerable, y euidẽte, 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 q̃ el precio puesto es injusto, siẽpre se ha de entender ser justo. Aduiertase tãbien q̃ los precios destas cosas algunas vezes se ponẽ en orden al termino de su grandeza. Quiero dezir que se tassa el precio, de suerte que no se pueda exceder de alli, y esto en fauor del cõprador. El exemplo es en la pregmatica Real del trigo q̃ esta tassado el precio, de suerte, que no se pueda exceder de catorze reales; pero puede ese baxar, y deue se baxar el precio quando vale mas barato. Otras vezes se tassa el precio en orden al termino menor en fauor del que vende

L. 1. ff. de offic. præfecti vrbis.

de,de suerte, que no se puede vender por menos. El exemplo es en el precio tassado de los censos redimibles, que no se pueden vender ni cõprar por 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 vende, de suerte que no se puede baxar ni subir el precio. El exemplo es en la tassacion, q̃ hazẽ 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 se conserue sin daño ninguno. Luego si fuesse cosa cierta, que la hanega de trigo costo al labrador, que lo cogio treynta reales, no sera licito tassarlo en catorze reales. Confirmase: porque el precio del dinero esta tassado por la republica, y con todo esso es licito vender el oro mas de lo que esta tassado. Luego licito sera vender el trigo a mas de la tassa.

A esta duda se ha de responder, que la republica, y sus ministros, que tienen authoridad de lla 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 cõmun. 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 responde, 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 dessos no tiene culpa el comprador. Por los gastos, que ya auia hecho no es licito vender la cosa mas cara, de lo que ella vale. Si al tal labrador se le murio vna mula quando araua, no por esso puede vender el trigo mas caro. Al presente la costa q̃ 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. Particularmẽte, que se ha de mirar al bien 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 venderlo 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 commun estimacion de los hombres de biẽ. Esta regla enseñan todos los discipulos de Sãcto Thomas, y tiene fundamento 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 San Augustin, y tiene mayor precio. Y mas vale vn esclauo segũ su naturaleza especifica, que vn cauallo, y con todo esso, mas precio puede tener vn cauallo, que vn esclauo.

D. Thom. 2.2.q.67. art.2. l. precia. ff.ad leg. falci. & l.si seruꝰ. ff.ad leg. aquilian. & c.1.de emptione & vendi tione. August. 11. de Ciuit.c.16.

La tercera regla es. El beneplacito de ambas las partes y de los que compran y venden, y tiene fundamento en Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo segundo. Y acerca destas reglas se deue aduertir, que ay algunas diferencias entre los precios, que se ponẽ destas diuersas maneras. La primera diferẽcia, que ay, es entre el precio, que se pone conforme a la primera regla, y el que se pone conforme a las otras dos. Porque el precio, que tassa la republica, o los ministros della con su authoridad cõsiste en 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 lleuar cosa alguna mas. Pero el precio justo, que se cõstituye, 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 tiempo, 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 vender 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 templado. Declaremoslo cõ exemplo, para que assi se eche de ver mejor la doctrina. En la misma plaça se puede vender 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: porque estos precios tienen grados y tienen latitud. La segunda diferencia 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 poseen. Pero los precios constituydos por las otras reglas se pueden ordenar al bien, y vtilidad de los mismos ciudadanos. Estas diferecias, ay entre el precio constituydo, conforme a la primera regla, y el precio justo constituydo por las demas reglas. Pero tambien ay diferencias entre los precios constituydos por la segunda y tercera regla. La primera diferencia es, que auiendo precio

constituydo por la segunda regla, y por el commun 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 compran 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 compra y venta al vso commun. De suerte, que la tercera regla tiene lugar, quãdo no esta tassado el precio por los ministros de la republica, ni por el vso commun, por ser la cosa rara: entõces se puede poner el precio por el commun consentimiento de los contrayentes. Tiene tambien lugar de cõstituyr desta manera el precio, quando vienen nueuas mercadurias a alguna Prouincia, o quãdo viene algũ nueuo artifice, que haze algun artificio nueuo, como el del agua de Toledo. Verdad es, que tãbien entõces se ha de tener atenciõ a las obras, a la industria, al cuydado, a la sciencia, y a los gastos, y a otras cosas semejantes. Y teniendo atẽcion a todas estas cosas se ha de constituyr el justo precio de commun consentimiento de los mismos contrayentes. La segunda diferencia es, que la segunda regla, y manera de cõstituyr 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, sino que pertenecen al resplandor, y fausto, como son en las perlas preciosas, en cauallos, y perros de caça, y en aues de volateria. De lo qual se colige, q̃ ay dos maneras de cosas, vnas necessarias, y otras que no son necessarias, sino que pertenecen al resplandor, y ornato. Las primeras se han de vender conforme a la tassa, si ay tassa puesta por la Republica, o por el justo precio, conforme al vso de la misma Republica.

La dificultad es de la segunda manera de cosas, si sera justo precio, venderlas por todo lo q̃ quisiere el vendedor no auiendo fraude, ni engaño. Como en el exemplo puesto de las perlas preciosas, y cauallos. La razon de dudar es: porque estas cosas no se pueden tassar de otra parte alguna, sino del commun beneplacito de las partes. Luego el vẽdedor podra lleuar todo lo que el quisiere. Cõfirmase: porque el comprador no es inuoluntario razonablemente, si el vẽdedor pide todo lo que quisiere por la tal cosa, pues no tiene necessidad della. Luego puede muy bien sin hazer injuria, pedir todo lo que quisiere. En esta dificultad Soto enseña, ser licito, que el vẽdedor lleue todo lo que quisiere por la tal cosa. Otros Doctores enseñan lo contrario. Y dizen, que se deue tener atencion a las leyes del justo precio.

Sot. lib. 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 consentimiento de ambas partes, teniendo atencion a las cosas dichas. Luego aquel sera justo precio. De lo qual se sigue, que si vna destas cosas se vẽdiesse por vn precio, que claramente se viesse ser excessiuo, auria obligacion de restituyr, aũque el comprador la comprasse, y diesse el tal precio, porque lo valia ciegamente. A la razon de dudar se ha de responder, que aunque no aya precio constituydo por el vso commun de los hombres, pero puede le 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 mercadurias 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 communmente los mercaderes. La primera manera de vender justa, y sanctamente 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 sanctamente 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, Cayetano, y Orellana. La razõ 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 cõprador, no tengan tanto precio, como las que lo esperan. Luego esto es justo. La razon desta commun estimacion es, porque auer pocos cõpradores, y muchedumbre de mercaduria, 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 q̃ las busquen, es argumẽto, que no ay abundãcia de mercadurias, y que la ay de quien las cõpre. Por la misma razon: el commun vso tiene, que

cuando

quando ſe vende grande abundancia de mercadurias en el publico mercado, no ſe vendan por 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. En eſta manera de monopolio ſi es de coſas no muy neceſſarias para la Republica, o ſi de las neceſſarias, ſi ſe haze por neceſsidad de la miſma Republica, es juſta, y ſancta, 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. Aduiertaſe, que eſta manera de monopolio, aun que 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 ſegunda 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. Entóces 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 oficiales, y obreros. Tambien los compradores pueden cometer eſte vicio, ſi ſe conciertan entre ſi de no comprar ſino es a tal precio. Deſte vicio ſe pueden eſcuſar los cõpradores, quando los que venden hizieron el monopolio ya dicho. Porque entonces es redimir ſu vexacion. Pero ſi los compradores puſieron juſto precio, o moderado, entonces es licito hazer el dicho monopolio contra el monopolio de los vendedores, 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 monopoliis, & in par. 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 cõpra al detrimento, que incurre el que vende de la venta y por conſiguiente a la commodidad y vtilidad que ſe le conſigue de tenerla en ſi: y al guſto, y 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 Oreilana, Bañez, y Aragon. La primera parte ſe prueua: porque la igualdad de la juſticia pide, que el que vende de la vendicion no incurra 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 entiendẽ 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 vende carezca de la tal comodidad. Aduiertaſe tambien, que para conſtituyr el juſto precio de las coſas no ſe ha de tener atencion al commodo, y vtilidad del que compra, como lo enſeña Sancto 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 mercadurias. Porque ſuelen alegar, que ellos las compraron por tanto, y que hizieron 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 mercancia, 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 aun q̃ aya cõprado muy prudentemẽte: 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, y deſpues halla que en Eſpaña ay grande abundãcia de trigo. En eſte caſo tiene obligaciõ de diſminuyr el precio, y no puede lleuar los gaſtos, que hizo. Porque el arte de vender, y comprar eſta ſubjecta a eſtos peligros.

Acerca de todas eſtas coſas, y particularmente de las reglas para cõſtituyr juſto precio, pueſtas en la concluſion paſſada, ay algunas dificultades, que es neceſſario ſaberlas.

La primera dificultad 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 cõdiciones particulares ſon muy deſſemejãtes. Luego la tal regla para cõſtituyr el precio, no es juſta. Declaremos eſto. Entre los trigos ay vno mas precioſo, que otro, y mas limpio,

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. Porque no es de la misma vtilidad para el vso humano.

A esta dificultad 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 razon es: porque la republica,y ministros de la republica miran por el bien commun. Luego justo es y sancto, que en ordē 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 entēder, que las tales cosas seā 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 paja,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 cōstituydo,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 quando 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 blāco de la ley es el bien commun. Y al bien comman pertenece, que el precio de las mercadurias se tasse por la ley. Y la naturaleza de la ley es que no puede occurrir a los singulares acontecimientos,como se dira luego mas en particular, hablando de la prematica del trigo.

Todauia queda dificultad acerca de lo que queda dicho, que la tassa de las mercadurias se ha de entender,quando son enteras y sanas. La dificultad 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 necesidad.

A esta dificultad 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 necesidad, 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 dificultad es, si sera licito al trigo,que de su naturaleza es limpio,y puro echarle algunas malezas en cantidad pequeña, y con ellas venderlo a la tassa, en tiempo que el 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 vēderlo a la tassa,como es cosa notoria. Luego lo mismo sera,quando por el arte se le echan otras tantas malezas. Porque para los vsos humanos el tal trigo es de la 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 dificultad es, si se le podra echar aql medio quartillo de malezas,y venderlo a catorze reales,como el otro. Confirmase: porque seria licito trocar elvn trigo por el otro,pues son tan vtiles para los vsos humanos. Luego tienē el mismo precio, y se pueden vender por lo mismo. Porque de otra suerte,no se podrian trocar ni cambiar. Fray Luys Lopez in instructo. nego. lib. 1. 2. part. cap. 42. lib. 2. cap. 19. enseña contra Medina ser licito sin obligacion de restituyr. Vease Fray Manuel Rodriguez in Summa tomo segundo capitulo decimo, conclusion 79.

A esta dificultad se ha de responder, que no es licito. Esto deuen dezir todos los hombres cuerdos,y doctos: porque de otra manera se daria ocasion a mil cosas mal hechas. La razon es: porque la tassa se pone para el trigo, que nace en el campo, y como deziamos, aunque tenga diuersas naturalezas,justamente se pone el mismo precio. Luego,si al trigo le echan malezas, que no nacieron con el,no sera licito venderlo a la tassa. 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 venderlo 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 portes, 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 de la alhondiga se puede vender a diez y ocho reales: y el particular, q̄ no tiene portes,no lo puede vender mas que a catorze.

Todauia queda dificultad 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 vēderlo a la tassa,figuese,que el otro no lo puede trocar con buena conciencia. Porque le da cosa,que vale menos,y se ha de vender por menos precio.

A esta duda se respōde,q̄ ni este q̄ hizo el trueco lo puede vender a la tassa, por tener aquellas

llas 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 efecto. Lo qual ſe ha de hazer aduirtiendole de la tacha que tiene el trigo, y que ſepa que no ſe puede vender por tanto precio, como el otro, aunque es de la miſma vtilidad, para comer.

La tercera dificultad es acerca de aquella primera regla: porque los Gouernadores de la Republica puedē faltar, o exceder en el taſſar el juſto precio, o por ignorar el valor de las coſas, o por odio, o por eſtar cohechados 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 quādo los Gouernadores taſſan el precio juſtamente, y cōforme a las reglas de prudencia en ordē al bien publico. Y en el tal caſo el precio pueſto por los tales ſera juſto, y obligara en conciencia. Eſto enſeñan todos los Doctores por las razones arriba pueſtas.

Digo lo ſegundo. Que ſi es claro, y euidente que los Gouernadores no ponē el juſto precio, en el tal caſo la taſſa pueſta por ellos no obliga en conciencia. 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 dificultad 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 ſi ay muchedumbre de ſemejāte mercaduria, o ſi ay pocas mercaduras. Luego el precio que ſe taſſa por la ley no es juſto, porque ſiempre ſe eſta en vn ſer.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que con todo eſſo ſe ha de eſtar por la tal ley, y q̄ 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 comun, y que ſea coſa conueniente para el. Y eſto ſupueſto vna de las condiciones de la ley es, que no ſe mude facilmente. Y aſsi por el bien comun ſe ha de ſufrir que ſe quede el miſmo precio taſſado por la ley, aun quando el precio arbitrario juſtamente ſe variara. Tambien el precio legitimo ſe varia algunas vezes, por los miſmos Gouernadores de la Republica. Como ſe ve claramente en la prematica del trigo, la qual juſtamēte 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 augmēta, o ſe diſminuye el precio, como ſon las coſas dichas en la razō de dudar. Y aſsi ſe ha de preſumir por la taſſacion que hazen, y por el precio que ponen ſino 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 dificultad es, acerca deſta primera regla, y de la ſegunda: porque parece que no ſe ha de eſtar a ellas, porque comunmente ſe dizē, y es expreſſo en el Derecho Ciuil, que tanto va le la coſa quanto ſe puede vender. *L. 1. ff. ad ſenatum conſul.*

A eſta duda ſe ha de reſponder que aquel comun prouerbio ſe ha de entender, que tanto va le la coſa, quanto ſe puede vender, ſegun la comun eſtimacion del foro deſde el precio infimo haſta 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 haſe de eſtar a la taſſa. O tambien ſe puede dezir, q̄ aquel comun prouerbio ſe ha de entender, quando no ay precio taſſado, conforme a la primera, o ſegūda 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 vēder, que eſta es la ſentencia de muchos graues Doctores. *L. quærebatur, ff. ad l. fal.*

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 conueniēte 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 tāpoco ſe puede trocar por vna cātara 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 q̄ prohibe lo vno, prohibe tambien lo otro. Lo ſegundo, porque como ſe dize comunmente, oro es lo que oro vale. Por lo qual, ſi eſta pueſto el precio a catorze reales, de ſuerte, que no 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 comun de la Republica. Y al bien comū 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 grande detrimento de la Republica. Luego prohibido eſta tambiē 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 cō-

prar algunas cosas a trueco de trigo, o de centeno, o de cebada, por menos precio que ellas valen. El exemplo es. En tiempo de necesidad el par de las perdizes vale cinco reales, segũ el comun vso. Y porque se las pague en trigo les hazer baxar del justo precio, y se las cõpran a tres o quatro 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 comun estimacion valia veynte reales, comprarla por vna hanega de trigo, q̃ vale catorze es injusticia, y ay obligacion de restituyr todo lo que dio menos por pagarselo en trigo. Aduiertase, que si los que vẽden 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 cẽteno, o cebada, 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 disminuylles 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 vẽden el trigo por mayor precio, q̃ esta tassado por la ley.

Acerca deste fundamento es la dificultad, si esta prematica, quanto a la primera parte obliga en conscience antes de la sentẽcia del juez, de suerte que sea pecado 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 pecara 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 pecado mortal, de suerte que el que passa la tal ley peca mortalmente. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, particularmente Orellana, y Soto, y en la Prima Secundæ, adonde se trata desto. La razõ es: porque en el tal caso aquel es el precio justo, que esta tassado por la ley, de suerte que es obra de justicia commutatiua vender por el tal precio. Luego pecado mortal es contra justicia commutatiua vẽder el trigo, o cebada mas que a la tassa. Esto es cosa cierta, y aueriguada entre todos los Doctores. Porque esta prematica, quãto 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 podran ver. Esto se entiẽde en los lugares dõde obliga la prematica del Rey: porque ay algunos lugares, en los quales no obliga la prematica, como en el Reyno de Galicia: y en otras partes alli exceptadas.

Soto de iust 6. q. 6 art. 4. in 1. 2. 3. q. 96. art. 4.

Digo lo segundo, que el que excede el tal precio constituydo por la ley tiene obligacion de restituyr el exceso. Esto enseñan todos los Doctores citados Soto, Cano, Victoria, Bañez, 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 quãdo fuera verdad, que la ley penal no obliga en conscience a culpa, ni a pecado, con todo esso esta primera parte por ser tassatiua de precio obliga en conscience a culpa contra justicia commutatiua, y por consiguiente ay obligacion de restituyr. El pecado de su naturaleza es pecado mortal contra justicia cummutatiua. 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 restit. q. 36. Cast. li. 1. de l. penal ca. 22.

La segunda dificultad es, de lo que toca a la pena constituyda por la misma ley, y prematica. Porque mãda que el que excediere en el precio, pague tantos mil marauedis. La duda es, si esta pena obligara en conscience, antes de la sentencia del juez.

A esta duda se responde, que no obliga en cõsciencia antes de la sentencia del juez. Esto tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, como queda dicho arriba en la materia de fe, y muy particularmente lo tiene Orellana. La razon es: porque la ley penal no obliga en conscience, antes de la sentencia del juez. Pero aduiertase, que despues de la sentencia del juez, obligacion ay en conscience de pagar la pena de la dicha ley.

La tercera dificultad 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 dificultad Nauarro enseña q̃ esta ley no obliga a los clerigos ni religiosos, por la parte, que es ciuil. Y assi 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. conclus. 15. enseña que no pueden vender mas que a la tassa, y esto no por razon de la ley, y prematica.

Naua. in Man. c. 23. num. 85.

A esta duda se responde, que esta ley, y prematica, y otras semejantes tassatiuas del precio, sin duda ninguna obligan a los clerigos, y religiosos. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto 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: porque los clerigos seglares, y regulares todos estan subjectos a las leyes ciuiles, que no impiden la buena gouernacion Ecclesiastica. Y esta tal ley no impide la buena gouernacion Ecclesiastica, sino antes la augmẽta. 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

l. 1. 2. 3. & 5. tit. 25. nouæ compilationis.

lo mēnos 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.

La quarta dificultad 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 conueniente para el bien commun, y por conſiguiente ſera licito vēderlo 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 enſeñan todos los Doctores,y muy particularmēte 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 que 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 licencia para ello, con todo eſſo,los que lo venden,no quedan ſeguros en conſciencia, ſino fueſſe que 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 por algun tiempo,que ſe venda el trigo mas que a la taſſa. Dixe por algun tiempo. Porque auiendo neceſsidad grande en la republica mientras dan auiſo al Rey o al Conſejo, teniendo atencion al bien commun, ſe podria permitir, que el trigo ſe vendieſſe mas que a la taſſa. Pero haſe de dar auiſo, para que ſu Mageſtad o el Conſejo de licencia. La razon es:porque los Corregidores, y juſticias ſon miniſtros del Rey para hazer guardar las leyes. Luego por mucho tiempo no pueden ellos permitir el quebrantamiento deſtas leyes,ſin dar ellos auiſo en el conſejo. Que puedan permitirlo por algun breue eſpacio,parece coſa clara: porq eſtos tales tienen obligacion de mirar por el bien cōmun,al qual muchas vezes cumple el permitir, ſe venda el trigo mas que a la taſſa, como ſe permiten las malas mugeres,y otras coſas ſemejantes. De lo qual todo ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La quinta dificultad es de los miſmos Corregidores, y juſticias, que ſin cauſa, ni razon dexā vender el trigo mas que a la taſſa, y no ponen cuydado en eſto,ni caſtigan los tranſgreſſores deſta ley,ſi pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtituyr el daño que ſe haze.

Digo lo primero,que ſin duda ninguna peca mortalmente contra juſticia, y contra ſu proprio oficio. En eſto conuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es: porque las juſticias de ſu proprio oficio,y juſticia ſon guardas de las miſmas leyes. Luego ſino hazen que ſe guarden pecan mortalmente contra juſticia, y contra ſu proprio oficio. Confirmaſe:porque los tales eſtan ſalariados para hazer eſte oficio. Luego ſino lo hazen pecan mortalmente contra juſticia.

Digo lo ſegundo, que los tales en eſte caſo tienen obligacion de reſtituyr el daño,que ſe ſigue. Eſto enſeñan todos los Theologos. Pruebaſe con las razones hechas por el dicho paſſado. Confirmaſe:porque ſi la juſticia, o Corregidor vieſſe,que roban la caſa de vn ciudadano,y no lo defendieſſe pecaria contra juſticia,y eſtaria obligado a reſtituyr. Luego lo miſmo ſera, ſi vee que roban los ciudadanos lleuādoles mas del juſto precio del trigo,ſino lo defiende,y prohibe conforme a las leyes.

Aduiertaſe, que lo dicho en eſtas reſoluciones paſſadas ſe entiende como lo dize Cordoua,quando el Rey,o el Conſejo Real, o ſu Preſidente,o el Corregidor en nombre de ſu Mageſtad no mandan o dan licencia que tales perſonas, o en tales lugares puedan vender el trigo,o harina,por tal precio,o como pudieren,y por ello no ſean caſtigados. Porque ſi el Rey,o el Conſejo da tal licencia podraſe vender el trigo, como ſino eſtuuiera taſſado. Porque para los tales no ay taſſa. Lo miſmo es ſi el Rey o ſu Conſejo callare,y no caſtigare a los tranſgreſſores de la dicha prematica, pudiendolos compeler a traerle, y venderle conforme a la taſſa. Porque ſi los dexa de caſtigar, por no poder,y por el eſcandalo, que dello ſucedera, no ay duda,ſino que pecan, y eſtā obligados a reſtituyr, vendiēdo lo mas que a la taſſa,como lo dize Gutierrez. *Condo. de caſ. 178.* *Gut. l. 1. pract. q. 180. nu. 11.*

La ſexta dificultad 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 dificultad ſe reſponde, q̄ por el miſmo caſo,que eſta taſſado el precio del trigo, ſe entiende que eſta taſſada la harina, de tal ſuerte, q̄ no ſe puede vender la hanega de la harina, ſino a catorze reales con los gaſtos, que ſe hazen en boluerlo en harina. Eſto enſeña Molina en el lugar citado. La razon es:porque por el miſmo caſo que taſſan el trigo, queda taſſada la harina, q̄ 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 contra lo que quiere dezir. Eſto miſmo tienen communmēte todos los Doctores. *l. contra legem, ff. de legibus.*

A la razon de dudar se responde, que aunque fuesse ansi, que la harina formal y expressamente 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 dificultad es, si es licita esta manera de contrato. Vn hombre tiene trigo o harina, y dalo a vn pastelero, o a otro semejante oficial, 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 razon de dudar es, porq̃ al tal oficial se le haze grã dissima 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, cõmo 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 oficial con todo esso nunca es licito vẽder el trigo mas que a la tassa por estar ya determinado por la Republica.

La octaua dificultad 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 dificultad es, si vno que esta en vn lugar de Castilla 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, donde 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 va 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 Pragmatica. Como suele acontecer, que vno vende el trigo que tiene desta manera. Esto enseñan los mismos Doctores. La razõ es la misma: porque la venta no esta consummada, ni perfecta hasta poner el trigo en el otro lugar. Porque si estuuiera cõsummada y perfecta el peligro del trigo, y los gastos corrieran 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 vẽder el trigo mas que a la tassa. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es clara, porque en el tal caso se haze el contrato, y se consumme, y pone en perfection en el lugar de Castilla adonde esta la Pragmatica en su fuerça. Luego no es licito vender el trigo mas que a la tassa. Por lo qual en este caso el que 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 aquel lugar. De lo dicho se responde 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 lugar, 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 podria vender para Seuilla por los veynte reales. La resolucion es la misma, que de la duda passada.

La nona dificultad 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 razõ de dudar es porque estas cosas son tambien necessarias, y dellas depẽde el coger el trigo.

A esta duda se responde, q̃ 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 tã necessarias, no se sigue ser injusticia el tassar el trigo.

A la razon de dudar, se responde, que el trigo de su naturaleza no depẽde de las demas cosas, sino es como dizen los Theologos per accidẽs. Por lo qual aunque no se tassen las demas cosas es justo tassar el trigo por el precio conueniẽte, y razonable.

La decima dificultad es, si es licito vender el trigo al precio de la tassa, quando llega a ella, poniendo algun grauamen al cõprador. 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 justa-

mente

mente ſe puede hazer eſta manera de contrato.

A eſta duda ſe reſponde, que ſi la carga, o gra uamen, 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 tiene obligacion de reſtituyr. Eſto enſeña Nauarro, y Medina.

Naua. in Man. ca. 18. n. 88. Medi. de reform. q. 36.

A la razon de dudar ſe reſpõde, que en el tal caſo excede el precio de la taſſa en lo que ſe eſtima el grauamen que le ponen. Lo miſmo ſe ha de dezir quando le vendieſſen el trigo a la taſſa con condicion que le compraſſen vino, o otra coſa ſemejante por mayor precio, de lo q̃ comunmente ſe eſtima.

La vndecima dificultad es, quando en alguna parte del Reyno, o fuera del Reyno ſe alça la pregmatica del trigo para que los eſtrangeros ſe aficionen a lleuar trigo a aquellas partes. La duda es, ſi los que lleuã trigo a aquellas partes, podran vender el trigo mas que a la taſſa, ſiendo aſsi, que ay taſſa para vender el trigo para los moradores de aquellas partes, o Reynos. Suele acontecer en tiempo de neceſsidad, q̃ en ſemejantes partes alçan la pregmatica, 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 lo pueden vender a mas precio, que los naturales. Y ſino es juſto precio ſigueſe que los miſmos naturales lo pueden vender mas q̃ a la taſſa.

A eſta duda ſe reſponde ſer licito, y juſto que los tales venda̅n mas que a la taſſa, porque fue juſta, y razonable, teniendo atencion a las circunſtancias. Eſto enſeñan comunmẽte los Doctores, y lo tiene Molina en el lugar citado. La razon es, porque para eſtos tales no ay taſſa ninguna del trigo. Luego puedenle vender mas q̃ a la taſſa, no excediendo la razon del juſto precio de ſu naturaleza, teniendo atenciõ a las demas circunſtancias: porque auiendo tanta falta de trigo ay muchos cõpradores, y crece el valor del trigo. De donde nace que como los moradores no pueden exceder la pregmatica, de ay es q̃ no ſe les da mucho por vender ſu trigo, y aſsi 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, pecarian 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 q̃ eſta taſſado por la ley. Pero para los eſtrãgeros, que traen el trigo ſera juſto precio, el que corre comunmente para aquellos que no eſtan ſubjectos a la taſſa. Y todo eſto tiene verdad teniẽdo atencion al bien comun, para el qual es neceſſario el leuantar la taſſa, para aquellos que lo traen de fuera.

Toda via queda dificultad ſi los moradores de aquellas partes traxeſſen el trigo de fuera, como lo traen los eſtraños, ſi podrian vender el trigo mas que a la taſſa, que ay en aquellas partes.

A eſta dificultad 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 vender el trigo mas que a la taſſa, tambien ſera licito a los moradores, que lo traen de fuera.

La duodecima dificultad es, ſi es razon baſtãte, para que la pregmatica 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 q̃ la taſſa del trigo no ſea juſta. La razon es, porq̃ la pregmatica mira al bien comun, y al bien comũ pertenece que en vna parte aya taſſa, y en otra no por la gran neceſsidad. Luego eſto no haze q̃ la taſſa ſea injuſta.

Digo lo ſegũdo, q̃ ſi en vnã 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 comun, 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 biẽ comun, ſeria ſi 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 comun.

Digo lo tercero. Que porque los miniſtros publicos de juſticia diſsimulẽ con vnos, quanto a la execucion de la pena, y no con otros, no por eſſo la ley dexa de tener fuerça, y obligar; pero los miniſtros pecariã, y tendriã obligaciõ de reſtituyr. Pero quando el legislador lo ſabe, y todos por la mayor parte venden el trigo, a mas que a la taſſa, ſin que los caſtiguen, en el tal caſo ſe ha de preſumir que la ley, o la voluntad del Principe perdio la fuerça de obligar. Eſto enſeña Medina, y Molina en los lugares citados.

La decimatercia dificultad es, ſi los eſtrangeros que vienen de fuera del Reyno, y de las partes, donde no ay pregmatica, ni precio taſſado del trigo, podran vender el trigo mas que a la taſſa en eſtos Reynos, dõde ay pregmatica del trigo. La razõ 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 reſpõde, que los tales no pueden vender el trigo mas que a la taſſa. Eſto enſeñan

señan los Doctores citados. La razon es: porque los estrangeros estan obligados a las leyes de la republica, en la qual hazen sus contratos, como estan obligados a las leyes de los tributos de aquel lugar. La razon es: porque con essa condicion son admitidos a los contractos. Luego no pueden vender mas que a la tassa, y si vēden, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

La quarta decima dificultad es, si el labrador auiendo tassa puede vender el trigo, por aquello que le costo, puesto en su casa, excediendo la prematica. Mexia enseña, que el labrador, a quiē 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 se haze del trigo.

Mexia l. 14. con. 4 n. 29.

A esta duda se responde, que el tal labrador, no puede vender el trigo, mas que a la tassa. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez, Cordoua, Palacios, y Gutierrez. Y lo mismo tienen otros muchos Doctores. La razon es: porque la prematica no mira el bien particular, ni el daño particular, sino el bien commun. Luego aūque 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 Soro.

Man. Ro. in sum. c. 79. cō. 5. Cordo. de cast. q. 8. Merc. super hanc pragmaticam, c. 5. Pala. li. 2 de cō. c. 2. folio 30. co. 1. Gutier. li. 2. prac. qq q. 180. n 3 Sot. lib. 6. de iust. q. 12. 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 desso, sino q̄ 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 cō el prouecho, que recibe en los años, que ay abundancia, y, assi ay vna manera de igualdad.

La quinta decima dificultad 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 prematica. La razon de dudar es, para conseruarse el vendedor, sin daño de la misma vēta. Luego podralo vēder 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 Fray 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 la tassa. Aduierte este Author, que esto se ha de limitar, saluo si el que compro la dicha hanega de pan por veynte reales, antes que se la entreguen cōcede a otro la mitad por el mismo precio, pidiendosela con encarecimiēto. 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 compradores 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 prematica 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 abundācia de trigo, de suerte, que baxa en el precio de la tassa. En el qual caso es cosa cierta y averiguada, como ya queda dicho, que no pueden vēder a la tassa, sino que ay obligacion sopena de restitucion de vender al precio, que communmente corre. La duda es, si podra vno en el tal caso vēder 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 vendello a la tassa. Esto enseñan todos los Doctores, y particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en 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 tiēe 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 pecado de vsura, y dizen muy bien Porque vender al fiado mas caro, que se auia de vender a luego pagar, es manifiesta vsura.

Lud. Lop. in Instr. conf. p. 2. c. 43. Arag. n. 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 vender

der al precio, que communmente corre. Pero el que vende al fiado, podra muy bien vender por el precio que corre, aunque ſea el mas riguroſo.

La decimaſeptima dificultad es, ſi ſera licito al que vende el trigo ponerle de induſtria en lugar humedo, para q̃ con la humedad ſe inche, y entre menos 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 véde 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 pecado mortal, con obligacion de reſtituyr. Eſto enſeñan todos los Theologos, y muy particularmente F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſiõ vndecima. La razon es, porque el tal virtualmẽte vende el trigo mas q̃ 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 corrompe facilmẽte por razon de la humedad, y aſsi no es ſano, ni entero, y por conſiguiente no ſe ha de vender al precio de la taſſa. Luego pecado 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 q̃ corre, como conſta 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 decimaoctaua dificultad es, ſi quando ſe vende el trigo en almoneda, ſera licito vender lo mas que a la taſſa. La razon de dudar es, porque en el almoneda ſe venden las coſas al q̃ da mas por ellas. Luego licito ſera vender el trigo al que diere mas por el, aunque ſe exceda en la taſſa. El Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion catorze al fin della, refiere a Garcia, el qual tiene que es licito vender el trigo mas que a la taſſa, quando ſe vẽde en almoneda.

A eſta dificultad 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 el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y Fray Luys Lopez. La razõ 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 vẽderlo, 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 puedan 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.

Lud. Lo. in inſtru. nego. cap. 30.

La decimanona dificultad es grauiſsima, y que es neceſſaria para los años neceſsitados, ſi la pregmatica del trigo, y ceuada obliga en años muy neceſsitados, qual fue el año paſſado. Ante todas coſas el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion quarta, enſeña que en tiempo de hambre, no obliga la taſſa de las dichas pregmaticas. Da la razon, porque ſi por neceſsidad del frio es licito hurtar leña, como lo reſuelue Santo 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 Autor, por ſus miſmas palabras. Acerca de lo qual ſe han de aduertir algunas coſas, que podrian ſer ocaſion de engaño al que no leyeſſe eſtas palabras con el deuido ſaber.

D. Thom. 2.2. q. 66 a. 7. Sot. lib. 5 de iuſt. q. 6. a. 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 Santo Thomas.

Lo ſegundo ſe deue aduertir, que dize muy bien q̃ 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 en tiempo de hambre ſe pueden quebrantar las dichas pregmaticas: porque ſi eſto ſe conſidera bien, ſe vera claramente la diferencia, que ay entre lo vno, y lo otro. El que tiene frio padece neceſsidad grande, y ſi es extrema, puede tomar la leña para calentarſe. Y aquel que eſta en peligro de muerte para eſcaparſe de ella, ſi es medio paſſar la ley humana, puedelo muy bien hazer. Pero en nueſtro caſo la pregmatica del trigo eſta pueſta para el que vende el trigo, que no exceda en el precio. Y el vẽdedor no padece la hambre, ni la neceſsidad, ni eſta en peligro de muerte. Luego el vendedor por auer hambre no puede vender el trigo mas que a la taſſa. El que tuuieſſe la hambre, y padecieſſe la neceſsidad, o eſtuuieſſe en peligro de muerte, podria muy bien tomar el pan en extrema neceſsidad, y paſſar las leyes humanas, para el remedio de la tal neceſsidad. Pero el vẽdedor que no tiene neceſsidad alguna, no puede paſſar las dichas pregmaticas. Eſto quanto a lo que toca a la reſolucion del Padre Fray Manuel Rodriguez.

La dificultad 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 q̃ obligue ha de ſer juſto, è igual, y de otra manera, no obligara en conciencia. Y ſi el Rey, y ſu Conſejo quiſieſſen que obligaſſe la taſſa en los

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 prematica no obliga en tiempo de necesidad. Y si alguno dixere, que conuiene,y es necessario, para el bien comun, 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 ocasion: porque no se ha de subir el precio, que esta tassado por la ley? Porque a los pobres haseles de socorrer cõ lymosna, 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 lea sale por mas de catorze reales 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 sino se sube sera injusta la tassa,y no obligara en consciencia, tino que lo podran vender mas que a la tassa.

En esta dificultad 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 vẽdia con justicia,y en razon en tiempo, que auia trigo,la ley seria irrazonable, ẽ injusta,y por cõsiguiente 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 necesidad 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 consciencia. Conforme a esta doctrina, estos años passados, que eran esteriles no obligaua la tassa de acatorze reales, sino que podian venderlo a mas. Lo mismo parece,que significa Nauarro,y Medina Complutense.Esta misma sentencia siguen cõmunmente los Padres de la Compañia.

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, y el Padre Maestro Bañez,Orellana,y todos los demas,y esta es commun de los Doctores.La razon es:porque la tassa se ordena al bien cõmun, y ha de ser igual para todos los años.Y la prematica del trigo tiene esta igualdad.Porque años esteriles,que cuesta mucho el trigo a los labradores,y no les dãdo tanto por el,se pueden compensar con otros años,que ay abundancia, y ganan mucho los labradores. Luego la tal prematica es justa, y igual,teniendo atencion a recompensar lo vno con lo otro.Confirmase:porque los señores del Consejo,que son hombres de ciencia,y conciẽcia enseñan,y dizen, que la prematica del trigo obliga en semejantes años,y en semejantes tiẽpos. 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 mudar siempre, que se mudare el precio natural.Particularmente,que los Legisladores para poner la tassa de a catorze reales,han considerado todas las circũstancias, y toda la variedad de los tiempos.Y todo esto considerado,les ha parecido cosa justa, y igual 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 excessiuo, apenas llega a la tassa,y ansi no importa la tassa.Y si los años,que ay esterilidad, no obligan, como lo enseñan estos Doctores. Luego la tassa del trigo nunca obliga. De lo dicho se sigue, que mi parecer es,que la sentencia contraria no tiene probabilidad ninguna, ni se puede seguir en conciencia. Particularmente, que este Doctor enseña,que en caso de duda,se ha de estar por la prematica,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 conciencia, y no se puede passar de la tassa so pena de pecado mortal, y obligacion de restitucion.

A la razon de dudar se responde, que alli esta puesta la solucion. Y tambien se puede dezir, q̃ 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 auer. Y es, quando el trigo al principio del año es suficiente,de suerte, que no ay tanta necesidad de trigo, y despues en Abril, y Mayo comiença a auer necesidad,y esterilidad. La duda es,si en Abril, y Mayo se podria passar la tassa,por no ser justa ni razonable. En esta dificultad,Molina,y estos Authores enseñan no ser justa la tassa,y por consiguiente, 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.

Naua. in Manu.c. 23.n.88. Medi. in q.31.& 36. de restit.

La

La vigesima dificultad 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 diferẽte precio, y se venda por diuersos precios. El vno por catorze reales, y el otro por veynte. Porque el vno es del mismo lugar, y no tiene portes, el otro vino de fuera y tiene portes. Lo qual parece inconueniente.

A esta dificultad se ha de responder ser cierta cosa que los tragineros, y personas desta calidad, que traen a vender el trigo, pueden muy bien venderle con portes, y todo. Esto enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado en la cõclusion septima. Prueuase de las dichas prematicas, en las quales expressamente se determina, que pueden lleuar los dichos portes. Esto consta de vna prematica del Rey nuestro señor del Año de 1571. En la qual se declara la prematica del Año de cincuenta y ocho. En la qual se dize: Otro si en quanto toca a los portes, y acarreos, que de mas de la dicha tassa, pueden lleuar los tragineros, y personas desta calidad, que traen de fuera, mandamos, que acerca desto se guarde la prematica de cincuenta y ocho, &c. Lo mismo se manda en otra prematica del Año de mil y quinientos, y ochẽta y dos refiriendose a la prematica passada. Finalmente en otra prematica 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, y sus criados, que lo traginan para vender, lo pueden vender con sus portes. La razon desto 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 responde, no ser inconueniente, que vn mismo trigo de la misma vtilidad, y prouecho se venda en la misma Ciudad, por precios diferentes, quando el vno dellos tiene portes. Porque en el tal caso el que tiene portes ha hecho gastos en traer el trigo, y es bien, que esto se recompense, pues es bien de la misma Ciudad.

La vigesima prima dificultad es, acerca de vnas condiciones que ponen las prematicas, para poder lleuar los portes, que es hazer algunas diligẽcias, como traer testimonio del precio, y del lugar donde se saco, como se dize vltimadamẽte en la prematica del Año de mil y quinientos y nouenta y dos. La dificultad es, si el que no traxesse hechas estas diligencias, podria con buena conscіencia lleuar los portes, y acarreos. La razon de dudar es, porque la prematica expressamente dize, que puedan lleuar los portes, hechas estas diligencias. Luego, sino se hazen las diligencias dichas, no se podran lleuar con buena conscіencia los portes.

A esta dificultad, digo lo primero, que si los que traen el trigo vsando de fraudes, y engaños en lo que toca a los portes, y acarreos, no pueden con buena conscіencia lleuarlos. Quiero dezir, que si trahen hecha probança, que trahen el trigo de nueue, o diez leguas, y en realidad de verdad no vienе de tan lexos, todo lo que lleuaren demas, fuera de las leguas, de donde viene en realidad de verdad ay obligacion de restituyr, y es pecado 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 pecan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr el exceso. Aduiertase, que los escriuanos, o otras personas semejantes, que dan estos testimonios falsos pecan morralmente, 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 mãda la prematica, podran con buena conscіencia vender el trigo a la tassa, cõ los verdaderos portes. Esto enseñan communmẽte los Doctores, y particularmente Fray Manuel Rodriguez, y Gutierrez. La razon es, porque en las dichas leyes tan solamente se pretende euitar 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 num. 2.*

La vigesima segunda dificultad es de los caualleros, que traen el trigo a su casa, si estos tales podran con buena conscіencia lleuar los portes, de suerte, que vendan el trigo a la tassa, y jũtamente lleuen los portes. La misma dificultad 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 bien lleuar los portes, como queda determinado. Luego tambien los podran lleuar estos tales. Porque es la misma razõ. En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado enseña, que el caualliero puede vender el trigo de sus rentas 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 le han obligado a ponerle en su casa, tambien los puede lleuar: por se auer obligado a esto los dichos labradores les quita otras cosas, y les haze equiualencias, que son de tanto valor como los portes, que les auia de pagar. Esta misma sentencia tienen otros hombres doctos de nuestro tiempo, que no han escrito, y parte dellos son Theologos, y otros son Iuristas.

La segunda sentencia es, que los caualleros, y personas semejantes, que traẽ el trigo de sus rentas a su casa, no pueden lleuar los portes. Esto enseñan muchos hombres doctos de la Escuela de Sancto Thomas, y otros que no son della. La razon desta sentencia es: porque en todas aquellas prematicas siempre se dize, que los tragineros, y personas desta calidad, o los que lleuan

lleuan a vender el trigo puedan lleuar los portes. Luego los caualleros, y otras personas, que lo traen de sus renvas, para sus casas, y para sus commodidades, no podran lleuar los portes.

Digo lo primero, que ambas sentencias me parece, que tiené alguna probabilidad. Lo qual se conuence con la autoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones que estan hechas en fauor dellas.

Digo lo segundo, que mi parecer es, que estos tales se pueden auer de dos maneras en el traer del trigo. La primera es, que lo traygan 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 tenerlo bien guardado. Y los que desta manera traen el trigo no pueden lleuar los portes. Porque entonces ni son tragineros, ni personas de semejante calidad, 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 calidad: o que lo traen para vender. Y la ley les quiso hazer esa gracia, porque siruen al bien commun, y a la Republica. Pero si estos tales lo traxessen para vender, porque no tienen necesidad del, en el tal caso bien podrian lleuar los portes. Porque entonces hazen oficio 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 oficio de tales, si tienē trigo en algunas partes fuera de donde estan, lo vendan alla, y que los que lo quieren comprar embien por el, y lo traygan a su costa, no vendiendoselo mas que a la tassa. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar. La vigesimatercia dificultad es, si se podran lleuar los portes, quando ay abundancia de trigo de suerte, que no llega a valer a la tassa. La razon de dudar es: porque en este caso los que venden el trigo, no lo pueden vender a la tassa, sino que tienen obligació de baxar en el precio de la tassa. Luego tampoco podran lleuar los portes. En esta dificultad es cosa cierta, y auerigüada, que en el tal caso no es licito lleuar los catorze reales, porque esta tassado el trigo, y mas los portes. Porque como queda auerigüado, entonces tienen obligacion de baxar el 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 tal caso no sera 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 prematica, sino que tienen obligació de baxar en el precio, y vendelle a como corre en el commun foro. Confirmase: porque estos tales tragineros en traer el trigo, auiendo abundancia, no mirá al bien commun, ni lo hazen por el bien cómun de la republica, sino por sus proprias commodidades, y vtilidades. Luego en el tal caso, no pueden lleuar los portes. Que no siruan a la republica en esto ni miren su bien, consta: porque la republica, auiendo abundancia de trigo, no tiene necesidad 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 el que no tiene dineros, y que quiere que se lo fié. 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 comprarselo diziēdo, 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 venderselo 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 resolució desta duda se resuelue otra. Y es, si el que compro el trigo a catorze reales con sus portes, si lo podra boluer a vender, por lo mismo, auiendo ya abundancia de trigo por auer sobreuenido alguna quantidad del, como suele acontecer.

Digo lo primero, que en tiempo 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 vender, por lo mismo. La razon es: porque aquel es el legitimo precio de aquel trigo.

Digo lo segundo, que si ha sobreuenido abūdancia de trigo, de suerte, 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 con la abundancia del trigo, que ay es necessario baxar del precio, y venderlo a como corre, como ya queda dicho.

La vigesimaquarta dificultad 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 tāpoco se pueden trocar.

A esta duda se responde que sin duda ninguna se pueue 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 diferentes, pero en lo que toca al prouecho, y vtilidad son iguales, y esto basta para que se puedan trocar, y cambiar. Porque por

razon

razon de la taſſa vienen a tener diferentes precios. Lo qual no es inconueniente ninguno ſupueſta la taſſa, como ya queda dicho.

Toda via queda dificultad acerca deſto, ſi el que troco ſu trigo con el de la alhõdiga, que auia comprado otro por veynte reales lo podra boluer a vender por los miſmos veynte reales, que le auia coſtado al otro en la alhondiga. La razon de dudar es, porque el, que lo compro 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 al 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 razõ es, porque eſte negocio ſe ha de conſiderar moralmente hablando, y moralmente hablando en el trueco tan ſolamẽte recibio lo que era igual, y equiualente a ſu trigo. Y ſu trigo no valia mas, que a 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 dificultad. Y es, ſi el que troco el trigo de la alhondiga con el trigo de otro ciudadano, auiendo coſtado el del alhondiga a 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 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 dificultad 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, con ſus 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 verder 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 vigeſimaquinta dificultad es de lo tocãte al pan cozido. Y es 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 cõ los gaſtos, y con los trabajos, que ſe ponen en maſſarle. Pongo exempio. 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 pragmaticas 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 tenga 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 vno ſe dize lo miſmo, encomendando a las juſticias, que den orden en hazer guardar lo dicho, y que ſe venda el pan cozido por juſtos, y deuidos precios, regulandolo 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 eſta taſſado en eſtas pragmaticas. Confirmaſe, porque por el miſmo caſo, que eſta taſſado el pan en grano, ſe entiende eſtar taſſada la harina, teniendo atencion a los gaſtos, que ſe bazen en hazer la harina. Porque alli virtualmente eſta taſſada la harina. Luego lo miſmo ſera del pan cozido.

En eſta dificultad 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 aſsi ſi vno 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 pecaria mortalmente, y eſtaria obligado a reſtitur. Eſta ſentencia tiene Mercado, y Mexia, y la ſigue el Padre Fray 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 los 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 comunmente en la plaça el pan de los ordinarios panaderos, no pecara mortalmente, ni tẽdra 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 pan cozido. Eſta ſentencia tienen muchos hombres doctos, y tiene fundamẽto en las miſmas pragmaticas, que mandan a los juezes, que taſſen el pan cozido. De lo qual parece, que ſe colige, q̃ el pã

cozido no esta tassado por las pragmaticas. Cõfirmase con el vso, porque muchos hombres de buena conscіencia venden el pan cozido a como vale comunmente, quando no esta tassado por las justicias. Conforme a esta sentencia se ha de dezir, que el harina en tassando el trigo q̃da tassada, aunque no vuiera 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 diferencias, 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 atẽcion a tassarlo.

A esta dificultad 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 colige claramente, que las justicias, y regidores tienen obligacion so pena de pecado mortal a tassar el pan cozido, teniendo atencion a todas las cosas dichas, sino fuesse que tuuiessen respecto, y atencion al bien comun. La razon es, porque las pragmaticas reales les mandan muy rigurosamente, que tassen el pan cozido en orden al bien comun. Luego sino lo hazen pecan mortalmente contra las dichas leyes. Y no solamente pecaran mortalmente, sino que estaran obligados a restituyr los daños, que se siguieren de no tassar. Porque de oficio, y de justicia estan obligados a guardar las leyes, y hazerlas guardar. Dixe sino fuesse, que tuuiessen respecto, y atencion al bien comun. Porque las leyes se ordenan al bien comun. Por lo qual, quando dexassen de tassar el pan cozido, porque lo pide assi el bien comun, no pecarian. Como en caso, que vuiesse falta de pan, y para remedio desta falta dexassen de tassar el pan cozido, entonces miran, y tienen atencion al bien comun. Esto tienen comunmente todos los Doctores, y conforme a la primera sentencia. En el tal caso, no porque disimulen las justicias, y regidores pueden vender el pan cozido a como quisieren, sino conforme a lo dicho en la tal sentencia.

Aduiertase tambien, que las 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 pragmaticas. 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, que si el trigo costo a veynte reales, o a catorze, o a diez y seys con los portes se ha de tener atencion a esta diferencia de precios. Y fuera de los gastos, y moderada ganancia, el que costo a veynte reales ha de tener en proporcion mas subido precio, que el que costo a diez y seys, o a catorze, y lo demas seria contra razon, y justicia. Tambien se ha de aduertir, que si justicias y regidores tassan el pan cozido justamente, y con justo precio, seria pecado 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. Finalmente 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 dificultad es, si las personas, que no son panaderos, y venden el pan cozido pequen y esten obligados a restitucion. La razon de dudar es, porque el vender el pan cozido es en fraude de la pregmatica del pan en grano, como lo dize la misma pregmatica del pan cozido. Porque vendido assi sale mas caro. Luego es pecado mortal con obligacion de restitucion.

A esta dificultad digo lo primero, que los Clerigos, y nobles, y otras personas semejantes en quien no cabe ser panaderos, ni tener figura de panaderos, conforme a su qualidad pecan mortalmente, vendiendo pan cozido. Esto enseñan muchos Doctores, y entre ellos el padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la decima sexta conclusion. La razon es, porque a estos tales es prohibido por vna ley grauissima, que no vendan pan cozido. Aduiertase 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 oficio de panadero. Y estos tales pueden meterse panaderos, y no pecaran mortalmente contra la dicha pragmatica, vendiendo el trigo, que tuuieren 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 oficio, y que no dize con su qualidad. Y estos tales pecarian mortalmente contra la pragmatica, si vendiessen el pan cozido, y panadeassen como se vee claramente en vn cauallero, o en vn noble, o en vn Clerigo, o en vn Canonigo, y otros semejantes. Vn hombre ordinario del pueblo puede muy bien sufrir conforme a su estado, y qualidad el ser panadero. Aduiertase lo segundo, que se ha de entender ni por si, ni por tercera persona. De suerte, que si vno que no es panadero lo vende por tercera persona peca mortalmente.

Digo lo segundo, que si alguno destos tales, que no pueden ser panaderos vendiesse el trigo en pan cozido al precio comun tassado por la republica, o al precio que vale comunmente el pan cozido ordinario, sino ay tassa no tendria obligacion de restitucion. Como si vendiesse pan cozido vn Cauallero, o vn Canonigo. Esto enseñan comunmente los Doctores, y entre ellos F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, y fray Luys Lopez, y Gutierrez. La razõ es, porque la pragmatica del pan cozido tan solamente prohibe, y veda el vender el pã cozido. Luego de quebrãtar la tal pragmatica no nace obligacion de restitucion. Esto se entiende, quando no ay diuersos precios del pan cozido.

Lop. li. 1. i. 8. nego c. 15. Gutier. li. 2. pract. qq. q. 181.

Porque

Porque ſuele acontecer, que los regidores taſſen el pan cozido con diuerſos precios. Vn precio ponen al del alhodiga, que ha coſtado mas, otro al de dentro del lugar, y otro al de fuera. Por lo qual eſtos tales, que contra la ley vendẽ 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 exceſſo.

A la razon de dudar ſe reſponde, que la tal ley tan ſolamente prohibe, que no ſe venda en pan cozido, y no taſſa el precio del pan cozido. Y aſsi no obliga a reſtitucion, ſino es que ſe paſſe el precio taſſado por la juſticia.

La vigeſima ſeptima dificultad es, de los clerigos, que venden el pan cozido, que les ofrecen, y no tienen neceſsidad del, ſi eſtos tales vẽdiendolo por juſto precio, pecan mortalmente contra eſta pragmatica. En los lugares, o en las Ciudades ſuelen ofrecer quantidad de pan cozido de ſuerte que le ſobra al Cura. La duda es, ſi con buena conſciencia podra vender el pan cozido, que le ſobra. La razon de dudar es, porque la pragmatica 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 pueden ſer. Luego no pueden vender el pan cozido, que les ofrecen.

A eſta duda ſe reſponde, que lo pueden muy bien vender y con muy buena conſciencia ſin incurrir pecado alguno, quando lo venden por el juſto precio. Eſto tiene Fray 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 ofrecen ſino en pan cozido. Luego no es pecado cõtra la pragmatica. De ſuerte, que el pecado contra la pragmatica ſeria ſi ofreciendoſe el pan en grano, ellos quiſieſſen maſſarlo, o panadearlo. Pero el vender lo en pã cozido, como ſe lo ofrecen en ninguna manera es contra la tal pragmatica. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La vigeſima octaua dificultad 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 dificultad es, ſi eſtos tales lo pueden hazer con buena conſciencia. 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 incurririan en grauiſsimas penas, vſan deſta traça, y medio para euadirſe dellas.

En eſta dificultad, Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado dize, que no condenaria a los nobles, y a los ricos, que no tienen oficio de panaderos a pecado mortal, ſi dieſſen a algũ panadero pobre algunas hanegas de pan para las hazer 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 conſequẽcia deſto dize otras coſas. Porq̃ dize, q̃ 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 dificultad digo lo primero, que ſi el que tiene el trigo haze contrato de venta, eſperando 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 razon es, porque no es licito vender el trigo a luego pagar, o al fiado mas que a la taſſa. Y en el tal caſo es vender el trigo mas que a la taſſa. Lo miſmo es, ſi preſtaſſe el trigo, porque como es coſa cierta y lo diremos abaxo, por el empreſtito del trigo, no es licito lleuar coſa alguna, ſino tan ſolamente ſe ha de voluer el trigo, o el valor del.

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, pecaria mortalmente, pero no eſtaria obligado a reſtituyr la ganancia, que lleua ſacado lo que correſponde al trabajo, y a los gaſtos. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La primera parte ſe prueua, porque en realidad de verdad aunque ſolapadamente, eſtos tales hazen contra la pragmatica del pan cozido. Porque panadean por terceras perſonas en fraude de la ley. Luego pecan mortalmente. La ſegunda parte ſe prueua, porque, como queda dicho, los que eſtan prohibidos panadear, ſi en hecho de verdad panadeã por el juſto precio, aunque pecan, 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 contrato ſon perſonas, que conforme a lo dicho, no eſtan prohibidas vender el pan cozido, podran muy bien, y con buena conſciencia hazer el tal contrato. Y deſto ſe puede entender F. Manuel Rodriguez, o a lo menos entendido aſſi tendra verdad. La razon es, porque a eſtos tales no eſta prohibido el panadear. Luego pueden hazer eſte oficio por ſi, y por tercera perſona, ſin pecado ninguno. Hablando deſtos dize muy bien, que ſi ſon pobres a los que da el trigo, no ſolamente no es pecado, 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 vigeſima nona dificultad es, del panadero, o panadera, que compra el trigo mas barato, que

to, que el que se vende en el alhondiga, si podra vender el pan cozido, que se haze del tal trigo, como se vende el pan cozido que se haze del trigo de la alhondiga La misma dificultad 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 diferentes.

A esta duda digo lo primero, q̃ las justicias, y regidores, quando tassan el pan cozido tiene obligacion so pena de pecado mortal contra justicia, a tener atencion en el poner del precio a lo que costo mas o menos el trigo. La razon es, porque assi lo manda, y declara la dicha prematica del pã cozido. En esto no ay dificultad ninguna. La dificultad es, quando no ay tassa ninguna, y se vende conforme al precio comun de la plaça. En esta dificultad Mexia citado por F. Manuel Rodriguez en el lugar alegado en la cõclusion quinta decima, enseña no ser licito, y por consiguiente deue enseñar, que el que vende assi tiene obligacion de restituyr el tal exceso del precio.

Digo lo segundo, no ser pecado el venderlo al tal precio, ni ay obligacion de restitucion. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el mismo lugar, y cita por esta sentencia a Gutierrez, que la tiene. La razon es, porque en el tal caso no ay precio ninguno legitimo y tassado por la ley. Luego licito es vender el pan cozido al comun precio de la plaça. A la razon de dudar se ha de responder 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 con todo esso tiene el mismo precio de la tassa, o si no llega a la tassa tiene vn mismo precio comun de la plaça. De suerte que no siempre se deue tener atencion a lo que costo.

La trigesima dificultad es, si no obstante la dicha prematica, los que no tienen por oficio ser panaderos, si son pobres pueden cozer algun pan para vender, y sustentar su familia, vendiendolo a la tassa, o al comun precio de la plaça. En esta dificultad Fray Manuel Rodriguez en el capitulo citado en la conclusion vltima tiene ser licito, y que no obliga a restitucion. La razon deste autor es, porque la prematica prohibe esto a los ricos, los quales si se exercitan en este oficio es por codicia, y no por socorrer a su necesidad, como lo hazen los pobres. Lo mismo tiene Palacios, Gutierrez enseña no ser licito.

Palac. de contract. rest. li 2. c. 2. Gut. li. 2. pra. q. 181.

A esta dificultad digo lo primero, que a mi parecer en el tal caso, no ay obligacion de restitucion. Porque como queda determinado arriba la prematica del pan cozido no tassa precio, sino prohibe el hazerse.

Digo lo segundo, que si es persona pobre de las prohibidas en la pregmatica conforme a lo dicho arriba, sera pecado mortal vender el pan cozido. Como si vn hombre noble, o clerigo, en quien no cabe este oficio de panadero tratasse de vender pan cozido y lo vendiesse. La razon es, porque a estos tales les esta prohibido por la prematica el vender pan cozido, y del trigo panadear.

Digo lo segundo, que aunque antes vna persona no aya tenido oficio de panadero, o panadera si es persona, que no esta prohibida el serlo, por caber en ella conforme a su estado, y calidad, podra muy bien tratar de vender el trigo en pan cozido. Porque la tal persona ya tiene oficio de panadero, o de panadera. La ley no tuuo atencion a la pobreza, sino tan solamente a que no se defraudasse la pregmatica del pan en grano vendiendose en pan cozido.

La trigesima prima dificultad es de los regidores de los pueblos, que ponen el pan 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 siendo las mercadurias iguales para vsos humanos, desigualdad es ponerles diuersos precios. Confirmase en particular de lo que toca al pan cozido, porque la prematica 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 pongan 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 comun lo pidiesse, y vuiesse alguna razon para ello ordenada al mismo bien comun. Esto enseñan comunmente los Doctores, y la razon de dudar con su confirmacion conuence esto. Dixe en la resolucion, sino es, que al bien comun se sigue mas prouecho en comun. Porque si se sigue el tal prouecho, licito sera hazerlo assi. Esto enseña Cordoua, Nauarro, Fray Luys Lopez, y el padre Fray Manuel Rodriguez en el capitulo citado en la conclusion doze. De lo dicho se responde facilmente a la razõ de dudar.

Cordo. de cas. q. 18. Nauar. c. 17. n. 92. Lopez in instruct. conf. lib. 2. c. 19.

La trigesima segunda dificultad es, de vna manera de contrato que suelen hazer en algunos lugares, donde ay necessidad de trigo, y es el contrato desta suerte: Ay necessidad de trigo en Seuilla, o en Toledo, y embian vn regidor a buscar trigo. Este tal se concierta con vn hombre rico de Zamora, o Salamanca, donde ay trigo que le dara por cada hanega de trigo puesta en Toledo vn tanto, pongo por exemplo treynta, o quarenta reales. La duda es, si este contrato sera licito. La razon de dudar es, porque la hanega de trigo no se puede vender mas que a catorze reales con los portes. Luego qualquier otro exceso, que vuiere sera ilicito, y aura obligacion de restituyrle. A esta dificultad se responde, que el que se obliga a poner el trigo no podra leuar mas, que a razon de catorze reales cõ los portes, como lo dispone la pregmatica,

matica, y fuera deſto podra lleuar lo que vale ſu diligencia, y trabajo en buſcar el trigo por diuerſos lugares, y lo que vale la obligacion, que haze de poner mucha quantidad de trigo en alguno deſtos lugares, y todo eſto al aluedrio de varones diſcretos, y prudentes. Porque todo eſto ſe puede compenſar con dinero, y es eſtimable con precio. Pero ſi excedieſſe de lo dicho, no ſe podra hazer con buena conſciencia, y tienen obligacion de reſtituyr el exceſſo que lleuan. De lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La trigeſima tercia dificultad es, ſi ſera licito lleuar algo mas de la taſſa quando el comprador liberalmente da el exceſſo. Lo qual tiene particular dificultad, quando el trigo ſe trueca por vino, azeyte, o otra coſa ſemejante, que es de mas valor, y el que compra dize, que remite el exceſſo. A eſta duda ſe reſponde, que ſi ſe da voluntariamente ſin engaño, ni fraude, ſino que en realidad de verdad lo da liberalmẽte, por ſer agradecido al beneficio que le hazen en darle trigo en tiempo, que ay neceſsidad, licito es, y no ay obligacion de reſtitucion. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, y particularmente Fray Manuel Rodriguez en el capitulo citado en la concluſion catorze, y Medina. La razõ es, porque eſto no entra en el contrato, ni en la cõpra, y venta. Luego no haze contra la ley, ni vẽde el trigo mas que a la taſſa, ni lo trueca. De ſuerte, que como pudo el vendedor del trigo recebir alguna coſa dada voluntariamente por otro qualquier beneficio, lo puede recebir por eſte. Y el comprador tiene obligacion de ſer grato quando le ſocorrẽ en ſemejante neceſsidad. Aduiertaſe, que ſe ha de mirar muy bien que la dadiua ſea graciosa, y voluntaria, y que no tenga alguna manera de coaccion, por no le querar dar el trigo teniendo neceſsidad. Eſtas ſon las coſas de mas importancia, que ay tocantes a eſtas prematicas, que otras coſas de menos importancia ſe pueden hallar facilmente. Por lo qual ſera bien proceder adelante en lo que toca a las compras, y ventas.

Medi. de reſtit. q. 36.

Octaua concluſion. Pecado mortal es, engañar a vno en el precio juſto, aunque ſea en menos de la mitad del juſto precio. Menos de la mitad del juſto precio es, quando vna coſa vale cien ducados, y la compra por menos de cincuenta, que es la mitad del juſto precio. Eſta ſentencia es contra algunos Doctores, particularmente Iuriſtas, y contra la Suma Roſela, como lo refiere Syluestro. Pero nueſtra ſentencia es comun entre todos los Theologos, y la tiene S. Thomas, y todos ſus diſcipulos. La razon es, porque eſto es contra juſticia comutatiua, pues no ſe guarda igualdad en el contrato de la compra y de la venta. Luego es pecado mortal de injuſticia.

Sylue. v. emptio. q. 8. D. Thom. 2. 2. q. 77. ar. 1. ad 1

Nona concluſion. No ſolamente es pecado mortal contra juſticia, ſino que ay obligacion de reſtituyr. Eſta concluſion en contra algunos Doctores, que enſeñan que es pecado engañar deſta manera en el precio, pero q̃ no obliga a reſtitucion. Aſſi lo enſeña Gerſon. Pero nueſtra ſentencia es de Santo Thomas, y de todos ſus diſcipulos en el lugar citado, y la ſiguen todos los Doctores. De ſuerte que la ſentencia en contrario no tiene probabilidad ninguna, ni ſe puede ſeguir con buena conſciencia. La razon es, porque eſte tal, que aſſi engaña en el precio, comete pecado contra juſticia comutatiua, como eſta determinado en la concluſion paſſada. Luego tiene obligacion de reſtituyr todo aquello, que dio menos por la coſa, que compro. Aduiertaſe, que ſi lo hizo con buena fẽ penſando, que la tal no valia mas, o penſando ſer licito, no peco quando compro la tal coſa, pero deſpues que viniere a ſu noticia el agranio, que hizo al vendedor tendra obligacion de hazer reſtitucion de lo que falto al juſto precio.

Gerſ. in tracta. de contractibus, & in tract. de floribus.

La dificultad es acerca de las leyes ciuiles juſtas, que mãdan que alque engañare a otro, en menos que la mitad del juſto precio, no le caſtiguen, ni oyan en el foro exterior. Luego licito es engañar en la mitad del juſto precio de ſuerte, que como no le de menos, que la mitad del juſto precio ſera licito. A eſta duda digo lo primero, que ſin duda eſto no es licito en el foro de la conſciencia, como ya queda determinado, ni el derecho determina lo contrario, en lo que toca a eſte foro.

leg. 2. C. de reſcind. ven. l. ſi voluntate eodẽ tit. & c. cum dilecti. c. cũ cauſa. de emptione, & vendit.

Digo lo ſegundo, que en el foro exterior el que engaño a otro en la mitad del juſto precio en lo que toca al foro exterior, ſe ha de auer, como ſino le vuieſſe engañado. De ſuerte, que el que fue engañado no le puede llamar a juyzio, y aunque le llame no eſta obligado a parecer, y el juez eſta obligado en conſciencia a no oyr a la parte leſa, y la parte leſa, ſi pide en el foro exterior, y el juez procede pecan. Eſta concluſion tienen comunmente los diſcipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuaſe con las leyes, y con los derechos citados, la razon juſtiſsima deſtas leyes es, porque anſi cumple al bien comun, para que no aya muchedumbre de pleytos en el foro exterior. Porque ſi en el tal caſo vuieſſen de oyr a la parte leſa, auria ocaſion de infinitos pleytos. Porq̃ el contrato de compra, y venta es frequentiſsimo en la republica. Y por otra parte es dificilimo de aueriguar, quando la parte eſta engañada en la mitad del juſto precio, o menos, que la mitad. Luego conuenientiſsima coſa fue, que no ſe oyeſſe la parte leſa en el tal caſo. A la razon de dudar ſe reſponde, que ay dos maneras de leyes, vnas permiſſiuas, y otras preceptiuas, como conſta del derecho. Al propoſito ſe ha de dezir, que las tales leyes alegadas en la razon de dudar, quanto al engañar en la mitad del juſto precio, o en menos, que la mitad ſon permiſsiuas, que permiten aquel engaño. De lo qual no ſe ſigue ſer licito engañar en eſta manera. Porque la permiſsion de la republica no haze, que vna coſa ſea licita, como no es licita la fornicacion, aunq̃ la permite. Pero las tales leyes ſon preceptiuas, que realmente mandan, quanto a lo que es no oyr la parte leſa, y engañada en el foro exterior. La di-

ficultad es declarar, quando la ley sera permissiua, o preceptiua, y en que se echara de ver. Particularmente en estas leyes, que tratamos al presente es dificultoso declarar, como sean permissiuas, respecto de vna cosa, y que son preceptiuas respecto de otra. A esta dificultad se ha de responder, que para esto es necessario tener atencion, al fin pretendido por la tal ley, y despues de auer puesto los ojos en el tal fin se ha de mirar, si lo que se manda por la ley es necessario para conseguir el tal fin pretendido. Y si es necessario respecto de aquello, es precepto, y mandato. Pero sino es necessario de si, no sera precepto, ni mandato, sino permission. Declaremos esto con vn exemplo. Ley ay que concede facultad al marido que si hallare a su muger en adulterio, la puede matar con su propria authoridad a ella, y al adultero. El fin desta ley es templar el justo dolor, y sentimiento grande, que puede tener el marido del tal adulterio. Pero para la consecucion deste fin, no es medio de si necessario el matarlos con su propria authoridad. Porque podia conseguir este fin acusandolos, y matandolos con publica authoridad. Por lo qual, quãto a esto la ley es permissiua y assi el marido, q̃ mata a su muger, y al adultero, que hallo en el adulterio peca morralmente. Porque lo haze con su propria authoridad. Viniendo a nuestro proposito, el fin destas leyes es, que no aya tantos pleytos en el foro exterior. Para este fin es medio necessario que no oyan la parte lesa en el foro exterior, y que la misma parte no pida. Por lo qual la ley quanto a esto es preceptiua, y contiene mandato, que obliga debaxo de pecado mortal. Pero lo que toca a hazerle con buena conciencia semejante engaño, y el no restituyr en lo que engaño en el justo precio, no es medio de si necessario para el conseguir el fin pretendido, como es cosa manifiesta. Por lo qual la ley, quanto a esto no es preceptiua, sino permissiua.

La segunda dificultad es, si esto, que esta dicho tiene verdad quando el precio esta tassado por la republica. De suerte, que la dificultad es si entonces sera pecado que la parte pida que la han engañado en el justo precio, aunque el engaño sea en la mitad, o menos, y si el juez pecara oyendola en el foro exterior. El exemplo es en la tassa del trigo, el qual esta tassado por catorze reales. La razon de dudar es, porque las leyes, y derechos citados absolutamente dizen, q̃ no oyan a los tales. Luego ni en este caso es licito oyrlos.

A esta dificultad se ha de responder que en el tal caso licito es, que la parte lesa pida en el foro exterior, y que el juez la oya, auiendo qualquier lesion en el justo precio. Esto enseña Orellana, Couarruuias, Mexia, Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion catorze. La razon es, porque en el tal caso faltan las razones de la ley. Porque como el precio esta tassado, y consiste en indiuisible facilmente se conoce el engaño, y por el miedo de las penas pocas vezes se comete el tal delicto. Y finalmente el precio tassado por la ley se pone pocas vezes, y a pocas mercadurias. De lo qual todo se responde facilmente a la razon de dudar,

Coua. lib. 2. ca. 4. n. 11. Mex. in prag. pauis. con clus. 126.

La tercera dificultad es, si el contrato, en el qual ay lesion, y engaño en mas de la mitad del justo precio, o en menos de suerte, q̃ aya lesion, si sera valido en el foro de la conciencia. El exẽplo es, quando compra vno vna cosa por menos precio de lo que ella vale, es la dificultad, si ay verdadera compra, y venta de suerte que se passa el dominio de la cosa, que se compra en el coprador. De la resolucion desta duda q̃dara resuelta otra muy graue, y es para quien fructifica la tal cosa. Porque qualquiera cosa fructifica para su dueño, y assi es menester ver, quien es verdadero dueño de la cosa fructifera. La razon de dudar es, porque en el tal caso ay verdadera venta Luego adquiere se dominio de la cosa, que se vende. En esta dificultad se ha de suponer, que el tal contrato se puede celebrar con buena, y con mala fé. Quando con buena fé se celebra, puede acontecer de dos maneras. La primera es quando el que compra, y el que vende ignoran el precio justo de la cosa que se vende, de suerte que no lo saben, y cometense a la fortuna, y dizen, valga lo que valiere, tomalda en este precio, y assi se conciertan. La segũda manera es, quando ambos a dos tienen ignorancia positiua, de suerte, que ambos piensan ser justo precio cien ducados, y en realidad de verdad no lo es. El contrato, que se haze con mala fé puede acontecer de dos maneras. La primera es, si la parte lesa ignora el justo precio de la cosa, y por esso la vende por menor precio, o la compra por mayor. La segunda manera es, si la parte lesa sabe el justo precio de la cosa, pero compelido de la necessidad, la vẽde por menor precio, o la compra por mayor. Esto supuesto entre los Theologos, y Iuristas suele auer varios, y diuersos pareceres. En este lugar tan solamente dire lo que entiendo ser verdad.

Digo lo primero, que el contrato celebrado con buena fé de la primera manera, que ambos ignoran el precio, y se cometen a la fortuna, y se conciertan en cierto precio diziendo, valga lo que valiere, es valido en el foro de la conciencia, y de ay no nace obligacion alguna de restituyr el exceso, o el defecto en el precio. Esto enseña Cayetano, Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porq̃ el tal contrato es perfectamente voluntario de ambas partes, como es cosa notoria. Luego es valido. Confirmase, porque en el tal contrato ay igualdad de ambas partes, igualmente se pone a peligro de perder y ganar. Luego valido es el tal contrato, hablando en el foro de la conciencia, de suerte, que se passa dominio de lo que se compra.

Acerca desto mismo ay dificultad, si esto tendra verde quando el precio esta tassado por la ley. 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 cometiẽdose a la fortuna, lo cõciertan a veynte reales,

reales. La duda es, ſi el tal contrato en razon de contrato ſera valido en conſciencia. Haze aqui particular dificultad, el eſtar taſſado por la ley el juſto precio. En eſta particular dificultad algunos tienen ſer valido el contrato, y que quãto a lo que toca al exceſſo 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 cometieron a la fortuna.

A eſta dificultad digo lo ſegũdo, ſer muy probable eſta ſentencia. Y tambien me parece bien probable, que en eſte caſo ay obligacion de reſtituyr el exceſſo del precio. Porque la ley lo taſſo en orden al bien publico, y aqui no ay liberal donacion, ſino verdadero contrato.

Digo lo tercero, que ſi el contrato ſe celebra con buena fè de la ſegunda manera no es valido el tal contrato en el foro de la conſciencia. El exemplo es, ſi dos tuuieſſen ignorancia poſitiua, y penſaſſen, que vna coſa vale cien ducados, y que eſte es juſto precio, y entẽdiendo ſer lo la venden, o compran por el tal precio, y en realidad de verdad no es aquel el juſto precio, ſi no que vale mas, o menos. En el tal caſo no es valido el contrato en conſciencia. Eſto enſeña Cayetano en el lugar citado, y Orellana, y comunmente los diſcipulos de S. Thomas. La razon es, porque el tal contrato es del todo inuoluntario, 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 que fue agrauiado por el tal contrato, tiene derecho en el foro de la conſciencia, para que ſe deshaga el tal contrato, 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. Prueuaſe del derecho Ciuil, en el qual ſe determina eſto. La razõ es, porque en eſte caſo no ay mala fè de parte de los contrayentes. Luego haſe de guardar lo que fuere igualdad, y juſticia. Y en el tal caſo es lo que queda dicho. Luego aquello ſe ha de guardar.

Digo lo quinto. Si el contrato ſe celebro con mala fè, qualquiera leſion que aya, es inualido el contrato en el foro de la conſciencia, ſi la parte leſa ignoraua el juſto precio de la coſa, aunque 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 cauſa inuoluntario, ſin el qual el contrato no puede tener firmeza.

Digo lo ſexto, que ſi el contrato ſe celebro con mala fè, pero la parte leſa no fue engañada, porque ſabia muy bien el precio juſto de la tal coſa, pero compelido de la neceſsidad vẽdio, o compro la tal coſa, y quiere paſſar el dominio, en realidad de verdad el tal contrato es valido en el foro de la conſciencia. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es, porque abſolutamente, eſte tal es voluntario, aunque quiſiera no hazer el tal contrato, y haſe como el que echa las mercadurias en el mar, compelido de la neceſsidad. Luego valido es el contrato en el foro de la conſciencia. Veaſe Cayetano. *Caiet. v. emptio. 1.*

Digo lo ſeptimo. En el foro exterior qualquier contrato celebrado con mala fè, en el qual ay leſion en mas de la mitad del juſto precio, aunque ſea valido en el foro de la conſciencia, o ſe ha de reſcindir, o reduzirſe a igualdad, y eſto a eſcoger de la parte leſa. Eſto enſeñan Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. Prueuaſe, porque las leyes citadas lo determinan anſi, y lo miſmo determinan los derechos.

Digo lo octauo, que antes de la ſentencia del juez, el que engaño en el contrato con mala fè no eſta obligado en conſciencia a eſtar a la eleccion de la parte leſa, ſino que puede muy bien en el foro de la conſciencia ſuplir lo que falto del juſto precio, y no eſta obligado a reſcindir el contrato, y ſi el quiere le puede reſcindir. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es, porque lo que determinan las leyes, y decretos, que ſe eſte a la eleccion de la parte leſa, es pena del pecado, que cometio el que engaño con mala fè. Y las leyes penales no obligan en conſciencia antes de la ſentencia del juez. Luego en el tal caſo no ay eſta obligacion antes de la ſentencia del juez. Eſto es lo mas probable. Aunque otros probablemente enſeñan lo contrario, diziendo, que las tales leyes, no ſon penales, ſino ponen condicion al contrato, que ſe celebra. De lo qual ſe ha de ver Medina, y Couarruuias, y los Iuriſtas. Decima concluſion. La vendicion es ilicita, y injuſta, todas las vezes, que la coſa que ſe vende, tiene defecto en la ſubſtancia, o en la quantidad. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, como Medina, Bañez, Orellana, y los que eſcriuen ſobre el, como Aragon, y otros Doctores. La razon es, porque en el contrato de la compra y venta ha de auer igualdad. Y en eſte caſo no la ay, como es coſa notoria. Luego es ilicito, y injuſto, y por conſiguiente ay obligacion de reſtitucion. De lo qual ſe ſigue q̃ ſi vno con buena fè hizo tal contrato de vendicion, quando lo ſupiere le corre obligacion de reſarcir, y compenſar eſte daño. Las leyes que obligan de parte del que vende a no engañar en la ſubſtancia, ni en la quantidad eſtas miſmas obligan al comprador, a no engañar en el precio. *Medi. C. de reſt. q. 22. y 33. Couar. li. 1 vari. c. 3. Iuriſper. c. cũ dilecti. & ca. cum cauſa de emptione, & venditione. D. Tho. 2. 2. q. 77. art. 2.*

La primera dificultad es, ſi el vicio, y defecto de la coſa, que ſe vende vicia el contrato, de tal ſuerte, que no ſea valido, quando la coſa ſe vende por entera, y por acabada, y ſin defecto. La razon de dudar es, porque el matrimonio, que ſe contrahe por error de la qualidad, es valido en conſciencia. Como ſe vee claramente, quando vno pienſa, que ſe caſa con vna muger rica, y en realidad de verdad es pobre, y en otros caſos ſemejantes. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder diziendo lo

do lo primero, que hablando de sí, y de su naturaleza, qualquiera vicio, o defecto en la substancia, o en la quantidad, o en la qualidad, vicia, y anula el contrato, conforme a la declaracion de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente soltando los argumentos. Esto enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque los tales contratos son inuoluntarios, como es cosa notoria. Luego son inualidos.

Digo lo segundo, que aunque esto es verdad de su naturaleza, pero siempre es pecado mortal vender alguna cosa con defecto en la substancia. Y esto acontece, quando la lesion es muy pequeña. Y en el tal caso tengo por cierto, que el contrato es valido, y firme. Esto es fuera de orden, y como dizen los Theologos per accidens por la minima lesion. Por lo qual, moralmente hablando, se puede dezir, que en el tal caso no ay defecto, aunque lo aya physicamente. Declaremos esto con exemplos. Vende vno vino de Medina por de San Martin, y es tan precioso, y de tanto prouecho, para el que le compra, como si fuera de San Martin, valido es el contrato, y no es pecado 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 contrato, 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 Santo 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 perfection, que ellas tienen naturalmente, sino segun la vtilidad, y prouecho para las cosas humanas. Y en el tal caso son de tanta vtilidad, y prouecho como lo suponemos. Luego no sera pecado mortal el tal contrato, ni dexara de ser valido.

A la razon de dudar se ha de responder, que ay gran diferencia entre el contrato de matrimonio, y los demas contratos ciuiles, que el cõtrato de matrimonio totalmente consiste en la entrega de los cuerpos, y no en el vso dellos. Por lo qual como no aya error en la persona, o que se reduzga a error de la persona valido es el contrato. Pero el contrato de la compra, y venta ordenase al vso, y comodidad de las cosas humanas, y de alli se ha de tomar su valor, y firmeza. La segunda dificultad 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 que vende disminuyr la quantidad. La razon de dudar es, porque como enseña Santo 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 mercaderias, no es argumento, que sea assi. Porque de ordinario estos tales son codiciosos, y no se contẽtan cõ cosa alguna. Por lo qual ni en el foro interior de la consciencia, ni en el foro exterior se ha de passar por lo que ellos dizẽ. 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 mercadutia, 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 razon 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 Santo 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 coprador, sino a disminuyr del precio, conforme a la qualidad del defecto, que tiene. Y lo mismo es, si el defecto es manifiesto. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente 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 dificultad es, quando el cõprador, si supiera el tal defecto, no cõprara la tal cosa cõ 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. Por que si lo supiera en ninguna manera la compra-ra. Luego el contrato no es valido. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el tal cõtrato es inualido. Assi lo tiene Medina, y otros Doctores, que citan a Syluestro. En esta dificultad 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 afirmando, que la cosa que vende, no tiene vicio, ni defecto, teniendolo, o siendo preguntado del defecto negandolo. El comprador tãbien 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.

Medi. C. de restit. 9.37.

Digo

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 peca callando el vicio. Eſta parece la mente de Santo Thomas, en el lugar citado, y eſto tienen comunmente 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 ygualdad 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 dever 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 del defecto de la coſa, lo niega, o de ſu voluntad dize que no lo tiene, el tal contrato es inualido, y peca mintiendo, y callando el defecto: particularmente ſi el otro declara ſu intencion diziendo que no quiere comprar la tal coſa cõ aquel defecto. Eſto enſeña Orellana, y comunmente 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 oficio 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, aunque no le ſea nociua, y aunque ſea prouechoſa para otros, el que la vende peca callando el tal defecto, y la venta no es valida. El exemplo es, quando le venden vna coſa por juſto precio; pero tiene tal defecto, que le obligã a venderla luego. Eſto tienen todos los Doctores que arriba citamos. 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 tal contrato inualido. Aduiertaſe, que algunos Doctores no improbablemente, enſeñan que para que el contrato ſea valido, no es neceſſario que la tal coſa ſea vtil, y prouechoſa al que la cõpra 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 S. Thomas es, que ſi la coſa que ſe vende es perniciosa, o peligroſa al comprador, aũque 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.

Toda via queda dificultad acerca del tercer dicho: porque el comprador no eſta obligado a manifeſtar el defecto, que tiene el dinero con q̃ paga: porque ſi ſupieſſe que el dinero con que paga es de metal inutil, ſe auia de deponer 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 vendedor, que no eſta obligado a manifeſtar el defecto de la coſa q̃ vende. La miſma dificultad es de vno que alquila vna caſa en la Corte a vn Curial ſabiendo que le ha de ſer inutil a el en particular: porque el q̃ la alquila ſabe muy bien que en breue eſpacio la Corte ſe ha de yr a otro lugar. Y con todo eſſo el contrato es valido. Luego lo miſmo ſera del vendedor que no eſta obligado a manifeſtar el defecto de la coſa que vende, aunque ſea inutil para el comprador.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que no es la miſma razon: porque el comprador tan ſolamente tiene obligacion a mirar, que el dinero tenga ſu valor, y ſea vtil al tiempo de la cõpra, y no tiene obligacion de mirar al tiempo futuro. Y lo miſmo es del que alquila la caſa, la qual ha de ſer vtil, y prouechoſa al tiempo 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 occulto, que la haga inutil al comprador, tiene obligacion el que la vende a manifeſtarlo.

Terciadecima cõcluſion. El que compra por las leyes de juſticia conmutatiua eſta obligado a guardar igualdad en el contrato de compra, y venta, como el que vende. De ſuerte, que como el que vende peca contra juſticia vendiendo vna coſa defectuoſa por entera, aſsi tambiẽ el comprador que compra la coſa ſana, y entera por viciosa, peca contra juſticia. Y como aquella venta no es valida, aſsi tambien eſta cõpra no es valida. Tambiẽ que aſsi como el que vende, preguntado tiene obligacion de manifeſtar el defecto de la coſa que vende, aſsi tambien el comprador preguntado de la coſa que compra tiene obligacion de manifeſtarla al vẽdedor. Finalmente, como el que vende quando no le preguntan, tiene obligacõ de diſminuyr el precio, conforme a el defecto que tiene la coſa que ſe vende, aſsi tambien el comprador tiene obligacion de augmentar el precio, conforme a la virtud, y qualidad de la coſa que cõpra. Pero la perſona que eſta preſente a la compra, no tiene obligacio de juſticia, ſino de charidad, para manifeſtar la virtud, y qualidad de la coſa que ſe compra.

Eſta concluſion aſsi declarada enſeñan comunmẽte los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque el contrato de compra, y venta es vna obra de juſticia conmutatiua introduzida en la Republica por el bien, y vtilidad del que compra, y vende. Luego las leyes de juſticia, igualmente obligan al comprador, y vendedor,

dedor. Verdad es, que el que vende alguna cosa, como la ha tenido en su poder, y la ha tratado, y tiene noticia della, comunmente tendra mayor obligacion a manifestar sus defectos, que el comprador la virtud, pero si acontecieſſe, que el que compra tiene mas conocida la virtud, q̃ el que vende, en el tal caso tiene obligacion cõforme a nuestra conclusion.

La dificultad 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 comunmente los lapidarios, que saben del arte. La dificultad es, si en el tal caso el comprador la podra comprar por el precio, que comunmente la estiman, como sino tuuiera aquella virtud. La razon es, porque como queda dicho, el que cõpra como el que vende tienen obligacion de guardar la igualdad de la justicia comutatiua. Y el que vende tiene obligacion de manifestar el defecto de la cosa, que vende, o suplirle aumẽtando el precio. Luego lo mismo sera del que compra la tal perla preciosa, que tendra obligacion de manifestar la virtud, que tiene, o aumẽtar el precio, conforme a ella. Por el contrario haze, que este tal, que compra es insigne lapidario, y no esta obligado a manifestar la ciencia, y arte singular, que tiene. Luego no tiene obligacion a manifestar la virtud, que tiene. Confirmase, porque el que compra vn campo en el qual esta encerrado vn tesoro, y lo ignora el dueño del campo, justamente lo compra, si da por el aquello, en que comunmente lo estimã los que no saben, que ay alli tesoro, y no esta obligado a declarar este misterio al que lo vende. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Soto dize, que ay diferencia entre el campo, donde esta encerrado el tesoro, y todas las demas cosas. Porque el precio del campo solamente se ha de mirar conforme a la naturaleza del suelo para lleuar los fructos. Por lo qual el que compra el tal campo, no esta mas obligado a manifestar el tal tesoro, que el que no le compra. Pero todas las demas cosas, se han de estimar, y apreciar segun q̃ ellas son en si. Por lo qual el que las compra deue manifestar su virtud, si el que las vende la ignora. Cayetano parece, que significa lo contrario, como luego diremos.

Sot. loco citat. q. 3. art. 2.

Caiet. v. emptio.

A esta dificultad se responde, que todas las vezes, que la cosa, que se compra tiene alguna virtud, que comunmente la ignoran todos los que son peritos, y sabios en el arte, no esta obligado el que la compra manifestarla al comprador, sino que la puede muy bien, y muy justamente comprar por el precio, que comunmente tienẽ por justo los hombres de bien, que saben del arte. El exemplo es en el caso de la duda. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sãto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razõ es, porque el justo precio de alguna cosa es aq̃l, en que comunmente se estima la tal cosa. Y quãdo el valor de la tal cosa es de tal calidad, y tan oculto que lo ignoran comunmente los peritos en el arte, es como si no tuuiesse el tal valor, a lo menos quanto a la comun 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 tesoro escondido enel campo, lo ha de posseer el lapidario, que sabe la virtud de la piedra, o el que hallo el tesoro, como cosas proprias. Porque 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 tenian entre las demas naciones, sino que justamente lo podrian comprar por el precio, que corria comunmente entre aquellas naciones.

Lo segundo se sigue, que si vno comprasse vna perla preciosa por el precio, que comunmẽte corre, y despues hallo, que tenia vna secretissima virtud, en el tal caso no esta obligado el q̃ la hallo a restituyr cosa alguna, aunque se aya hecho rico con la tal perla preciosa.

Lo tercero se sigue la resolucion deste caso. Vn lapidario sale al camino a vn rustico, que vẽde 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 posseer aquella piedra preciosa con buena conciencia por el precio que la ofrece el rustico, aunque valga mil ducados mas, y explica y declara que todo lo q̃ valiere mas le haze donacion dello. En este caso es la dificultad, 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 dificultad se responde, no ser justa. Esto tiene Orellana, y otros muchos discipulos de Santo Thomas. De suerte, que en el tal caso el comprador esta obligado a manifestar al rustico la virtud de la tal piedra preciosa. La razon es, porque la tal virtud comunmente la conocẽ los peritos, y sabios en el arte, y assi segun la comun estimacion vale mas. Luego sino 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 dificultad 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 tal mercaduria, si este tal estara obligado a declarar la tal abundancia, o alomenos a disminuyr el precio, conforme a la abundancia de la tal mercaduria, que 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

mo sera en nuestro caso: porque por razõ de la abundancia el trigo viene a tener como defe-
Medi. C. de rebus rest. q. 35. cto, y vale menos. En esta dificultad Medina en seña, que si alguno con buena fe no entendiendo, ni sabiendo que ha de auer abundancia de la tal mercaduria, aunque despues la aya, y le desminuya el precio, no tiene obligacion de restituyr el mayor precio que lleuo antes q̃ viniesse abundancia. Pero si lo hizo con mala fe sabiendo que auia de auer abundancia peca vendiendolo al precio que corre, y esta obligado a restituyr. Esto se entiende de qualquiera manera que lo sepa, aunque lo sepa por adiuinacion, o por ciencia 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 dificultad digo lo primero. El que vẽde, sino le preguntan de la abundancia de mercadorias que ha de auer, aunque lo sepa, no esta obligado de justicia a manifestarla, sino q̃ 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 vẽder al precio que corre antes de
D. Thom. 2.2. q. 77 a. 3. ad 4. 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 comun estimacion al presente. Y el tal precio corre entonces antes que venga la abũdancia. Luego justamente se puede vender al tal precio.

Digo lo segundo. Que si al que vende le preguntan de la abundancia futura, la qual sabe, muy aparente es, que el tal assi preguntado esta obligado de justicia a manifestar la tal abundancia, o a disminuyr del precio, conforme la tal abundancia. Pero mucho mas probable es lo contrario, que no esta obligado de justicia. Esto enseñan comunmente los discipulos del Angelico Doctor Santo 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 el 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 de el 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 esta 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 q̃ ha de auer pocas mercadurias, por las quales justamente se augmẽta 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 esta 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 mercaduria, 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 pregmatica de alguna mercaduria. Con todo esso puede muy bien antes q̃ salga la pregmatica vẽder la mercaduria al precio que corre, y no tiene obligacion de manifestar, que en breue espacio ha de auer la tal pregmatica. El tercer caso es, quando vno sabe que hã de deponer 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 puedẽ ver en Cayetano, y en otros Doctores.

Quartadecima conclusion. La negociacion por la ganancia justamente se vitupera, y tiene vna especie, y forma de mal. Esto enseña el Angelico Doctor Santo 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, de suerte que no tiene otro fin honesto, o necessario, la tal negacion es mala, y pecado, aunque no sera pecado mortal, sino tan solamente venial.

D. Thom. 2.2. q. 77 a. 4. Me. C. de reb. restit. q. 30. Sot. lib. 6. de iust. q. 2. art. 2.

La dificultad es, de los que venden naypes, y afeytes, y otras cosas semejantes si pecan mortalmente. La razon de dudar es, porque los hõbres de ordinario vsan mal destas mercadurias, y pecan mortalmente con ellas. Luego es pecado mortal venderselas. En esta dificultad Medina en el lugar citado tiene que el que vende estas cosas, peca mortalmente, y esta en estado de pecado mortal. Y esto enseña sin distincion ninguna de personas. Lo mismo enseña Nauarro, y cita a san Antonino por su sentencia, que dize que quando se sabe que le ha de vsar mal

Naua. in Man. ca. 23. n. 9. Ant. 2. p. tit. 4. ca. 23. §. 13.

de

de las tales cosas, en ninguna manera es licito venderlas. Tambien cita a Cayetano por su sentencia, pero Cayetano no dize tal cosa.

Caie. 2. 2. q. 129. a. 2.

A esta duda digo, que aunque los que vendē 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 indiferentes quāto al vso bueno, y malo, las pueden vender, sin pecado ninguno. Y lo mismo es de otras qualesquier cosas semejantes, y de si indiferentes a bueno, y mal vso. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. La razon es, porque los que venden, 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 pecado, y curiosidad tratar desto. Luego puede vender sus mercadurias. Confirmase, porque de otra suerte tābien se auia de condenar 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 permite el pecado del que compra estas cosas: luego mucho mejor lo podra permitir el que las vende.

De lo qual se sigue, que no es pecado 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 corderos, y otras cosas necessarias para sus sacrificios, si ellas son indiferentes 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 permite el tal caso.

La razon de dudar no conuence, porq̄ aunque los compradores ayan de pecar con las tales mercadurias, con todo esso los que las venden no tienen obligacion a euitar el tal pecado ni el tal pecado se les imputa: porque ellos no le quieren, ni le pretenden, sino venden cosas indiferentes, de las quales pueden ellos vsar para buen fin.

La segunda dificultad es de los recatones, reuendedores, que compran gran cantidad de mercadurias para boluerlas 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 comprarselas por junto, y bueluen despues a vēderlas por menudo a mayor precio, de suerte, que ganan reuendiendolas. La dificultad 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 dificultad ay, por no ser necessarias. Toda la dificultad 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 Orellana, y otros muchos discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. La razon es, porque estos reuendedores causan grande detrimento en los ciudadanos q̄ 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 cōpra 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 cōdenar, 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 exceso en el precio, no se ha de reprouar en conciencia el tal contrato: porque esto es prouechoso a la Republica, porque se guardan las cosas para el vso de los ciudadanos. Esto se declara 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 della, antes se pone a peligro de valer despues mas, o menos, no comete pecado, sino ay alguna ley, que lo prohiba. Esto enseñan communmente los Doctores, y muy particularmēte Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porq̄ 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 pecado.

Mc. Rod. in Sū. to. 1. ca. 81. concl. 5.

Aduiertase, que en Castilla, y Portugal ay ley que ninguno cōpre trigo para tornar a vender. Esta ley es justa, y santa, y obliga en conciencia debaxo de pecado mortal, siendo la materia graue. Pero esta ley no tiene lugar en los arrieros, y en otros que hazen oficio de arrieros, que le comprā para lleuar a vender a otros lugares. Esto se entiende repartiendolo en los pueblos: porque si lo encerrassen en los silos para boluerlo 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 quan-

L. 19. tit. 101. li. 5 nouæ Recopilat.

quantidad de lo que es neceſſario para el ſuſtéto de ſu familia. Eſta tal ley obliga en el foro de la conciencia, 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 ſu tierra, ſi deſpuesle es neceſſario yrſe a viuir a otra parte, y no puede lleuar comodamente 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 Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y cita a Bartolo, y otros Authores.

Cordo. de caſi. q. 83 Tambien ſe aduierta con Cordoua, que el que tiene trigo de ſus reditos, o de ſu coſecha, para ſuſtento de ſu familia, ſi compra otro para el dicho ſuſtento, puede vender el que tiene de ſu coſecha: porque eſto no es comprar para reuender, ni dello viene daño a la Republica, el qual daño pretende impedir la ley.

La tercera dificultad es, ſi eſtos mercaderes, y negociantes pueden vender las mercadurias por mayor precio que los demas, que no tienē tal oficio.

La razon de dudar es, porque las mercadurias por eſtar en ſu poder, no parece que valen mas. Luego eſtos no las pueden vender por mayor precio. En eſta dificultad Eſcoto enſeña q̄ 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 mercadurias, y para vender las. La razon deſte Author es, porque ſino vuiera eſtos mercaderes voluntarios en la republica la miſma republica tendria obligaciō a alquilarlos para que traxeſſen eſtas mercadurias, y las vendieſſen a los ciudadanos. Luego a los que agora voluntariamente hazen eſte oficio obligacion ay de darles algo. Soto enſeña que eſta regla no es del todo mala, ni tampoco ſe ha de ſeguir puntualmente.

Scot. in 4. d. 15. q. 2. art. 2.

Sot. lib. 6. de iuſt. q. 2. a. 2.

Digo lo primero Que eſta regla es falaz. Eſto enſeña Orellana, y comunmente los diſcipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. La razon es, porque deſta 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 el miniſtro. El ſegundo inconueniēte es, que ſi el mercader perdieſſe la mitad de las mercadurias, podria vender la otra mitad por tanto precio, como todas las mercadurias juntas, y otros mil incouenientes ſe ſiguen. De lo qual ſe ha de ver Medina.

Med. C. 8 rebuſtreſt. q. 31. & 38.

Digo lo ſegundo. Que eſtos mercaderes, y negociadores por razon del oficio puedē muy bien vender las mercadurias algo mas caro que los demas ciudadanos. Eſto enſeña Soto, y Medina en los lugares citados, y Syluestro. Y Cayetano. La razon es, porque los que truecā reales por coronas, pueden muy bien por razon del oficio lleuar alguna coſa para ſu ſuſtento, como lo tienen comunmente los Doctores. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razō de dudar, que aquello que lleuan mas, lo lleuan por razō del oficio. A la razon de Eſcoto ſe reſponde facilmente, que es grande la diferencia 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 Cayetano en el lugar citado, que eſtos tales pueden con buena conciencia vender la mercaduria algo mas caro que la compraron por razon de los gaſtos, que hazen en traer la tal coſa, y en conſeruarla, y por la induſtria, y diligencia. La razon de eſte Author es, porque eſtos tales no tienen obligacion a ſeruir de gracia a nueſtras comodidades. Tambien ſe aduierta, que como queda dicho, eſtos tales por el modo de vēder, pueden ganar algo: porque venden por menudo lo que compran por junto. Pero aunque no vendieſſen deſta manera, ſino que vendieſſen enteramente la coſa que compraron, podrian muy biē ganar algo por las razones dichas. Todo eſto tiene mucho mas verdad en aquellos q̄ tienen hecho concierto, y obligacion con la republica de vender eſtas coſas, porque la tal obligacion es eſtimable con precio.

Quintadecima concluſion. La venta, y compra puede muy bien ſer vicioſa, y pecado, aun de injuſticia, por razon de la coſa que ſe vende o ſe compra. En eſta conuienen todos los diſcipulos del Angelico Doctor Santo Thomas, en el lugar citado, y todos los Doctores. La razon es, porque la coſa que ſe compra, o que ſe vende es materia deſte 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 peca contra juſticia en orden al dueño, y ſeñor de la tal coſa, y tambien en orden al comprador, quādo no ſabe que la tal coſa es agena: porque en el tal caſo ſe le haze 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 deue 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 ſuficiente diligencia, para ſalir deſta duda, y ſaber el verdadero ſeñor. Hecha eſta ſuficiente diligencia, moralmente hablando ſi queda en duda, puede muy bien con buena conciencia detener 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 ſerhurtado, todo lo que tienen, como de los Gitanos, eſtos tales tienen obligacion de reſtituyrlo al verdadero ſeñor, o a los pobres, que

Syl. v. emptio. q. 10 Caie. 2. 2. q. 77. art. 4.

ſuce-

ſuceden en lugar del verdadero ſeñor. Eſto enſeña Cordoua, y Fray 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 vendé por menoſprecio, y que ſe preſume que ſon hurtadas, eſtos tales tienen obligacion de hazer diligencia ſuficiente para ſaber el verdadero ſeñor y reſtituyrles la tal coſa.

Cordo. de caſ. in add dit. q. vlt. Ma. Rod. in Sũ. to. 2. ca. 76. concl. 3.

Lo ſegundo puede ſer la venta ilicita, por razon de la coſa, que ſe vende quando ſe vende alguna coſa, que de ſi no es vendible. Como ſi ſe vendieſſe vn hombre libre, el qual conforme a Derecho Ciuil, y doctrina de los Doctores no puede ſer vendido. 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.

Leg. liber homo, ff. de contra benda empt ione. L. 2. ti. 22 part. 2.

La dificultad es, ſi ſera licito comprar cierta manera de hombres libres, que eſtã 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 tyrano vn tanto por ellos. La dificultad 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 librarlos de la muerte comprandolos, y haziendolos eſclauos. A eſta dificultad ſe reſponde, que en el tal caſo no es injuſticia comprarlos, y hazerlos eſclauos. Eſto enſeña Nauarro, Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la concluſion quinta.

Naua. in Man. ca. 23. n. 95. Luy. Lop. in inſtru. nego, c. 4.

La razon es, porque la vida es mas precioſa, q̃ la libertad. Luego para que queden cõ la vida pueden muy bien quedar ſin libertad. Confirmaſe, porque los que los libran de muerte no tienen obligaciõ 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, que en algun caſo podria ſer contra charidad el reſcatarlos deſta manera: porque eſtan ellos en extrema neceſsidad, puede auer obligacion de charidad a reſcatarlos, y redimirlos, auiendo comodamente, como ſin hazerlos eſclauos. El exemplo es, en el que 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 colige bien claro, que auiendo fama, como en hecho de verdad la ay, y con grandiſsimo fundaméto, que por lo menos puede cauſar duda, y muy graue, que 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 que los venden, y traen a vender pecan mortalmente, y eſtan en eſtado de condenaciõ, como lo enſeña Soto, Nauarro, y Mercado. La razon es, porque eſtos tales ſe ponen a peligro de hazer grauiſsima injuſticia, vendiendo lo q̃ no ſaben ciertamente, ſi es ſuyo: antes dudan muy razonablemente, como ſe ſupone. Por lo qual los mercaderes, que los compran tienen obligacion 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 pueden retener con muy buena conciencia. La razon es, porque eſtos tales no pueden con diligencia alguna aueriguar la verdad. Y aſsi en caſo de duda mejor es la condicion del que poſſee, auiendo entrado con buena fe en la dicha poſſeſsion. Y aſsi los pueden retener haſta que conſte no ſer eſclauos, y teniendo propoſito de darles libertad en ſabiendolo, y en teniendo certidumbre de ello.

Sot. lib. 4. de iuſt. q. 2. a. 1. Nauar. in man. c. 23. nu. 96. in a. de contrat. c. 15

Tambien es pecado 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, porque el ſeñor no prouee bien de lo neceſſario al tal eſclauo, en el tal caſo en el foro de la conciencia no auria eſcrupulo ninguno.

Deſto tambien ſe colige, que quando vno cõpra vna coſa agena, y no puede aueriguar en particular cuya es, ſino q̃ es de Pedro, o de Iuan en el tal caſo tiene obligacion el comprador de hazer ſuficiente diligencia para ſaber en particular cuya es. Y hecha ſi aueriguа ſer de alguno dellos en particular, tiene obligacion de reſtituyrla a aquel en particular. Peroſi no puede la diuidir, y la deue diuidir entre los dos en la forma que fuere poſsible. Eſto enſeña Soto, y Medina. La razon es, porque en el tal caſo la coſa no es del cõprador, ſino de vno de aquellos dos, y ambos a dos tienen ygual derecho. Luego a ambos ſe ha de reſtituyr en la forma dicha.

Sot. lib. 4. de iuſt. q. 2. a. 2. Medi. in inſtr. conſcient. fol. 163.

Lo tercero podia ſer pecado el vender algunas coſas por ſer ocaſion de peccado, como el vender naypes, o otras coſas ſemejantes. Pero ya queda dicho, que no es pecado mortal el vẽderlos, aunque ſe ſepa que los que los compran han de pecar 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

con menores, que no pueden perderla.

A eſta duda digo lo primero. Que el que vende los naypes, no tiene obligacion a cuydar de eſto, ni meterſe en ello, ni tiene obligacion de procurar ſaber, ſi los que compran los naypes han de jurar peccando mortalmente, y haziendo agrauio è injuſticia, porque eſte no es ſu officio.

Digo lo ſegũdo. 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 pecado, el venderlos a las tales perſonas. Eſto enſeña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion treze, Cayetano, y Fray Luys Lopez. Que contra Medina, y Nauarro enſeñan, ſin diſtincion ninguna que los artifices, y vendedores pecan mortalmente haziendo, o vendiendolos dichos naypes, para tales perſonas, que ſaben que han de pecar mortalmente jugando cõ ellos. Eſtos Authores de neceſsidad deuen enſeñar, que quando el pecado es en agrauio de tercero, es pecado mortal. La razon es, porque en eſte caſo es como dar armas al que eſta aparejado para matar a otro. Luego es pecado mortal. Eſte peccado mortal no parece, q̃ puede ſer otro, ſino de injuſticia. Y aſsi conforme a eſta ſentencia el que vende los naypes en eſte caſo, o el que los hizieſſe para eſte efecto tẽdria obligacion de reſtituyr.

Cai. 2. 2. q. 101. a. 4. & q. 199. a. 2. Luys Lop. in inſtru. neg. li. 1. c. 8. con. 7 Medi. de reſt. q. 3. Naua. in ſum. Hiſpa. c. 23. Naua. in Man. ca. 14. n. 16.

El vender los afeytes no es pecado, ni ſe deue condenar abſolutamente. Aſsi lo enſeña Nauarro, y otros Doctores. La razon es, porque el vſar de los afeytes no es de ſi malo, y ſe puede hazer con buen fin, como ſe ve claramente en la muger caſada, que puede vſar dellos para contentar a ſu marido. Luego el vender los tales afeytes de ſi no es pecado mortal. Añade Nauarro, que ſe puede defender, q̃ no peca el criado ſirviendo a ſu ſeñor, y a la muger con quien eſta amancebado, ni la muger que ayuda a la tal a afeytarſe. Pero deſto ſe ha de dezir muy en particular en ſu proprio lugar.

La dificultad particular deſte lugar es, ſi los que hazen, o venden 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 pecado 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 inocente: porque en el tal caſo pecara el que vende eſta gala, no porque concurra al peccado de la tal muger, ſino porque no impide el pecado del proximo inocente, a lo qual eſta obligado por la ley de charidad. Eſto miſmo enſeña Fray Manuel Rodriguez, en el lugar citado, en la concluſion catorze.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que eſte parecer deſtos Authores con ſu limitacion me parece bien: porque la charidad chriſtiana obliga a que el hombre procure euitar el peccado del inocente pudiendo facilmente, como en hecho de verdad puede.

La ſegunda dificultad es, ſi es pecado mortal vender vino a los que ſe emborrachan, o a los que ſon flacos de cabeça, vendiendoles la quantidad, que es ſuficiente 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 pecado mortal, vender el vino a eſtos. Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado enſeña, en la concluſion quintadecima, ſer pecado mortal, y ſe conuence con la razon de dudar.

A eſta dificultad digo lo primero. Que ſi ſe vuieſſe de ſeguir daño a algun tercero, o a terceros, ſeria pecado mortal. El exemplo es, quando conſtaſſe por la experiencia, que el tal hombre 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, que es emborracharſe, muy probable me parece, que no es pecado mortal, vender el vino a los tales, aunque ſea en quantidad que ſe puedan emborrachar. La razon es, porq̃ el vino de ſu naturaleza es indiferente 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 ofrecer en ſacrificio: porque el cordero es coſa indiferente 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 ilicito el vender alguna coſa por razon de la injuria a que ſe ordena. Como pecarian mortalmente los que venden armas a los que quieren entrar en guerra injuſta, y quando quieren acometer. Eſto enſeña San Antonino, Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion diez y ſeys. La razon es, porque el tal que vende las armas en ſemejante ocaſion 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 pũto 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 ilicito 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 eſta cierto del fin para que ſe compran, ſino dudoſo, no peca mortalmente, vendiendolas al vaſſallo del Principe, a quien eſta ſubjecto. Principalmente, ſi le manda el Principe que las venda para la dicha guerra. La razõ es, porque por el mandamiento del Principe, puede muy bien el ſubdito deponer ſu eſcrupulo en caſo de duda.

Sot. lib. 4. de iuſt. q. 2. a. 1. Naua. in Man. ca. 23. n. 96. in art. de contract. cap. 15.

De

De lo qual se sigue ser ilicito, 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 obligacion 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 inocente. Pero no se presumiendo, que se piden estas cosas para este fin, licito es vender las tales cosas, porque estas cosas puedē seruir para otros fines.

Decimasexta 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 vendieran los mercaderes fuera de almoneda. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y Cordoua, Mercado, Garcia, y el Padre Fray 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 compradores no auiēdo fraude, ni engaño. Aduiertase de camino. Los ropauejeros no pueden comprar las cosas que se venden en almoneda, como se prohibe por vna Ley de la nueua compilacion. Por lo qual es pecado mortal, que los tales ropauejeros comprē 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 santa, con todo esso no tienen obligacion a restituyr a los particulares, si compran por el justo precio, sin fraude, y engaño.

Cordo. de casi. q. 8. Merc. de contra. li. 2. c. 12. Gar. li. 1. de cōtra. cap. 12. Ma. Rod. in Sum. to. 2. c. 78 conclu. 2. lib. 22. titul. 8.

La difficultad es, quando no se halla quien compre estas cosas en almoneda, sino por muy menos de lo que valen, si seria pecado, que los ropauejeros comprassen entonces estas cosas por su justo valor. En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que no seria pecado, porque no haze daño a ningun particular.

A esta dificultad mi parecer es, que seria pecado graue contra la dicha ley. La qual no mira el bien particular, sino el bien comun. 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 dificultad es de los tutores, que venden en almoneda los bienes de los menores constandoles claramente, que los venden por mas de lo que valen, si lo podran hazer con buena conciencia, o a que estaran obligados. Esta duda procede quando las tales cosas se vēden por mas de lo que valen, conforme a aquel modo de venderlas. De suerte, que es precio excessiuo 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 condenaria a pagar lo que faltasse de aquel precio. Luego licito sera vender por el tal precio.

A esta difficultad Fray Manuel Rodriguez enseña en la tercera conclusion, que estos tales estan obligados a acudir al legitimo juez, y declararle que este precio es excessiuo, para que el juez con su authoridad lo reduzga a deuida ygualdad. Y si el juez no lo quisiere hazer no estan obligados a mas. Esto se entiende, siendo claramente el precio excessiuo: porque de otra suerte, deuen deponer el escrupulo. Tambien satisfazen a su obligacion amonestando a los compradores del exceso 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.

Decimaseptima conclusion. El corredor que vende estas semejantes cosas, es digno de algun 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 oficio 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 bien Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quarta. Por lo qual si el corredor prometio de hazer su oficio de balde, no puede tomar cosa alguna de la cosa vendida. Puedese traer vn exemplo, en aquel que mouido de charidad, se cargo de criar vn muchacho expuesto, y le recibe de balde a su cuēta. 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.

Naua. in Man. ca. 23. n. 47. Luy. Lop. in instru. nego. lib. 1. c. 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, porq̄ el no haze obra ninguna, por la qual merezca estipendio. Luego no puede lleuar justamente el tal estipendio.

A esta dificultad se ha de responder, que puede muy bien lleuar el tal estipendio. Esto enseña Fray 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 oficio hizo por su persona, o por su amigo. Luego licitamēte 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 hizola por su amigo, q̄ 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

La ſegunda dificultad es, quãdo el corredor recibio algo para vender, y el ſeñor le dize, que lo podra dar por tanto, ſeñalãdo cierto precio. La dificultad es, ſi vendiendolo 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 coſa.

En eſta dificultad Manuel Rodriguez y otros Doctores que el cita en la concluſion ſexta, ſeptima y octaua dizen muchas coſas tocantes a eſte punto.

A eſta dificultad 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 puedẽ mui bien cõcertar acerca del precio, q̃ ſe deue por el tal oficio. Y eſte concierto ſe puede hazer formal, y expreſſamente, o virtualmente. Pero aduiertaſe, que eſto ſe ha de entender, que ſe haze virtualmente quando el dueño de la coſa no le da algo por el trabajo del oficio, 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 ſino ay concierto entre ellos, tacito, o expreſſo en ninguna manera ſe puede quedar con aquello, en que vẽdio 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 vendiere por mas obligacion tiene a reſtituyrle al ſeñor aquello, en que excedio al precio ſeñalado, ſaluo ſi por ſu induſtria, y trabajo la vendio por mas, porque entonces podra muy bien ſatisfazerſe de ſu trabajo. De lo qual ſe han de ver los Doctores, que cita Manuel Rodriguez en la cõcluſion ſeptima.

Digo lo tercero. Si el corredor, o otro no cõtento con ſu eſtipendio ſignifico al dueño de la coſa no auer hallado alguno, que quiera dar por ella mas de cien ducados, dandole licencia para la vender por ellos, ſi la vende por ciento y veynte peca mortalmente, quedandoſe con los veynte, y tiene obligacion de reſtituyrlos. Esto enſeña Cayetano. La razon es: porque engaña al dueño de la coſa en aquellos veynte ducados.

Caiet. v. proxeneta.

Decima octaua concluſion. El contrato de la venta, que ſe haze con miedo ligero y facil, valido es, no ſolamente en el foro exterior, ſino tãbien en el foro de la conſciencia. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, y particularmẽte ſe ha de ver Manuel Rodriguez. La razon es: porque el tal miedo facil, y ligero no quita, que el que vende ſea voluntario. Y por otra parte el contrato de la venta ſe puede reſcindir por otros muchos caminos. Confirmaſe: porque es probable ſentencia, que el contrato de los deſpoſorios, aunque ſe haga por miedo, que caya en varon conſtante es valido: porque ſe puede reſcindir. 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 afirma que en el foro de la conſciencia, 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 fundamẽto en ley ninguna, que eſto diga. Y eſtando en derecho natural es coſa cierta, y aueriguada, que el tal miedo no quita el voluntario ſuficiente, para que el tal cõtrato ſea ualido en el foro de la cõciencia.

Manuel Rodri. in Sum. to. 1. c. 18. cõcluſ. 2.

Sot. lib. 4. de iuſt. q. 4. art. 4. ad 1. Nauar. in Manua. c. 17. nu. 19. & c. 22. nu. 5.

La dificultad es, quando el contrato de la vẽta 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 conſciencia, 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 conſciencia por fuerça y virtud del derecho natural, por no auer ſuficiente voluntario, conſiguientemente enſeñan, que el contrato de la venta con eſte miedo tambien es inualido en el foro de la conſciencia, eſtando en derecho natural.

Digo lo primero, que eſtando en derecho natural, el contrato de la venta valido es. Esto enſeñan todos los Thomiſtas, que tienen que el contrato del matrimonio con ſemejante miedo es valido, eſtando en derecho natural: porq̃ tiene muy ſuficiente voluntario, para paſſar el dominio. Luego eſto tendra mas verdad en el contrato de la venta. Porque el cõtracto del matrimonio por razon de ſer perpetuo 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 mãdar reſcindir el tal cõtrato. Esto enſeña Manuel Rodriguez en el lugar citado, y Soto. La razõ es, porque la ley manda que el tal contrato no ſea valido: lo qual ſe ha de referir al foro exterior. De ſuerte, que el matrimonio por ſer tan graue contrato, y ſer vinculo perpetuo, no es valido en el foro exterior, ni en el foro de la conſciencia. 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 ſera valido en el foro exterior, pero como ſe puede reſcindir, puede ſer q̃ ſea valido

Sot. in 4. diſ. 29. q. 1. art. 2.

lido en el foro de la conciencia. De lo qual se ha de dezir luego.

Digo lo tercero, que en el foro de la conciencia el tal contracto no me parece inualido, hasta que el juez en el foro exterior lo irrite, y anulle. 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 diferencia entre este cõtracto, y el de matrimonio. Porque el tal contracto de su naturaleza causa vinculo perpetuo indissoluble, y assi es menester, que no aya miedo tan graue en el tal contrato: porque la violencia tiene repugnancia cõ la perpetuidad. Pero el contracto de la vẽta 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 facilmente a la razon de dudar.

Decima nona conclusion. Pueden muy bien los juezes en tiempo de necessidad, y de hambre compeler los ricos, a que vendan el pan que tienen, y la carne, y otras cosas necessarias para el sustento de los hombres, y aunque vendan por miedo de los juezes valida es la venta. Esta conclusion enseñan communmente los Doctores particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion primera. La razõ es: porque la justicia legal, que principalmente reside en los juezes mira el bien commun. Y el bien commun 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 ly mosna enseñe, que no solamente pueden hazer esto, sino que pueden compeler a que den ly mosna, 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 conclusion. 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 compro por recebir el precio de buena gana. Para lo qual se ha de supponer, como cosa cierta y averiguada, que quando vno vende vna cosa por miedo, de suerte, que no tiene interior consentimiento ni voluntad de passar el dominio, en realidad de verdad la tal venta no es valida. Porque el tal contracto ha de ser voluntario. Pues dezimos en la conclusion, que si el cõtracto no fue valido por falta de consentimiento, no se ratifica la venta por recebir el precio: aunque lo reciba de gana. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la vltima conclusion. La razõ es: porque para que sea verdadera venta: y verdaderamente se passe el dominio, es necessario verdadero consentimiento: el qual no ay en el tal caso luego en este caso no se ratifica la venta.

De lo qual se infiere, que aquel q̃ cõpra sin tener animo de pagar, no puede con buena conciencia retener la cosa comprada, ni lleuar los fructos de ella, Porque esta no fue verdadera vẽta, ni se le passo el dominio: pues no tuuo consentimiento de comprar la 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. negoc. ca. 51.

Cap. XXXIII. De la vsura.

D. Thom. 2.2.q.78. Theolog. in 4. dist. 15. Sum. v. vsura. Diffinitio vsure pretium vsus rei mutuate vel lucrũ exmutuo.

De esta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el y los Theologos, particularmente Soto, y los Juristas en los titulos de vsuras, y los Sũmistas.

PRimera conclusion. La vsura no es otra cosa, sino el precio del vso de la cosa prestada, o es la ganancia por razon del empresti to. Esta difinicio ponen todos los Theologos, y todos los Juristas. Declaremos esta difinicion. Porque la vsura no es otra cosa, sino vna injusticia, que se comete lleuando por el empresti to del dinero algun precio. Y esto se declara en la misma definicion. Aduiertase que tres cosas son necessarias para la razon de vsura. La primera es: que aya empresti to. Porque solo el empresti to es materia de vsura. Como quando vno presta mil ducados, y por razon del empresti to lleua mil y ciẽto. De suerte, que este vicio solamente tiene lugar en las cosas, que se consumen con el vso. Pero no es necessario, que el empresti to sea formal, y expresso, sino basta, que 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. Porque ay empresti to implicito. Porque es lo mismo, moralmente hablando, que si el comprador pagara luego el precio, y por empresti rselo por cierto tiempo le lleua aquel exceso. Lo segundo que se requiere es, la intencio de lleuar aquella ganancia por el empresti to. Esto se collige de la doctrina de Sãcto Thomas, y de la difinicion, y esto se determina en derecho. La razon es: porque la cosa, que se presta necessariamente se ha de restituyr por lo menos en especie. Y si por el vso della recibe alguna ganancia manifiesta cosa es, que tiene intencion de recibirla por el empresti to. Porque si lo recibiesse por deuersele por 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 implicitamẽte, y esto segun la forma exterior de justicia. Porq̃ en realidad de verdad no puede auer tal obligacio. Aduiertase, q̃ esta obligacio implicita se puede hallar de vna parte tã solamente, de suerte, que esta pretenda induzir esta obligacion. Y entonces si aquel, que presta pretende induzir esta obligacion, aunque el

14. q. 4. vltimo.

que

que recibe el empreſtito, no quiera obligarſe, ni contienda eſto, en realidad de verdad el contrato es vſurario. Pero ſi al contrario el que recibe el empreſtito 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 preſto 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 los diſcipulos de Sancto Thomas, y los que eſcriuen ſobre el en el articulo primero de la queſtion citada, Bañez, 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 aceptacion tratan los Theologos y Iuriſtas de vſura.

Tercera cõcluſion. Injuſticia es recebir algo por el dinero, que ſe preſta recibiendolo por pacto, y concierto. Eſto enſeña S. 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 demas, ſe lleue en dinero, ſino baſta, que ſe lleue en coſa q̃ lo valga como es pan, o vino, y azeyte. Porque oro es lo que oro vale. De lo qual ſe ſigue, que lo 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 enſeñan 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 que no ſe puede eſtimar con dinero, no ſe puede lleuar precio por ello. Y el vſo del dinero no es eſtimable con precio, cõmo es coſa notoria. Luego injuſticia es lleuar precio por el vſo del dinero. Aduiertaſe: que la vſura eſta prohibida por el derecho Canonico, y por el derecho Ciuil, y por el derecho de Eſpaña, como cõſta 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 luego es licito compeler al que recibio el dinero preſtado, a pagar las vſuras. Y ſi las pago no ſe le puede negar la action en el foro exterior, para pedir, que ſe bueluan, como conſta de la Clementina citada. En la qual ſe pone deſcommunion contra los juezes, y oficiales, que niegan la tal action, o cõpelen a pagar las vſuras. La dificultad es acerca deſta concluſion, porque cada vno puede pedir precio por la obra, q̃ no eſta obligado a hazer. Y es aſsi q̃ no eſta obligado nadie a preſtar. Luego por la tal obra podra muy biẽ lleuar dinero.

Clement. vnica de vſuris.

A eſta dificultad ſe reſponde, que eſtando en la miſma concluſion, no es licito lleuar dinero. Para lo qual ſe deue aduertir, que las obras graciosas, q̃ vno 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, que ſe ha de dar, el qual no es otro, ſino el que 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 hazen por los obreros. Otras obras ay graciosas, en las quales no ſe haze coſa alguna en vtilidad, o guſto del que alquila la tal obra, ſino tan ſolamente la miſma obra. El exemplo es en los que dançan, o repreſentan: y en eſtas obras daſe el precio por ellas miſmas. El preſtar es obra de la primera manera: 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 bien el que empreſta eſperar de recebir otra gracia, o otro beneficio de aquel, a quien empreſto.

La ſegunda dificultad es, quando vno preſta mil ducados con obligacion de no los boluer a pedir en tanto tiempo, o por algun eſpacio de tiempo, ſi ſera vſura lleuar precio. La razon de dudar es: porque ſi el lleuaſſe mas que el principal lleuarſeia 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 dificultad ſe ha de reſponder, que ſi la obligacion de no lo voluer a pedir, es por mucho tiempo ſe puede muy bien eſtimar con precio: y por razon de aquella obligacion ſe puede muy bien lleuar el juſto precio ſin vſura ninguna. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon eſta clara: porque la tal obligacion es eſtimable con precio.

A la razon de dudar ſe reſpõde, q̃ en el tal ca-

so no se lleua el dinero por el empreſtito, ſino por la obligaciõ 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 aſsi por ella no ſe puede lleuar precio alguno.

La tercera dificultad es, que propoſito, o intencion, o eſperança de ganancia es baſtante a conſtituyr vſura real, auiendo concierto, y pacto, y auiendoſe ſeguido el recebir algo, y que ſera baſtante para conſtituyr vſura mental, ſin auer recebido coſa exteriormẽte, o auiendo recebido, pero ſin pacto, y cõcierto. Y particularmente ſe pregunta, ſi el q̃ preſta con eſperança de recebir ganancia, y q̃ de otra manera no preſtaria, ſi es vſurario. La razon de dudar es, porq̃ Chriſto dize, q̃ ſe preſte no eſperando coſa alguna del empreſtito. Confirmaſe, porq̃ en el Derecho ſe dize ſer eſto vſura. La comun ſentencia de los Iuriſtas 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 que la primaria intenciõ de recebir algo fuera de lo principal conſtituye vſura; pero no la menos principal. Eſto miſmo enſeña Cayetano en el articulo citado. Soto condena por vſura qualquiera intencion, ora ſea principal, ora ſea menos principal. Nauarro cita algunos Doctores, que eſcuſan de vſura qualquiera intencion, ora ſea principal, ora menos principal.

Luc. 6.

C. conſuluit de vſuris.

Sot. lib. 6. de iuſt. q. 2. a. 2. Nau. ſup. caput. 1. §. 4. q. 3.

Digo lo primero. Pretender, o eſperar alguna ganancia del empreſtito, ora ſea con intencion mas principal, ora menos principal, pero de juſticia, y obligacion ciuil, es vſura. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Peña, Medina, y Orellana. La razon es, porque vſura no es otra coſa ſino vna ganancia por razon del empreſtito de obligacion, y de juſticia. Y eſto acontece en eſte caſo. Luego es vſura. Y que la intencion ſea primaria, y mas principal, o menos principal es impertinente coſa, para qualquier vicio: porque como vno pretenda la fornicacion, aunque ſea con intencion menos principal, es fornicario.

Digo lo ſegundo. Pretender, o eſperar ganancia con intencion menos principal, o mas principal, ſino es de obligacion de juſticia, ſino de gratitud, no es pecado ninguno. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razon 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. Confirmaſe, 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 argumẽto que conuence, ni indicio manifieſto de vſura, que el que preſta no preſtaria, ſino eſperaſſe ganancia: porque como queda dicho, la pueden muy bien eſperar de gratitud. Confirmaſe, porque es licito no querer dar el beneficio a aquel que pienſa ciertamente que no ha de ſer agradecido, quando ay otro ygualmente digno. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo: porque es la miſma razon. Deſta manera ſe pueden conciliar las ſentencias referidas: porque la comun ſentencia llama primaria intencion, quando ſe pretende algo, y ſe eſpera de juſticia, y de obligacion, y ſecundaria, y menos principal, que es de gratitud, y eſto ſe ve claramente en Cayetano.

Digo lo tercero. Que el que empreſta pretendiendo ganancia principalmente declarando ſu mente a aquel a quiẽ preſta, de ſuerte, que de otra manera no preſtara, es muy ſoſpechoſo de vſura. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caſo es muy dificultoſo de entẽder, que el que empreſta lo haga de gratitud, y no de obligaciõ. Particularmẽte 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 vehementemente, el compeler al que recibe el empreſtito a q̃ de ganancia, aunque diga el que le empreſta, que no le quiere obligar de juſticia, ſino de gratitud: porque parece pacto implicito vſurario. Por lo qual al que empreſta deſta manera no le hã de abſoluer haſta que aquel a quien preſto, declare ſu mente diziẽdo, que lo que dio fuera del capital, lo dio graciоſamente, y no de juſticia. Entonces ſera liçito abſoluerle.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que aquel teſtimonio ſe ha de entender, que el empreſtito ha de ſer graciоſo, 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 dificultad, porque parece q̃ el eſperar algo de gratitud no es preſtar graciоſamentẽ. A eſto ſe reſponde, que como no aya obligacion de juſticia, ſiempre ſe haze graciоſamente.

Quinta concluſion. Vſura es por el dinero q̃ ſe empreſta pedir por concierto, y obligacion qualquiera coſa, que ſea eſtimable con precio; pero no ſi lo lleua de gratitud. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas en la queſtion citada en el articulo ſegundo, y todos ſus diſcipulos, como ſon Medina, Bañez, Orellana, y los que eſcriuen ſobre el, como Aragon, y otros. La razõ es, porque oro es lo que oro vale. Luego lo que ſe dize del dinero, ſe ha de dezir de qualquiera otra coſa, que ſe puede apreciar con dinero. De ſuerte, que ſi el que empreſta cien 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 concierto, y obligacion de juſticia es vſura; pero ſi de gratitud no lo ſera.

Sexta concluſiõ. Licito es por el empreſtito, pedir recompenſacion en coſas q̃ no ſe pueden apreciar, ni ſon apreciables cõ dinero, como es en amor, y beneuolencia. Eſto enſeña S. Thomas,

mas, y todos sus discipulos en el articulo citado. La razon es, porque en el tal caso no lleua cosa alguna que se pueda apreciar con dinero. Luego no es vsura. Confirmase: porque aquel, a quien se presta esta obligado a recompensar en estas cosas el empresti to que es obra de amistad. Luego licito sera pedir recompensació 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, a quien se presta, a que muestre señales de beneuolencia exteriores: como son quitarle la gorra: y leuantarse, quando passa. Luego tampoco sera licito pedir recompensacion en amistad, y beneuolencia.

A esta duda se responde diziendo lo primero ser licito, como lo dizen los Doctores, y que 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 recompensació 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 pretendiendo alcançar la admistad 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, segun que se refieren a la virtud de justicia. Para lo qual se ha de aduertir, q̃estas 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 ordenã al fin de la amistad. Tambien pueden tener razon formal de justicia segun que se ordenan a virtud de la justicia. Esto supuesto dezimos en este dicho, que estas obras segun que tienen razon formal de la virtud de la amistad, pueden muy bien pedir se por razon del empresti to: pero no segun que pertenecen a la virtud de justicia. Porque segũ esta razon se pueden apreciar con dinero. Luego no es licito pedir estas obras por razon del empresti to, y con obligacion de justicia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, y a la confirmació. 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 desta duda se resuelue otra dificultad. Y es, si es licito por razon del empresti to obligar a aquel, a quien se empresta a que perdone la injuria, que le hizieron, y a que sean amigos.

A esta dificultad se ha de responder, que esta obra segun que tiene razon formal de justicia, no es licito deduzirla 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 ha de ver Soto en el lugar citado, y Cayetano. El primer caso es, si el que empresta, puede licitamente obligar aquel, a quien empresta por razon del empresti to a que 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 tienda dandole las mercadurias por el justo precio, o que venga a moler a su molino o a cozer el pan a su horno. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que estos contractos son licitos. Esto dize Sant Antonino, y la Summa Rosela, y Angelica, como lo refiere Syluestro, y Adriano tiene la misma sentencia, y cita a Gregorio. Pero Syluestro, Cayetano, Soto, y Medina reprueuan estos contractos.

Caie. verb. vsura.

Ant. 2. pa. ti. 1. c. 7. fol. 1e.

Syl. verb. vsura 1. §. 7.

Aduiertase: que este contrato se puede celebrar de dos maneras. La primera es: como contrato de empresti to, de suerte, que el que recibio el dinero prestado, este obligado a voluer el empresti to, que recibio. La segunda manera es, que sea otra manera de cõtrato, y que sea como cõduzirle, 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 semejãtes.

Adr. in 4. in mater. de restit. tracta. de vsur. Medin. C. de rest. q. de vsura restit.

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 obligacion se puede apreciar con dinero, pues el es libre para trabajar donde 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 contra 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 razon de pagarle adelantado. De suerte, q̃ entonces no ay empresti to ninguno, como dize Soto, sino tã solamẽte ay cõduzir los obreros para el tiẽpo venidero pagãdoles adelãtado, y no lleuando cosa alguna por razon de pagarles adelantado.

Digo lo vltimo, que en algunos de los casos puestos, si por razon del empresti to 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 cõ esta condicion, q̃ el que recibe el empresti to arriende el campo, o heredad del que empresta.

Digo lo primero, que si le obliga de justicia a arrendar el campo, o heredad por razon del empreſtito es manifiesta vſura. Esto enseñan cõmunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es: porque la tal obligacion es estimable con precio. Luego vſura sera lleuar la tal obligacion fuera del principal.

Digo lo segundo, que este contrato de qualquiera manera, que se celebre es sospechoso de vſura, y communmente lo es. Esto enseña Orellana. La razon es: porque vſura es por razon del empreſtito, augmentar el precio en el alquilar o arrendar alguna cosa: porque aquel augmento se puede apreciar con dinero. Y en nuestro caso la tal obligacion es estimable con precio. Luego communmẽte es vſura. De lo qual se sigue, que el que empresta por razon del empreſtito no puede obligar al que tiene arrendada vna heredad suya, a que lleue el arrendamiẽto adelante. Porque esta obligacion es estimable con dinero.

Digo lo tercero. Este contrato se puede celebrar alguna vez sin que aya en ello injusticia. Esto enseñan los Doctores citados. Declaremos, como sera justo. Lo primero sera justo, si no ay obligacion a arrendar, o si el señor de la heredad diminuye del precio al aluedrio de hõbres discretos, y buenos, que sepan del tal ministerio: de suerte, que por razon de la obligacion y por auer pocos que arrienden se deue disminuyr el precio, o alomenos aquello, que lleua de mas, e lo ha de suplir en otra cosa. Lo segundo sera justo este contrato, si se haze con buena fee, y por el justo precio, de suerte que por razõ del empreſtito los labradores tengan, como poder comprar bueyes y otras cosas necessarias para cultiuar la tierra. Y entonces no aura pocos arrendadores, y no sera necessario diminuyr el precio por esta razõ. Pero siempre se ha de tener atencion, a que si la obligacion es estimable con precio es vſura el obligarse.

El tercero caso es: si el mercader que obliga a aquel, a quiẽ empresta que reciba vna parte del empreſtito en mercadurias, si cometera vſura. El exemplo es, quando vno pide a vn mercader gran quantidad de dinero prestado, el respõde, 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 communmente 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 fuerçanlos a cõprar mercadurias, que no tienen necessidad, y que en realidad de verdad las han de voluer a vender por menos precio.

Digo lo segundo, que si el que empresta, no obliga al otro a recebir parte del empreſtito, en mercadurias, sino que tan solamẽte 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, auiendole de ser de prouecho a aquel, a quien empresta. Esto enseña Orellana, y communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque en el tal caso no se lleua obligacion alguna, ni cosa, que se pueda apreciar con dinero fuera del capital: y en la venta no se comete injusticia alguna. Luego el tal contracto no es injusto.

Digo lo tercero: Debaxo de forma de compra, y venta se podra celebrar este contrato justamente, desta manera. Llega vno a pedir prestado a vn mercader famoso, y responde, que no quiere dar prestado: pero que alli tiene mercadurias aparejadas para vender, con las quales puede remediar su necessidad, que si las quiere alli estan. Digo, que en este caso, si el cõtrato 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 venta por el justo precio. Luego es licito. Confirmase. 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 necessitado, y como forçado a venderlas luego por menos precio. Luego hazesele injuria. Cõfirmase: porque de lo contrario se siguiria, que seria licito, que el mismo mercader, que se las vendio se las pueda voluer 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 dificultad se responde, que puede ser, que en esto aya pecado contra charidad. Como si el mercader puede prestar para remediar la necessidad, y no quiere, sino venderle las mercadurias, al que esta necessitado, y como forçado a venderlas perdiendo en ellas. Pero no ay pecado contra justicia. Porque como despues diremos, segun aquel modo de vender las mercadurias, aquel es el justo precio. Lo mismo acontece, quando vno pide a otro vna vestidura prestada por no tener dinero, para comprarla, pero este tal no se la quiere prestar, y por esta ocasiõ el que tiene necessidad de la vestidura toma el dinero a vſuras, para comprar la vestidura. Este que la vende, si la vende por el justo precio no peca 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 mercadurias con pacto, y concierto, de voluerlas a mercar por menor precio: el tal contrato es pestilentissimo, y se llama moatra, y ellos se llaman moatreros, y barateros. La razon es, porque esto es vſura paliada.

Digo

Digo lo segundo, que si el mercader con buena fe, la qual no tienen de ordinario, vende sus bienes ignorando la voluntad del, que compra 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 concierto el que recibe empresti̊to, recompensacion del daño, por el qual se quita alguna cosa: que deuia tener el que empresta. Declaremos esta conclusion. Daño emergente es el detrimento, que incurre el que empresta tan solamente por prestar, de suerte que el empresti̊to es solo causa desto. El exemplo es: Tiene vno, aparejados dineros para reparar su propria casa, que 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 detrimento y aquella mayor summa de dinero, se llama daño emergente. Lo mismo es si vno toma a vsuras el dinero, que le piden prestado: pueden muy bien 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 vende por menos precio, puede muy bien pedir aquel menos precio, en que se vendieron. Esta conclusiõ ansi explicada tiene Sancto Thomas, y esta misma tiene Cayetano, Orellana, y todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque de la buena obra, que haze el que empresta, no es razon, que le vẽga daño. Aduiertase, que esta conclusion se ha de moderar con esta condiciõ: que el que empresta amoneste aquel, a quien empresta, que el incurre aquel detrimento, y daño por razon del empresti̊to. De suerte que aquel, a quien se empresta, sepa, y entienda este detrimento: y assi voluntariamente haga el pacto, y concierto con 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 ofrece a otro amigo necesitado el empresti̊to, podra muy justamente pedirle este daño emergente. Tambien se aduierta, que esta conclusion tiene verdad, quando acontece el daño al principio del empresti̊to, y tambiẽ despues de hecho el empresti̊to, aquel que recibio el dinero prestado, se detiene en pagarlo, y por razon de la tardança incurre algun detrimento. Esta cõclusion esta determinada en muchos lugares del derecho, y la tienen todos los Iuristas y Theologos.

D. Thom. 2. 2. q. 78. art. 2. ad 3.

Octaua conclusion. La ganancia que cessa, no puede el que empresta deduzirla en pacto, y concierto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es porque no ha de vender aquello q̃ aũ no tiene, y se puede impedir y de muchas maneras no lo alcançar. Acerca desta conclusion se han de declarar algunas cosas en las conclusiones siguientes: las quales son cierras, y otras cosas ay tambien dudosas. Aduiertase lo primero, que entonces se dize cessar la ganancia, quãdo por causa del empresti̊to el que empresta no negocia con el dinero, que empresta. Lo segundo se aduierta, q̃ 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 segunda manera de potẽcia es, propinqua, y artificial: la qual no tiene el dinero de si, sino por la industria del negociante, como quando ya esta puesta a negociacion, o esta aparejada para esse efecto. Pone exemplo Cayetano en el trigo. El qual quando esta en la panera tiene potencia remota, y natural para fructificar, la qual tiene qualquier trigo. Pero quando lo siembran o limpiã para sembrarlo, tiene mas proxima potencia para fructificar: la qual consigue por la industria del labrador. Lo tercero se aduierta, q̃ de dos maneras se puede impedir el dinero, de suerte, q̃ cesse la ganancia. La primera manera es contra la voluntad del dueño. Como quando la Republica, o el Principe cõpelle a vn ciudadano, que preste su dinero, queriendo, o no queriendo. Tãbien puede acontecer, quando el señor voluntariamente presto el dinero: pero aquel a quien presto, se detiene en pagarlo contra la volũtad del que 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 comodo: como quando el mismo quita el dinero de la negociacion y lo empresta, porq̃ quiere tener en pie el capital. O tambien para hazer gracia, y biẽ a otro: como quando le ruegã amigablemente, que preste el tal dinero, y lo presta.

Nona conclusion. Quando el dinero tan solamente tiene potencia natural: y remota, para ganar no puede el señor pedir alguna cosa fuera del capital por razon del empresti̊to: ora cesse la ganancia contra la voluntad del verdadero señor, ora con su gusto y voluntad. Esto enseñan como certissimo todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es porque, si por razon desta potencia fuesse licito lleuar alguna cosa fuera del capital, en todo empresti̊to, seria licito, porque esta potencia la tiene qualquier dinero. Lo qual es contra la doctrina de todos los Theologos. Perseuerando en el exemplo de Cayetano, se puede declarar esto. Porque por la potencia natural, que tiene qualquier trigo para fructificar, no es licito lleuar cosa alguna.

Desta cõclusiõ se sigue lo primero, que el ladron, q̃ hurta semejante dinero, q̃ no tiene mas

que potencia natural,nõ tiene obligacion a restituyr mas que la misma quantidad de dinero, y no tiene obligació a restituyr lucro cessante.

Siguese lo segundo,que los grandes, y otros ricos,que no son negociantes, ni tratan de esso no pueden lleuar el lucro cessante: porque su dinero no tiene mas que potencia natural,y remota.

Decima cõclusion.Si alguno de su bella gracia por su propria vtilidad quita el dinero de la negociacion, y lo empresta, en ninguna manera puede lleuar la ganancia que le cessa. Esto enseñan los mismos Doctores. La razõ es: porque el señor del dinero de su voluntad, y procurando su comodidad, quita el dinero de la negociacion,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 desta 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 asientos: porque muchas vezes estos de su volũtad, y procurando su vtilidad, y prouecho, quitan el dinero de la negociaciõ, y lo empreſtan: porque en estos contratos, que hazen con el Rey,ganan mas en vn año, que cõ otros en nueue,o diez años.

Tambien son vsureros muchos mercaderes, que del Rey,o de los grãdes piden el lucro cessante, porque el Rey, o grandes se detienen en pagar las sedas,y otras mercadurias: porq̃ 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 procurando su comodidad de muy buena gana les venden las mercadurias: porque de otra manera no podriã vender tan grandes mercadurias. Por lo qual en la tal vendicion no cessa la ganancia, sino antes se augmenta,aunque los que comprã 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. Quando el dinero estaua en potencia propinqua para grangear,y ganar,y le impiden la ganancia contra la volũtad del señor, justamente se pide el lucro cessante, y si le impiden el que le impide antes que lo impida, 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 ganãcia, que cessa. Esto se declara,porque el trigo que esta sembrado,y nacido vale mas por razon de aquella potencia proxima q̃ tiene,que valia de si. Aduiertase,que esto tiene verdad, no solamente quando al principio del empresti to fue contra la voluntad del señor del dinero;pero tambien quãdo 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 auerigua do entre los Theologos,y Iuristas.

L. Sexta ff. præscr. to,l.cum quidam, ff. de vsuris,l.vsuras, C. eodem tit.

La difficultad es, si el mercader que negocia rogado de aquel a quien 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 razon de dudar es, 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 el valia de si. Luego licito es lleuar esto,que vale mas,y deduzirlo en pacto,y concierto.

En esta dificultad ay diferentes pareceres entre los Theologos,y Iuristas.La primera sentẽcia es, que no es licito lleuar el lucro cessante en este caso. Esto parece que dize S. Thomas en el lugar citado en la solucion del primero, donde pone diferencia entre el lucro cessante, y daño emergente, y dize ser licito lleuar el daño emergente, y no el lucro cessante. Esto mismo tiene Escoto,Durando, Innocencio,Caldeſrino, Iuan Andres, y todos los Doctores antiguos.De suerte,que dize Adriano, que lo contrario es de mocernos Doctores.Lo mismo tiene Soto.La contraria sentencia tienen comunmente los Iuristas.Veaſe Couarruuias,y Nauarro. Tambien es comun sentencia de los Theologos,Sumistas,Conrado, Adriano,Cayetano, Cano, Victoria,y otros muchos tienen esta sentencia.

Sco. in 4. d. 15.q.2 ad 1. Du. in 3.d.37 q.2.ad 1. Innoc. & alij in ca. nauigãti de vsuris. Sot. 6. de iust. a.3. iurispe.c. salubriter c. cõquest. de vsuris, Con. li.3. var.ca 4. n.2.& 5. Naua. in cõmen. c. 1.14.q.3 47. Sum. v.vsu. Cõrad.tract. de contra q.30. Adri. in 4. in mat. de restit. q.de restit. q.de re bar. Caiet.loc.cit. tato. cap. nauigãti de vsuris

A esta dificultad se ha de responder,que es licito lleuar el lucroceſſante 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 Santo Thomas no dixo lo contrario,sino tan solamente quiso poner dos diferencias entre el lucro cessante,y el daño emergente.La primera es, que el daño emergente siempre 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 diferencia 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 difinida 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

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 commodidad de aquel,a quié preſta. Eſtos contractos ſe juntan al preſente. El contracto de empreſtito, cierta coſa es que es licito. El ſegundo contracto 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 quien ſe preſta. Luego el tal contracto no contiene injuſticia ninguna.Y deſta manera ſe declara ſer eſto licito.Pero eſte cõtrato es peligroſo,y corre peligro de ſer vſurario. Por lo qual el Theologo lo ha de mirar con mucha atencion,antes que lo aprueue.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 tiẽpo del empreſtito tenia otros dineros , con que poder negociar deſpues del empreſtito, porque ſi en realidad de verdad los tenia no ceſſa la ganancia por el empreſtito, ſino por ſu voluntad , pues tenia otros dineros. El exemplo es , ſi vno tiene en ſu caſa copia de trigo : y alguna parte del auia aparejado para ſembrar,y parte tenia en caſa para vender,o para otras commodidades. Si alguno ſe llega a cõprar 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 ſino 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 empreſtito.Porque en el punto,que ceſſa eſte animo:ya no ceſſa la ganancia por razon del empreſtito:ni aquel,a quié ſe hizo el empreſtito 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 tiepo puede muy bien lleuar la ganancia, que ceſſa por razon del empreſtito. Pero paſſado aquel año, uno tiene animo de negociar,no puede lleuar la tal ganãcia.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 empreſtito: ni aquel , a quien 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,a quien 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 peca cõtra juſticia,pidiendo el lucro ceſſante. Tampoco es neceſſario, q̃ 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 propoſito, que en realidad de verdad el que empreſta negociaria,con ſu dinero todo el tiempo del empreſtito,ſino fuere 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 coſa no vale tanto quando eſta en potencia, como quando eſta en acto. Y la ganancia , que ceſſa por razon del empreſtito , tan ſolamente eſta en potencia,quando ſe celebra el empreſtito.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 al 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 tiempo del empreſtito. La ſegunda manera es ſi,luego al alueDrio del varon bueno,y diſcreto, ſe taſſa vna cierta quantidad de dinero,por el lucro ceſſante , ſacados los gaſtos,y los peligros de la negociacion. Porque por razon de los peligros vale menos la coſa entonces , que ſi eſtuuiera en acto . Verdad es, que no ſe han de ſacar de alli los trabajos , y la induſtria del que empreſta. Porque ſi el tal no trabaja,ni haze ſus diligencias, y ceſſa de negociar,todo eſſo ſe puede apreciar cõ dinero,porque lo haze en fauor,y vtilidad de aquel a quié ſe preſta. Pero aduiertaſe, que no puede el que empreſta recebir al principio del contrato la quãtidad taſſada, aunque ſea juſta. Pongo exẽplo. Preſta vn negociãte mil ducados y los varones diſcretos, por razõ del lucro ceſſante juzgan ſer juſto, que le dé el que recibe el empreſtito cien ducados. Eſtos cien ducados no los puede lleuar luego el que empreſta. La razon es clara porque ſi los lleuaſſe luego, no ceſſaria la ganancia de los mil ducados, ſino de los nouecientos. Por eſtas condiciones ſe han de reguiar las condiciones 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 quanto a eſto es lo miſmo, que de las demas penas, que no obligan 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 ganancia con las condiciones ya dichas,ten-

dra obligacion el tal deudor en conciencia 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 conciencia a pagar el lucro cessante, aun 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 empresti to. Y ansi esta obligado a no pedir el empresti to por todo el espacio de tiempo, que lo presto. Pero no tiene obligació de padecer los detrimentos, que no se siguen de la naturaleza del empresti to, sino como dizen los Theologos, que se siguen per accidens como el lucro cessante. El exéplo es en el, que dize Missa, que no puede vender ni concertarse por los trabajos, que estan intrinsecos al dezir Missa. Pero muy bien se puede concertar por otros trabajos extrinsecos, como son yr vna legua, o dos a dezir Missa.

Duodecima cõclusió: Vsura es obligar aquel, a quien se empresta con obligacion de justicia a recompensar el beneficio, aun en el tiempo, que 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 tienẽ todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y en particular Cayetano, 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 empresti to no es licito lleuar la tal obligacion: porque vale dinero.

D. Thom. 2. 2. q. 78 art. 2. ad 2. 3. & 4.

Terciadecima 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 con 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 empresti to, 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 empresti to. Porque la obligacion no merece tan gran precio. Lo segundo: porque en realidad de verdad, el que recibe el empresti to, luego lo recibiria, y el que empresta tiene dineros para emprestar luego sin detrimento suyo. Por lo qual el dilatar el empresti to, es argumento, que lo que quiere lleuar, por el empresti to lo quiere lleuar, y no por la obligacion de emprestar en el tiempo venidero.

La dificultad es, si el que empresta vna cosa puede obligar a el otro a quien empresta, a que le preste otra cosa diferente. 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 confessió, 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 contrario. 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 Sancto Thomas. La razon es: porque ay igualdad en el tal contracto. Confirmase: porque en el tal caso no se recibe nada por razon del empresti to, sino obligacion 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, aunque 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 confession Luego no ay vsura. De lo dicho se responde facilmente a las razones de dudar, que estan puestas por ambas partes.

Quarta decima conclusion. Los fructos de la prenda, que se da por el empresti to se han de cõtar en el capital, y principal. De suerte, que si presto mil ducados, y recibio en prendas vna heredad que renta cada año cinquẽta ducados, estos cinquenta 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 fructos se pueden apreciar con dinero. Luego vsura sera lleuarlos por razon del empresti to.

ca. 12. & 1. conquestus de vsuris c. 1. de feudis l. 1. & 2. C. de pignoratitia actione.

De lo qual se sigue, que los Reyes, y Grandes, que por razon del empresti to 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 cõputar en el principal y capital. Por lo qual el remedio seria justo, y igual comprar aquella Ciudad,

dad, o villa con aquel dinero. De ſuerte, que ſea contrato de compra, y venta, y no empreſtito, y hagan concierto de boluer 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. a. 1. c. ſalubriter de vſuris.

La primera dificultad es, de vna deciſion de Innocencio. En la qual determina, que los fructos 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 es vſura. Podria dezir alguno que Innocẽcio concede eſto en fauor del matrimonio. Pero eſta no es buena ſolucion, porque la vſura es intrinſecamente mala, por lo qual no es licito cõcederla, ni en fauor del matrimonio. En eſta dificultad ay varias, y diuerſas ſentencias. La primera es, que eſte tal puede lleuar los fructos de la prenda por razon del lucro ceſſante, o del daño emergente. Eſto tienen comunmente los Iuriſtas, los quales refiere, y ſigue Couarruuias. Eſta miſma ſentencia tiene Conrado, Adriano, Medina, Mayores, y Syluestro. Eſta ſentencia no es verdadera, ni es legitima expoſicion: porque en aquel capitulo ſe determina alguna cõſa particular. Y el lleuar el lucro ceſſante, o daño emergente es coſa comun 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 prẽda 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 fructos, 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 comun, 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 aſsi 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 fructuoſa. 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 ſolamente ſuſtentar 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 frutos de la prenda exceden las cargas del matrimonio, que 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 cõtrato dotal con el ſuegro, ſino qualquier marido que recibio prenda por la dote, puede lleuar los fructos de la dote, y en los tribunales ſe adiudican, como conſta del vſo. La expoſicion de Soto tampoco no es bueca, porque en algunas prouincias el marido, y la muger ſe comunicã todos ſus bienes, como dizen que ay de coſtumbre en Portugal, y aſsi 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 frutos de la prenda, que obligaron a ſu marido por la dote. Y cõ todo eſſo la biuda puede muy bien hazer lo que quiſiere de la dote conſeruando la entera, o no la conſeruando. Luego la razon deſte Author no es buena.

Fortu. in tra. de vti. fine iuris illatione 6.

Coua. ſobre aquel cap. en el n. 3. Conrad. trat. de contr. q. 45. Adri. tract. de vſuris. Medi. c. de reſtitu. trat. de vſuris q. 2. Mai. in 4. diſt. 15. q. 3. Syl. v. vſura. 3. q. 2.

A eſta dificultad digo lo primero, que eſta es la naturaleza del contrato dotal, que el que promete la dote, quien quiera que ſea implicitamẽte promete los fructos de la prenda, que ſe obliga por la dote mientras no le pagan la dote, ora excedan los fructos las cargas del matrimonio, ora no excedan. Eſta es la legitima inteligencia de la deciſion de aquel texto, como lo dize Orellana, Bañez, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon ſe colige del miſmo 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, ſi no le dan luego la dote, o ayuda para poder lleuar eſto. Y quando dan prenda fructuoſa por la dote es como contrato implicito, que le dan los fructos 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 fructos por razon del empreſtito, ſino por eſte contrato, que ſe haze de lleuar los fructos de la prenda, ora excedan las cargas del matrimonio, ora no excedan.

Digo lo ſegundo. Que aunque el marido tẽga por otra parte hazienda con que pueda lleuar las cargas del matrimonio, puede muy biẽ lleuar los fructos 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 fructos.

Digo lo tercero. Iuſtamẽte ſe puede cõcertar el

el marido que le den vn tanto, mientras no le pagan la dote. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque justamente puede lleuar los fructos de la prenda, mientras no le pagan la dote. Y estos fructos se pueden justamente 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 quãtidad 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 dificultad, 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 afirman 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 le 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 afines.

Cap. 1. de feud. & ca. cõque-stus, La segunda dificultad es de otra decision de otros Pontifices, como son Innocencio Tercero, y Alexandro Tercero. Adonde determinã, que el dominio directo de la cosa, q̃ esta en feudo, la qual despues recibio el vassallo en prenda, justamente puede lleuar los fructos de la tal prenda, fuera de lo principal. Declaremos el caso, para que se entienda la dificultad. Cierto Obispo recibio en prendas vnas possessiones de Pedro, por cierta quantidad de dinero, que le presto. Estas possessiones las tenia Pedro en feudo de la Iglesia de aquel Obispo. Pregunto se al Pontifice, si los fructos de aquellas possessiones los auia de computar en el principal, y responde, que no se han de computar en el principal. De la qual resolucion parece, que se colige, que por razon del empresti to es licito lleuar aquellos fructos. En esta dificultad Innocencio Quarto sobre aquel capitulo, y otros Iuristas, y Adriano, al qual sigue Couarruuias enseñan, q̃ aquella decision tiene lugar, quando los fructos de la tal cosa son del mismo precio, q̃ las obras, o seruicios, que por razon del feudo el vassallo deue. Por lo qual, si los fructos de la prenda exceden el tal seruicio, no puede el señor del feudo lleuar aquellos fructos, sino 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. tra ct. de vsuris, Couar. libr. variar. c. 1. n. 4.

A esta dificultad se responde, que la verdadera, y legitima exposicion es, que esto es licito, no por razon del empresti to, que esso fuera vsura, sino por razon de la naturaleza, y condicion 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 cõtrato es justo e igual. La razõ es, porque puede acontecer muchas vezes, que los fructos no lleguen a los seruicios, y otras vezes pueden sobrepujar. Luego el tal contracto es igual. De lo qual se sigue, que en el tal caso puede muy bien lleuar los fructos, aunque excedan los seruicios, y su valor.

Quinta decima conclusion. Si lo que se adquiere por vsuras se consume cõ el vso, no esta obligado el vsurario a restituyr, sino lo que tomo, y los daños, que causo al que empresto con la detencion. De suerte, que si recibio por razõ del empresti to cosas de comer, tiene obligaciõ de restituyr las, o el valor dellas. Esto enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos, Bañez, 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 Sancto 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.

D. Thom. 2. 2. q. 78. art. 5.

Decima sexta conclusion. Si lo que recibio por vsura, no se gasta 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 Sancto Thomas, y todos los Doctores citados. La razon es, porque assi la cosa como los fructos lleua contra justicia. Luego la cosa, y fructos tiene obligacion de restituyr.

Glos. 14. q. 4. ca. si quis vsurã. Sco. in 4. d. 15. q. 2. Pal. ibid. Adr. in 4. tra. de vsura. Alexã. 3. p. q. 66. mẽ 4. Altisio. 3. p. q. de vsura. Bonau. in 4. d. 15. Rica. ibi. q. 4. ar. 5. Maio. q. 38. Med. q. de vsura Cai. in opuscul. quod continet sex q. de vsura q. 1. Soto, q. 1. de iust.

Decima septima conclusion. La mas probable sentencia, y que tiene mucha mayor aparencia es, que aquel, a quien empresta, quando pagare las vsuras, no passa el dominio dellas en el vsurario. Esta conclusion es contra la Glossa, contra Escoto, y 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 solucion del tercero. Tiene la Alexandro de Ales, Altisiodorense, San Buenauentura, Ricardo, Mayores, Medina, Cayetano, y Soto. La razon es: porque si se passasse el dominio de las vsuras, auiase de passar por la voluntad de aquel 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

por las vſuras, que ſi recibe 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 cō 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 poſſeſsiō. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del vltimo, y Medina, y el Padre Maeſtro Bañez, y Orellana, y communmente los diſcipulos de Sācto Thomas. Prueuaſe del derecho, en el qual ſe manda, que las poſſeſsiones, que ſe compraron con dinero vſurario, ſe vendan, y que ſe reſtituya el dinero. Y ſi fuera anſi, que no ſe vuiera paſſado el dominio de la poſſeſsion, que ſe compro con el dinero vſurario, no auia de mandar eſto, ſino que ſe deshizieſſe la primera venta. Luego realmente fue valida. Confirmaſe: porque aquel, que p go las vſuras interpretatiuamente es voluntario. Porque ſu dinero mejor ſe conſerua en las poſſeſsiones, y mejor le podrā hazer la reſtitucion. Luego el tal contracto valido es, y firme.

Cap. cum ru, de vſuris.

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, teniendo de otra parte de donde reſtituyr, valido es el tal contracto, qualquiera que ſea, y aunque ſea gratuita 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 el miſmo 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. Demanera, que el vſurero, por el tal contracto no ſe haze impotente para poder reſtituyr. Por lo qual no ſe le haze agrauio ninguno al que 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 conſumen con el vſo, adquiridas por vſuras, no teniendo por otro camino de donde 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.

Vigeſima prima concluſion. Si el vſurero enagena las coſas adquiridas por vſuras, que no ſe gaſtan con el vſo, el tal contracto no es valido. Lo miſmo es de la donacion, y eſto tiene verdad, aunque tenga por otro camino de donde reſtituyr. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es: porque el vſurero tiene obligaciō de reſtituyr aquellas numero coſas, que adquirio por vſuras. Luego no las puede enagenar, y aunque las enagene, no es valida la tal enagenacion. Porque la coſa donde quiera, que eſta es del verdadero ſeñor.

La duda es: ſi el vſurero tiene obligacion de reſtituyr mas de lo que recibio por vſuras, principalmente quando la coſa ſe gaſta con el vſo, y alli adquirio alguna ganancia. La razon de dudar es: porque el poſſeedor de mala fee, que por injuſticia tomo alguna coſa, y ſe hizo mas rico della, no ſolamente eſta 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 adquirida por vſuras ſe haze mas rico, no ſolamente tiene obligacion de reſtituyr lo adquirido por vſuras, ſino tambien 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 dificultad 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 gaſto el trigo, o el vino tiene obligacion de reſtituyr el precio de la tal coſa. En eſto conuienen 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 lo 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 computaſe 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 fructos de la coſa, que ſe adquirio por vſuras, ſe han de reſtituyr juntamente con la miſma coſa. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es: porque qual quiera coſa fructifera fructifica para el dueño de la

de la tal cosa. Luego obligacion ay de restituyr la cosa, y fructos.

Digo lo quarto, que la ganancia, que se adquiere con el dinero de las vsuras, no ay obligacion de restituyr. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque esta ganancia no es fructo del dinero, que es esteril, sino corresponde a la industria del negociante. Luego no ay obligacion de restituyr esto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que ay gran diferencia entre el precio, y el fructo, 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, quando alguno por vsuras recibio alguna obligacion, o alguna commodidad temporal. El exemplo es, quádo recibio alguna obligacion, a que le cultiuassen su tierra, o a que le diessen algun oficio temporal, como escriuania, o otro oficio temporal, obligando a que se le diessen por razon del empresstito. Porque el que obligo a cultiuar su proprio campo, tan solamente tiene obligacion de restituyr el precio, en que se estimaua la tal obligacion. En el otro caso tan solamente tiene obligacion de restituyr la obligacion, y el precio, en que se estimaua la tal obligacion, y el tal oficio. Pero si exercito el oficio, no esta obligado a restituyr lo que recibio de los Ciudadanos por hazer escripturas de exercitar el tal oficio. Pero tiene obligacion de ceder luego al oficio, como lo dize Sancto Thomas. Porque lo que le dan los ciudadanos por hazer su oficio, dandoselo como estipendio. Luego no tiene obligacion de restituyr esto.

D. Thom. opus. 11. ad Ducis. Iam Brabantiæ.

Vigesima segúda conclusion. Todos los bienes del vsurero, estan obligados a restitucion de las vsuras. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmẽte Medina, y el Padre Maestro Bañez, y Orellana, y Peña. La razon es: porque el vsurero tiene obligacion de restituyr las vsuras. Luego todos sus bienes tienen esta obligació. Esta enseña Sancto Thomas en la solucion del segundo, y Cayetano en aquel opusculo de vsuras, y Soto. Aduiertase, que aunque todos los bienes del vsurero estan obligados a restitució, pero no en todos es la misma razon de obligacion. Porque ay dos maneras de obligació vna real, y otra personal. La obligacion 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 donde 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 obligació personal no passa a la persona que compra la cosa, sino al heredero. Pero la obligacion real passa al que la compra.

Sot. lib. 6. de iust. q. 1. art. 4.

Vigesima tercia 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 enseñan los Doctores citados, y communmente los Doctores. La razon es: porque la cosa tan solamente esta obligada cõ 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 fructificã para el vsurero. Luego el es el señor.

Vigesima quarta conclusion. Las cosas que se adquieren por vsura que no se consumen cõ 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 cõ obligacion real. Por lo qual si fuesse cosa fructifera, no fructifica para el vsurero, sino para el que pago las vsuras.

Vigesima quinta conclusiõ. Las cosas adquiridas por vsuras, que no se consumẽ 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 dõde 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 cõsumen con el vso, no ay obligacion de restituyr las mismas numero. Luego no estan obligadas a restitucion con obligació real.

Cayetano parece, que enseña lo contrario. Porque dize, que los bienes adquiridos por vsura estan obligados a restitucion, con obligació real. Su razon parece que es: porque qualquiera cosa parece, que esta obligada con obligacion real a restituyr real 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.

Caietan. opusc. 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 cõ 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 gastã con el vso, puedense enagenar: porque tan solamente estan obligadas a restitucion con obligacion personal. Verdad es, que si por esta alienacion el vsurero se imposibilita a restituyr la tal alienacion, no es licita, ni valida. Porque en el tal

el tal caſo qualeſquier bienes que ſean ſuceden en lugar de los otros bienes, que eſtan obligados con obligacion real. Particularmente que el contrato 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 impoſsibilita a reſtituyr, licitamente puede toda la familia vſar de los bienes adquiridos por vſuras, q̃ ſe gaſtan con el vſo, y de los que no ſe adquieren por vſuras. Pero ſi ſe impoſsibilita 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 eſtan obligados a reſtitucion al otro: porq̃ todos ſon neceſſarios para la tal reſtitucio. Luego no es licito tomarlos. Dixe hablando de ſi, por que en algun caſo, como per accidens, ſera licito. Por lo qual comũmente ſe eſcuſa la muger del vſurero, por razõ de la extrema neceſsidad: porq̃ no tiene por otra parte de dõde buſcar de comer. Tambien los hijos, quando ſon niños ſe eſcuſan por la miſma razon; pero quando fueré grandes, les deuen aconſejar que por otro camino buſquen ſu ſuſtento: porque aquel no es licito. Los criados alguna vez ſe pueden eſcuſar, 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 rigoroſas vſuras, o ſi con diligencia tratan bien las prendas de aquellos, a quien ſe preſta. De lo qual ſe ha de ver Cayetano. *Caieta.v. vſura circa finem.*

Vigeſimaſexta concluſion. Certiſsima coſa es, que los herederos del vſurero eſtan obligados a pagar todas las deudas vſurarias, conforme a las fuerças, y facultad de los bienes que heredan. Eſto enſeñan todos los Theologos, y Iuriſtas. La razon es, quanto a los bienes adquiridos por vſuras: porque los tales bienes eſtan obligados a reſtitucion, con obligacion real. Quanto a los demas bienes conſta, porque los tales bienes eſtauan obligados en poder del vſurario con obligacion perſonal. Y el heredero ſucede en lugar de la perſona del vſurero. Luego ſucede 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 excedẽ 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. *Couar. l. 3. var. c. 3 num. 8.* De lo qual ſe ha de ver Couarruuias, que refiere diuerſas ſentencias. Y aunque fueſſe verdadera la ſentencia de aquellos que afirman, que en el foro exterior ay obligacion de reſtituyr, con todo eſſo en el foro de la conciencia no es aſsi: 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 q̃ heredo.

La dificultad 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, ſi los demas no pueden, o no quierẽ pagar. La Gloſſa, y otros Iuriſtas, que refiere Cayetano, enſeñan que eſtã 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 eſto 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 compelerles a eſto, como a los miſmos vſureros, ſi viuieran. Y ſi ellos viuieran eſtauan obligados apagar 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. cap. tua nos, & vſura. Cai. opuſ. de vſur. q. 1.*

A eſta dificultad 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 teſtò pro rata, ſegun la parte de la 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 comunmente los diſcipulos de Santo 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 herẽcia, 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 todos 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

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 q̃ de alli se sigue a aquellos a quien lleuan 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 reciben a vsuras, y los ministros, y criados principales de los vsureros, que en nombre y lugar de los vsureros hazen los contratos vsurarios: y por esta razon se llaman fatores. Tambien los criados, que en nombre de los vsureros cobran las deudas, y tienen authoridad, y poder para poder cobrar juridicamente las deudas vsurarias. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas, y muy particularmẽte los discipulos de Sãcto 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 recibẽ prestado a vsuras, no pecan 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 acepcion, ni de la injuria, que se haze, sino antes se tienen de parte del que la padece. Luego no tienen obligacion de restituyr.

La primera duda es de vn mensagero, 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: porque 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 commun mente 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 hazẽ 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 assi 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 guardã el dinero de las vsuras (aunque otros dizen lo contrario.) Porque estos tales no concurren a la injusticia.

La segunda dificultad es, del escriuano, que haze vn contracto vsurario, si este tal esta obligado a restitucion. Aduiertase, que el escriuano se puede auer de dos maneras en el cõtrato vsurario. La primera es escriuiendo el mismo contrato fielmente, contando la verdad, como essa passa. Pongo por exemplo, si el que empresta, da cien ducados, porque le bueluan ciento y diez, y el lo cuenta assi en la escriptura. La segunda manera es, que el escriuano haga infielmente la escriptura, passando la vsura de suerte, 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 peca ni tiene obligacion de restituyr cosa alguna. Esto enseñan commũmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque entonces haze fielmente su oficio, y no haze injuria ninguna a tercero. Luego no peca ni tiene obligacion de restituyr. Cõfirmase; porque por la tal escriptura no le podrá compeler a pagar las vsuras. Luego no haze injuria ninguna. El exemplo puede ser en el testigo, que se halla presente al tal contrato, el qual no haze injusticia ninguna, ni peca.

Digo lo segundo, que el escriuano, que se ha de la segunda manera, haziendolo en fauor del vsurero, peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque el tal escriuano, auiendose de la segunda manera, es verdadera causa por razon del instrumẽto, que hizo de que fuercen a pagar las deudas a aquel, a quien prestarõ. Luego peca mortalmente y tiene obligacion de restituyr. En este caso se ha de dezir lo mismo de los testigos, que se hallan presentes al tal cõtracto passado, por la parte del vsurero.

Todauia queda dificultad del escriuano, quãdo 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 aũque sea en fauor del que pide a vsuras, peca contra justicia, y esta obligado a restitucion.

Digo lo primero, que sin duda ninguna este tal peca pecado mortal contra la sanctidad del juramento, que tiene hecho de hazer fielmente su oficio. 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 peca contra la fidelidad, y contra la justicia deuida a la republica: pero no contra la justicia, y derecho del que paga las vsuras. Porque 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 peca contra el juramento, y contra la fideli-

fidelidad, y juſticia deuida a la Republica; pero no peca 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.

Toda via ay mas dificultad, quando 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 peca contra juſticia, o contra religion.

A eſta duda ſe reſponde, que en el tal caſo no ay pecado ninguno, aun cótra religion, principalmẽte ſi el eſcriuano declara ſu ſoſpecha a los contrayentes, y los amoneſta. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es, porque el eſcriuano por razon de ſu oficio eſta obligado a dar fe a los ciudadanos, todas las vezes que les fuere neceſſaria, la qual ſe depende en ſu verdad, como ellos la cuentan. Y en eſte caſo ambos lo cuentan de vna manera. Luego no ſera pecado 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 dificultad es, ſi el vſurario mẽtal eſta obligado a reſtitucion. La razon de dudar es, porq̃ la ſimonia mental no obliga a reſtitucion, como ſe determina en Derecho. Luego la vſura mental no obliga a reſtitucio̅: porque lo que en las coſas eſpirituales es ſimonia, en las temporales es vſura. Confirmaſe, porq̃ 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.

Cap. man dato, de ſi monia.

Cap. conſuluit, 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 fuera del capital; pero no por pacto, ni concierto. Yaſsi al preſente vſura mental no es aquella, que tan ſolamẽte 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 contrato 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 mẽtal, de manera q̃ el que empreſta pretende obligar al otro de juſticia, y el q̃ recibe preſtado entendiendo eſta obligacion le da algo fuera del capital, y ellos ſe entienden. La ſegunda manera es, quando 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 que 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 obligaciõ de reſtituyr todo lo que lleuo, fuera del capital, y el daño que dio con las vſuras, a el otro. En eſto conuienen todos los Doctores, y en eſte caſo habla el capitulo placuit. 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 ſegunda manera no peco 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 pecaſſe conſta, porque no tuuo animo vſurario. Que eſte obligado a reſtituyr, ſe prueua, porq̃ el otro lo que le dio mas de lo principal ſe lo dio, como obligado de juſticia, y inuoluntariamente y aſsi no le paſſo el dominio. 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, q̃ el tal no eſta obligado a reſtituyr por razõ de alguna injuſticia, que cometieſſe: porque no peco, ſino por la coſa que recibio. Y aſsi tiene obligacion de reſtituyr tan ſolamẽte por el titulo de la coſa recebida, en quãto ſe hizo mas rico della, como ſe dize en la materia de reſtitucion.

Digo lo tercero. Que en la tercera manera, el que empreſto mientras tuuiere mala fe, por razon de la conciencia erronea, eſtara obligado a reſtituyr lo que recibio mas que el capital, porque entiende que lo recibio por vſuras. Pero deſpues que ſupiere el animo del otro, y que ſe lo dio de gratitud ay dificultad entre algunos Doctores, ſi tendra obligacion de reſtituyr: porq̃ algunos Iuriſtas referidos por Sylueſtro tienen que ay obligacion de reſtituyr, y lo miſmo refiere Cayetano, y Soto.

Syla. v. vſura, 6. q. 3. Caie. in opuſcu. de vſur. q. 3. Sot. in 4. cit.

Digo lo quarto. Que ſabiendolo no tiene obligacion de reſtituyr. Eſto enſeña Syluestro, Cayetano, y Soto en los lugares citados, y Orellana, y comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es clara, porque en el tal caſo lo q̃ 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 razõ de dudar, pueſta al principio ſe reſponde por agora, que aquel capitulo, mandamus, 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 ai que la vſura mental no obligue a reſtitucion: porque ay gran diferencia, 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 domi-

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 puramente mental, esto es que se quedara en la mente sin hazer daño exterior, no obligara a restitucion. 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 han 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. quãquam de vsur. in 6 D. Thom. 2.2.q.78. art.4.

Vigesimaoctaua conclusion. No es licito induzir a alguno, que preste lleuando vsuras. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es, porque es induzir a vn pecado contra 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.

Vigesimanona 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 bien, o para remediar alguna necesidad, que no la puede remediar de otra manera.

La dificultad es, si es licito pedir expressamẽte prestado a vsuras a aquel que esta aparejado para lleuar vsuras. La razon de dudar es, porq̃ 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 aũque es verdad que algunos dudan desto, no tienen razon: porque procediendo desta manera no induze a pecado, 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 expressamente 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 Iuristas, como Theologos tienẽ no ser licito, Durando, Palude, Cõrado, Antonino, y Cayetano, verdad es q̃ Durando, Paludano, y Antonino escusan de pecado a aquellos que assi piden prestado a vsuras, o por la ignorancia, o por la inaduertẽcia, o por que tienen por cierto, q̃ no les prestaran, si no es debaxo de aquella condicion. Nauarro dize, que con todo esso no es seguro en conciencia. Otra sentencia ay q̃ enseña que esto es absoluta mente licito. Esta sentencia tiene Soto, y otros Doctores. Verdad es que Soto en esto no parece q̃ tiene mucha firmeza. La razon desta sentẽcia es, porque este tal no induze a pecar al otro, que esta aparejado, sino aprouechase de la comodidad, y recibe su vexacion. Luego licito es, pedir prestado desta manera.

Iurispe. c. sup. eo de vsur. Theolo. in 3. d. 37. Dur. q. 4. Pal. q. 2. Contra. de contra. q. 47. Anto. 2. p. tit. 1. c. 9. §. 4. Caie. hic, & in alijs loc. Nau. in Ma. c. 17. n. 262

Sot. 8. de iust. q. 1. a. 8. & li. 9. q. 1. a. 6

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, q̃ este tal peca induziendole a pecar. Lo qual parece ser cierto, quando sin por que, 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 actualmẽte peca mortalmente lleuandolas. Y sin causa, y razon induzirle a esto, es pecado. Conforme a la segunda sentencia se ha de dezir, que aũque 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 dificultad es, porque Santo Thomas dize, que para ser licito recebir prestado, con obligacion de vsuras, es necessario que aya algun bien, y alguna necesidad, y parece que pide gran necesidad para justificar el pedir prestado debaxo de vsura.

Digo lo primero. Qualquiera necesidad, vtilidad, o delectacion justa, y razonable basta de parte de aquel que pide, para que el pedir sea justo, y licito. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo 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 pecado los caualleros, y grandes que por este camino adquierẽ dineros pidiendo prestado con vsuras, para juegos decañas, torneos, y justas, y otras cosas semejantes.

Digo lo segundo. Que el pedir prestado desta manera puede ser pecado 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 prodigamẽte, sera pecado venial de prodigalidad, si para tratar con mugeres, sera pecado mortal de luxuria. De suerte, que conforme a la grauedad del fin sera el pecado. Y si con el tal pedir se causa daño a tercero, conforme a la grauedad del daño, sera la grauedad del pecado. Esto enseñan los mismos Doctores. La razõ es, porq̃ las obras aunq̃ sean buenas de suyo se pueden viciar por las circũstãcias, y por las cosas dichas. De lo qual se sigue, que los grandes, y caualleros, q̃ piden prestado, obligandose a pagar vsuras con graue detrimento 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 vfureros: porque no tienen fuerça con que poder pagar el capital a los mismos vfureros. A estos tales que assi piden

presta-

preſtado, no los han de abſoluer, ſino ſe enmiéden: porque hazen gran daño. Lo miſmo ſe ha de dezir de algunos que tienen nóbre de negociadores, y en realidad de verdad no lo ſon. Eſtos tales toman preſtado vna gran ſuma de dinero a vſuras, y es impoſsible deſpues pagarla, como no ſon negociantes. Por lo qual no los han de abſoluer, ſino ſe enmiendan.

Digo lo tercero. Que muchas vezes puede acontecer, que el pedir preſtado con obligació de pagar vſuras, ſea pecado mortal, por alguna circunſtancia extrinſeca, y con todo eſſo tiene derecho para pedir preſtado. De ſuerte, que no eſcandaliza el vſurero que eſta aparejado, ni le da guſto ſu pecado, ni concurre a el, ſino redime ſu vexacion. La razon es, porque 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 materialmente. El exemplo 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 dificultad es, de aquel que depoſita ſu dinero en vn vſurero aparejado para lleuar vſuras, y depoſitalo con buena fe para guardar ſu dinero, no para que 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 pecca mortalmente. La razon de dudar es, porque el que pide preſtado al vſurero, obligandoſe a pagar vſuras, no pecca mortalmente, ſi el eſta aparejado. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porque es la miſma razon. En eſta dificultad Cayetano enſeña, que el que depoſita el tal dinero, da ocaſion al vſurero, para que ſea infiel en el guardar el dinero: porque lo ha de dar a vſuras, y aſsi peca el tal pecado. Pero en lo que toca al pecado, que el vſurero comete cótra aquellos, a quien preſta lleuandoles vſuras, no es participonero el que depoſito el dinero con buena fe. De lo qual infiere no ſer pecado mortal, ſino venial.

Caiet. 2. 2. q. 78. a. 5.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ el tal peca mortalmente pecado 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, ſoltando el tercero argumento. Y eſto tienen comúmente los diſcipulos de S. Thomas. La razon es, porque el que da la eſpada a vn furioſo, que pretende matar a otro, ſin duda ninguna peca pecado de homicidio. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porque es la miſma razon.

A la razó de dudar ſe reſpõde, q̃ no es la miſma razon: porque el que pide preſtado cõ obligacion de pagar vſuras padece, y ſufre la injuria q̃ le hazé. Pero eſtotro 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 que depoſita el dinero peca mortalmente, y tiene obligacion de reſtituyr en ſu proporcion.

Vigeſimanona concluſion. Quando ſe vende vna coſa al fiado, por mayor precio de lo que vale al preſente, por dilatarſe la paga, es pecado de vſura. Eſta concluſion ſe entiende, quando el precio excede toda la latitud del juſto precio, y el precio rigurоſo. Eſto enſeñan todos los Iuriſtas, y Theologos, y Summiſtas, particularmente Medina, Soto, Bañez, y Orellana. La razon 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.

Iuriſp. c. in ciuit. c. nauig. de vſuris, c. ad noſtrã de emptione, & venditione. Theolo. in 4. d. 15. Summ. v. vſura, & v. vendit. Med. c. de reb. reſt. q. 38. Sot. li. 6 de iuſt. q. 1.

Los negociantes hazen algunos argumentos contra eſta concluſion diziendo, ſer licito lo contrario. La primera dificultad que ponen es, de la comun eſtimacion, y precio de las mercadurias, que ſe venden eſperando el dinero para cierto dia: porque de aqui ſe toma argumento. La comun eſtimacion de los hombres es, q̃ las mercadurias que ſe vẽden eſperando el precio para cierto dia ſe venden mas caro, como conſta del vſo 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 compradores, que ſi ſe vendieſſen a luego pagar. Luego licito es, ſegun aquella manera de vender lleuar mas al fiado, que a luego pagar.

La ſegunda dificultad es, porque el dinero que ſe ha de dar deſpues ſe eſtima mucho menos que el que eſta preſente: porque el dinero auſente, y que no ſe ha de pagar en vn año, es inutil todo aquel año, y el q̃ eſta preſente deſde luego es vtil, y prouechoſo. Luego licito es vẽder las mercadurias al fiado por mayor precio, que a luego pagar.

La tercera dificultad es, porque es ſentencia probable, que es licito comprar las pagas acerbas por menos precio de lo que valen a ſu tiempo. El exemplo es, quando a vno le deuen mil ducados, para de aqui a vn año, probable es que es licito comprar eſta paga, que no eſta madura por nouecientos. Luego argumento es, que los mil ducados que ſe han de pagar en el tiempo venidero no valen agora mas que nouecientos, y por conſiguiente vendiendo 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 argumentos, y dificultad es prueuan, q̃ ſe puede comprar por menos precio, pagando la coſa adelantada, y dando el precio mucho tiempo antes que le entreguen la coſa que le venden. A eſtas dificultades ſe reſponde, que eſtos argumentos 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 dificultad ſe reſpõde q̃ las mercadu-

cadurias son de dos maneras. Vnas que de su naturaleza piden, que frequentemente, y segun la mayor parte, se vendan al fiado para cierto dia determinado, como las sedas, y otras cosas semejantes, de las quales se ha de dezir de proposito abaxo. Otras mercadurias ay que de su naturaleza, y comunmente piden venderse cō dinero presente, y no al fiado, como son las mercadurias ordinarias. Hablando destas se dize, no ser licito venderlas mas caro al fiado, que a luego pagar: porque el precio, en que se estimā se ha de considerar de la naturaleza de las cosas que pide, que se vendan en dinero presente. Hablando destas cosas, se ha de dezir, que el vso de los negociantes no justifica el tal contrato. A la confirmaciō se responde, que el justo precio de estas cosas es el que al presente corre. Y este justo precio presente justamēte crece, o descrece por la abundancia de merchantes, o por auer pocos. Pero si los merchantes se multiplican por venderse las mercadurias al fiado, no se augmenta justamente el precio: porque la mercaduria de su naturaleza no pide el tal precio, ni que se espere.

A la segunda dificultad se responde que el dinero de su naturaleza es esteril, y si se lleuasse algo mas por razon de esperar la 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 dificultad se ha de dezir que alli se insinua vna graue dificultad moral, y q̄ es necessario saber, y si es licito, comprar las pagas acerbas por menor precio q̄ ellas valen a su tiēpo. Llamanse pagas acerbas, porq̄ assi como los frutos no estan maduros hasta cierto tiēpo, assi tambien no ay obligaciō de pagar hasta cierto dia, y por esso se llama paga acerba, que no esta aun madura. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que no auiendo peligro en la tal paga, no es licito comprarla por menos que ella vale a su tiempo. Como en el exemplo puesto, si a vno deuen mil ducados para de aqui a vn año, no es licito comprarla antes por menos de mil ducados. Esto enseña Adriano, Medina, y Sylueſtro. Aunque es verdad que este Author al fin parece que enseña ser licito. Cayetano aprueua este contrato, y dize que no solamente no es vsurario, pero no es injusto.

Adr. in 4. q. de rest. Med. c. de reb. rest. q. 38. Sylue. v. vsura. 2. §. 14. Cai. verb. vsura.

Digo lo primero. Que este contrato es muy sospechoso de vsura. Por lo qual el Theologo, antes que se celebre le ha de reprobar. Esto concedemos a los Authores de la primera sentencia, y esto tiene Orellana, y comunmente los discipulos de santo Thomas. La razon es, porq̄ este cōtrato no es otra cosa, sino comprar mas barato por pagar luego. Y tambien, porque seria licito vender mas caro al fiado, que a luego pagar. Y sera licito dar luego nouecientos ducados, porque despues me den mil. Finalmente seria licito al que deue mil ducados para el año que viene, redimir luego esta obligacion por nouecientos: porque tanto valen estos nouecientos, como despues los mil. Lo qual es cosa absurda, como se ve claramente. De suerte, que lo mas cierto es, que el tal contrato es vsurario, y por consiguiente injusto.

Digo lo segundo. Que este contrato despues de celebrado, y hecho se puede sufrir, y tolerar. De manera que el Theologo, que hallare este contrato ya celebrado lo puede sufrir. Esto se concede a Cayetano, y esto tiene Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porq̄ en este caso no ay razon conueniente que es injusticia. Luego el Theologo no ha de condenar luego el tal contrato. Y q̄ no sea claro, que este contrato sea vsurario consta, porque en todo contrato vsurario ay empreſtito explicito, o implicito. Y en este contrato no ay tal empreſtito. Lo qual se declara desta manera: porque en todo empreſtito, el que empresta tiene derecho para pedir el empreſtito a aquel que lo recibio, y el que empresto por todo el tiempo del empreſtito, queda libre del peligro del empreſtito, y por el contrario el que recibe el empreſtito tiene obligaciō de boluerle, y carga sobre el, el peligro del empreſtito todo el tiempo que dura. Y es assi, que en este caso el que da no tiene derecho de pedir a aquel que recibio empreſtado despues del contrato celebrado, ni esta libre del peligro de la cosa que dio. Y el que recibio no queda obligado, ni con algun peligro: porque si la tal paga acerba perece, para el que la compra perece, y no para el que la vende. Luego no ay razon conueniēte, que este contrato sea vsurario. Y que no sea injusto claramente consta, porque segun la estimacion de los hombres mil ducados pagados de aqui a vn año parece que no valen mas que nouecientos al presente.

Aduiertase, que no es del todo improbable, q̄ si vno 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 Cayetano. Pero mas probable es, que no es licito. Y assi lo determino Santo Thomas escriuiēdo 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.

Sylu. verb. vsura. 2. ca. 14. dic. 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 que 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 negociantes, por vender al fiado, se requieren dos cosas. La primera es, que aya merchantes, que quieran luego comprar las tales mercaduras con dinero presente. La segunda es, que el mismo negociante luego aya de poner aquel dinero en tal negociacion, y trato que sea cosa muy verisimil que aya de ganar.

El quarto titulo destos negociadores es, quā do en realidad de verdad al aluedrio de varon pru-

prudente, el que vende vendiendo 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. Entonces en realidad de verdad ay tal peligro, conforme 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 diſtincion ninguna lleuan mas vendiendo al fiado, que a luego pagar ſon vſurarios, y no los han de abſoluer ſi no dexan el taleſtado: porq̃ 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, que a luego pagar. En eſta dificultad algunos Doctores tienen no ſer licito, y entre ellos Soto. La razon es, porque en el capitulo nauiganti, 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, porque eſte peligro, y detrimento no ſe ſigue de la venta: porque el voluntariamente vende, y puede pedir al comprador fiador, y caucion, y concertarſe con el, que ſino pagare dentro del tiempo 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.

Sot. lib. 6. de iuſt. q. 4. a. 1.

Otros Doctores tienen ſer licito. Aſsi lo tiene Medina. La razon es, porque licito es deduzir en pacto el daño emergente, como queda determinado, y eſte peligro es daño, que ſe ſigue de la miſma vendicion. Luego licito ſera deduzirlo en pacto, y lleuar algo por el tal peligro. Confirmaſe, porque mil ducados expueſtos a peligro no valen mil ducados, como conſta de la comun eſtimacion de todos los hombres. Luego licito ſera por razõ del tal peligro lleuar alguna coſa.

Med. c de reſt. q. 38. cauſa. 4.

Digo lo primero. Que en caſo que 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 concierteſe con el comprador, que ſino pagare para cierto dia, que ha de dar cierta pena. Y tambien concierteſe, que le ha de pagar los gaſtos que 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 que ſe han de hazer en cobrar la deuda taſſar al tiempo de la venta, cierta quantidad, en la qual ſe aprecie el peligro, y los gaſtos, y pedirla al comprador fuera del precio preſente. De manera, que ſe ha de celebrar el contrato deſte modo. Lo primero ſe ha de hazer el concierto del precio juſto preſente. Lo ſegundo al aluedrio del varon prudente, ſe ha de apreciar el peligro, y los gaſtos, y lleuar aquello en que lo apreciare. Eſto concedemos a los Authores, de la ſegunda ſentencia.

El quinto titulo es, quando el que vende ha de guardar las mercadurias para otro tiẽpo en el qual han de tener mayor precio, o las ha de lleuar a otro lugar donde ſe han de vender mas caro. Lo miſmo es quando el comprador cõpra las mercadurias q̃ ſe las han de entregar al tiempo que valen menos.

Para declarar eſte titulo, digo lo primero, q̃ por razon deſte titulo el q̃ vende puede vender las mercadurias por mayor precio. El exẽplo es ſi vno vende el trigo en el mes de Deziembre, el qual auia de guardar haſta el mes de Mayo, quando ſuele valer mas caro. Eſte tal lo podra vender por mayor precio, q̃ el que tiene en el mes de Deziembre. Eſta enſeñan comunmente los Iuriſtas, y Theologos, particularmente diſcipulos de S. Thomas, y entre ellos Bañez, y Orellana. Prueuaſe del Derecho, en el cap. nauiganti, de vſuris, en el tercer caſo, en el qual ſe determina eſto. La razon es, porque entonces el que vende por vender mas caro no haze otra coſa, ſino cõſeruarſe ſin daño ninguno, lo qual es licito, y por razon del daño que le viene, puede muy bien lleuar algo.

Digo lo ſegundo. Que el comprador por razon de eſte titulo, puede comprar por menos precio, pagando adelantado. El exemplo es, ſi vno compra trigo en el mes de Deziembre, el qual le han de entregar al tiempo del cogerle, y no antes, podra muy bien el comprador cõprar por menor precio, que el que tiene el trigo en el mes de Deziembre. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. Prueuaſe del capitulo nauiganti, en el ſegundo caſo a donde ſe determina eſto. La razon es, porque las coſas ſe han de apreciar, ſegun que ſon vtiles para el vſo de los hombres. Y las tales mercadurias no ſe han de entregar, haſta el tiempo venidero, ni han de ſer prouechoſas haſta entonces, en el qual tiempo es coſa muy aparente, que valdran menos. Luego licito ſera comprarlas por menor precio, que el que tienen en Deziembre. Aduiertaſe, que eſte contrato ſe puede celebrar de dos maneras. La primera es, no deſiniendo, ni determinando el precio, ſino dexandolo para el tiempo futuro, como ſi dixeſſe: Yo os vẽdo eſte trigo que auia de guardar haſta el mes de Mayo, y os lo vẽdo al precio que corriere en el mes de Mayo. O tambien de parte del comprador diziendo: Yo os compro el trigo que me aueys de entregar en Agoſto, y por el precio q̃ valiere entonces. Y eſte modo es muy ſeguro en conciencia, porque de ambas partes parece q̃ ay peligro. La ſegunda manera es taſſando el precio al tiempo de la compra, y venta al aluedrio del varon prudente, y ſeñalando precio mayor, que el que agora vale la coſa; pero menor, que el precio, en que ſe eſtimara en el mes de Mayo. Aduiertaſe tambien, que en eſte contrato de venta por mayor precio ſe han de

de guardar todas las condiciones del daño emergente. Tambien se han de sacar de los gastos que auia de hazer el dueño en guardar estas mercadurias. Y hase de tener atencion a los peligros, si los tiene la cosa que se vende. Finalmente se ha de tener atencion, al precio en que se apreciarian las tales mercadurias por el tiempo que se venden, si todas se guardassen para aquel tiempo, y no se vendiessen antes. El exemplo es. Si vno tiene veynte mil hanegas de trigo, las quales ha de guardar para Mayo. Y llega vno en Deziembre, y quierele comprar mil hanegas, hase de tener atẽcion para lo que toca al precio, como si las veynte mil hanegas se guardassen todas para el mes de Mayo: porque por razon de la abundancia del trigo no valdra tanto en el mes de Mayo. El sexto titulo es, quando el que vende no auia de guardar las mercadurias; pero conforme a prudencia es muy aparente cosa, que quando se las han de pagar han de valer mas caras. La duda es, si en el tal caso sera licito vender mas caro vendiendo al fiado. El exemplo es. Auia vno de vender su trigo en el mes de Deziembre; pero vendelo fiado en el mismo mes, y hanselo de pagar para Mayo. La duda es, si podra venderlo por mayor precio en el mes de Deziembre, por razon de pagarselo en el mes de Mayo. La razon de dudar es, porque en el Derecho parece que se determina esto: porque alli se dize que lo que vale a luego pagar cinco se puede vender al fiado por seys, auiendo duda si al tiempo de la paga ha de valer mas, o menos. En esta dificultad Cayetano enseña ser licito. Lo qual explica desta manera, y dize, que el dilatarse la paga puede acontecer, o se puede considerar de dos maneras. La primera es, q̃ sea vna obra por si apartada del contrato 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 haze desta manera, no ay duda ninguna, sino que el contrato es vsurario, conforme a lo que queda dicho. La segunda manera es El dilatar la paga se ha como vna parte, que es cõsumacion, y complemento de la venta, de suerte que la venta estaua começada, y imperfecta, aunque se vuiessen entregado las mercadurias, y queda consumada, y perfecta, quando se paga el precio. Y segun esta consideracion, licito es vender mas caro en nuestro caso, aunque no vuiesse de guardar las mercadurias. La razon de Cayetano se dispone en esta forma: porque la venta no esta consumada, y perfecta hasta el tiẽpo del pagar. Y si la venta se hiziera al tiempo del pagar, justamente pudiera vender las mercadurias al precio que entonces corre. Luego lo mismo puede hazer agora: porque no esta perfecta la venta hasta entonces. Esta sentencia de Cayetano no la sigue el Maestro Soto; pero no dize ser improbable. Conforme a esta doctrina Cayetano declara el capitulo in ciuitate. Y dize que se ha de entender assi, y que este es el caso del capitulo.

ca. in ciuitate. de vsuris.

Caie. 2. 2. q. 78. a. 2. ad 7. & de v. vsura exterior.

A esta dificultad se responde, que la sentencia de Cayetano no es probable, y es contra la comun doctrina de todos los Theologos, y Juristas. Esto tiene Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque es cosa injusta vender la cosa mas de lo que vale, quando se vende, como ya queda determinado. Y en nuestro caso la tal cosa no vale mas del precio que corre al presente. Luego no es licito lleuar mas. Confirmase, porque las mercadurias se han de apreciar, y estimar, segũ que son 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 entregan. Particularmente; que entonces esta perfecta, y consumada la venta, quãdo se entregan las mercadurias, auiendo precedido pacto, y concierto. Lo qual particularissimamente tiene verdad, quando las mercadurias no se pudiessen guardar. De lo dicho se responde facilmente a la razon de Cayetano.

A la razõ de dudar puesta al principio se responde, que los Doctores comunmente entienden aquel texto, quando el señor auia de guardar las mercadurias conforme a la declaracion de Gregorio IX. en el capitulo nauiganti. De lo qual se dize mas a la larga en el lugar citado de Santo Thomas, porque aqui por ser suma no se puede estender mas.

El septimo titulo, que suelen 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 comunmente se venden a luego pagar, aunque alguna parte de las tales mercadurias se venda al fiado. Y estas son las comunes mercadurias, el pan, y vino, y azeyte. Otras mercadurias ay que comunmente se venden al fiado, aunque alguna parte de ellas se venda a luego pagar. La razon es, por ser tan grande la quantidad del dinero, que es necessario, que no le pueden pagar luego. El exemplo es en las mercadurias, que vienen por la mar, y en las telas, sedas, y brocados, y terciopelos, que 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 vẽder, 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 dificultad es, si sera licito vender las tales mercadurias mas caro, por vendellas al fiado, que si se vendierã al presente. La razõ de dudar es, porque estas mercadurias de su naturaleza tienen venderse al fiado, porq̃ se han de vender

por

por grueſſo, y en gran quantidad. Luego el juſto precio deſtas mercadurias es el 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 hõbres 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. Luego vendiendolas al fiado por mayor precio, ſera vſura. En eſta dificultad 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, Victoria, y Cano.

Sotus q. 4. circa. a. 1. ad 4.

Para declaracion deſta dificultad 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, que 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, quãdo ay dineros, y otras vezes no ſe paga luego, porque es coſa dificultoſiſsima repreſentar tanto dinero junto. De ſuerte que la dificultad 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 mercadurias no ſe puede repreſentar todo el precio junto, ſino que ſe ha de eſperar tiempo para que ſe vendan las mercadurias 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 preſente que las demas mercadurias, que no ſon tan precioſas, ni ſe vendẽ en tan gran cantidad. Lo quarto ſe deue aduertir la forma, y manera q̃ guardan los hombres buenos, y prudentes en vender, y cõprar 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 cõſienten en que ſea en tanto tiempo. Y es neceſſario que ſe haga al aluedrio 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 mercadurias por mayor precio, que ſe pueda repreſentar al preſente; pero no por mayor precio, que ſe eſtima al preſente. Eſto enſeñan Oreliana, y comunmente los diſcipulos de Santo 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 mercadurias, de ſuerte, que las vendan en gran quantidad, y por grueſſo.

Digo lo ſegũdo. Que el que taſſado vna vez el precio, y determinado el tiempo neceſſario para vender las mercadurias conforme a lo dicho, vẽde 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 vender, 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 repreſentãdo luego el dinero compra alguna minima parte deſtas mercadurias por menor precio no peca. Declaremos eſto. El fardel deſtas mercadurias ſe vende por cinquenta eſcudos, eſperando el dinero por aquel tiempo determinado, como ya queda dicho, y vno repreſentãdo luego el dinero compra el fardel por quarenta eſcudos, no comete pecado, ni comete vſura. Eſto aſsi declarado enſeñan los miſmos Authores. La razon es, porq̃ eſtas mercadurias q̃ ſe venden repreſentando luego el dinero, tienẽ razon de mercadurias vltroneas, las quales juſtamẽte ſe vendẽ, y cõpran por menos precio q̃ las otras. Que ſean vltroneas ſe prueua, porq̃ el que vende las tales mercadurias repreſentandole luego el dinero, vende neceſsitado para adquirir algunos dineros, para ſuſtentarſe a ſi, y a ſus miniſtros todo aquel tiempo haſta que ſe paguen las mercadurias. Luego juſtamente ſe pueden comprar por menor precio. Declaremos eſto mas en particular, porq̃ ſe eche de ver como paſſa eſto. Vn negociante trahe al puerto mil fardeles, y los nouecientos vende al fiado, y ſi todos ciento vẽde a luego pagar, no es coſa juſta, y razonable que los nouecientos fardeles ſiguan el modo de vender de los ciento, que es la minima parte. Y el miſmo negociante no venderia los nouecientos al precio, que vende los ciento, aunque le pagaſſen luego el

precio por todos: porque seria grande la perdida. Tampoco es justo, que los cien fardeles sigan el modo de vender el precio de los nouecientos por la razon ya dicha, porque estos ciẽ fardeles son como mercadurias vltroneas, que baxan en el precio. Esta sentencia assi 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 sera vsura. Esto enseñan todos los Doctores citados, y es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. Y la razon desto es clara de todo lo q̃ queda dicho arriba. De lo dicho se sigue ser facil la solucion de las razones puestas arriba.

Tambien ay otra dificultad de la compraquẽ se haze por menos precio anticipando la paga que valdrian las mercadurias al tiempo del entregarse, y esto por el mismo modo de vender por junto. En particular haze dificultad el contrato de las lanas, en el qual se compra vn vellõ de lana por la Nauidad, quando las ouejas tienen sobre si la lana, por vn real, pongo exemplo, y despues por junto, quando quitan la lana a las ouejas, y la entregan al comprador, vale real y medio. La dificultad es, si el tal contrato es licito. Medina enseña, que el tal contrato es ilicito. Conuencese, por las razones comunes: porque por pagar adelantado no es licito comprar por menos precio. Confirmase, porque si esto fuesse licito, seguirsehia, que mientras mas adelantado pagasse se podria baxar mas del precio,

Medi. C. de restit. q. 38.

Pero en cõtrario esta, q̃ los negociãtes comũmente vsan este contrato. Por lo qual el M. Victoria, Soto, y Cano aprueuan este contrato. Pero ponen vna moderacion diziendo, que ha de ser moderado, y poco aquello menos en que se compran las lanas, como en el exemplo puesto al principio.

A esta dificultad se responde diziendo lo primero, que esta sentẽcia destos maestros es muy probable. Enseñala tambien Orellana, y otros discipulos de Santo 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 compre antes que se pueda entregar. La razon es, porque los que las compran, su fin es passarlas a Flandes en gran quantidad, y assi passan gran quantidad de sacos de lana. Y de Flandes trahen tapiceria. Y esta negociacion 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 la 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 segũdo, q̃ 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 vẽde 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 suficiente, 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 comprar la pagando de adelantado por menos precio, q̃ vale al tiempo que la entregan.

Aduiertase lo tercero, que aquella parte de la na, que es la minima que se guarda para vender al tiempo que la quitan del ganado, la guardan algunos pastores muy ricos, y adinerados, que no tienen 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 compra el vellon 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 tiempo 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 comprar el vellon por la Nauidad a veynte y cinco marauedis, y aun algo menos al aluedrio del varõ 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 tiempo que se entrega, si las tales mercadurias todas se guardassen para venderlas en aquel tiempo. Y si toda la lana se guardasse para venderla 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 tiempo del quitarse la lana, auria grandissima abundancia de lana. Luego este es el justo precio. Declaremos esto cõ exemplo, para que se eche de ver la verdad. Tiene vno veynte mil hanegas de trigo, las quales ha de guardar para el mes de Mayo, y quiere vender agora mil, que le piden en este caso, 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 sino estuuiera vendida la lana, vuiera grande abundancia della para el tiempo del quitarla, 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 vende en gran quantidad.

Digo lo tercero. Si aquel que compro pagando

do

do de adelantado 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 el Padre Maeſtro Medina, pero tienelo Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque como queda dicho, juſto precio es el que corre quando ſe paga de adelantado, por la nauidad. Luego injuſticia ſera lleuar el precio, que corre al tiempo del quitar la lana, que es precio mayor.

Digo lo quarto, que juſtamente puede crecer en moderada quantidad el precio de las lanas al tiempo de entregarſe aun fuera de toda la latitud de todo el precio, en que ſe han de eſtimar por la Nauidad, quando ſe pagan de adelantado. El exemplo es. Al tiempo de la Nauidad, quando ſe paga adelantado el vello 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, porq̃ 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.

Toda via queda dificultad, porque como queda dicho en el tercer dicho, el que por la Nauidad compra las lanas, y las quiere voluer a vender, no puede venderlas por el precio, que corre al tiempo del quitar la lana del ganado. Luego tampoco ſera licito al que vende al tiempo de quitar la lana, vender por mayor quantidad, como ſe dize en el quarto dicho.

A eſta duda ſe reſponde facilmente, que eſtos dichos ſe pueden concertar por ſer diferentiſsima la razon. Porque el que vende por la Nauidad, con ſu venta es cauſa, que 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 vẽ de 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 de 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 tyranos, 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, quieren vender al precio que venden los demas, sino cõtra todo el vſo ya puesto venden la lana al fiado, aunque ſea por ſiete años, y lleuan precio exceſsiuo, diziendo, que ſus lanas ſon mas precioſas, y mas finas. Y ſi eſto fueſſe verdad, podriã muy bien lleuar algun precio mayor en moderada quantidad. Tambien alegan eſtos en ſu fauor, que los demas venden por neceſsidad, y q̃ ſus mercadurias ſon vltroneas, que ellos miſmos las ofrecen, por lo qual ſe han de vender por menor precio, que las ſuyas que eſtã 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 tienẽ eſte modo de vender, y comprar, como ya queda dicho, y aſsi no buſcan comprador. Particularmẽte, que vno, o dos paſtores tyranos 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.

Cap. XXXIIII. De la juſticia, ò 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 Sumiſtas, y Nauarro, y los diſcipulos de Santo Thomas al fin de la materia de vſura.

Theol. in 4. d. 15. vbi Gabr. & Mayores Conra. tra. de contractibus q. 79. per multas Medi. C. de reſtitut. q de cenſibus Sot. de iuſt. l. 6. q. 5. iuriſperiti c. in ciuitate de vſu is Couar. li. 3 var. c. 7 Nauar. in cõmen. Iuper cap. t. 14. q. 3. nu. 76. & deinceps Summiſtæ v. vſura.

PRIMERA concluſion. Cenſo al preſente no es otra coſa, ſino vn derecho de percibir cierta penſion, 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 penſion. Aquel derecho para recebir la tal penſion ſe llama cenſo, ò juro. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores citados. Y no tienen neceſsidad de probacion por ſer la difinicion del cenſo. Aduiertaſe, que el cenſo ſe puede conſtituyr ſobre coſa fructifera, ora ſea cenſo fructuoſo, como ſobre vna heredad ſe puede conſtituyr el cẽſo, 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 treyta ducados. Eſto es certiſsimo. Solo Ancarrano entre los Iuriſtas dizen que lo nego.

La dificultad es, entre los Iuriſtas, y Theologos, ſi ſe puede conſtituyr el cenſo ſobre perſona eſtando en derecho natural. La comun ſentencia entre los Iuriſtas, y Theologos es, que no ſe puede conſtituyr, y trahen algunas razones,

Couar. vbi supra q. 84. Medi. vbi supra Soto vbi sup. arti. 1. Mayores vbi sup. q. 44. Coua. vbi sup. n. 5.

nes, 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.

Digo lo primero, que estando en derecho natural, se puede constituyr censo sobre persona fructifera, como sobre vn artifice, o vn oficial. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque sobre vna cosa fructuosa se puede constituyr censo. Luego tambien sobre persona fructuosa, porque es la misma razon. Confirmase, porque la tal persona puede alquilar sus obras. Luego puede véder el derecho, que tiene a aquellas obras, que ha de hazer, lo qual es censo. De suerte, que 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. Apostolicæ de decimis.

Digo lo segundo, que estando en derecho natural sobre la persona que no es fructuosa se puede constituyr censo. Esto no es tan cierto, como lo passado. Tienenlo los mismos Doctores. La razon es, porque la persona aunque sea infructuosa puede hazer algunos seruicios, y por lo menos puede acompañar. Luego puede vender estos seruicios. Confirmase, porque la tal persona por lo menos puede vender su libertad y hazerse esclauo. Luego puede vender este derecho, qual es el censo.

Digo lo tercero, que muchas vezes se puede paliar la vsura en el contracto, de que habla el segundo dicho. La razon es, porque por el tal contracto se dize, que se compra lo que en realidad de verdad no ay, porque la tal persona, que no es fructifera no puede pagar la tal pension. Luego parece vsura. Confirmase, porque es vsura cóprar del Rey los juros fictos, que en realidad de verdad no ay, y este contracto 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 manifestamente 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 conclusion enseñan todos los Doctores citados. Prueuase declarando las diuisiones. La primera diuision se toma de parte del modo. El censo vno es reseruatiuo, y otro consignatiuo. Reseruatiuo es quando vno da a otro sus bienes, passando en el el dominio, por lo menos vtil de los tales bienes, reseruando para si derecho para lleuar alguna pension. El exemplo es, si vno da a otro vna viña obligandose a que le de cada año cierta suma de dinero. Deste censo se haze mencion en el derecho Ciuil. Censo cõsignatiuo es, quando vno retiene en si el dominio directo y vtil de sus bienes, pero sobre sus bienes señala cierta pension. Y este contracto de censo es el mas frequente, y que comunmente 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 la 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 fructos 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 pẽsion en dinero, y no en fructos. La otra diuision de parte de la pension se toma de parte de la quantidad. Y desta manera diuidese en cẽso cierto, y censo incierto. Cierto es, quando la pensiõ se señala determinadamente en la quantidad. Como quando se haze concierto, que cada año se den diez hanegas de trigo. Y incierto es, quando no se determina la quantidad, sino queda en confuso, como si se haze cocierto, que cada año se de la tercera, o quarta parte de los fructos. Finalmente se diuide el censo por razon del tiempo en muchas diuisiones. La primera es. El censo vno es perpetuo, que dura siempre, y otro tẽporal que dura por tiempo, y se acaba. El censo temporal, vno es, que se constituye por cierto y determinado tiempo. Como si se concertassen por diez años. Otro es que no tiene determinado tiempo, como si se haze el concierto por la vida de vno, o de dos, y estos se llaman vitalicios. Por esta misma razon se diuide el censo en redimible, 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.

ca. finali. C. de rerum permutatione.

Tercera conclusion. No es vsura ni injusticia por lo menos estando en derecho natural, comprar, o vender destos censos, siendo el precio justo. Entiendese esta conclusion, quãdo 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 contra algunos Doctores Theologos, como cõtra Enrico, y Gregorio, al qual refiere y sigue Salzedo, y otros Iuristas. Pero nuestra conclusion tienen comunmente los Theologos, y particularmente discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y entre ellos Bañez, 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 venden los bienes por el justo precio. Luego no es

Enr. quod libero 8. q. 22. Sal. in auten C. de vsuris iurisperiti in co. in citate de vsuris.

vsura,

vſura, ni injuſticia. 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 extrauagãtes de Martino Quinto, y Caliſto Tercio que andan entre las extrauagantes comunes en el titulo de emptione, & venditione, y de vn motu proprio de Pio Quinto. Todos eſtos Pontifices determinan, que ſe pueden 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.

Clemen. prima de rebus Eccleſiæ non alienãdis

Quarta concluſion. Vſura es comprar el cenſo con pacto, y concierto, que lo bueluan a comprar, ſino es que ſe computen los fructos, y reditos recebidos, en el principal. El exemplo es. Compra vno mil, que le han de dar cada año, obligando al que vende a que quite el cenſo. Eſto es vſura, ſino es, que ſe computen los reditos en el principal. Eſto enſeña Orellana, y Bañez, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque en el tal caſo ay empreſtito, alomenos implicito, y por razon del ſe recibe algo fuera del principal. Porque el que recibe el dinero, o el precio ſe obliga a boluer otro tanto, y fuera de eſſo a pagar la penſion cada año. Luego es vſura.

Quinta concluſion. Licito es comprar cẽſos de al quitar. 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 empreſtito, 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 determinan eſto.

La dificultad es acerca de la quarta concluſion. Porque ay diferentes pareceres entre los Doctores. Medina en el lugar alegado ſiente cõtra aquella concluſion. Otros Doctores tienen la concluſion, como Conrado, Victoria, Soto, Couarruuias. A eſta duda ſe ha de reſponder cõciliando eſtas ſentencias, diziendo, que ſi ſe obliga la perſona, que vendio el cenſo, a que le quite auiendo concierto, es vſura. Y ſino ſe augmenta el precio por el tal concierto es injuſto el contracto, y ſe preſume ſer vſurario, pero ſino ſe obliga la perſona, y el precio ſe augmenta por razon del pacto al aluedrio del varon diſcreto, y prudente el contracto es juſto, y licito. Eſto enſeña Orellana, y comunmente los diſcipulos de Santo Thomas. La primera parte ſe prueua facilmente con la razon hecha por la quarta concluſion, la qual entonces tiene toda ſu fuerça. La ſegunda parte ſe prueua, porque aunque no ſe obliga la perſona, pero es notable grauamen del que vendio el cenſo, que eſta obligado a coprar el cenſo, que vendio. Luego eſte grauamen ſe puede apreciar con dinero, y por conſiguiente ay obligacion de pagarlo cõ dinero en el tal caſo. La tercera parte ſe prueua, porque en eſte caſo en ninguna manera ay empreſtito, ſino cõpra y venta. Luego ſi el precio es juſto, el contracto ſera juſto. Confirmaſe, porque el que cõpra el cenſo, ſe puede concertar con otro tercero, que compre el cenſo. Luego tambien ſe podra concertar con el que ſe le vendio.

Conr. tract. de cõtractibus q. 80. concluſ. 5 vi Victoria in loco citato. D. Thom. Sot. in q. 5 allegata art. 3. concluſione 1. Cou. l. 3. variarum ca 9. nu. 4.

Sexta concluſion. Eſtando en derecho natural, el precio juſto de los cenſos, es aquel, que ſe tiene por tal al aluedrio del varon diſcreto, y prudente, y el que corre comunmente 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 conſtituyr el juſto precio, ſe deue tener atencion a la carga del, que compra, o vende. Porque ſi al que compra le ponen algun grauamen, como es que buelua a vender, haſe de diſminuyr del precio, y ſi al que lo vende le ponen algun 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 cẽſo, pero ſi fuere coſa vil, y no de tanto precio, deſcrece.

Septima concluſiõ. El precio de los cenſos redimibles eſta taſſado por Felipe 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 contracto, que ſe hiziere de otra ſuerte, y el eſcriuano, que diere fè, le caſtigan grauemente. Mando ſe tambien, que los tales cenſos antiguos, ſi eſtauan vendidos por menor precio ſe reduzgan a eſte precio. De ſuerte, que en la tal ley ſe taſſa el precio de ſuerte, que no ſe pueda baxar, pero puedeſe ſubir. De ſuerte, 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, ſiendo firme y ſeguro. Porque ſino es ſeguro, y firme puedeſe vender, y ſe deue vẽder por razon del peligro extraordinario, a que ſe pone el comprador por menos precio, o lleuãdo mas penſion por los catorze mil. Todo eſto es cierto hablando del precio juſto de los cenſos temporales, como ſon los que ſe ponen por diez años, o por veynte años. La dificultad es, ſi el tal cenſo juſtamente ſe puede conſtituyr por menor precio, que es la ſuma de las penſiones, que ſe han de pagar. Declaremoslo con exemplo. La duda es, ſi es licito comprar vn cenſo, o derecho para recebir mil por catorze mil por quinze años, o mas tiempo. En eſta dificultad Conrado aprueua eſte contracto, y dize ſer licito. Su razon es, porque de mas precio, y eſtima ſon nouenta agora preſentes que ciento auſentes. Medina en la queſtion de cenſos, enſeña que eſtando en rigor eſcholaſtico, y de juſticia, no ſe puede reprobar eſte contracto, pero que es muy peligroſo, y tiene aparencia y figura de malo. Soto dize que por el tal contracto ſe pueden

l. ſexta titulo 15.

Conr. tract. de contracti. q. 80.

Soto in loco citato q. 5. ar. 2.

den comprar los fructos; que ay en duda, aunque sea cosa muy aparente, que los fructos han 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 contracto 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 trata al presente, es muy semejante a este, como paresce cosa notoria. Luego el tal contracto no es licito.

A esta dificultad se responde, que este contracto tiene aparencia de vsurario. Pero en realidad de verdad no es vsurario. Que tenga aparẽcia de vsurario, se prueua de lo dicho. Que no lo sea lo afirman graues Doctores, particularmente Orellana. La razon es, porque estos censos por tiempo determinado estan aprouados en el derecho, como esta ya dicho, y segun se vsa comunmente, y vsanse de la manera dicha, porque siempre es el precio menos que la suma de la pension. Porque ningun hombre cuerdo da quinze mil, porque en catorze años le den cada año mil. Luego el tal censo no es vsurario. A la razon de dudar de Conrado se rasponde, que si aquella razon valiesse algo, tendria tambien fuerça en el emprestito, porque mas valen agora nouenta presentes, que ciento ausentes, y assi 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 contracto no se reduze en emprestito. Porque el que compra este censo se pone a peligro de perder el capital. Por lo qual el tal contracto tiene verdadera razon de compra, y venta, y no de emprestito, porque el que empresta no se pone a peligro del capital.

La segunda dificultad es de algunas condiciones de los censos, que piden las extrauagantes de Martino Quinto, y Calixto Tercero. Verdad es, que esta dificultad ya se ha acabado, la qual era muy grande entre los Doctores. Porq̃ Pio Quinto hizo vna constitucion para constituyr los censos, y no puso muchas condiciones, y dize ser necessarias desde aquel tiempo en adelante.

La primera condicion es, que no se constituya censo ninguno sino fuere sobre cosa imoble, y de su naturaleza fructifera, y que este señalada dentro de ciertos terminos. La segunda cõdicion es, que no se constituya censo sino fuere con dinero presente, y contado, y presentes los testigos, y notarios, que esten celebrando el cõtracto, y no de suerte, que aya recebido 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 cõdicion 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 libremente 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 anula todos los conciertos, que obligan al deudor del censo, si se detuuiere en pagarle a que pague el interes del lucro cessante, o a los salarios, o expensas, o a perdida de la tal cosa subjecta al censo, o parte della, o a otra qualquier pena. De suerte 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 que esta puesto totalmente, 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 cõciertos, que contienen el precio del censo, que se ha de lleuar de aquel que no es voluntario en pena, o por otra causa, que los prohibe el Sumo Pontifice. Finalmente declara el Sumo Pontifice que el precio, que se pone vna vez no se puede disminuyr, o augmentar por la calidad delos tiempos, o de los contrahentes, o otro acidente. Estas condiciones, y toda la constitucio quiere el Sumo Ponrifice que se guarde, no solamente en el censo quando se pone de nueuo, sino tãbien en el q̃ 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 conscia 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 comunmente los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas, y entre ellos Orellana. La primera parte se prueua, porque con aquellas condiciones se quitã los fraudes, y engaños, que puede auer en el tal contracto, y la sospecha, que puede auer de vsura. Luego aquellas condiciones son muy conformes a derecho natural. La segunda parte se prueua, porque la republica ciuil esta subjecta a la espiritual en las cosas, que pertenecen a la salud de las almas. Luego las tales condiciones puestas en orden a este fin, obligan en conscience.

Digo lo segundo que en los Reynos de Espaã no se pueden constituyr censos fructuarios. 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 assi en estos censos fructuarios podria auer gran injusticia en el precio, y en gran detrimento del que vende. Pero aduiertase, que Pio Quinto en su constitucion dexo de poner vna celebre constitucion, o condicion, que estaua en las extrauagantes de Martino Quinto, y de Calixto, como lo colegen los Docto-

l.4.ti.14. li.5.cõpilationis legũ Hispania.

Doctores, y era que el que vende el cenſo, lo pueda redimir por partes, o todo. Aſsi ſe ha de dezir algo de la tal condicion.

Digo lo tercero. Que es licito poner en el cẽſo 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 concluſiõ es de todos los diſcipulos de Santo Thomas, y particularmente eſto enſeña Orellana. La primera parte ſe prueua, porque el redimir el cenſo por partes menudas es en grauiſsimo detrimento de la otra parte: porque el dinero, quando ſe da poco a poco facilmente ſe deshazen del, y no es de tanta comodidad para tratar, y negociar. Luego licito ſera poner la tal condicion. La ſegunda parte ſe prueua, porque es licito comprar vn cenſo perpetuo. Luego tambien ſera licito comprar vn cenſo con tal ley, y condicion que no ſe redima por partes. Y como en el cenſo perpetuo ſe augmenta el precio, aſsi tambien quando ſe pone la tal condicion ſe ha de augmentar el precio conforme a buen juyzio del varon prudente. Aduiertaſe, que ſi el que vende el cenſo es pobre, haſe de augmentar el precio en gran cantidad, ſi le obligan que no redima el cenſo por partes. Por lo qual a ſemejantes hombres ſe les ha de dar licencia en el contrato de cenſo, para que le puedan redimir en tres, o quatro pagas: porque de otra ſuerte el cenſo ſeria 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 contrato de compañia, del qual tratan comunmente los Iuriſtas, y Theologos, en varios, y diuerſos lugares, particularmente los Sumiſtas, Nauarro, y Couarruuias. Ante todas coſas ſe ha de aduertir, que eſta manera de contrato no es otra coſa, ſino vna conuencion, o pacto de muchos para negociar, y ganar mas. Los compañeros en eſte contrato ſon aquellos que ſe conciertan en el, dando cada vno en comun ſu dinero, o ſus diligencias para negociar, y recebir de alli ganancia. Lo ſegundo ſe ha de aduertir, que eſta manera de contrato puede ſer de dos maneras. La primera manera es, en el qual los compañeros igualmente concurren al contrato con dinero comun, y comũ induſtria, y comunes miniſtros de tal manera, que concurren a la negociacion, como igualmente. Eſta manera de contrato ſe llama contrato de compañia de la miſma razon de todas partes. La ſegunda manera de contrato de compañia es, quãdo vno tan ſolamente pone el dinero, y el otro las diligẽcias, y induſtria. Eſte contrato ſe llama contrato en alguna manera deſigual, y de diuerſa razon. Eſta manera ſegunda de contrato de compañia ſe puede celebrar de dos maneras. La primera manera es, que el que pone el dinero lo ponga tambien a peligro. La ſegũda es, q̃ el otro cõpañero ſe obligue a tener en pie el dinero, q̃ el otro puſo. Eſto ſupueſto en lo que toca a eſte contrato.

Summ. v. ſocietas. Naua. in Man. ca. 17. & in commen. ſup. ca 1. 14. 3. Cou. li 3. variar.

Primera concluſion. La primera manera de contrato de compañia es licito, y ſanto. 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 contrato, y en la negociacion es coſa licita, como conſta de lo que queda dicho arriba. Y q̃ 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 contrato de cõpañia es licito. De lo qual ſe ſigue, que la ſegunda manera de contrato de compañia es licito, ſi ſe pone el dinero a peligro. La razon es, porque en eſta manera de contrato no ſe haze injuria ninguna, ni deſigualdad. Luego aquella manera de contrato tambien es licita. Deſto no ay dificultad entre los Doctores.

La dificultad es de la ſegunda manera de cõtrato de compañia celebrado de la ſegunda manera, ſi la tal manera de contrato es licita, de ſuerte, que ſea licito hazer el contrato de compañia, poniendo el dinero para negociar con condicion, que aya de quedar ſaluo, y entero el capital, y recebir de alli ganancia. El exemplo es, ſi es licito dar a vn mercader, o a vn negociãte mil ducados con eſta ley, y condicion que eſte obligado a conſeruarlos, y tenerlos 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 podria muy bien del compañero lleuar eſtos cinco por ciẽto conſeruando el capital.

Segunda concluſiõ. Para declaracion deſta dificultad, ſino ſe diſminuye coſa alguna de la ganancia por aſſegurarle el capital, y principal, es contrato ilicito, y manifieſta vſura. El exemplo es, pone vno mil ducados en el contrato 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 cõuienen todos los Doctores citados. La razon deſta concluſion es, porque 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 contrato. Deſto no ay dificultad.

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, comunmente ſuelen ganar cinquenta. Luego licito es el tal contrato. Por lo qual es la dificultad ſi en eſte caſo podra el que entra en el contrato de compañia con dinero pedir la ganancia comun, y ordinaria que ſon los cinquenta ducados, y dar algo por aſſegurar el capital.

Tercera concluſion. Certiſsima coſa es, que eſtos

estos contractos se pueden celebrar con distinctos, y diferentes hombres, y sera licito el tal contracto. De suerte, que puedo yo muy bien dar a vno mil ducados, metiendolos en el contracto de compañia a perdida y a ganancia. Y con otro puedo muy bien hazer otro contracto de asseguracion, en el qual se obligue a asseguarme 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 dificultad es, si estos contractos, que se pueden celebrar con distinctos hombres, sera licito celebrarlos con el mismo compañero, que entra en el contracto de cõpañia.

Mayo. in 4. d. 15. q. 48. & 49. Sylu. v. societas 1. q. 2. Cou. li. 3. variarum c. 2. nu. 4. Nauar. in comẽ. cap. 1. 14. q. 3. nu. 32.

En esta dificultad algunos tienen ser esto licito, como Mayores, Sylvestro, Couarruuias, Nauarro, y otros muchos. Otros Doctores aprueuan todos estos cotractos 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 cincuenta. Cayetano en la responsion onze dize, que si el contracto de compañia al principio se celebra con obligaciõ 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 con 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, q̃ se celebren estos contractos con el mismo es ilicito. Dize lo segundo, que bien se puede hazer con el compañero el contracto de venta vendiẽdole 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 licitamente se puede hazer con el compañero. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y muy en particular Oreliana. La razon es, porque si el tal contracto no fuesse licito seria vsurario, y auer implicito empresstito, y lleuar algo mas por el empresstito. Y es assi, que en el tal contracto no ay empresstito, 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 empresstito, 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 asseguro el principal y capital.

Quinta conclusion. Tres contractos, que son de compañia de asseguracion, de vẽta no se pueden celebrar con el mismo, de qualquiera suerte, que se hagan los tales contractos. Esto enseña Oreliana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas siguiendo a Soto. De suerte, que con el mismo compañero, cõ el qual se celebro el contracto de compañia, no se puede juntamẽte 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 cotractos, esta obligado a voluer el principal con ganancia. Luego el tal contracto es vsurario, y ay en el implicito empresstito, y obligacion de voluer lo que se presto con ganancia. Esta sentencia es la mas aparente, y casi 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 dificultosa el obligar a restitucion, pues en alguna manera es dudoso. De suerte, que de otra manera se ha de auer el confessor, o aquel, a quien consultan antes de celebrar estos contractos con el mismo, y de otra quando le cõsultan despues de celebrados. Porque antes ha de aconsejar, que en ninguna manera se celebren con el mismo, y despues de celebrado, no deue obligar a restitucion. De todo lo dicho en esta dificultad se responde facilmente a la razon de dudar.

Desta conclusion se sigue la resolucion de otra semejante dificultad. Y es si es licito el contracto, en el qual pone vna suma de dinero en el contracto de compañia con esta ley, y condicion que no pueda ganar, ni perder mas que cinco por ciento. Este contracto paresce justo, y licito porque paresce, que ay igualdad de ambas partes. A esta dificultad se ha de responder que el tal contracto es ilicito, y injusto de parte de aquel, que da el dinero. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque aquel assegura el principal, y la ganancia, y assi es como si prestasse el dinero, y por los ciento lleuasse cinco. Luego es contracto ilicito, 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, que pusieron 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 cõpañia resulto el ganar quinientos ducados, en el tal caso se ha de distribuyr la ganancia desta manera. Los dos primeros han de lleuar duzientos ducados cada vno, y el tercero ha de lleuar ciento. La razon es, porque desta manera se guarda la deuida igualdad entre los compañeros, que entran en este contracto. Aduiertase, que aunque la industria, absolutamente no se pueda apreciar, ni estimar en tanto: pero si se mira como es instrumento para negociar, y el dinero se considera tambien, como instrumento para negociar, puede muy bien la industria de vn diligente mercader comunmente apreciarse, y estimarse en mas, que el dinero, y assi dezimos,

que

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 Sumiſtas, y particularmente Soto, y Couarruuias. Ante todas coſas ſe ha de explicar la naturaleza deſte contracto, y como ſe haze y celebra.

Iuriſperiti c. nauigãti de vſuris Theolo. in 4. d. 15. Sumiſtæ v. aſſecuratio. Sot. lib. 9. de iuſt. q. 7. Coua. lib. 3. variarum c. 2.

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 pertenece a otro, recibiendo precio por recebir en ſi el tal peligro. El exemplo 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, dandole 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 bien pagar el tal empreſtito, pero ſi muere antes, no podra pagar el tal empreſtito y buſcar el que empreſta quien le aſſegure el empreſtito deſpues de la muerte del padre, y el otro recibiendo precio, y por precio aſſegura tu vida. Eſta concluſion anſi declarada es de todos los Doctores citados, q̃ explican deſta manera la naturaleza del tal contracto. Por lo qual eſta concluſion no tiene neceſsidad 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 concluſion. Contracto real y verdadero es, quando el que 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 pertenece 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 deſte contracto, y ſu diuiſion, ſe ha de declarar la juſticia, que tiene.

Tercera concluſion. El contracto 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 con dinero. Luego el tal contracto es licito. Aduiertaſe, que eſto ſe ha de hazer por el precio juſto, que merece la tal aſſeguracion, mirando los peligros, y todo lo demas, que puede auer en el tal contracto.

Quarta concluſion. Si el que aſſegura no tiene bienes, con los quales puede hazer, que eſte ſeguro el capital, y el principal en realidad de verdad el tal contracto no es valido. Eſto enſeñan comunmente 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 contrato 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, que 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 perdiera pudiera pagar la mitad del precio de la naue.

Quinta concluſion. El que contrata con el q̃ lo ſabe, y aſſegura la naue vazia, de ſuerte, y de manera como ſi eſtuuiera cargada, juſtamente lo puede hazer. Pero ſi contrata con ignorante, y que no lo ſabe de ſi, el tal contracto es injuſto. En eſta concluſion, quanto a ambas partes, conuienen comunmente los Doctores. La primera parte ſe prueua, porque el tal contracto es vna manera de depoſito, y de paſſar las tales mercadurias. Luego ſi el tal contracto ſe haze con el, que lo ſabe, y lo quiere, el tal contracto es juſto. La ſegunda parte ſe prueua, porque entonces no parece, que ay razon para juſtificar el 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 breuiſsimamẽte, porque otros tratan deſta materia mas a la larga, como ſon todos los Theologos, Soto, Sylueſtro, Nauarro, y Mercado, que hizo vn tratado muy bueno deſto.

Theol. in 4. d. 15. Sot. lib. 6. de iuſt. q. 8. Syl. v. vſura 4. Naua. ſobre el ca. nauigãti de vſuris & ibi iuriſperiti.

Primera concluſion. La arte de cambiar no es otra coſa, ſino vna negociacion que conſiſte en la comutacion de diuerſas maneras. Eſta difinicion ponen todos los Theologos, y Doctores citados. Haſe de explicar eſta difinicion. El genero es negociaciõ. De lo qual ſe colige, que el fin que tiene el que cambia, y exercita eſta arte es ganancia. Lo demas ſe pone como diferencia en eſta difinicion. Porque eſta manera de negociar ſe diferencia de las demas en eſto. La materia deſta negociacion es el dinero, y la comutacion del dinero, es como obra propria de la arte de cambiar. Aduiertaſe acerca deſto, que el cambiar, y trocar dinero algunas vezes ſe haze entre monedas de diuerſa eſpecie, aun conſideradas phyſicamente, como quando ſe trueca moneda de oro por moneda de plata. Otras vezes ſe haze eſta comutacion entre monedas de la miſma eſpecie phyſicamente, pero en orden a la arte de negociar de diferente razon, como quando ſe truecan coronas por doblones. Otras

vezes

vezes se truecan monedas, de la misma naturaleza, y en todo de la misma razon, como quando se truecan monedas de oro presentes por ausentes. Tambien se deuen aduertir, que la moneda tiene diferentissimos vsos. Vnos, que le conuienen de si, y de su naturaleza en razon de ser moneda, otros que le conuienen como dizé los Theologos, per acidens. Y estos vsos son diferentissimos. Algunos conuienen por razon de la materia, como quando doran con doblones. Otras vezes se vsa del oro para atauio, y ostentacion de la persona, otras vezes para seguridad, y por prenda. Otras vezes es medicina para el coraçon. El vso que le conuiene de si al dinero es en dos maneras. Vno es primario, y proprio del dinero. Otro secundario, y que conuiene al dinero con las demas cosas. El proprio del dinero y primario suyo, es para comutarlo por las otras cosas, que se venden como por trigo, y vino. Porque el dinero principalmente se ordena a este fin. El secundario vso del dinero es comutarlo por otro dinero. Esto supuesto.

Segunda conclusion. El arte de cambiar de si tiene especie de mal, y suena mal, sino es que se honeste con las debidas circunstancias. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Santo 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 assi 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 dificultad es, si es licito comutar, y vender el dinero por mayor precio, que esta tassado por la ley. La duda es, si es licito comutar, o vender el doblon que esta tassado por la republica en veynte y tres reales, y medio por veynte y ocho, o por veynte y seys. La razon de dudar es, porque el tal precio esta tassado por la ley. Luego no es licito trocarle, o venderle por mas precio.

En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia dize, que no es licito vender, o comutar la moneda por mayor precio, que este tassada. Esta sentencia tiene Medina Complutense en vna question de cambios, y le siguen muchos Theologos, y Iuristas.

La segunda sentencia dize, que el dinero se puede considerar de dos maneras. La primera es, segun que es precio de las demas cosas vendibles. La segunda manera es, segun los demas vsos. Esto supuesto dize esta sentencia, que el dinero segun la primera consideracion esta tassado por la ley, y que segun esta consideracion no se puede apreciar en mas. Esta sentencia tienen muchos Doctores.

La tercera sentencia es, que aun segun la primera consideracion 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 Cayetano, y Syluestro, y Soto. A esta duda digo lo primero. Licito es comutar, 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 exemplo 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 ha de lleuar, mas teniendo atencion a las causas, y circunstancias de augmentar, y disminuyr el precio. Este dicho es de los authores 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, que suelen hazer estas comutaciones. Confirmase, porque vna de las razones, que ay para variar el precio, y augmentarse, es la comodidad, que trae consigo la cosa que se vende, o se trueca. Y vna manera de dinero trae consigo mayores comodidades, que otra. Luego licito es augmentar el precio tassado. Que trayga mas comodidades vna manera de dinero, que otra, consta, porque el oro sirue para medicina, y lleuase mas facilmente de vna parte a otra, que otro, y los hombres mas facilmente reciben el oro, que la plata, y que las demas monedas. Tambien, que el oro es mas raro, que la plata. Y todas estas son razones bastantes para augmentarse el precio. De lo qual se sigue, que por coronas, o escudos es licito recebir poco mas precio, que 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 solo corre vna razon, y es que son mas faciles de lleuarlos 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 del de los escudos de oro, ay gran abundancia, y no tãta de los doblones, antes ay pocos, porque las coronas las hazen cada dia y no los doblones. Finalmente los doblones resplandecen grandemente, como piedras preciosas, y siruen para ostentacion y ornato, los escudos no tienen esse resplandor, ni cosa rara. De aqui hemos de proceder a examinar lo mas dificultoso, si el dinero, en quanto es mensura de las cosas venales, se puede apreciar mas, que en aquello que esta tassado por la ley. Para declarar esto se ha de aduertir, que las comutaciones 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 que haze la comutacion. El exemplo es en el que 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 comutaciones, a las quales procede libremẽte, y graciosamente el que haze la comutacion.

Gai. opusc. culo de cã bijs ca. 6. Sylu. v. vsu. 4. §. 3. Sot. lib. 6. de iust. q. 9. ar. 1.

El

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 commutaciones 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 al jornalero conduxido 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 mẽsura de las cosas venales. Y si en esta manera de commutaciones no estuuiesse tassado el precio, no se descubre camino ninguno ni razon como estuuiesse tassado. Luego en estas commutaciones es cosa necessaria, que este tassado.

Digo lo tercero. En la segunda manera de commutacion es licito por el dinero lleuar mayor precio, que esta tassado por la ley. En esto cõuienen communmente los Doctores, particularmente los que tienen la segunda sentencia. Los quales conceden, que es licito comprar las mercadurias 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, que lo que esta tassado por la ley. Luego tambien sera licito en estas commutaciones lleuar algo mas porque es la misma razon, y moralmente hablando viene a ser lo mismo. A la razon de dudar se responde, que el precio del dinero esta tassado conforme al vso primero, no conforme al segũdo vso. Tambien se ha de aduertir, que el precio de la moneda no esta tassado por la ley en todas las commutaciones, sino tan solamente en aquellas, a las quales le puedẽ compeler por la ley como en el pagar el emprestito, y en el pagar al jornalero, con quien hizo pacto, y concierto. De suerte, que la ley determina el precio del dinero, quãdo la ley compele a vsar del dinero, como de precio, y no de otra suerte.

La segunda dificultad es, si esta commutacion, y trueco del dinero por dinero tiene razon de venta del mismo dinero, de suerte que el dinero sea cosa que se pueda vender. Lo qual es muy necessario saber para declarar la justicia de algunos cambios. Aduiertase, que el dinero facilmente se puede passar de vna mano a otra por mil maneras de contractos. Como quando vno compra el dinero es precio de lo que se cõpra, en el emprestito tambien, y en otros contractos. Finalmente en el cambio se trueca vn dinero por otro. La duda es, si esto tiene razon de venta. La razon de dudar es, porque el dinero es precio de las cosas, que se venden. Luego no puede ser cosa vendida, y por consiguiente el tal trueco no es venta. A esta duda se responde, que el dinero tiene tambien razon de cosa, que se vende en este contracto de cambio, y es como otra mercaduria. Esto enseña Sancto Thomas, y Cayetano, y Soto. La razon es: porque la mensura y medida se puede medir con otra, como la cantidad, que es medida, se puede medir con otra quantidad, mayor, o menor. Luego aunque sea ansi que el dinero es medida, se podra medir, y vender por otro dinero. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar. *D. Thom. de regimine Principum c. 13 & 14. Cayet. opusc. de cambijs ca. 6. & 7. Sot. lib. 6. de iust. q. 6. ar. 2.*

Tercera cõclusion. El cambio se diuide muy bien con muchas diuisiones. Esta conclusion tienen todos los Doctores, y no se puede proua, sino es declarando las diuisiones del cambio. La primera diuision de cambio es, en cambio real y verdadero, y en cãbio ficticio, y imaginario, que se llama seco. Esta diuision tiene los miembros de diuersa razon. Cambio verdadero, y real es aquel, en el qual real y verdadera mente ay trocar: y este tiene verdadera razon de cambio. Cambio ficticio, y seco es aquel, que no es verdadero cambio, sino imaginario, ni ay verdadero trocar vn dinero por otro, sino todo esto se finge. El exemplo es. Vn hombre noble tiene necessidad de dinero. No lo recibe prestado, sino acude a vn banco, y pide el dinero por via de cambio, y dale letras, que hazen fe, que se lo dara en Roma, o en Flandes. Y sabe muy bien el cambio, que no se lo puede dar en Roma, ni en Flandes: porque no tiene alla factor, ni tiene alla quien haga fe, ni dineros, sino que es necessario que buelua otra vez aquellas letras a aquel lugar, pongo exemplo a Medina, en el qual se dieron las letras, y en el se ha de hazer la paga. Pero el hombre noble para socorrer a su necessidad, y para que le esperen todo el tiempo necessario, en el qual se auian de embiar las letras, hizo esta manera de cambio, siendo assi que en realidad de verdad es emprestito con ganancia. Lo qual es vsura. El cambio verdadero, y real se diuide en muchas maneras de cambios. La primera manera es de cambio menudo, o manual, quando se trueca moneda de oro por moneda de plata, o de otro metal inferior, o al contrario. La segunda manera es de cambio, por razon del lugar. Como quando vno tiene necessidad de dinero en Roma, o Flandes y lo da en Salamanca: y porque se lo señalen alla recibe letras a luego pagar, y este se llama cambio por letras. La tercera manera de cambio es por razon del oficio quãdo vn mercader se obliga a dar prestado a los negociantes con esta ley, y condicion que le den cierto estipendio: pongo exemplo cinco por mil. La quarta manera de cambio es, por razon 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 de la moneda de ambas prouincias. La sexta manera de cãbio 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 ra-

zon 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 cãbios se suelen celebrar desta manera. Da vno en Medina trezientos escudos, porque en Flandes le den dozientos y nouenta. Porque tanto 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 que 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 fator, o credito: pero en realidad de verdad no lo tiene, es el tal cambio, 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 cessante, o daño emergente, si en realidad de verdad lo vuo, recebir algo. Porque el que contrato con el en realidad de verdad fue causa deste lucro cessante, o daño emergente.

Quinta conclusion. El verdadero cambio menudo, y manual es licito, si se haze 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 dificultad es, si esto tan solamente es licito a los que tienen por oficio esta manera de cãbio, de suerte que solos ellos, puedan lleuar la ganancia, Cayetano en el opusculo citado tiene, que solos los cambios de oficio pueden lleuar esta ganancia.

A esta dificultad se responde, que puedẽ muy bien lleuar esta ganancia, aun aquellos que no tienen esto por oficio. Porque todas las razones puestas arriba, que corren del que lo tiene por oficio, proceden tambien del que no lo tiene por oficio. Y ansi es la misma razon de vno, que de otro.

Sexta conclusion. 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 Salamanca lo quiere poner en Roma, por razon de passarle, es licito recebir algo, aunque sea ansi, que el que recibe el dinero en Salamanca 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 conuiené 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 cõ 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 conclusion. El cambio por razõ del oficio tambien es licito. Esto enseñan los mismos Doctores citados. La razon es, porque licito es lleuar dinero por la obligació de prestar, como queda dicho arriba hablando de la vsura. Luego tambien sera licito lleuar dinero por la obligacion a trocar, y cambiar. Confirmase. Porque la tal obligacion se puede muy bié apreciar con dinero. Luego licito es lleuar algo por esta obligacion.

Octaua conclusion. El cambio por razon del tiempo es manifiesta vsura. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque vsura es lleuar algo por razon de esperar por algun tiempo la paga. Y es ansi, que en el tal cambio se lleua algo por razon del tiempo, en que se espera la paga. Luego el tal cambio sera vsurario. En este lugar se ha de dezir del cambio por razon de la moneda. Aduiertase, que el dinero en vna prouincia se puede apreciar mas que en otra por muchas causas. La primera causa es, porque el oro, o la plata, de que se haze la moneda, es mejor en vna prouincia, que en otra. La segunda causa es: por auer poco dinero en vna prouincia y abundancia 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: porque el Principe augmenta el precio del dinero, el qual en otra prouincia no se estima tanto. La quarta causa es, por auer poca abundancia de todas monedas en vna prouincia, y auerla grande en otras. Esto supuesto se ha de dezir del cambio por razon de la moneda.

Nona conclusion. Trocar dinero de oro menos precioso, y fino por moneda de oro mas precioso y fino sin hazer recompensacion ninguna es injusticia, ora se haga la commutació, y trueco en la misma prouincia, ora de vna prouincia a otra. El exemplo es, quando se truecan escudos de España por doblones, o por cruzados de Portugal, sin hazer recompensa de añadir algo de parte de aquel, que da los escudos es injusticia. De suerte, que 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 trueca vino menos precioso por vino mas precioso, o azeyte sin hazer recompensa ninguna, peca mortalmente pecado de injusticia, y esta obligado a restitucion. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon. Aduiertase, que esta conclusion tiene tãbien verdad, quando la moneda en el peso, o en la figura falta, y se trueca por moneda perfecta, y entera, aunque no lo sea fino igualmẽte. Porque aunque la substancia del oro sea igual en este trueco, y cambio: pero la quantidad es desigual, y ansi ay injusticia quanto a esto.

Decima conclusion: Trocar dinero de vna pro-

prouincia, para que lo mismo le dé en otra prouincia, donde se estima mas, y vale mas el dinero es injusticia. El exemplo es, si vno da mil escudos en España, donde cada escudo se aprecia en onze reales, porque se los den en Roma, adõde se aprecian en treze reales, es injusticia. Esto enseñan communmente los Doctores. La razõ es porque este tal recibe mas que dio. Luego comete injusticia.

La dificultad es: porque qualquiera negociãte puede muy bien passar su dinero a Roma, y alli trocarlo por el precio, que corre en Roma. Luego tãbien 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 responde, que aunque 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 las Prouincias, 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, q̃ no es licito vender en España la moneda por el precio, que corre en Roma, sino por el precio, que corre en España, adonde se vende, aunque es licito lleuarla a Roma, y trocarla, y venderla por el precio, que corre.

Vnde cima 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 ciẽ 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 dificultad es: porque si vno presta a otro vna hanega de trigo en tiempo que la hanega 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 dificultad se responde, que con todo esso no es licito el trueco de los escudos. Porque es grande la diferẽcia, que ay entre lo vno, y lo otro. Porque aunque se varie el precio del trigo, y se augmente, siempre segun la substancia, y segun el vso, queda el mismo. Pero quando se varia el precio de la moneda, queda 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 de trigo, tã solamente 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 catorze celemines. Porque en el tal caso ay variedad en la medida, verdad es, que si se vuiera hecho concierto entre el que recibe, y da el cambio, que le auia de boluer el mismo dinero, aunque el Principe mudasse el precio del dinero, seria licito el tal concierto, y seria licito recebir otros tantos escudos. Porque entonces es igual el contracto: porque como podia subir el dinero, podia tambien baxar. Tambien, si el cambio pudo verisimilmente conjecturar, q̃ 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 boluer 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, q̃ auia de valer mas caro, el qual puede muy bien sacar en concierto, que le lo han de pagar a mayor precio. Tãbien, aunque no lo vuiesse cõjecturado el cambio, que auia de crecer el precio de los escudos, pero augmentose 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 sabio si le restituyen el tal dinero a la manera dicha, podra muy bien, y con buena conciencia detenerle.

Hasta agora se ha dicho de las cosas mas claras. De aqui adelante se dira de las cosas mas obscuras en esta manera. Aduiertase para la practica, lo primero, q̃ entre aquellos, que se exercitan en negociaciones, y tratos ay tres maneras de negociadores. Vnos son famosos, otros son cambios de plata, otros son banqueros. Los famosos mercaderes en diuersas prouincias, y Reynos exercitan sus negociaciones, o mercadurias, y mercã en vna prouincia las mercadurias, de las 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 dificultad, 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 tienen necessidad de dinero para comprar mercadurias, y pagar sus deudas, y despues dar el dinero que recibieron en otro lugar, en el qual ellos tenian dinero. De donde vino, que otros negociadores se desperraron, y tomaron oficio 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 recibẽ de los mercaderes, y de los cambios el dinero para guardarle, y tienen razon de lo que dan, y reciben, y sus libros para este efecto. Reciben dineros de

dos maneras. La primera por cedulas, y firmas, en las quales los mercadores, 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 de los 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 hase 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 que se llama alcaualа. Por lo qual todos los mercaderes, y cambios, que tienen dinero, lo señalan acerca del bãquero, el qual las ha de traer a las ferias. Tambien, para que en el 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 compras, y ventas. Esto supuesto.

Vndecima conclusion. Licito es a los banqueros recibir precio de los mercaderes, y cambios, de los quales guardan el dinero. De suerte que es licito lleuar dinero a estos tales por la guarda del dinero. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porq estos tales son como depositarios, que guardan el dinero de los demas negociantes, y son como fiadores, y tienen razon de lo que dan, y reciben de los negociantes, y cuydan dello, y de lo que acude a las ferias, y del dinero que depositaron acerca dellos. Luego pueden muy bien recebir precio por esto. El justo precio de los tales no esta determinado por la ley, sino quedase al aluedrio de los varones discretos, y prudentes para que ellos le tassen.

La dificultad es, si estos banqueros pueden recebir 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 dificultad, que ay del que vende, ay tambien de qualquier deudor, a quié deue el mercader y del cambio. El exemplo es: vendio vn labrador los bueyes, a vn mercader, el qual le remite a su banquero, para que le pague los bueyes. La dificultad es, si podra el banquero lleuar dinero, y precio al labrador por pagar el dinero al labrador.

A esta duda responden los Doctores con diuersos pareceres. Porque vnos dizen, no ser licito. Esto tienen 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 cãbios. 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.

Naua. in ca. finali de vsura n. 37.

Sot. li. 6 de iust. q. 11. art. 1.

A esta dificultad digo lo primero, q 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.

Digo lo segundo, que en algunos casos es cosa certissima, que los banqueros se escusen 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 el vendedor al banquero, compra la cosa, q valia mil ducados por mil y cinco: porque sabia, que el banquero le auia de lleuar al vendedor aquellos cinco: y ansi se los quiso pagar de antemano. En el tal caso no ay injusticia ninguna: porque en realidad de verdad el banquero no lleuo aquellos cinco al vêdedor, sino al mercader. El segundo caso es, quando esta remissiõ al banquero se haze entre los mercaderes, y famosos negociadores de suerte que vn mismo negociador vna vez es comprador, y otra vez vendedor, y ansi el tal negociador quando cõpra embia al banquero aquel que le vendio, y quando vende, le embia 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, q fuera destos casos tãbien 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. Tomas 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 solamẽte haze aquel oficio, y tiene oro, y plata por la commodidad de los mercaderes, y de los cambios, sino tãbien por la publica commodidad de los que vendẽ, aunque no sean negociantes, y tratantes. Luego justamente podra recebir el banquero precio destos tales, que venden, aunque no seã mercaderes. Declaremos esto. Estos banqueros son necessarios para el exercicio de los tratos, y cõtratos, y de las compras, y ventas, para que los que venden puedã recebir luego el precio, porque los grandes mercaderes no podian traer cõsigo el dinero. Luego licito es, que los mismos que venden les paguen algo, pues se ordena todo esto tambiẽ a su prouecho, y vtilidad de los mismos que venden.

Duodecima conclusion. Injusticia cometen los mercaderes, y cambios, que entregan su dinero a los bancos, o bãqueros, para q le lo guarden, sino les dan algo por el guardarselo: sino que antes reciben dos por ciento. Tambien hazen injusticia estos mercaderes, y cambios, que entregan, o deponen acerca del banco menor

menor ſumma de dinero, pongo exemplo diez mil ducados, y piden al bāquero, que los fie por mayor ſumma de dinero, como por doze mil ducados, o mas. Eſta concluſion enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razō es: porque el guardar el dinero, o fiarle es coſa eſtimable con dinero, y aū tener cuydado del recibo, y gaſto. Luego el mercader, o cambio que no paga coſa alguna, por eſtas coſas haze grande injuſticia, y mucho mayor la comete el que no ſolamēte no da, ſino que recibe, porque el otro le guarde el dinero o le fia.

En eſte lugar ſe ha de dezir del cambio mas commun, y mas vſado, que es por razon de la abundancia, o penuria de todo genero de moneda. Para declaracion deſto ſe ha de ſupponer lo primero que la eſtimacion y el apreciar el dinero no es de la miſma ſuerte en todas las Prouincias, y naciones aun donde el oro ſe aprecia cō 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, q̄ ay en las Indias de toda manera de dinero. Y la abundancia, o penuria haze, q̄ 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 que recibe en el otro Reyno. El exemplo 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 grāde 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 ſuponer, que en la miſma prouincia por varios, y diuerſos tiempos puede auer abūdancia 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 cantidad 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 cantidad del que diera, ſi vuiera abundancia. Por eſta razon los cambios en las miſmas ferias algunas vēzes crecen, y otras vezes deſcrecen. Lo quarto ſe ha de ſuponer, 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 fe 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 recebirle 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 abundancia del, con condicion que ſe guarde el juſto precio al aluedrio de los varones buenos, y prudentes. El exemplo es. Licito era por menor quantidad de dinero en Antuerpia lleuarla mayor en Medina. En eſto conuienen cōmunmente los Doctores particularmente ya citados. La razon es, porque en eſte contracto ſe guarda y gualdad, pues la menor cantidad de dinero en vn lugar vale tanto, como la mayor cādad de dinero en otro. Luego guardale y gualdad en eſte contracto: porque como dezimos arriba, eſte contracto 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 vale tanto, como mayor medida de trigo, por razon de mayor abundancia, o menor abundancia. Luego lo miſmo ſera en nueſtro propoſito. Porque es la miſma razon.

Quartadecima concluſion. Dos maneras de cambios ſon licitos. El vno el que da dinero en Medina, y da quatrocientos y diez ducados, y en las primeras ferias de Antuerpia ha de recibir trezientos y ſeſenta de ſuerte que recibe cincuenta ducados menos. La ſegunda manera de contracto es, quando en el miſmo tiempo da en Antuerpia trezientos ducados, y ha de recibir en las primeras ferias de Medina trezientos y ſetenta y cinco, de ſuerte que recibe ſetenta y cinco mas. Eſtos cambios y otros ſemejantes ſon licitos, y juſtos. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente 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 eſtimacion del foro commun, y al aluedrio de los varones prudētes, ſe eſtima el dinero de la ſuerte dicha en eſtos cambios. Luego los tales cambios ſon juſtos, y no ay obligacion de reſtitucion.

Quintadecima concluſion. Juſto es, y neceſſario que el precio de los cambios ſe taſſe por la ley. La razon es: porque los negociantes, y tratantes tienen vna ſed de dinero, que nunca ſe puede apagar: y anſi ſi el precio de los cambios ſe dexaſſe a ſu aluedrio auria mil injuſticias. Luego juſto es, y ſancto que el tal precio ſe taſſe por la ley. Por lo qual eſta determinado en

las leyes del Reyno, que no se pueda lleuar mas que diez por ciento. Verdad es, que los negociantes por su codicia no han podido sufrir 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: porque los cambios secos, o por razon del tiempo no son verdaderos cambios, sino vsura. Luego los tales no piden cambios sino vsuras, y por consiguiente los que augmentan el precio, teniendo atencion a la muchedumbre de los que pidē 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 q̄ 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, cogiēdo para si todo el dinero de las ferias, y los cambios para todas las demas naciones. De suerte que quando otros llegan a pedir cābio, no ay quien lo de sino 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 dificultad 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 aumentar el precio de los cābios.

A esta dificultad 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 respō de facilmente a la razon de dudar. Diziendo, que aunque es ansi, que los otros cambios son injustos: pero de alli resulta este efecto, 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 mercadurias es esto ansi, como ya queda 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, quādo ay pocos, que los pidan y busquen.

Decima nona conclusion. No es contra justicia commutatiua, que el cambio abscōda su dinero, para guardarle en otro tiempo, en el qual valdra mas el dinero: pero es contra la publica vtilidad, y contra 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 necessidad de dinero guardan ellos su dinero, y le niegan, para que ansi se augmente grandemente el precio de los cambios, y guardā el dinero para entonces. Dezimos en la conclusion, que esto no se puede tan claramente condemnar, por pecado de injusticia commutatiua: pero es pecado contra justicia legal. La primera parte se prueua: porque no es pecado 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 razon. 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 pecado 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 cambios en el tal caso no estan obligados a restituyr: porque no pecan contra justicia commutatiua, sino tan solamente contra justicia legal. Lo segundo se sigue, que los juezes que en el tal caso no compelen a los cambios, que saquen su dinero y lo den a cambio, pecan grauissimamente. La razon es: porque estan obligados de oficio, y de justicia cōmutatiua 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 vēder. 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 pecan contra su oficio, y contra justicia commutatiua.

En este lugar se hā de explicar alguna manera y forma de cābios por razō de la abūdācia, o penuria de dinero en diuersas Prouincias. La primera manera de cābios entre Castellanos, y Portugueses. En Portugal ay menos abundancia de dinero que en Castilla: y en Portugal no

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 ygual; de ſuerte que el que da en Medina ciento recibe otros ciento en Lisboa. De ſuerte, q̃ 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 q̃ 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 masdiſtantes eſtan las ferias, que ſe han de celebrar en Medina, mientras mas vezinas, y cercanas, lleuan menor precio. De ſuerte, que puedẽ eſtar tan cercanas las ferias, que el cambio ſea ygual. La ſegunda manera, y forma de cambio es deſde Flandes haſta Eſpaña, y no en tiempo de feria, ſino en el tiempo intermedio. Eſtos cambios ſe celebran por mayor precio mientras mas diſtã las ferias, que ſe han de celebrar en Eſpaña, y mientras menos diſtan ſe lleua menor precio. Deſta manera de cambio es la dificultad 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 cõtrato, y eſta manera de cambios vſurario. Aſsi 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. lib. 6. de iuſt. q. vlt. a. 2. Cai. in citat. opuſcul. c. 7.

Vigeſima concluſion. 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 razon de dudar. Pero aduiertaſe, que aunque es aſsi que los tales cambios ſon ſoſpechoſos, ſe pueden muy bien juſtificar, de tal ſuerte, que no ſean injuſtos, ni vſurarios ſi ſe celebran por el precio que corre en el comun foro. Eſto enſeñan algunos diſcipulos de ſanto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque eſtos cambios ſe hazen por el precio comun, que corre en el foro. Luego ſon licitos: porque licito es vender la coſa por lo que vale en el comun foro. Confirmaſe, porque en eſte caſo no ſe recibe coſa alguna, por razon del tiempo: porque entonces ſe recibe algo por razon del tiempo, quando por eſperar la paga ſe lleua mas precio. Lo qual no acontece al preſente, porque no ſe lleua mas precio q̃ comũmẽte corre en el comũ foro. Luego eſte contrato en ninguna manera es vſurario, ni injuſto. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar,

Vigeſimaprima concluſion. El cambio que ſe celebra por razon de abundancia, o penuria de toda moneda dentro del miſmo Reyno de vn lugar a otro es ilicito. Es verdad que a el cãbio ſe 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 cambios 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 contratos. Cõfirmaſe, porq̃ el eſtimar, y apreciar el dinero, por razon de la abundancia del, o de la penuria de toda moneda haſe 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. ti. 18 li. 5. in recopilar.

Vigeſimaſegunda concluſion. Licito es el cãbio no taſſando el precio, ſino dexandolo incierto, y por el precio que corriere en las primeras ferias, ſi ay duda ygual por ambas partes, ſi ha de valer mas, o menos el dinero. Eſte contrato ſe puede hazer de dos maneras. La primera manera dexando el precio del todo incierto, como dize la concluſion. Y eſta manera de contrato es licita. La razõ es, porque ay ygualdad 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 augmẽtar, y 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, que 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 entontes 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 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 ſegũda 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. De ſuerte, 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 cãbios 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 ſuma: porque otros ay que tratan lo que toca a cãbios muy a la larga.

Solamente resta de tratar en este lugar de lo que toca al 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 Cayetano hizo vn opusculo entero, y Medina, y Soto, y Nauarro. Para declaracion desta dificultad se deue suponer, que cosa sea este monte, y sus cōciertos, y capitulos. Este monte no es otra cosa, sino vn cumulo, o amontonamiento de cosas, que pertenecen al vso humano, como de dinero o de trigo, ordenado a las necessidades de los pobres, y para sacarlos de las tales necessidades. Deste monte de piedad son tres los capitulos o conciertos. El primero que los que tienen cuydado deste monte tienen obligacion de dar al pobre, que pide prestado cierta summa, como dos o tres escudos, o fanegas de trigo, o mas: las quales ha de pagar dentro del tiempo señalado, pongo exemplo vn año. Por lo qual el tal monte es prouechoso para el vso de muchos pobres, no solamente de vno. El segundo capitulo es: que este empresti to no se ha de dar al pobre, sino es con prenda, la qual han de guardar los ministros del monte cō peligro de los mismos ministros. Y assi, si el pobre paga a su tiempo bueluenle la prenda, y sino tiene para pagar vēden la prenda 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, q̄ aura en el tiempo futuro. El tercer capitulo es. El pobre, a quien prestan, esta obligado a pagar por cada mes que tiene el empresti to, vna pequeña cantidad fuera del principal, no por razon del empresti to, y para acrescentar el monte, sino para pagar el estipendio a los ministros del monte de piedad, por los trabajos, y obras, que hazē en el monte de piedad. Esto supuesto.

Medi. C. de restit. tractatu de vsura Sot. lib. 6. de iust. q. 2. ar. vlt. Nau. in c. fina. 14. q. 3. n. 64. & dein. cepit.

Primera cōclusion. Cierta cosa es, que el primero, y segundo capitulo son justos y sanctos. En esto conuienen todos los Doctores particularmente los citados. La razon es: porque en estos dos capitulos no ay razon ninguna de injusticia ni iniquidad. Luego estos capitulos son justos, y sanctos. La dificultad esta en el tercero capitulo, porque en orden a el ay razon de dudar, si es justo y sancto. Para declarar esto, se deue aduertir, que entre las obras de los ministros deste monte de piedad, de las quales se trata en este capitulo vnas son que se han de hazer graciosamēte, como es la obra del prestar, y boluer la prenda. Otras obras ay que son dignas de precio, y de estipendio, como tener libro de lo que 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 quiē 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 q̄ traē consigo trabajos. 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, a quien prestan a pagar algo a los ministros por estipendio. Esto es certissimo entre todos los Doctores. La razon es, porque aquellas obras merecen precio, y estipēdio. Luego licito es y sancto lleuar el precio, y estipendio: y el pobre tiene obligacio de pagar el tal estipendio por aquellas obras. La dificultad esta de las obras dignas de precio de la segūda 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 conciertos dichos. Esta conclusion es contra Cayetano, y contra Soto, que tienen lo contrario. Pero nuestra sentencia tienen communmente los discipulos de Sācto Thomas, y entre ellos muy en particular Orellana, y otros que le siguen. La razon por esta conclusion se toma: porque muchos Summos Pontifices, y Concilios parece que aprueuan este monte de piedad, con todos sus capitulos y cōciertos, como Paulo II. Sixto IIII. y Innocēcio VIII. Iulio II. Leon X. en el Concilio Lateranense en la Sessiō 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 monte de piedad, porque no han de seruir de balde. Y estos ministros no los ha de pagar el rico, que leuāto y puso en orden el mōte 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 graciosso, y sin q̄ 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: porq̄ 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 a lo que toca a la materia de contractos, y de vsura.

Con. Trid. sess. 2. ca. 8. 9. 11.

TRA-

TRATADO IX. DE LA VIRTVD de la Religion, que es vna manera de justicia.

Cap. I. De la essencia y naturaleza de la virtud de Religion.

PRIMERA conclusion, La Religion tiene por oficio dar a Dios el deuido culto y reuerencia, y ordenar el hombre en orden a Dios supremo principio de todas las cosas. Como la justicia legal ordena el hombre al bien commun, y le da 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 todos sus discipulos, y Cayetano, y los que escriuen sobre el: en particular el Maestro Aragon. Prueuase: porque Ciceron, y otros muchos enseñan que la religion, no es otra cosa, sino vna justicia en orden a Dios. Luego la religion ordena el hombre en ordẽ a Dios, y le da el deuido culto, y reuerencia.

D. Thom. 2.2. q 81 ar. 1. & 2.

Segunda conclusion. La religion es verdadera virtud, distincta de todas las demas virtudes. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte tiene el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos los Doctores citados. La razõ es: porque dar a cada vno lo que 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 segũda parte de la conclusion la enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Doctores citados en la question citada. La razon es: porque la virtud de la religion se ordena, a vn bien particular, y tiene oficio particular, que es dar a Dios su deuida honra. Luego es virtud particular distincta de las demas.

D. Thom. art. 2.

D. Thom. art. 4.

Tercera conclusion. La religion, no es virtud Theologal: pero tiene grande afinidad, y parentesco con las virtudes Theologales. Esta cõclusion quanto a la primera parte es de Sancto Thomas, y de todos los Doctores citados en la misma question. Prueuase. Lo primero: porque las virtudes Theologales tan solamente son tres. Fe, Esperança, y Charidad. Luego la virtud de religion, no es Theologal. Lo segundo: porque las virtudes Theologales tratan immediatamente con Dios, y tienen esto por oficio proprio, como lo enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos. La Fe, cree, en Dios, la Esperança espera en el, y la Charidad le ama. Y la virtud de religion no tiene por oficio 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 Cayetano, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque la virtud de religion tiene por oficio tratar aunque no cõ Dios immediatamente, pero con el culto Diuino. Luego frisa 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 immediatamente con Dios. Las Morales con las cosas criadas y con las cosas humanas. Pero la virtud de religion, tiene por oficio tratar de la hora de Dios, y del culto diuino todo junto.

D. Thom. art. 4.

D. Thom. 2.2. q. 62

Caiet. ar. 8. q. cita.

Quarta conclusion. La virtud de religion es excelentissima entre todas las virtudes morales. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores alegados en la question citada. La razon es: porque como queda dicho en la conclusion passada, la virtud de religion tiene afinidad con las virtudes Theologicas, que 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 contra Cayetano, que enseña lo contrario en el lugar de Sancto Thomas citado. Pero nuestra doctrina es verdadera, y la tiene el Maestro Aragon en el mismo lugar, y se conuence con la razon de la conclusion. Lo segundo 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 Fe, Esperança, y Charidad, son muy meritorias las obras de la virtud de religion.

D. Thom. art. 6.

Cap. II. 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 interiores. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque el oficio 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 ordenan a las obras interiores del alma.

D. Thom. art. 1.

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 religion.

D. Thom. 2.2.q.82. art. 1. & 3.

Tercera conclusion. La Oracion, es obra de la virtud de la religion. Esta conclusion, enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas y todos sus discipulos y los que escriuen sobre el. La razon es: porque por la oracion se subjecta el hombre a Dios, y reconoce que tiene necesidad de lo qual es dar gloria, y honra a Dios. Luego la oracion es obra propria y muy particular de la virtud de religio. Otras muchas obras ay de virtud de religio, de las quales hemos de dezir adelante. Agora es necessario, tratar vn poco de la oracion y de las cosas, que le pertenecen.

D. Thom. 2.2.q.83. art. 3.

Cap. III. 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 el Angelico Doctor Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Aragon. Esta difinicion 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 diferencia de la oracion. Porque la oracion, de que tratamos al presente se diferencia de las demas oraciones. La primera diferencia es, que esta peticion se haze a Dios: en lo qual se diferencia de las peticiones, que se hazen a los hombres.

Orat. est petitio decentium à Deo. D. Thom. 2.2.q.83 art. 1.

La segunda diferencia es, que por esta oracion pedimos a Dios las cosas decentes por lo qual se excluyen las oraciones injustas, y necias, que no tienen razon de oracion, ni son obras de la virtud de religio. En aquella particula a Dios, se entiende mediata, o immediatamente. Porque como luego se dira, licito es pedir tambien a los Sanctos.

Segunda conclusion. La oracio es vna obra, muy religiosa que como deziamos pertenece a la virtud de la religion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Aragon. La razon es: porque es oficio proprio de la virtud de la religion, reuerenciar a Dios, y darle la deuida gloria y reuerencia: y en la oracion el hombre haze este oficio porque se subjecta a Dios, y orando professa, que tiene necesidad de Dios como de principio de nuestros bienes. Luego la oracion es obra religiosa, y que procede de la virtud de la religion.

D. Thom. 2.2.q 83 art. 3.

Tercera conclusion. La oracion es vna de las obras grandemente meritorias delante de la Diuina Magestad. La razo 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 grandemẽte meritoria. De suerte, que la oracion impetra grandes bienes del cielo. Y no tiene solamente esta excelencia, sino que con ella grangeamos vn gran premio en el cielo. Por lo qual los Christianos, particularmente que tratan de virtud, se deue exercitar mucho en esta obra de religion.

Capit. IIII. Del precepto de la Oracion.

PRimera conclusio. 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 immediatamẽte citado, en la solucion 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 razo natural nos enseña, que Dios ha de ser reuerenciado, y respectado Y vno de los respectos grandes y reuerencias, que se puede dar a Dios, es en el de la oracion. Porque alli professamos, que Dios es el supremo Author de todos los bienes. Luego en general, y en commũ ay precepto natural, y diuino de oracion,

Segunda conclusion. La oracion publica, que se haze a ciertas horas, y tiẽpos, y por ciertas personas es de derecho humano, como la oracion publica de las horas Canonicas, y esto es sanctissimo, y conuenientissimo. Esta conclusion enseñan los Doctores citados. Particularmente Aragon, que declara esto muy a la larga.

Tercera conclusion, La oracion particular, que

que cada vnō reza cae debaxo de precepto. Esta concluſion enſeñan todos los Doctores citados con Sancto Thomas, en aquella ſolucion.

Alex.4.p.q.16.n.3. Pal.in 4.d.15.q.5 Bonauen.i Dur.ibid. Sylu. v.oratio.8. Luc.18.

Tienela tambien Alexandro de Ales, Palude, ſan Buenauentura, Durando, y Sylueſtro. Prueuaſe lo primero, porque Chriſto por ſan Lucas enſeña, q̄ es neceſſario orar ſiēpre. Lo ſegūdo ſe prueua, porque cadavno eſta obligado a deſſear eficazmente los bienes eſpirituales. Luego tiene obligacion de pedirlos a Dios, que los puede dar, y que promete que los dara al que los pidiere. Eſto ſe declara mas en las ſiguientes concluſiones.

Quarta concluſion. El precepto de orar es affirmatiuo, que obliga ſiempre; pero no por ſiempre, y por todo tiempo. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores citados. Que ſea affirmatiuo conſta manifieſtamente, porque ſe da de alguna obra, que ha de hazer el hombre como el precepto de creer, eſperar, y amar ſon affirmatiuos. Que obligue ſiempre, aunque no por ſirmpre es manifieſto, porque los preceptos affirmatiuos, tienen eſſa propriedad, que obligā ſiempre, aunque no por ſiempre.

La dificultad es, acerca deſta concluſion, quā do obliga el precepto de la 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 dificultad es general, y comun en todos los preceptos affirmatiuos, porque es dificilima coſa ſeñalar, y determinar muy en particular el tiempo, en q̄ obligan.

A eſta dificultad digo lo primero, que ay muchos caſos, en los quales los hombres, eſtā obligados a orar por ſi, y por otros. Eſto enſeña Sancto Thomas, y ſiguenle comunmēte los Doctores, particularmente Aragon en el lugar citado. Vamos declarando los caſos. El primer caſo es, quando el hombre 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 dificultad ſe pueden vencer, ſin el ayuda de Dios. Y para alcançar eſta diuina ayuda es coſa neceſſaria la oracion, como medio ordenado para eſte fin. Luego entonces obliga la oracion. Por lo qual en las diuinas letras ſe dize, que en ſemejantes caſos oremos, y velemos.

D.Tho.in 4.d.15.q. 4.a.1.q.3

El ſegundo caſo es, en que eſta el hōbre 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 exēplo es, en caſo de guerra, quādo corre peligro el Reyno, o la Ciudad. Pero ſi el peligro es particular, en el tal caſo, ſi es graue, y no ſe puede comodamente euitar, ſi no es por medio de la oracion la charidad obliga a orar en particular por la tal neceſsidad del proximo. Pero ſi el peligro no es tan graue, y q̄ 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 neceſsidades de los ſubditos, eſtan obligados con mayor obligacion a orar por los ſubditos: porque ſon como padrēs ſuyos.

La dificultad es, ſi eſto obliga a pecado mortal. de ſuerte, que ſopena de pecado mortal tenga vno obligacion de rezar por otro en algun peligro graue, y dificultoſo.

A eſta duda ſe reſponde, que lo comū es, que no orar por el proximo en el tal caſo, tan ſolamente es pecado venial. Eſto enſeñan comunmente los Doctores. La razon es, porque en las neceſsidades eſpirituales, el miſmo proximo por otros caminos ſe puede ſocorrer a ſi miſmo, como es con la diſciplina, con el mirar las coſas mejor, y con mas atencion. Y ſi el peligro es corporal no es coſa cierta, y aueriguada que la oracio ha de ſer de fruto. Luego muy raras vezes el dexar de orar por el proximo ſera pecado mortal.

La dificultad 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 pecado eſpecial cōtra el precepto de la oracion La razon de dudar es, porque como queda dicho, el precepto de orar obliga en el tal caſo ſopena de pecado mortal. Luego en eſpecial y en particular peca cōtra el tal precepto, y por conſiguiente ſera eſpecial pecado.

A eſta duda ſe reſponde, que en el tal caſo es muy probable, que no peca eſpecial pecado cōtra el precepto de la oracion. De ſuerte, que ſi vno tiene vna graue tentacion de carne, que le obliga a orar, para vencerla, y no lo haze no comete dos pecados, vno contra el precepto de orar, y otro contra el precepto de no fornicar, ſino vno tan ſolamente de no fornicar. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de S. 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 oracio, ſino en orden a no fornicar. Luego tan ſolamēte ſera vn pecado.

Arag. 2.2. q.83.a.3.

Otros caſos multiplican los Doctores, particularmēte el citado, en los quales obliga el precepto de la oracion. Como quando vno viene al vſo de la razon, y que tiene obligacion de cōuertirſe a Dios. Y otros dizen, que ay obligacion de orar en los dias de Fieſta. Pero eſtos caſos no ſon ciertos, y aueriguados, ni es cierto, y aueriguado que el precepto de oracion obligue en los tales caſos. Lo q̄ es cierto, y aueriguado, a mi parecer es, q̄ ſi vno gran parte de la vida paſſaſſe ſin orar eſtaria en eſtado de pecado mortal: porq̄ 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 aſsi 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 accidēs, y por razon de otro precepto. Y aſsi ſe ha de declarar en particular, quando obliga por ſi, y de ſi el precepto de la oracion.

Digo lo ſegundo. Reſpondiendo a la dificultad

tad principal, que el precepto de la oracion de si, y por si obliga como obliga el precepto de la Fe, 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 oració es afirmatiuo, que obliga siempre, aunque no por siempre. Luego el precepto obliga en algun tiempo. Aduiertase, que es dificultoso señalar tiempo determinado, en el qual este precepto obligue de si, y por si. Y esta dificultad es general, y commun para todos los preceptos afirmatiuos. 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 entiendo, que el que 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 tiẽpo. Luego pecado sera passar este tiẽpo sin orar, y rogar a nuestro Señor. De lo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar.

En este lugar es necessario dezir alguna cosa de la obligacion, que tienen los Ecclesiasticos a dezir el oncio Diuino, y rezar las horas Canonicas. Que esto tambien pertenece al precepto, aunque no Diuino, pero humano.

Quinta conclusion: Qualquiera, que esta ordenado de ordenes mayores, esta obligado a rezar las horas Canonicas debaxo de precepto. De suerte que 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 Presbytero: pero Innocẽcio estiende este derecho, y precepto al Diacono, y Subdiacono, como consta del Capitulo volẽtes. La razon, que pudo mouer a los Pontifices a obligar a estos tales a rezar es, porque estan consagrados, y diputados al culto Diuino. De suerte: que el Clerigo ordenado de ordenes mayores, que no rezasse el oficio Diuino, y las horas Canonicas, pecaria mortalmente.

D. Thom. quodli. 6. art. 8. Iurisperiti c. presbyter. de celebrat. missarũ.

La dificultad es de los clerigos ordenados de ordenes menores, si estan obligados a rezar el oficio 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 dificultad algunos Doctores enseñan, que los que estan ordenados de ordenes menores, tienen obligació a rezar las horas Canonicas, aunque no tengan beneficio Ecclesiastico, tan solamente por ser clerigos, y dedicados al culto Diuino. Assi lo enseña Panormita no 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. 4.

A esta dificultad se ha de responder, que estos tales no tienen obligacion a rezar las horas Canonicas, ni el Canticum graduum, ni otra cosa alguna. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es: porque no ay ley ni determinacion alguna de derecho ni costumbre ninguna, que 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 de suerte, q̃ 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 prebenda debaxo de titulo clerical, tiene obligacion debaxo de pecado mortal a dezir cada dia todo el oficio Diuino, y las horas Canonicas, aunque no este ordenado de ordenes mayores. De suerte, que como para obligar a rezar el oficio Diuino cada dia, basta estar ordenado de ordenes mayores, aũque no tenga beneficio Ecclesiastico: assi tambien basta tener beneficio Ecclesiastico, o prebenda aũque no tenga ordenes mayores. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas. Pruebase del Derecho en el Capitulo presbyter. Del qual coligen los Doctores, que ay esta obligacion. Tambien porque en el Derecho, adonde se dize, que el beneficio se da por el oficio. Luego el beneficiado tiene obligació de rezar el oficio Diuino. Por lo qual el tal ha de posponer todas las demas cosas al rezar el oficio Diuino. De lo qual se ha de ver Nauarro. Adonde tratando de los impedimentos que pueden escusar de rezar el oficio, dize muchas cosas. Lo primero, que quando ocurre vna necessidad grande de leer vna lecion en concurso publico, o defender algunas conclusiones, que pueden ser de prouecho para la Republica, y lo es, o para la persona particular, y el estudio necessario no se compadece con rezar las horas Canonicas, en el tal caso dize, que escusaria de rezar el Diuino oficio Pero de esto se dira despues mas extensamente. Aduiertase, que hablãdo de la prebenda se dixo de proposito en la cõclusion debaxo de titulo clerical. Porque el que por titulo secular lleua los diezmos, como los Reyes, y Caualleros, o otros semejantes no tienen obligacion de rezar el oficio Diuino. De suerte, que segun esta conclusion, los que tiẽ beneficio simple, o curado tienen obligacion de rezar el oficio Diuino.

C. finali, de rescriptis in sexto.

Naua. in Man. ca. 25. n. 101

La dificultad es, si el que tiene prestamos, o prestameras, tiene obligacion de rezar el oficio Diuino.

En esta dificultad ay diuersas sentencias entre los Doctores. La primera sentencia es, que estos tales no tienen obligacion de rezar el oficio 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 instituyerõ estos prestamos. Luego no tienen obligacion estos tales de rezar el oficio Diuino. La segunda sentencia es, que estos tales tienen obligacion de rezar el oficio Diuino. Esto enseña Soto y Manuel Rodriguez, y otros Doctores. La razon es: porque el titulo que tienen estos tales es clerical,

Sot. li. 7. de iust. q. 5. art. 3. Man. Rodri. in Sũ. ca. 140. c. quoniam de concess. prœbend. lib. 6.

y no ſecular. Luego tienen la miſma obligació, que los demas beneficiados. Confirmaſe, porq̃ eſte titulo ſe cuenta en el Derecho entre los demas titulos Eccleſiaſticos.

A eſta dificultad mi parecer es, que eſtos tales tienen obligacion de rezar el oficio 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 aſsi eſtos tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino.

La ſegunda dificultad es, de los que tienen penſiones, ſi eſtos tales tienen obligacion a rezar el oficio diuino. La razon de dudar es, porq̃ eſtas penſiones ſon bienes Eccleſiaſticos, porque ſon bienes de beneficios. Luego el que los tiene, y goza, tiene obligacion de rezar el oficio diuino: porque como ſe dize en Derecho, el beneficio ſe da por el oficio.

A eſta dificultad digo lo primero. Que eſtos tales no tienen obligacion de rezar el oncio diuino, como la tienen los que tienen beneficios Eccleſiaſticos. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores. La razõ es, porque eſtos tales no tienen titulo Eccleſiaſtico, ſino tan ſolamente mero derecho de recebir eſtos fructos del que tiene el titulo. Luego no tiené obligaciõ de rezar el oficio diuino.

Digo lo ſegundo. Que eſtos tales tienen obligacion de rezar el oficio menor de nueſtra Señora. Eſto enſeña Nauarro, Aragon, y Fray Manuel Rodriguez. Prueuaſe 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 conciencia. Aduiertaſe con fray Luys Lopez, que el ſeglar pobre, que tiene alguna penſion ſobre algun beneficio con diſpenſacion de ſu Sanctidad, no eſta obligado por virtud de aquel motu proprio a rezar el oficio menor de nueſtra Señora, ni eſta obligado a rezarle el Cauallero penſionario profeſſo en alguna Orden Militar: porque la intencion del Papa fue obligar a rezar a los penſionarios que tienẽ alguna manera de titulo clerical. Particularmente, que eſtos caualleros por virtud de ſu inſtituto tienẽ obligacion de rezar alguna coſa, como lo dize Nauarro. Aduiertaſe, que los que tienen eſtas penſiones, y eſtan obligados a rezar el oficio de nueſtra Señora, ſino rezan tambien tendrã obligacion de reſtituyr, conforme a lo que ſe ha de dezir a baxo.

Naua. in Man. ca. 12. Ara. 2.2. q. 83 a. 12. Ma Rod. loco cit. concl. 5. Luy. Lopez in inſtruct. coſcitt. c. 95. Nau. li. 3 conſil. tit. de celebr. Miſſarũ, conſi. 18.

La tercera dificultad es, del que tiene titulo de algun beneficio Eccleſiaſtico; pero no lleua comodidad alguna del tal beneficio, ſi tendra obligacion de rezar el oficio diuino. En eſta dificultad 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 oficio diuino. De ſuerte, que ſolo el titulo es razon ſuficiente para induzir la tal obligacion. La razon es, porque el tal acepto el beneficio con aquella carga de rezar el oficio 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 oficio diuino. Aſsi lo tiene el Maeſtro Soto, Nauarro, y Cordoua. Para declaracion deſta dificultad vſan algunos Doctores de vna manera de diſtincion, la qual me parece bien. Por lo qual ſiguiendo la tal diſtincion en eſta dificultad.

Medi. C. de oratio. c. de neceſſitate vocaliter orãdi, &c.

Cap. Clericos. 90. d.

Sot. li. 10 de iuſt. q. 5. a. 3. Na. c. 23. n. 113. & 114. Cordo. de caſibus q. 180.

Digo lo primero. Que el q̃ 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 por eſtar auſente, o porque eſta deſcomulgado, en el tal caſo el que tiene el titulo del beneficio, aunque no reciba los fructos, tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Eſto es lo que afirman comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caſo tiene derecho para recebir los fructos del beneficio, y ſi el no los recibe es, porq̃ no quiere, o por ſu voluntad. Luego obligacion tiene en el tal caſo de rezar el oficio 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 oficio diuino. Eſta ſentencia tiene Cayetano, Soto, y Nauarro en los lugares citados. La razon es, porque la obligacion de rezar el oficio 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 oficio diuino. Por lo qual en eſte caſo no ſe le ha de imputar el no recibir los fructos del beneficio, pues es aſsi, que deſto no tiene el la culpa, ni es cauſa, ſino el Sumo Pontifice, que aplico los fructos a otro. Y aſsi parece que le deſobligo de la carga que tenia de dezir el oficio diuino. Pero en el primer caſo el es cauſa de no recebir los fructos, y aſsi 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.

Cai. in Sũma v. bona. Sot li. 10. de iuſtit. q. 5. art. 3.

La quarta dificultad es, quando el beneficio es pequeño, y los fructos ſon pocos, ſi en el tal caſo ay obligaciõ de rezar el oficio diuino. En eſta dificultad algunos Doctores tienẽ, que ay obligacion de rezar el oficio diuino.

Eſta ſentencia tiene Medina Complutẽſe en el lugar citado, y Nauarro en el lugar alegado, y Sylueſtro. Prueuaſe de aquel capit. Clericus. En el qual ſe dize que quando a vn Clerigo no le puede ſuſtentar el beneficio, y los fructos del, que buſque el ſuſtento con otro artificio, o manera de viuir; pero de ſuerte que ſe haga ſin detrimento de ſu oficio. Luego el tal obligacion tiene de rezar el oficio diuino.

Syl. v. bona. 6. 3.

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer muy mas

pro-

probable, que el que tiene semejante beneficio no tiene obligacion de rezar el oficio Diuino. Esta sentencia tienen communmẽte los Doctores, particularmente Soto en el lugar citado, y los demas discipulos de Sancto 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 consiguiẽte no tiene obligacion de rezar el oficio Diuino. Confirmase: porque la obligacion de rezar el oficio 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 oficio 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 oficios 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 efecto. Soto dize que si el beneficio no vale sino ocho ducados, o vna cosa semejante, no tiene obligacion de rezar el oficio 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 tomarõ del, que aunque sea assi, que el beneficio no sea suficiente para sustentar, si es suficiente para buena parte del sustento, el tal beneficio obliga en conciencia a rezar las horas Canonicas.

Sot. li. 10. de iust. q. 4. ar. 3.

La quinta dificultad es de aquel, que tiene meramente titulo del beneficio litigioso sin fructos por concession del Papa, si este tal tendra obligacion de rezar el oficio Diuino.

A esta dificultad se responde facilmente de la resolucion de la duda passada, que el tal no tiene obligacion de rezar el oficio Diuino. Esto enseña el Maestro Soto en el lugar citado, y le 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, que tienen por razon del beneficio. Y en el tal caso ni esta ordenado de orde sacro, ni tiene estipendio. Luego no tiene obligacion de rezar el oficio Diuino.

La sexta dificultad es de aquellos que tienen algun beneficio en encomiẽda, si estos tales tienen obligacion de rezar el oficio Diuino.

A esta dificultad se responde que el tal esta obligado a rezar el oficio Diuino. De suerte que se ha de entender, que tiene obligacion de rezar el oficio Diuino por si, o por otro tercero, de suerte, que como tiene obligacion de hazer el oficio de beneficiado por si, o por otro tercero ansi tambien tiene obligacion de rezar el oficio Diuino por si o por otro. El exemplo es quando diessen vn beneficio, a vn niño pequeño, que no tiene habilidad para rezar el oficio Diuino, estaria obligado a rezar las horas Canonicas por substituto. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente Aragon, y Manuel Rodriguez. La razon es porq estos tales lleuan los fructos del beneficio, o los padres por ellos. Luego tienen obligacion de dezir las horas Canonicas en la manera, que fuere posible por si, o por tercero.

La septima dificultad es del que tiene vna capellania colatiua, si este tal tiene obligacion de rezar las horas Canonicas. La razon de dudar es: porq la capellania no parece beneficio Ecclesiastico. Luego no obliga a rezar el oficio Diuino. A esta dificultad se responde, que el tal tiene obligacion de rezar el oficio Diuino. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmente los citados. La razon es: porque la tal capellania verdaderamente tiene razon de beneficio Ecclesiastico, como es cosa notoria en derecho. Luego la tal capellania obliga a dezir el oficio Diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Diziendo que la tal capellania verdaderamente es beneficio Ecclesiastico, y ansi por este titulo ay obligacion de rezar el oficio Diuino.

La octaua dificultad es del descomulgado, q tiene beneficio Ecclesiastico, si el tal tiene obligacion de rezar el oficio Diuino. La razon de dudar es: porque el tal no lleua ni goza los fructos del beneficio, como es cosa cierta. Luego no tiene obligacion de rezar las horas Canonicas.

A esta dificultad se respõde, que sin duda ninguna el tal descomulgado tiene obligacion de rezar el oficio Diuino. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es porque 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 responde a la razon de dudar, diziendo, que 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 dificultad es del beneficiado, q pleytease sobre los fructos del beneficio, los quales estan secrestados, o los ha recebido el contrario, que pleytea con el, si el tal tiene obligacion de rezar el oficio Diuino, no estando dada la sentencia en su fauor, ni gozando el de los fructos. En esta dificultad Manuel Rodriguez sin ninguna distinction enseña, que si el tal por sentencia uuiesse de alcançar los fructos del beneficio, aunque no aya recebido la possession, tiene obligacion de rezar el oficio Diuino. Esto tiene dificultad ansi dicho. Porque puede auer pleyto dudoso de ambas partes, y en el tal caso es la dificultad, si aura obligació de rezar el oficio Diuino. Porque si la uuiesse ambos estarian obligados a rezar el oficio Diuino, y si fuessen quatro todos tendrian la misma obligació. Lo qual es dificultoso: porque por vn mismo beneficio estarian obligados a rezar quatro. En esta duda se ha de hablar con distinction, y claridad, para

Man. Rodr. in Sũ. cap. 140. con. 4.

para que se descubra la verdad.

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 obligacion de rezar las horas Canonicas. En este sentido tiene verdad lo que enseña Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque en el tal caso tiene beneficio Ecclesiastico, y quanto a lo que toca a los fructos del beneficio, es como, si los tuuiera y gozara: porque es cierto que se los han de dar. Luego tiene obligacion de rezar el oficio Diuino.

Digo lo segundo, que si ninguno esta en la possession, y ay igualdad de ambas partes (hablo de la possession del beneficio,) que ninguno esta obligado a rezar el oficio Diuino. Suele acontecer, que dos pleyteá sobre vn beneficio, y ninguno tiene la possession del tal beneficio, y ay duda de ambas partes, ninguno esta obligado a rezar. La razon es: porque ninguno tiene ni possee beneficio Ecclesiastico. Luego en el tal caso no ay obligacion de rezar las horas Canonicas. Porque la tal obligacion mana, y procede de tener beneficio Ecclesiastico, como queda 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 secrestados por el tiempo, que dura el pleyto, y ay duda en el negocio: en el tal caso es bien aparente: 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 tábien es muy aparente: porque este agora no recibe los fructos del beneficio, y por otra parte ay gran duda si los recibira. Luego no tiene obligacion de rezar el oficio Diuino. Desto dicho se resoluera otras dificultades que estan anexas a estas.

La decima dificultad 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 razon de dudar es: porque el tal no recibe los fructos del beneficio q̃ tiene, y es como tener solo el titulo. Luego no tendra obligacion de rezar.

A esta duda se responde, que tiene obligació de rezar las horas Canonicas. Esto enseñan cõmunmente los Doctores. La razon es: porque en el tal caso por el esta que no le den parte de los fructos. Luego obligacion tiene de rezar el oficio Diuino. Verdad es, que como queda dicho, aquel que con authoridad del Papa tiene solo el titulo, de arte que 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 dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Hasta agora hemos platicado de la obligacion que ay a rezar el oficio Diuino por razon del orden Sacro, y por titulo de ser vno beneficiado, y tener beneficio Ecclesiastico. Antes que passemos adelante a dezir las escusas legitimas, que puede auer para no rezar los tales el oficio Diuino, es necessario declarar primero, si ay obligació de rezar el oficio Diuino por otro titulo, qual puede ser el ser Religioso, y auer hecho profession solemne.

Septima conclusion. Los Frayles, y Monjas tienen obligacion sopena de pecado mortal a dezir el oficio Diuino en communidad: por razon del estado, que tienen. De suerte, que seria pecado mortal si el tal oficio Diuino se dexasse en la communidad destos Religiosos. Esto enseñan communmente los Theologos, como lo dize Aragon en el lugar citado, y el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la cõclusion decima. La razon es: porque los tales Conuentos, y communidades estan diputadas para el culto Diuino. Luego obligacion tienen de dezir en commun el oficio Diuino. Esta obligacion declara mucho mejor la costumbre que tiene fuerça de ley. En ninguna semejante communidad se dexa de rezar el oficio Diuino, y se tendria por cosa muy graue el no dezir el oficio Diuino. De lo qual se infiere, que los Prelados en particular pecarian mortalmente, y mui grauemente, sino hiziessen dezir el oficio Diuino en communidad: porque los tales Prelados tienen obligació 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 oficio Diuino, ni parte alguna de el. Esto enseñan communmente 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 obligació de rezar el oficio Diuino. Aduiertase, que los tales por ser religiosos communmente tienen en sus religiones obligació de rezar algunas cosas, como en nuestra religion tienen obligacion en lugar de las horas Canonicas de dezir algunos Paternostres. Pero esta obligació no tiene otra fuerça mas, que la que tuuiere por fuerça y virtud de su constitucion.

Si en la constitucion vuiere precepto aura obligacion de pecado mortal. Y si no vuiere precepto, como no lo ay en nuestra constitucion no tienen obligacion sopena de pecado. Porque en nuestra constitucion no ay obligacion a pecado, sino tan solamente a pena, como consta de las mismas constituciones. La dificultad es, acerca de los religiosos professos, que no estan ordenados de orden Sacro, si los tales tienen obligacion de rezar el oficio Diuino, de suerte que no sea pecado mortal, no le rezar o si es pecado mortal dexarle de rezar. Los que tienen orden sacro es cosa lisa, y clara, q̃ tienen obligacion de rezar el oficio Diuino. La dificultad es de los que no estan ordenados. Tambien

bien se aduierta, que algunos en algunas religiones por fuerça, y virtud de sus constituciones pueden tener precepto de rezar el oficio diuino, y de los tales tampoco ay duda, sino que tienen obligacion de rezar el oficio diuino. La dificultad es de los que no tienen precepto, sino que tan solamente son professos deputados para el coro. 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 profession: porque la profession tan solamente obliga a la obseruancia de los tres votos essenciales. Luego no tienen obligacion, que obligue a pecado mortal. Confirmase, porque si uuiesse en los tales alguna obligacion de rezar el oficio diuino, auia de ser por viuir de limosnas. Y esta razon no es de fuerça ninguna; porque las limosnas que se reciben no obligan a rezar cosa alguna. Luego no viene la obligació de rezar de las limosnas. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que estos tales no tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseñan algueos Doctores. Como es Cayetano, que dize que no puede entender por donde los tales religiosos esten obligados a dezir el oficio diuino, sino espor 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 comũ entre todos los Doctores, los quales afirman que tienen obligacion de rezar. Esto tiene Syluestro, Antonino, Soto, Nauarro, Paludano, Panormitano, y otros Iuristas, y todos los discipulos de Santo 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 oficio diuino, no pecaria 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 oficio diuino, o por negligencia lo dexasse de rezar muchas vezes, no se atreueria t escusarle de pecado mortal.

Cái. v. hora cano.

Syl. v. hora. q. 1. Anto. 3. p. ti. 13. c. 4 Sot. li. 10 de iust. q. 5. a. 3. Nauar. in enchirid. de oratio. cap. 7. nu. 2. & 5. Pal. in 4. d. 15. q. 5. Panor. & alij in ca. licet de voto.

Digo lo primero. Que a mi parecer esta tercera sentencia no tiene probabilidad alguna, ni se puede seguir con buena conciencia. La razon es, porque si ay costumbre, o cosa otra alguna, que tenga fuerça de ley para obligar a pecado mortal a que los tales rezen el oficio diuino: siempre estaran obligados a rezarle, y no se podran escusar de pecado mortal deuna vez, o otra que dexan de rezar el oficio diuino. Y sino ay cosa que tenga fuerça de ley para obligar a pecado mortal, facil cosa es de escusar de pecado mortal al que dexa siempre de rezar el oficio diuino. Por lo qual esta sentencia no tiene fundamento, y assi no la tengo por probable.

Digo lo segundo, Ser certissimo en Theologia, que los tales religiosos tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Esto tienen todos los Doctores citados, por la segũda sentẽcia. Prueuase lo primero, porque todos aquellos que tienen semejante estadó, hazen escrupulo grande de dexar de rezar el oficio diuino, y qualquiera hora canonica; y todos tienen por cierto q̃ pecan mortalmente, no rezando el oficio diuino, o qualquiera de las horas canonicas. Luego obligacion tienen sopena de pecado mortal. Cõfirmase de la costumbre laudable, que ay aprouada por el comũ consentimiento de todos los Santos Padres. Y esta costumbre tiene fuerça de ley. Luego obligacion ay de dezir el oficio diuino. Esta costumbre tiene fundamento en que los tales religiosos estan diputados para el coro. Y tambien, que como queda dicho ay precepto que obliga a pecado mortal de dezir el oficio diuino en conuento, y en comũ. Luego los que estan diputados para el coro, quando no lo pueden dezir en coro 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 coro, que despues de ser del coro se truecan en religiosos legos, o los echan de la religion, si los tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino.

La segunda dificultad es de los nouicios del coro, si tienen obligacion debaxo de pecado mortal a rezar el oficio diuino. La razon de dudar es, porque los tales estan diputados, y consagrados para el coro. Luego tienen obligaciõ de rezar el oficio diuino. En esta dificultad Palude en el lugar citado, tiene que los tales tiené obligacion de rezar el oficio diuino, de suerte, que pecaran mortalmẽte, sino le rezan: porque dize este Author que viuen de limosnas, como los demas.

A esta duda se responde ser cosa certissima, q̃ los tales no tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseñan todos los Doctores Iuristas, y Theologos, principalmente los discipulos de Santo Thomas. La razõ es, porque el tal no es professo, y por consiguiente no tiene obligacion a cosa ninguna a que estẽ 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 oficio diuino. A la razon de dudar se responde facilmente que el nouicio coristo no esta deputado a el coro ni es professo, y de assiẽto, sino tã solamente esta como en via, y camino para cõsagrarse, y deputarse al coro, y assi no tiene obligacion de rezar el oficio diuino.

La tercera dificultad es, de las religiosas professas, que estan diputadas para el coro, y son professas de profession solemne, si las tales tienen obligaciõ de rezar el oficio diuino. Hablo de las del coro: porque las legas es cosa cierta, y aueriguada que no tienen mas obligacion a rezar el oficio diuino que los religiosos legos. Y de las tales se ha de dezir lo mismo, que de los

los religioſos legos. La dificultad es la miſma, que de los religioſos del coro, que no eſtan ordenados de ordenes mayores.

Digo lo primero ſer coſa certiſsima, que las religioſas nouicias, aunque ſean del coro, no tienen obligacion de rezar el oficio, como no lo eſtan los nouicios del coro, porque es la miſma razon de vnos y de otros.

Digo lo ſegundo, que las tales religioſas tienen obligacion ſopena de pecado mortal a dezir el oficio diuino en el Coro, y en la comunidad 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 Santo Thomas particularmente el Maeſtro Soto. De lo qual ſe reſponde facilmente a muchas preguntas, que hazen las religioſas tocantes a eſte punto. Verdad es que las religioſas ſe eſcuſan mas facilmẽte de la obligaciõ de dezir el oficio 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 preguntan tocantes a las religioſas.

Es neceſſario dezir algo en eſte lugar de lo q̃ toca a las eſcuſas, q̃ puede auer para rezar el oficio diuino, y ver quales ſon legitimas, y quales no ſon ſuficientes. Eſtas cauſas ſe reduzen a algunas en particular. Las quales cauſas deſobligan de rezar a todos aquellos, que tienen obligacion de rezar el oficio diuino.

Nona concluſion. La enfermedad, ſi es tal, que el rezar el oficio 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 peca mortalmente. Eſto enſeña Nauarro, Innocencio, y Hoſtienſe, y Soto en el lugar citado, y eſto enſeñan comunmente los Doctores. La razon es, porque la obligacion, y preceptos 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 oficio diuino. Aduiertaſe cõ Nauarro que la enfermedad que quita la obligaciõ 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 cãſado deſpues, de manera que no queda para rezar, en el tal caſo no entiendo, que ay obligacion de rezar el oficio diuino. Todo eſto ſe ha de dexar al aluedrio del varon diſcreto, y prudente. Particularmente ſe deue aduertir en las religioſas, que tienen muchos achaques, y enfermedades, y ſe eſcuſan mas facilmẽte, por ſer mas flacas, y mas neceſsitadas, como es coſa notoria.

Nauar. in Ma. c. 25 n. 10. Innocen. & Hoſti. ca. 1. de celebra. miſſ. Nauar. in enchrid. de orat. cap. 11.

La primera dificultad es del que por enfermedad dexo de rezar las horas canonicas, ſi eſtara deſpues de paſſado el dia, o el tiempo obligado a rezarlas. El caſo es quando vno por enfermedad dexo de rezar el oficio diuino vn dia. La duda es, ſi deſpues de paſſado aquel dia tendra obligacion de rezar el diuino oficio del dia paſſado. En eſta dificultad algunos Doctores, como Gerardo de aſsiduitate orandi, enſeñã que ay obligacion de rezar el oficio diuino del dia paſſado, y en ſu fauor cita a Innocencio, y a Hoſtienſe en aquel capitulo primero, y no ſe mueue cõ razon alguna.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en ninguna manera el tal eſta obligado a rezar el oficio diuino del dia paſſado. Eſta es comun ſentencia de todos los Theologos, particularmente diſcipulos de Santo Thomas. La razon es clara, porque la obligacion de dezir el oficio diuino es carga de aquel dia, ſeñalado. Luego en paſſandoſe aquel dia, no ay obligacion de rezar el oficio diuino de aquel dia. Como el que dexo de ayunar vn dia de precepto por eſtar enfermo no tiene obligacion de voluer a ayunar otro dia. Lo miſmo es de otro qualquier impedimento legitimo, q̃ eſcuſa de rezar aquel dia, o algunos dias. Paſſado aquel dia, o aquellos dias no tiene obligaciõ de rezar deſpues el oficio diuino que dexo de rezar. Y lo miſmo es, ſi lo dexo de rezar ſin cauſa legitima, por no querer rezarle paſſado aquel dia, no tiene obligacion de voluerle a rezar, porque es cãrga de aquel dia.

La ſegunda dificultad es, ſi el que dexa de rezar las horas canonicas por tener enfermedad, que legitimamente le eſcuſa de la tal obligaciõ, ſi eſtara obligado a hazer que le rezen las horas canonicas delante del, y oyrlas, o ſi eſtara obligado a rezarlas mentalmente, ſino puede rezar vocalmente. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan ſer neceſſario, oyr las horas canonicas, y rezarlas mentalmente. Eſto vltimo enſeña Mayores. A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que los tales no tienen obligacion de oyr el oficio diuino ni de rezarlo mentalmente. Eſto enſeñan comunmente todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas, y Aragon. La razon es, porque el precepto tan ſolamente obliga a rezar vocalmente las horas canonicas, y eſte tal no las puede rezar vocalmẽte. Luego no tiene obligacion a rezar mentalmente, ni oyr el oficio diuino.

Maiores in 4. d. 12. q. 6.

Aduiertaſe con el Maeſtro Soto, q̃ en todo eſto, q̃ toca a dexar de rezar el oficio diuino por razon de enfermedad ſe ha de tener atenciõ para ſi la enfermedad eſcuſa al aluedrio del varon diſcreto, y prudente. En caſo de duda ſe ha de conſultar el medico, y el prelado, y con ſu parecer puede muy biẽ quietar ſu conſciencia, y no de otra manera. Particularmente los religioſos con el mandato del ſuperior, quedan muy ſeguros en conſciencia, ſin auer en ello dificultad. Porque eſta es coſa cierta entre los Doctores.

La tercera dificultad es, del que teniendo enfermedad, puede rezar sin notable daño alguna parte del oficio diuiño, 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 paresce ser la misma razon de vnas horas, que de las otras, pues caen debaxo de vn mismo precepto. Luego sino tiene obligacion de rezar las vnas horas canonicas tampoco la tendra de rezar las otras.

A esta dificultad se responde, que tiene obligacion de rezar aquella parte del oficio diuino, que no fuere causa de notable daño en su salud. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, particularmẽte discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque el que no puede cumplir el precepto Eclesiastico 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, o tres interpolandolos. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Porque 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 oficio 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 dificultad 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 oficio diuino, cõ el tal compañero. Esta es comun resolucion de todos los Theologos particularmente discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el tal tiene precepto de rezar el oficio diuino, como es cosa notoria, y puede comodamente rezarle. Luego obligacion tiene de rezarle. Dixe en la resolucion, quando puede tener comodamente 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 facilmente compañero que le ayudasse a rezar, o fuesse vn religioso, que esta en vna casa pequeña, que no lo puede tener comodamente 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. Aduierrase, 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 auer que les hara mal el rezar las horas canonicas. *Naua. de oratio. ca. 10. nu. 11 14. 15. q. 16.*

Decima conclusion. Causa legitima para dexar de rezar el oficio diuino, y escusar la tal obligacion es vna ocupacion repentina, que sin escandalo, o sin pecado no se puede dexar. Declaremos esta conclusion con exemplo. Si viuesse 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 oficio diuino, en el tal caso, y por la tal ocasion se podria sin pecado alguno dexar de rezar el oficio diuino. Lo mismo es, quando se ofrece necesidad de leer de oposicion, o de defender algunas conclusiones publicas, con las quales no se compadece el rezar el oficio diuino, siendo esto de prouecho para la republica, no auria obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseñan comunmente los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas, y todos los demas Doctores, particularmente Aragon en el lugar citado, y Syluestro, y Henrico. La razon es, porque el tal precepto de rezar el oficio diuino no ha de obligar con tanto detrimento particularmẽte del bien publico. *Syluest. v. hora q. vlt. Henric.*

La dificultad es acerca desta causa, si seria legitima causa para dexar vno de rezar el oficio diuino, si viuesse de predicar, o leer vna licion como de Theologia, o Canones, o otra semejãte, que fuesse de prouecho en la Vniuersidad, si el tal podria con buena consciencia dexar de rezar el oficio 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. *Quodlib. 15. q. 11.*

A esta dificultad digo lo primero, que de ordinario los predicadores, y lectores, aun quando predican actualmente, como en la quaresma tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque comunmente, y ordinariamente, el oficio diuino, y el rezarle se compadesce muy bien con el predicar y leer, lo qual consta del vso comun de todos los lectores, y predicadores. Luego ordinariamente tienen obligacion de rezar el oficio diuino.

La dificultad mas en particular es, quando el rezado

rezado no se compadeciesse comodamente cõ estos oficios, por ser el predicador, o el lector vn poco flaco, y necesitado, aunque la necesidad no escusa de rezar el oficio diuino, tomada ella por si, sin la ocupacion del predicador, o del leer. La duda es, si en el tal caso todo esto junto seria legitima causa de dexar de rezar el oficio diuino.

Digo lo segundo, que regular y comunmente, quando no ay necesidad particular en la republica de la doctrina, o enseñança, que no es bastante causa para escusar de rezar el oficio diuino. Esta es doctrina comun 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 suponemos. Luego en el tal caso aura obligacion de rezar el oficio diuino.

Digo lo tercero, q̃ en vn caso, o en casos, que la republica tuuiesse necesidad de la tal doctrina, en el tal caso no me atreueria a condenar 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 dificultad es, si sera legitima causa, para escusar de rezar el oficio diuino el acudir a seruir a algun enfermo, o enfermos, que no pudiessen 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 oficio diuino. Verdad es, que se ha de tener atenciõ a que no aya fraude, ni engaño en esto. Assi lo dize el Padre Maestro Soto. Para declarar esta dificultad.

Digo lo primero, que si vuiesse necesidad de seruir a vn enfermo, o enfermos de tal suerte q̃ con el tal seruicio, no se compadeciesse el rezar el oficio diuino, en el tal caso no ay obligacion de rezar el oficio diuino. En este caso me parece muy bien la sentencia 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 oficio 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 grãde la necesidad, sino que pueden acudir a ella otros, en el tal caso, no queda escusado de rezar el oficio diuino. La razon es, porque en el tal caso no ay necesidad, que escuse, y sea legitima causa de dexar de rezar el oficio diuino.

La tercera dificultad es acerca de lo que dize el Maestro Soto, que el impedido acerca de otras cosas, de suerte que no pueda rezar el oficio diuino esta escusado de rezarle. La dificultad esta en declarar mas en particular estas cosas. La dificultad es de vn religioso, o religiosa, que le mandassen por obediencia algun oficio, qual es ser portero, o procurador, o procuradora que ocupasse de tal suerte, y impidiesse q̃ no fuesse posible moralmente hablando rezar el oficio diuino, si en el tal caso podria con buena conscience dexarle de rezar. La razon de dudar es, porque el precepto de rezar es precepto de la iglesia. Luego ha de tener mas fuerça que la obediencia del prelado.

A esta dificultad se respõde, ser negocio muy probable, que en el tal caso no tiene obligacion de rezar, siendo el oficio tal que imposibilite moralmente hablando a rezar. La razon es, porque el precepto de rezar no ha de obligar cõ tan grande detrimento. Luego en el tal caso no ay obligacion de rezar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Vndecima conclusion. Causa legitima para dexar de rezar el oficio 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, q̃ 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 assi todos pueden tener por donde rezar. Particularmente, que como manda el Santo Concilio de Trento, ninguno se ha de ordenar, sin que tẽga de donde viuir comodamente. Por lo qual ha de tener para comprar libro, por donde rezar el oficio diuino.

La dificultad 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 oficio diuino.

A esta duda se responde, que este tal no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque aunque es verdad, que peco mortalmente, echando el libro en la mar, pero despues de echado quedo imposibilitado para rezar. Luego no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. De suerte, que de qualquiera manera que este imposibilitado, para rezar el oficio diuino, por falta del libro es legitima escusa para no rezar el oficio diuino, y assi lo enseña Soto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es, si el que no tiene libro, por donde rezar el oficio diuino, si tendra obligacion a tomar de memoria el oficio diuino para rezarle. La razon de dudar es, porque el tal tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Y es assi, que en el tal caso no puede rezar, sino es tomandole de memoria. Luego tiene obligacion a tomarlo de memoria para efecto de rezar. Esta dificultad procede quando no auia impresiones, o en caso q̃ vuiesse grã falta de breuiarios, q̃ no se pudiessen auer tã facilmẽte. En esta dificultad Palude en el lugar citado, enseña que el tal tiene obligacion de aprender de coro

de Coro el oficio diuino, para efecto de rezarle.

A esta dificultad se responde que no ay obligacion en el tal caso, de aprender de memoria el oficio diuino, para efecto de rezarle. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Soto en el lugar citado. La razon es, porque tan solamente ay precepto de rezar el oficio diuino, y no ay ley, que obligue a tomarle de memoria, porque es cosa moralmente impossible a muchos, y assi basta, que sepan leer. Luego no ay obligacion de tomar de memoria el oficio diuino.

A la razon de dudar se responde, que aunque aya obligacion de rezar el oficio diuino, no se sigue que aya obligacion de tomarle de memoria, por ser cosa tan dificultosa, y en los mas imposible.

La tercera dificultad 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 oficio diuino ha menester todo el dia, y apenas le puede rezar. La misma dificultad es de vn religioso, o religiosa, a quien 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 dificultad.

A esta duda se responde ser cosa bien aparente, que en el tal caso no tienen obligacion de rezar el oficio diuino a lo menos enteramente. La razon es, porque es dificultosissimo, y casi imposible, como se supone en el caso. Luego no ay obligacion de rezar el oficio diuino. De lo qual se responde a la razon de dudar, que el q̃ le ordeno, y el ordenado peco mortalmente, quando le ordenaron, y lo mismo es del q̃ professo. Pero despues no tienen obligació de rezar por ser cosa tan dificultosa, y casi imposible el rezar. Dixe en la resolucion, que por lo menos no esta obligado a rezar enteramente todo el oficio diuino, por la gran dificultad, que ay, pero alguna parte del oficio diuino, que fuesse facil, tendria obligacion de rezarla.

La quarta dificultad es de aquel, que no tiene libro por donde rezar el oficio diuino, pero sabelo de memoria, si el tal tendria obligacion de rezar el oficio 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 oficio diuino. Aunque dize, que lo mas seguro es obligarle a rezar.

A esta dificultad mi parecer es, que sin duda ninguna el tal esta obligado a rezar. La razon es, porque este tal sin duda ninguna tiene obligacion de rezar el oficio 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 al caso para no 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 Sumo Pontifice. Esto enseñan comunmente 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 oficio diuino, aũque puede dispensar para que rezen este oficio diuino por el otro. Pero nuestra conclusion es certissima. La razon es, porque el precepto de rezar el oficio diuino es precepto humano de derecho positiuo, como es cosa notoria, aũque estos Doctores digan lo contrario, y esse sea su fundamento. Luego el Sumo Pontifice puede muy biẽ dispensar con alguno, que no este obligado a rezar. Assi lo resuelue Nauarro. La dificultad es. Si podra el Sumo Pontifice sin causa, ni razon dispensar en la obligacion de rezar el oficio diuino. La razon de dudar es, porque es de derecho positiuo. Luego podra el Sumo Pontifice sin causa ni razon dispensar en la obligacion de rezar el oficio diuino.

ca. Element. 21. dist.

Nauar. de orat. cap. 11, n. 31.

Digo lo primero, que si el Papa de hecho lo hiziesse, aquel con quien dispensasse no quedaria obligado en conciencia a rezar el oficio diuino. Esto conuence la razon hecha.

Digo lo segundo, que el Sumo Pontifice no haria bien en dispensar con alguno en particular, para que no diga el oficio diuino no auiendo causa ni razon. Porque aunque sea de derecho positiuo la obligacion de rezar el oficio diuino, es muy conforme al derecho diuino. Y tãbien que es pecado que el Sumo 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 razõ alguna, seria muy mal hecho. Por lo qual muy raras vezes el Sumo Pontifice dispensa en la obligació de rezar el oficio diuino, y esto es muy santo, y justo. De lo qual se respõde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es, si otro que el Sumo Pontifice podria dispensar en este precepto de rezar el oficio diuino.

A esta dificultad digo lo primero, que hablando regular, y comunmente ninguno puede dispensar en el precepto de rezar. De suerte, que ni el Obispo tiene semejante authoridad. Esto consta del vso de la Iglesia, porque regular y comũmente no dispensan los Obispos en la obligació de rezar. De suerte, que por el vso comun consta, que este poder esta aduocado al Sumo Pontifice. El exemplo es en la dispensacion de los grados, la qual no la puede hazer agora sino el Sumo Pontifice.

Digo lo segundo, q̃ en algun caso particular auiẽdo causa, no me parece cosa fuera de razõ el dezir, q̃ el Obispo puede dispẽsar, para que vno vna vez, o otra no reze. Esto enseña F. Manuel Rodriguez. La razon es, porque comunmente dizẽ los Doctores, que el Obispo puede dispen-

Man. Rodri. in su. cap. 144. concl. vltima.

sar

ſar en caſos ſemejantes. Porque las neceſsidades ſon muy ordinarias, y ſeria yugo muy peſado obligar en todos eſtos caſos particulares, a yr al Sumo Pontifice por ſer tan dificultoſo, q̃ ſe reduze como a impoſsible moralmente. Lo q̃ queda dicho del Obiſpo, ſe ha de dezir de los prelados, que tienen authoridad quaſi Epiſcopal, y de los ſuperiores de las religiones, que tienen ſemejante authoridad.

Tercia decima concluſion. Cauſa legitima para no rezar el oficio diuino es, quando vno tiene beneficio, y no recibe fructos ningunos del por ſi, ni por otro, ni los puede recibir, ni los ha de recibir adelante. Eſta concluſion es comũ de todos los Doctores, y la tiene Aragon, y otros. Declaremos la concluſion. Dixe en ella, quando no los reciba, por ſi, ni por otro. Porque ſi los recibieſſe por ſi, o por otro eſtaria obligado a rezar, como ſi los 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 veces 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 recebir, porque no han tomado la poſſeſsion, o no reſiden, y entonces no los pueden recebir, por ſu culpa, y eſta por ellos el no los recebir. Y en tal caſo tambien eſtan obligados a rezar el oficio diuino, como ſi recibieſſen los fructos, porq̃ eſta por ellos el no los recebir. Dixe tambien, quando deſpues no los ha de recebir. 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 poſſeſsion, ni recibieſſe los fructos, eſtaria obligado a rezar el oficio diuino conforme a lo que queda dicho en lo paſſado. Aduiertaſe acerca desta concluſion, que el que eſtudia, o ſirue, o camina, no ſe eſcuſa de la obligacion, que tiene de rezar el oficio diuino. Eſto enſeña Nauarro, y comunmente 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 oficio diuino. En lo que toca a la deſcomunion es coſa cierta, que no quita la obligacion de rezar el oficio diuino. La razon es, porque aunque es anſi, que el tal tiene obligacion de retirarſe, quando reza el oficio diuino, por no comunicar en las coſas ſagradas con los demas, con todo eſſo no ay dificultad, ni impedimento alguno para no rezar en ſecreto el oficio diuino. Luego obligacion tendra de rezarle. Luego no ay impedimento ninguno en el tal caſo, que eſcuſe legitimamente del rezo.

Nauar. in enchi. de orat. ca. 7. nu. 18.

Acerca deſtas concluſiones, en las quales ſe han declarado las cauſas legitimas, por las quales ſe eſcuſa vno de rezar es neceſſario declarar algunas dificultades, que tocan en todo eſto.

La primera dificultad es del religioſo profeſſo del coro, del qual queda determinado q̃ tiene obligacion ſopena de pecado mortal de rezar el oficio diuino, ſi el tal deſpues por alguna legitima cauſa ſe hizieſſe religioſo lego, ſi tendria obligacion de rezar el oficio diuino, o ſi ſeria baſtante cauſa para eſcuſarle de rezar. La razon de dudar es, porque eſte tal tenia precepto de rezar el oficio diuino. Luego ſin diſpenſacion del Papa no ſe puede eſcuſar legitimamente de lo que toca a rezar el oficio diuino.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que en eſte caſo no tiene obligacion el tal de rezar el oficio diuino. Eſto enſeña Soto en el lugar citado, y comunmente los diſcipulos de S. Thomas, y todos los Doctores. La razon es, porque la tal obligacion es propria de aquellos que eſtã obligados al Coro, y de los que eſtan deputados al Coro. Luego de qualquiera manera, que vno ſe libre deſte eſtado, ſi legitimamente lo haze no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. De ſuerte que en eſte caſo en alguna manera diſpẽſa el Sumo Pontifice en el precepto, pues al principio de la inſtitucion de las religiones dio authoridad para que pudieſſen paſſar al religioſo del Coro 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 oficio 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 Coro con authoridad legitima, ſi en el tal caſo ay obligacion de rezar el oficio 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, q̃ eſte tal tiene obligacion de rezar el oficio diuino, por el miſmo caſo, que ſe haze del Coro, 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 del Coro. Y anſi por el miſmo caſo, que ſe hazen del Coro quedan obligados a rezar el oficio diuino. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razõ de dudar.

La ſegunda dificultad es del religioſo, q̃ por ſus culpas, y pecados le echan deſpues de profeſſo de la religion con juſticia y legitimamente, ſi el tal tendra obligacion de rezar el oficio diuino. La razon de dudar es, porque eſte tal no es religioſo deputado para el Coro, pues le quitaron legitimamente el habito. Luego no tiene obligacion de rezar, como no la tiene el religioſo del Coro que ſe paſſa a religioſo lego.

Digo lo primero, que ſi el tal eſta ordenado de orden ſacro, es coſa ſin duda, que tiene obligacion de rezar el oficio diuino. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon eſta clara, porque todos aquellos que eſtan ordenados de orden Sacro, tienẽ precepto del Sumo Pontifice, que obliga a rezar las horas canonicas. Deſto no ay dificultad. La dificultad es de los religioſos del Coro que no eſtan ordenados de orden Sacro. Deſtos tiene mas dificultad,

Digo lo segundo, que estos tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente tiene esta Nauarro, y Fray 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 oficio diuino, porque los religiosos tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Confirmase, porque de otra suerte por su culpa grangearia libertad, y descanso.

Naua. de ora. ca. 7. & 8. Man. Rodri. in Sũma, cap. 140. concluſ. 13.

Esto mismo se ha de dezir, quando injustamẽte le quitassen el habito. Porque quanto a este efecto lo mismo es, quitarselo justamente, o injustamente, porque siempre queda verdadero religioso, y por consiguiente con las obligaciones de religioso, y vna dellas es la del rezar, y assi queda con obligacion de rezar.

Lo mismo es, y lo mismo se ha de dezir, quãdo 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 siẽpre con justa, y razonable dispensacion del Sumo 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 dificultad. Porque en estos casos no dexa de ser religioso, ni se le quitã las obligaciones de religioso.

Toda via quedan algunas dificultades 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, estãdo en aquel miserable estado. Porque en el tal estado tampoco dexa de ser religioso, y assi tiene obligaciones de religioso, y vna dellas es el rezar el oficio diuino.

A esta dificultad se ha de responder, que a mi parecer, el tal no auiendo comodidad para rezar el oficio diuino, esta escusado de rezarle. Y lo comun y ordinario es, que no tienen comodidad de rezar el oficio 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 Sumo 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 oficio diuino. Dixe segun la opinion de los Canonistas, y de algunos Theologos, porque la sentencia contraria es mas probable, y la tiene Santo Thomas, y sus discipulos.

A esta dificultad se ha de responder, que en esta sentencia no tendria obligacion de rezar las horas canonicas. Esto enseña Fray 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 oficio diuino. Aduiertase, que si tiene vno licencia, y dispensacion para casarse, siendo religioso, no por esso queda desobligado de rezar el oficio diuino, hasta que este casado, porque siempre queda religioso hasta aquel tiempo.

La vltima dificultad es, del descomulgado, suspenso, o entredicho, o irregular, o degradado, si tiene obligacion de rezar el oficio diuino. La razon de dudar es, porque este tal parece, q̃ esta impedido de rezar el oficio diuino.

A esta dificultad se responde que el tal tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseñan comunmente todos los Doctores particularmente Alexandro, y Nauarro. La razõ es, por que 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 oficio 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 assi tienen obligacion de rezar el oficio diuino.

Alex. capi presbyt. 18. d. Nauar. in Man. ca. 7. n. 27.

De los ordenados de ordenes menores, que no tienen beneficio sino que son seglares pudiera auer dificultad, si tienẽ obligacion de rezar el oficio diuino, ò el Cãticum 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 dificultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan, que tienen obligació de rezar las horas canonicas. Assi 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 ningunas, y esto por razon de las ordenes, que tienen.

Pal. in 4. d. 15. q. 5.

A esto se responde facilmente, que estos tales no estan obligados a rezar las horas canonicas, ni el Canticum graduum, ni otra cosa alguna. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente lo enseña Soto y Aragon en los lugares citados, y tambien Nauarro, y Syluestro. La razon es, porque no ay costũbre, ni ley alguna, que 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.

Nauar. de ora. ca. 7. Sylue. v. orat. q. 2.

Quarta decima conclusion. Los que estan obligados a rezar el oficio diuino tienen obligacion de rezarle todo, y enteramente de tal suerte, q̃ 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

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 oficio diuino, y el oficio diuino dize todas las horas canonicas con todas sus partes. Luego obligacion ay de rezarlas todas, y enteramente.

La dificultad es, si el dexar de rezar en vn dia todas las horas canonicas es vn pecado mortal, o si son muchos. La razon de dudar es, porque tiene obligacion de rezar todas las horas canonicas, y qualquiera que dexe, es pecado mortal. Luego dexandolas todas, seran muchos pecados mortales.

A esta dificultad se responde, que tan solamente es vn pecado mortal. Esto enseña Nauarro en el lugar, y capitulo imediatamente 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 oficio diuino. Esto se entiende, si solamente tiene vn acto de voluntad, con el qual quiere dexar de rezar el oficio diuino. Porque si tuuiesse muchos, y distinctos, de manera que con vno quisiesse dexar de rezar solos los Maytines, y despues con otro distincto se buelue a determinar a dexar Prima, y las demas horas serian distinctos pecados. Pero haziendose, y determinandose con vna misma voluntad seria vn mismo pecado. Este pecado 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 oficio diuino de vn mes, o de vn año. Tambien se aduierta, que si vno se determina de no rezar en vn dia, o en vn mes, y despues de determinado se arrepintio, y se resoluio de rezar, y despues buelue a tener proposito de no rezar, en el tal caso son distinctos pecados. Finalmente se deue aduertir, que algunos Doctores enseñan, que quãdo vno se resuelue, y determina de no rezar el oficio diuino por espacio de vn dia, o mes, o año, y dexa de rezar las horas enseñan q̃ 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 aun el numero verisimil de las vezes, las quales propuso de no las rezar. Esto enseña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quinta decima. Y en confirmacion desto trae a Santo Thomas, y 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 pecado, 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 con 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 dificultad 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, sino que se duerme. La dificultad es, si este tal peca mortalmente en este caso.

A esta duda se responde que el tal peca mortalmente. Assi lo enseñan los Doctores comunmente. La razon es, porque los tales no rezan enteramente el oficio diuino. Luego pecan mortalmente. Porque el precepto obliga a rezar enteramente el oficio diuino. Por lo qual el que agrauado con el sueño reza parte de las horas canonicas, y no todas enteras, peca 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 enteramẽte 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 rezan el oficio diuino, que es pecado mortal dexar parte notable del oficio diuino. Parte notable del oficio diuino sera aquella, que juzgaren los varones discretos y prudentes. Lo qual se ha de mirar moralmente hablando. Pero en particular seria bien declarar 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 pecado mortal, y assi en nuestro proposito, quando no es notable la cãtidad, sera pecado venial, y quando fuere notable la cantidad, sera pecado mortal.

La tercera dificultad es de vno, que rezando vna hora canonica tan solamẽte dexa de dezir la oraciõ, de suerte, que dize todo lo demas, y de proposito, o por oluido no dize la oraciõ, si este tal cumple con la tal hora, o si peca mortalmente no boluiendo a dezir la oracion. Esta dificultad se propone por algunos, que piensan, q̃ dexar de dezir la oracion es no cumplir con la hora canonica. La razon que nos puede mouer es, que parece que no ponen el complemento vltimo de la tal hora, y assi no es hora canonica, ni les parece, que se cumple con la obligacion de dezir las horas canonicas.

A esta dificultad mi parecer es, que el tal no peca mortalmente. La razon es, porque no dexa de rezar parte notable del oficio diuino, porque la oracion no es graue cantidad, ni cantidad notable. Luego no es pecado mortal. Y a la razon en contrario se ha de respõder, que la oracion que se dize en las horas canonicas es parte del oficio diuino pequeña y no cantidad notable, ni es complemento del oficio diuino, de tal suerte que sin ella no queda hora canonica.

Quinta decima conclusion. Los Clerigos seglares estan obligados a rezar el oficio diuino conforme al breuiario Romano, y conforme a como se contiene en el. Esto enseñan todos los Doctores sin exceptar alguno. La razon es, porque el Sumo Pontifice por su precepto, y mandato ha ordenado y puesto precepto, que los tales seglares rezen el oficio diuino conforme al tal breuiario, y como se cõtiene en el. Esto mismo se ha de entender de todos los religiosos, que conforme al motu proprio de Pio V. y de los demas Pontifices han de rezar el breuiario Romano. Porque todos los tales estan comprehendidos en el precepto. Aduiertase que en las Iglesias, y conuentos, donde auia costumbre de rezar el oficio diuino en el Coro, de suerte que la costumbre tuuiesse fuerça de ley estan obligados a dezirlo en el Coro, y en comunidad, hablando de aquellos, que rezan el oficio diuino por el breuiario Romano. De suerte, que pecaran mortalmente, sino lo dizen en las tales Iglesias y comunidades, aunque en particular cada vno de los particulares, no tiene obligacion de rezar el tal oficio. Ni esta obligacion corre mas que para aquellas Iglesias, o conuentos en los quales auia costumbre de rezarle, de suerte que tuuiesse fuerça de ley. Tambien se deue aduertir, que por fuerça, y virtud del oficio, y breuiario Romano, no ay obligacion, sopena de pecado mortal a dezir el oficio de difuntos, ni los siete Psalmos penitenciales, ni el Canticum graduum, ni en comũ, ni en particular, hablando de los que estan obligados a rezar conforme al breuiario Romano. Esto enseña Aragon. La razon es, porque el breuiario Romano, no obliga en comun, ni en particular a rezar estas cosas. Verdad es, que otros que rezã por otros breuiarios podran tener obligacion de rezar estas cosas. Aduiertase tambien, que por particular priuilegio puede ser que alguno destos comprehẽdidos en el motu proprio de Pio V. no este obligado a rezar el oficio diuino por el breuiario Romano. Porque el Papa puede conceder priuilegio particular para no ser comprehendido en el precepto general.

Ara. 2. 2. q. 83. ar. 12.

La dificultad es, quando vno tuuiesse priuilegio para rezar el oficio diuino por otro breuiario, mas breue, que el Romano, si en el tal caso otro compañero, que no tiene priuilegio rezando con el cumpliria. La misma dificultad es de otras cosas semejantes pertenecientes al oficio diuino en que puede tener priuilegio. En esta dificultad Enriquez enseña, que en el tal caso cumpliria el que no tiene priuilegio. La razon es, porque el Sumo Pontifice que dio el tal priuilegio es visto concederle al que reza con el. Fray Manuel Rodriguez enseña, que esta sentencia se ha de entender en caso, que no pudiesse rezar comodamente el oficio diuino sin compañero, porque entonces parece que es visto dar el mismo priuilegio al compañero, porque no reze dos vezes. Pero quando puede rezar comodamente sin compañero no tiene verdad la tal doctrina.

Enri. l. 7. cap. 30. n. 4.

Man. Rodri. in Sum. c. 141 conc. 1.

A esta dificultad me paresce ser mas probable, que quando se concede tal priuilegio a vno, no es visto concederse al compañero, que reza con el. La razon es, porque no ay razõ ninguna conueniente para que dispensando con vno para rezar por breuiario mas breue se dispense con otro en el mismo precepto. Por lo qual el otro, que no esta priuilegiado queda obligado a rezar el oficio diuino, conforme al breuiario Romano. De lo qual facilmente se puede responder a la razon hecha por la contraria sentencia.

Finalmente se aduierta que los religiosos de S. Francisco tienen obligacion de rezar el oficio diuino conforme a este breuiario Romano. Pero Innocẽcio Quarto les concedio vn priuilegio, que por razon del camino, o de otra justa causa estando fuera de sus cõuentos, puedan rezar cõ otros, o por si solos el oficio diuino no cõforme al orden del breuiario Romano, y con esto cumplen con la obligacion que tienen de rezar el oficio diuino. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda, y dize que este priuilegio no esta reuocado por el motu proprio de Pio V. Porque aũ que es verdad, que manda que todos rezen las horas canonicas conforme al breuiario Romano, no obstante qualquier priuilegio en contrario, dize que esto se ha de entender, quãdo 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. De suerte que el breue del Papa quita los priuilegios de rezar comun y ordinariamente, pero no los priuilegios de casos particulares. Tambien Martino Quinto concedio a los religiosos de la orden de señor San Geronymo, que estando enfermos satisfazen con 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 Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Decima sexta conclusion. Todos los demas religiosos que no estan comprehendidos en el motu proprio de Pio Quinto, y en la ordenacion de sus sucessores tienen obligacion de rezar el oficio diuino conforme a sus ordenaciones, y maneras de rezar el tal oficio diuino. El religioso de la orden de nuestro Padre Santo Domingo tiene obligacion de rezar el oficio diuino, conforme a sus ordenaciones aprobadas por el Sumo Pontifice. Esto enseñan todos los Doctores. La razon esta clara, porque los tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Luego tienen obligacion de rezarle segun algun vso y ordẽ, y no conforme al breuiario Romano como es cosa notoria. Luego obligacion tienẽ de rezarle cõforme a su proprio breuiario. Por lo qual el tal religioso tiene obligacion a rezar el oficio diuino conforme al breuiario de su religion. El exemplo es. En la orden de

nuestro

nuestro Padre Santo Domingo, ay obligacion de rezar el oficio Diuino, conforme al Breuiario de la tal Religion diziendo las horas Canonicas conforme a el. Tienen obligacion (so pena de pecado mortal de rezar el oficio 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 Pascua de Flores, y la del Espiritu Santo. Los Sabados, quãdo el oficio mayor es de nuestra Señora no tienen obligacion de rezar el oficio de nuestra Señora. Pero en lugar de los Maytines menores tienen obligacion de dezir el Canticum graduum, y esto entiendo que cae debaxo de precepto: porque la costumbre de rezar estas cosas tiene fuerça de ley, como lo declara Soto en el lugar alegado.

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 Santo, si sera licito rezar de otro, o rezar de Feria. O al contrario, si manda rezar de feria, si sera licito rezar de vn Santo. 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 voluntad el rezado, rezando contra el orden de su proprio Breuiario.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna hazer este trueco, y mudança sin causa, ni razon alguna es pecado por lo menos venial: porque el tal haze contra el orden de rezar, que esta puesto en su proprio Breuiario. De suerte, que si vno por puro antojo hiziesse esta mudança, aunque no vuiesse diferencia en el rezado, particularmente grande, seria pecado venial. La dificultad 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 Santo 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, de suerte, que es notablemẽte menor el rezado que reza, que el que auia de rezar, conforme al ordinario, peca mortalmente. El exemplo es, si conforme al ordinario de su Breuiario vuiesse de rezar vna fiesta de nueue liciones, y rezasse de tres liciones, tengo lo por cosa notable, y graue, y que seria pecado mortal. Esto parece que significã todos los Doctores, que comunmente se han citado, y particularmente Medina en la Summa, y Soto. La razõ es, porque en el tal caso dexa de rezar graue, y notable cãtidad, menos que auia de rezar. Luego es pecado mortal.

Digo lo segundo. Que si vno de ordinario trocasse, y mudasse el oficio diuino, seria pecado mortal: porque este tal no reza conforme al Breuiario, ni sigue el rezo determinado por su Santidad, y assi no seria rezar el oficio diuino, y consiguientemente seria pecado mortal.

Digo lo tercero. Que si vno alguna vez, o algunas pocas vezes auiendo de rezar de feria, rezasse de vn Santo de tres liciones, no lo tendria por pecado mortal. Esto enseña Soto, Medina, y Fray 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 pecado mortal. Solamente se ha de aduertir, que si vno conforme a su manera de rezar estaua obligado en Sabado a rezar de feria, y reza de nuestra Señora con tres liciones, este tal tiene obligacion de rezar tambien el oficio menor de nuestra Señora, y de otra manera pecara pecado mortal: porque aunque sea assi que conforme al ordinario, quando en los Sabados se reza el oficio mayor de nuestra Señora no ay obligaciõ de rezar el oficio menor, esto se entiende quando se reza conforme al ordinario, y no quando se reza conforme al antojo del que reza. El exemplo es, en la Orden de nuestro Padre Santo Domingo. En la qual quãdo se reza en los Sabados el oficio mayor de nuestra Señora, no ay obligaciõ de rezar el oficio 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 oficio menor. Pero no tendra obligacion de rezar el Canticum Graduum, que se dize en la tal religion el dia que se reza el oficio mayor de nuestra Señora: porque aquello se entiende quando se reza de nuestra Señora, conforme al ordinario.

De la resolucio desta duda se resuelue, muy facilmente otra. Y es quando vno rezasse el Breuiario Romanillo, que llaman sin priuilegio alguno, si en el tal caso este tal cumpliria con el precepto de rezar el oficio diuino. Dixe sin priuilegio, porque quando auia priuilegio el Summo Pontifice con su authoridad dispensaua en el rezo.

A esta dificultad se ha de responder, que en el tal caso este tal no cumple con el precepto. La razon es, porque el tal rezo sin dispensaciõ del Summo Pontifice no tiene razon de oficio diuino, ni en realidad de verdad lo era. Particularmente que era notabilisimamente menor, que otro qualquier oficio diuino. Luego pecado mortal seria rezar el oficio diuino por el tal Breuiario, no auiendo priuilegio del Summo Pontifice.

Decimaseptima conclusion. El tiempo legitimo, en que obliga la Iglesia a rezar el oficio diuino es el espacio de veynte y quatro horas, esto es desde las doze de la noche, por todo el espacio de aquel dia hasta las otras doze. De manera que esta carga de rezar el oficio diuino es carga de aquellas veynte y quatro horas. Y assi el que reza todas las horas Canonicas en espacio de aquellas veynte y quatro horas, no peca mortalmente, sino que cumple muy bien con el precepto, ora anteponga las horas rezandolas todas al principio, ora las posponga. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, particularmente Soto, Medina, y Aragon. La razon

esta clara, porque el mismo Derecho lo determina assi, y pone el tal precepto, y assi esta entendido de todos los Doctores. Luego assi obliga. Aduiertase que los Maytines de mañana se pueden dezir a prima noche al poner del Sol.

D. Thom. quodlib. 6. art. 8. Nauar. de orat. c. 3. num. 45. Assi lo enseña Santo Thomas, y Nauarro enseña que en lo que toca al poner del Sol, no se ha de tomar tan estrechamente, sino que tiene latitud, y espacio alguno, particularmente quando vuiesse causa razonable para anticipar aquel espacio, y rezar los Maytines del dia siguiente, vn poco mas temprano. El exemplo es, quando vn hombre anciano que no tiene tan clara vista rezasse los Maytines del dia siguiente vn poco antes de ponerse el Sol, no seria pecado. El estilo ha declarado, que a las cinco de la tarde poco mas, o menos es tiempo acomodado para rezar los Maytines del dia siguiente, de tal suerte, que en esto no ay escrupulo. Y quando vno con la causa dicha, particularmente en inuierno rezasse los Maytines, a las quatro y media de la tarde, poco mas, o menos, no auria escrupulo ninguno. Esto se entiende, quando se reza en particular: porque quando se reza el oficio diuino en comun, y en comunidad, ay obligacion que se digan las horas a los tiempos acostumbrados conforme al vso de los lugares. Y el Prelado que consintiesse que se peruirtiesse el tal orden muy de ordinario, y sin causa razonable, pecaria mortalmente, porque auiendo causa razonable no seria pecado. Aduiertase tambien, que auiẽdo de mudar el tiempo diputado para rezar las horas Canonicas mejor es anteponerlas, que no posponerlas. Assi lo enseñan comunmente los Doctores, particularmẽte Nauarro en el lugar citado.

La primera difficultad es, si sera pecado venial rezar las horas Canonicas, no a sus horas deuidas, sin causa, ni razon: porque auiẽdo causa legitima no sera pecado ninguno. Como se ve claramente, si vno tuuiesse legitimas ocupaciones, no seria pecado aun venial rezar las horas Canonicas fuera de su tiempo. Soto enseña,

Sot. li. 7. de iust. q. 5. art. 4. que los que no rezan en particular sin causa alguna, las horas cõstituydas para dezir el oficio diuino, pecan venialmente. De suerte, que si no las dizen a la hora, y tiempo que las dize el coro, sera pecado venial. La razon es, porque es oficio proprio del Clerigo rezar el oficio diuino por lo qual lo deue rezar a su tiempo, y a las horas que se reza en el coro.

A esta dificultad mi parecer es, que no es pecado venial dexar de rezar las horas al tiempo que se dizen en las Iglesias puntualmente. De suerte, que si no vuiesse vn gran desordẽ en anteponer, o posponer las horas, no lo tengo por pecado venial. El exemplo es, si vno por la mañana rezasse Maytines, Prima, Tercia, Sexta, y Nona, y a la tarde Visperas, y Completas, aunque no fuesse tan puntalmente a sus horas, no seria pecado venial, aunque se haga sin causa. La razon es porque no ay testimonio, ni razon alguna que conuenç-a lo contrario; pero si fuesse vn gran desorden de tal suerte que rezasse todas las horas despues de Maytines, o a prima, o todas a la hora de Completas, o mas tardẽ, entiendo que seria pecado venial. La razon es, porque entonces ay vna manera de desorden en rezar el oficio diuino, y parece que no es cõforme a razon, que siendo oficio de aquel dia, no se reparta por el.

La segunda dificultad 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 pecado no guardar este orden en rezar el oficio diuino.

Digo lo primero. Que en las comunidades seria pecado graue no guardar el orden de las horas Canonicas. De suerte, que se han de dezir primero Maytines, y Laudes, y luego Prima, Tercia, 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 oficio diuino en la comunidad. Luego seria pecado graue, y mortal. Por lo qual el Prelado que consintiesse este desorden en la comunidad, pecaria gravemente.

Digo lo segundo. Que hablando de los que rezan en particular, no seria pecado mortal si se rezassen las horas Canonicas sin guardar este orden. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque el precepto solamente obliga a rezar las horas Canonicas, y no obliga a el orden a rezarlas. Luego no es pecado 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 pecado venial rezar las horas Canonicas sin este orden, auiendo para ello justa, y razonable causa. El exemplo es, quando vn religioso entra en el coro tarde, de suerte q̃ esta dicha Tercia, y comiençan Sexta, y el no ha dicho Tercia. En el tal caso no es pecado venial rezar la Sexta, y despues podra rezar la Tercia. Esto esta tan lexos de ser pecado 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 pecado 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 pecado mortal es cosa cierta, y aueriguada, aunque se haga sin causa alguna: porque el precepto tan solamẽte obliga a rezar las horas Canonicas, las quales se rezan en su proprio dia. Que no sea pecado venial, si se haze cõ causa razonable, se prueua de lo dicho. Seria causa razonable, si vno q̃ tiene obligacion de rezar siruiesse a vn Eclesiastico, el qual le manda que le ayude a rezar los Maytines del dia siguiente, y el no tiene rezadas las horas de aquel proprio dia, o parte dellas. Entõces ay causa razonable para rezar primero los Maytines del dia siguiente, que las horas de aquel dia, o alguna dellas, y no seria pecado venial hazerlo assi. Lo mismo es en caso que vn religioso no vuiesse rezado el oficio diuino

de

dé aquel dia, y el cõuento rezaſſe Maytines del dia ſiguiente a las cinco, y el vuieſſe de acudir al coro, 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 pecado ninguno, ni deſorden. Eſto ſe prueua, porque en el tal caſo el dexar el orden ſe haze con mucha cauſa, y razon.

La ſegunda dificultad es, tocãte al orden de rezar las miſmas horas Canonicas en particular ſi ſera licito rezar las horas Canonicas al reues, de ſuerte, que ſe diga primero la mitad de vna hora Canonica, que la otra, de ſuerte que primero diga la mitad poſtrera, q̃ la primera. La razõ de dudar es, porque vno q̃ oyeſſe dos medias Miſſas de tal ſuerte, que primero oyeſſe deſde el alçar adelante, y deſpues deſde el principio de la Miſſa haſta alçar cumpliria con el precepto del oyr Miſſa. Luego lo miſmo ſera en nueſtro propoſito, porque parece que es la miſma razon.

A eſta dificultad ſe ha de reſpõder, que el tal pecaria por lo menos venialmente. En eſto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caſo ſe peruierte el orden de rezar el oficio diuino. Y para eſto parece que pocas vezes, o nunca puede auer cauſa. Luego en el tal caſo ſeria pecado venial.

Digo lo ſegundo. Que no me atreuiera a cõdenar a pecado mortal al que rezaſſe de la manera dicha en la dificultad. La razon es, porque eſte tal reza la ſubſtancia de las 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 acontecer que ſe hizieſſe con alguna manera de cauſa razonable. El exemplo es, en caſo que vn religioſo entraſſe tarde en el coro la hora ya començada, ſeria licito, y mucho mejor, q̃ fueſſe diziẽdo la tal hora con el coro, y deſpues rezaſſe lo que le falto del principio de la hora: porque boluiendo primero a començar la hora para alcançar el coro, ſe haze con dificultad, y ſe reza mal, y con poca atencion.

La tercera dificultad es, del orden que tiene la Miſſa con las demas horas del dia. De ſuerte, que la dificultad es, ſi puede vno con buena cõciencia dezir Miſſa ſin auer rezado Maytines. La razon de dudar es, porque el oficio de los Maytines en ſu orden es primero, que la Miſſa. Luego pecado es dezir primero Miſſa, que rezar Maytines. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan ſer pecado mortal dezir Miſſa ſin auer rezado Maytines. Eſtos Doctores cita Syl ueſtro. Eſta ſentencia tiene ſan Antonino, el qual cita a Hoſtienſe, y otros Doctores.

Sylu. v. Miſſa, 1. §. 6.

Ant. 3. p. ti. 13. c. 4

A eſta duda ſe reſponde, que no ay obligaciõ de dezir los Maytines primero, q̃ ſe diga Miſſa. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque ni eſtando en derecho diuino, ni en derecho humano, la Miſſa tiene orden alguno con los Maytines, ni al contrario. Luego no ay obligacion de dezir primero los Maytines, que la Miſſa, y aſsi no ſera pecado mortal dezir primero Miſſa, que ſe ayan rezado los Maytines. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar. Aragon dize q̃ quiças ſera pecado venial haziendoſe ſin cauſa, ni razon por la coſtumbre que ay de dezir primero los Maytines, que la Miſſa; pero no me parece que es pecado venial: porque no tienen orden entre ſi los Maytines, y la Miſſa. De lo qual ſe ſigue puede acontecer, que alguno por enfermedad no eſte obligado a rezar el oficio diuino, y lo dexe de rezar, y eſte tal puede muy biẽ dezir Miſſa ſin pecar. Eſto ſe entiende, quando ſe reza en particular: porque ſi ſe dixeſſe en comunidad, como en vn conuento, o en vna comunidad la miſſa cõuẽtual, no ſe ha de dezir primero que los maytines, como dezia el maeſtro Cano. Y aun dezia ſer pecado mortal no guardar el tal orden, ſin vrgentiſsima cauſa. Y eſto tengo por muy probable, aunque Aragon enſeña lo contrario. La razon es, porque yo tengo por pecado mortal que en la comunidad, y conuento vuieſſe vn deſorden tal, que dixeſſe primero la Prima, q̃ los maytines. Luego lo miſmo ſera ſi ſe dize primero la miſſa conuentual, que los maytines.

Decimaoctaua concluſion. No ay obligaciõ en los particulares de dezir el oficio diuino en la Igleſia. Eſta concluſion es certiſsima, contra Hoſtienſe, y Innocencio, los quales refiere Syl- *Syl. v. hor. ra. §. 2.*
ueſtro. Nueſtra concluſion tienen todos los Doctores Iuriſtas, y Theologos, particularmente diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque hablando de los particulares no ay fundamento alguno, ni razon que conuença, que ay obligacion de rezar el oficio diuino en la Igleſia. Tambien conſta eſto del vſo de los hombres religioſos, y buenos que rezan en ſus proprios apoſentos, y en lugares decentes ſin hazer eſcrupulo alguno deſto. Verdad es, que en comunidad ſe ha de dezir el oficio diuino en la Igleſia lo ordinario, y comunmente, porque para eſſo ſon las Igleſias, y los Templos. Y aſsi eſta determinado en Derecho, como conſ- *Clement. graui de celebrat. Miſſar.*
ta de vna Clementina. En algunas partes, y comunidades ſe dize el oficio diuino por los claſtros, o en el 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 coſtumbre quando no vuiera otra coſa lo podia muy bien eſcuſar.

Decimanona concluſion. El oficio diuino ſe ha de dezir con la voz, de ſuerte, que ſe pronuncien las palabras. En eſta concluſion conuiene todos los Doctores. La razon es, porque el precepto Eccleſiaſtico manda alguna obra exterior y la oracion exterior. Luego obligacion ay de dezir el oficio diuino con la voz, de ſuerte 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 oficio diuino ſe diga clara, y diſtinctamente, y con la voz alta, de tal ſuerte que el miſmo oya las palabras. En eſta cõcluſion ſe de ue aduertir, que los que rezan el oficio diuino le han de rezar diziendo las palabras enteras, y

no

no las comiendo, como suelen hazer algunos: porque esto puede ser pecado venial, y haziendolo de contino, podria venir a ser pecado mas graue, si uuiesse en esto gran corrupcion. Y hase de dezir el oficio diuino no demasiado de aprieſſa, sino con authoridad, como quien habla con Dios: porq̃ algunos dizen el oficio diuino muy aprieſſa, y esto es cosa muy indecente, y pecado venial. Tambien se deue aduertir, que los que rezan en compañia, deuen rezar de la misma manera, y con la misma voz, y sossiego. Pero no han de hazer escrupulo, quando se reza con otro compañero, que no puede pronũciar tan bien las palabras, ni han de repetir el oficio diuino: porque esto causa inquietud, y desassossiego, de tal suerte que no se reza con la deuida atencion, y reuerencia. La duda es, quãdo vno esta en el coro, y reza en el coro, de tal suerte, y calidad que el verso de su coro lo reza con baxa voz, y el otro verso lo dize el otro coro cantando. La duda es, si en el tal caso se cumple có el rezar el oficio diuino. La razon de dudar es, porque este tal no ayuda al coro, pues no canta con el. Luego no cumple con el oficio diuino, sino es que diga ambos los versos del vn coro, y del otro: porque no se comple con el oficio diuino, sino es que rezen juntos, y se ayuden en lo que es rezado. Particularmente, que el otro coro no le oye rezar a el, ni cumple con lo que el reza. Luego este tal no cumple con la obligacion del rezado. En esta dificultad Medina enseña que el que reza el oficio diuino no cumple con su obligacion, sino es q̃ reze de tal suerte, y tan alto que le oyan los circũstantes, o a lo menos le puedan oyr. Cayetano en la Suma enseña, que en el caso de la duda no se cumple con la obligacion de dezir el oficio diuino. Lo mismo enseña Nauarro. La razon de Cayetano es, porque el tal reza en particular. Luego no cumple con la obligacion de rezar el oficio diuino.

Medi. C. de orat.

Naua. de orat. cap. 10.

A esta duda se responde, que en este caso se cumple muy bien con la obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque este tal reza acõpañado con el coro, y en realidad de verdad oye la voz del coro, y esto basta para que se diga que reza con el coro, y por consiguiente para cumplir con la obligacion que ay de rezar el oficio diuino. De lo qual se ha de ver Aragon. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, que se puso.

Aduiertase, que si todos los de vn coro hablasen con voz tan baxa, y rezassen assi el oficio diuino, de tal suerte q̃ los del otro coro no los oyessen, no se cumpliria con la obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseñan comunmente los Doctores, y Aragon en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso no rezarian en compañia, ni seria coro, de suerte que vna parte del ayudasse a la otra parte. Desto se sigue que assi como los que rezan en compañia, no tienen obligacion de rezar lo que dize el compañero, assi tambien los que rezan en el coro, no tienen obligacion de rezar lo que dize el otro coro, ni lo que dize el Hebdomadario, y los demas que dizen algunas cosas en particular.

Arag. 2. 2. q. 38. art. 12.

La duda es acerca desto, si los versos que dize, o tañe el organo, ay obligacion de rezarlos en particular cada vno. La razon de dudar es, porque parece que el coro cumple muy bien con aquella manera de solemnidad, y dezir el oficio diuino. Luego no ay obligacion de rezar en particular los versos que tañe el organo.

A esta dificultad me parece lo mas cierto, y seguro que ay obligacion de dezir los tales versos, por lo menos cada vno en particular, sino fuesse que algun ministro los dixesse en el coro. Y assi se haze en algunas partes, y muy en particular en nuestra Religion. La razon es, porque el organo no dize verso ninguno, y solamente es vn instrumento que acompaña el coro. Luego obligacion ay de dezir el verso que le correſponde, y que tañe el organo. Aduiertase, que el ministro que tañe los organos, o los que lo entonan, o ponen, y quitan libros en el coro, y purifican, y hazen otros oficios semejantes, no dexan de cumplir con el oficio diuino: porque no oyan alguna parte del por causa de hazer sus oficios. La razon es, porque los oficios en que se exercitan, pertenecen a la solemnidad, y assi como son parte del coro se suple todo esso con los oficios que hazen. Aunque Nauarro enseña que siendo gran parte la q̃ por esta ocasion se dexa de rezar, se deue boluer a dezir. Fuera destos casos el que dexa de dezir graue, y notable parte del oficio diuino, peca mortalmente, y si es parte pequeña, peca venialmente, como lo dizen comunmente los Doctores, y muy en particular lo enseña Aragon en el lugar citado.

Naua. de orat. c. 10 cap. 11. n. 11.

La vltima dificultad es, del que interrumpe el oficio diuino, si este tal pecca mortalmente, siendo por largo espacio. La razon de dudar es, porque interrumpiendo el oficio diuino por largo espacio, no parece que se reza hora Canonica, pues se dexa en el medio, y despues se dize la otra mitad. Luego especado 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 pecado venial, como suele acontecer si estando rezando se 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 pecado venial. Por lo qual auiendo legitima causa la tal interrupcion no seria pecado venial.

Digo lo segundo. Que el que sin causa ninguna interrumpe el oficio diuino por largo espacio de tiempo, peca por lo menos venialmente. Esto enseñan todos los Doctores citados, y lo dize claramente el Concilio Toletano Quarto. La razon es, porque es gran irreuerencia q̃ se haze a la diuina Mageſtad con la qual se esta hablando en la oracion. Toda via queda dificultad, si el que interrumpe el oficio diuino por

largo

largo espacio de tiempo, ora sea con causa, ora sin causa, este obligado a boluer a rezar el oficio diuino, quanto aquella hora, que estaua rezando. 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 boluer 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.

Medi. C. de orat.

Digo lo tercero. Que aunque esta sentencia es pia, y tiene alguna probabilidad, mas probable me parece lo contrario, y casi cierto. De suerte, que si se suple lo que falto de rezar de aquella hora, se cumple muy bien con la obligacion del oficio diuino. La razon es, porque la obligacion del rezado solamente se estiende al rezar la substancia del oficio diuino. Y este tal en realidad de verdad rezo el oficio diuino, y no ay razon que conuença lo contrario. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar, que se puso al principio.

Vigesima conclusion. Para cumplir con el precepto de rezar el oficio diuino es necessario rezar con atencion. Esto enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Soto, y Aragon. Prueuase del Derecho, a donde Innocencio III. manda en virtud de santa obediencia, que rezen el oficio diuino estudiosa, y deuotamente. Lo qual declara la Glossa diziendo que estudiosamente, 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, que se reze el oficio diuino. Luego obligacion ay de rezar con atencion: porque si no se reza con atencion, no sera rezar.

D. Thom. 2. 2. q. 83 art. 13. Cap. dolẽtes de celebratio. Miss. arum.

La dificultad es, qual deue ser la atencion q̃ vno deue tener, quando reza. Para lo qual se deue aduertir con Cayetano en la Suma, que ay tres maneras de atencion. La primera es, la atẽcion que se tiene quanto a las palabras tan solamente. La segunda, quando se tiene atencion al sentido dellas rezando juntamẽte con la boca. La tercera, quanto a aquello que por la oracion se pretende como medio. El exemplo es, quando vnõ rezando el oficio diuino esta pensando, como Dios le ha de perdonar sus pecados, y como el ha enmendar su vida, y aprouechar en la perfeccion. Las quales cosas ha de alcançar por la oraciõ, como por medio. La quarta es, quando vno piensa en la diuina bondad, y en su misericordia, y en la Passion de Christo nuestro Señor, y en otras cosas semejantes. Esto supuesto. A esta duda se responde, que para cumplir con el oficio diuino, qualquiera destas atenciones basta, y sino tiene alguna dellas no cumple con el precepto de rezar. Esto enseña Cayetano en el lugar citado, Soto, Nauarro, y Aragon. La razon es, porque sino tiene vna destas atenciones no es rezar. Luego obligacion tiene de tener alguna de estas 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 intima, y la de menos fructo. Y la segunda es de mayor perfeccion, las otras tienen el supremo lugar, particularmente la vltima manera de atencion.

Caiet. v. horæ Canonicæ, cap. 4.

So. li. 10. de iust. q. 5 art. 5. Naua de orat. cap. 13. n 7.

Aduiertase tambien, que para cumplir con la obligacion de rezar el oficio diuino, es necessario, como deziamos, que tenga alguna destas atenciones moralmente hablando, y como hõbre que no puede durar perpetuamente en la tal atencion. Por lo qual, si se distrae en el rezado por algun breue espacio de tiempo no dexa de cumplir con la obligacion de rezar el oficio diuino. De suerte, que le ha de guardar la regla del Maestro Soto, que es muy necessaria para los que rezan el oficio diuino, para que no tengan escrupulo. La regla es. Todas las vezes q̃ vno de proposito no aparta la mente de la atenciõ, no quiebra el precepto de rezar. De suerte, que no se ha de tener escrupulo de lo q̃ toca a la atẽciõ, q̃ se ha de tener en el rezado todas las vezes, que vno quando reza las horas Canonicas no se ocupa en algun negocio; q̃ haga contradicion a la atenciõ deuida, q̃ se ha de tener en la oraciõ, o sino se distrae de proposito. De suerte, que si se emplea en algun negocio contrario a la tal atencion, entonces seria quererse distraher de proposito. Como si vno estuuiesse escriuiendo, o leyendo, o pintando, quando rezar: porque estos oficios requieren de tal suerte atẽcion, que lleuan tras si la deuida al oficio diuino. Pero si hiziesse algun oficio que se compadeciesse con tener atencion, podria muy bien hazerle, estando rezando, y no pecaria mortalmente contra el precepto de rezar con atencion, aunque podria ser indecencia, y pecado venial. El exemplo es, si vno rezasse el oficio diuino estandose lauando, o vistiendo. Tambien se deue aduertir que para pecar, no teniendo atencion a lo que se reza, se requiere que haga alguna cosa, cõ la qual no se compadece el tener atencion, y que aduierta que aquellas obras no se compadecen con tener atencion, como lo dize el Maestro Soto: porque si estuuiesse diuertido naturalmente, y sin aduertirlo, no seria pecado mortal, ni auria culpa en ello graue hasta que lo aduierta.

La dificultad es, de los que rezan la substancia del oficio diuino, sin atencion ninguna, si pecan mortalmente. La razon de dudar es, porque la Iglesia no tiene jurisdicion para mandar las obras interiores. Luego no puede mãdar la atencion, que es obra interior de la voluntad, y por consiguiente si vnõ reza, aunque reze sin atencion alguna cumplira con el precepto de la Iglesia de rezar. En esta dificultad he visto yo vn hombre docto, que porfiaua que rezando el oficio diuino, aunque se reze sin atencion se cũple con el precepto de rezar las horas Canonicas, y le parecia que esto se conuencia con la razon hecha. A esta duda se responde que no se cumple con el precepto del rezado, no se rezãdo con atencion. Esto enseña Soto, Aragon, y

comunmente todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el precepto de rezar las horas Canonicas encierra en si el precepto de rezar, y en realidad de verdad es precepto, que obliga a rezar. Luego obliga a rezar cō atencion, porque sino se reza con atencion, no es rezar.

A la razon de dudar se responde, que la Iglesia no puede, ni tiene jurisdicion para mandar los actos, y obras interiores por si, y como son interiores; pero puede muy bien mandarlas como son cosa alguna adjuncta a los actos, y obras exteriores. El exemplo es, puede muy biē la Iglesia mandar la confessiō exterior annual, y en orden a esso puede mandar q̄ los fieles piēsen sus pecados, y los trayan a la memoria. De la misma suerte, puede muy bien la Iglesia mādar el rezado, y en orden a essa obra exterior, puede muy bien mandar que tengan atenciō: porque no es rezado, no auiendo atencion. De lo qual se sigue, que si vno rezasse el oficio diuino sin atencion alguna, peccaria mortalmente contra el precepto que ay de rezar las horas Canonicas. Y si no es passado el dia, en que corre la obligacion del rezo, estaria obligado a boluerle a rezar, y cumplir con esta obligaciō: porque el otro no fue rezo. Verdad es, que sino tuuo atencion, o se diuertio estando rezando algunos ratos, cumplio con el precepto, y no tiene obligacion de boluer 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 que tener escrupulo, quādo alguno reza con atencion, y algunos ratos falta en esto. Verdad es, que deue procurar no se diuertir, ni faltar, en el tener atencion. Y esto se ha de hazer con cordura, y discrecion: porque ay muchos escrupulosos, que por procurar tener atēcion no tienen ninguna, y se va toda la atencion a esto, y no a el rezo, congoxandose grandemente en esto. Y con esto se impide la atencion, que deuian tener quando rezan el oficio diuino.

La segunda dificultad es, de los que rezan el oficio diuino, con la debida atencion; pero no tienen proposito de cumplir con la obligacion que tienen de rezar el oficio diuino, si estos tales tienen obligaciō de rezar otra vez el oficio diuino, o si cūplen rezando de la manera dicha. La razon de dudar es, porq̄ segun algunos modernos Theologos, el que oye Missa en dia de fiesta sin animo, ni proposito de cumplir con la tal Missa cumple con el precepto, si tan solamēte muda el proposito, y quiera cumplir con la Missa, que ya oyo. Luego lo mismo sera en nuestro caso, si muda el proposito, y quiere cūplir con el tal precepto. En esta dificultad, y por esta razon Suarez (el qual como diximos en la primera parte en la Suma, tratando del precepto de oyr Missa tiene que cumple con el precepto de oyr Missa, aunque la aya oydo sin proposito de cumplir cō ella, si antes de las doze, o del medio dia retrata el tal proposito) consiguientemente ha de enseñar, que en nuestro caso se cūple con el precepto de rezar, si retrata el proposito que tuuo de no cumplir con el precepto de rezar, y esta retractacion se ha de hazer dētro del tiempo que obliga el rezo. La razon deste Doctor es, porque a esta obra no le falto cosa alguna para satisfazer al tal precepto, sino es hazerla de obediencia. Y teniendo proposito contrario, y que aya sido de obediencia, parece que es satisfactoria a la obligacion, y q̄ se cūple cō el tal precepto. Aragō tiene esta misma sentencia. *Arag. 2. 2. q. 83. art. 13.*

A esta duda mi parecer es, que este tal no cūple con el precepto de rezar el oficio diuino, sino que tiene obligaciō de boluerle a rezar. Esta sentencia tiene Medina en el tratado de oratione, y la tienen comunmente todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Thom. La razon es, porque aquella obra de rezar con proposito de no cumplir al principio, no fue satisfactoria, ni se cumplio cō el precepto, 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 que precedio se aya hecho por obediencia, lo qual era necessario para cumplir con el precepto de rezar. Confirmase, porque si vno deue a otro cien ducados con obligacion de justicia, y le da de gracia cien ducados, no cūple con la obligaciō que tiene de justicia, como es cosa notoria. Luego en nuestro caso este que reza sin intencion de cumplir con su obligacion, 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 obligaciō, 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 diferencia entre estos casos, y el q̄ vamos platicando: porque en estos casos ay obligacion de justicia, con la qual no se cumple dando lo que se da de gracia. Pero en nuestro caso no ay obligacion de justicia, sino tan solamente de obediencia, a la qual dizen que se satisface mudādo el proposito. Esta diferencia 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 respōder, que ni en vn caso, ni en el otro se cuple con el precepto, como se conuence con la razon ya dicha.

La tercera dificultad es, si el que juntamēte reza el oficio diuino, y oye Missa quando esta obligado a oyrla de precepto, cūple con ambas las obligaciones. La razon de dudar, por la parte negatiua es, porque para qualquiera destas obras es necessaria atencion. Y es imposible que vno tenga atencion a dos cosas tan diferentes. Luego no podra cumplir juntamente con estas dos obligaciones tā diuersas. En esta dificultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan q̄ no se puede cumplir juntamente con estos dos preceptos. Esto tiene Syluestro. *Syluest. v. Miss. 2. §. vltim.*

A esta duda se ha de responder, ser sentencia muy mas probable, q̄ en el tal caso se cūple con el precepto de rezar, y de oyr Missa. Esta sentēcia

Cai. opúſ. de valore orationis Sot. in 4. d 13. qu art. 1.

cia tiene Cayetano, Soto, y lo miſmo tienen comunmente los diſcipulos de Sancto 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 tiempo eſte atento a lo que reza cumplira juntamente con el precepto de rezar, y de oyr Miſſa. Principalmente que la atencion q̃ es neceſſaria para oyr Miſſa no tiene repugnancia con la atenciõ que ſe requiere para rezar el oficio diuino. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razõ de dudar.

La quarta dificultad es, ſi los que oran voluntariamente, y ſin eſtar obligados por fuerça, y virtud de algun precepto, tienen obligacion de rezar con atencion. La razon de dudar es, porq̃ los tales no tienen obligacion de rezar. Luego tampoco tienen obligacion de rezar con atencion. *Gabr. in canon. lect. 61.* Gabriel enſeña, que en eſte caſo no ay obligacion de tener atencion. Conuencese eſte Doctor con la razon hecha.

A eſta duda digo lo primero. Que el que reza tiene obligacion de tener atencion, aunque la oracion no caya debaxo de precepto, ſino q̃ es voluntaria. De ſuerte que ſera pecado, por lo menos venial, rezar ſin atencion. Eſto enſeñan comunmente todos los diſcipulos de ſancto 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 ninguna.

Digo lo ſegundo. Que en eſte caſo tan ſolamente es pecado venial rezar ſin atencion. Eſto enſeña Soto, Aragon, y comunmente los Doctores *Sot. li. 10 de iuſt. q. 5. art. 5.* La razon es, porque en el tal caſo tan ſolamente ſe comete vna irreuerencia grãde, que no es contra la charidad. Luego no es pecado mortal, ſino tan ſolamente venial.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que aunque no aya obligacion de rezar; pero ſi ſe reza haſe de rezar con la deuida reuerencia, y atẽcion, y ſino ſera pecado venial.

Vigeſimaprima concluſion. Los clerigos, y religioſos que eſtan obligados a rezar ſin tener beneficio, aunque pequen mortalmente, dexando de rezar, no tienen obligacion de hazer alguna reſtitucion. Eſto es comun ſentencia de todos los Doctores en los lugares citados, particularmente diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque eſtos tales no tienen obligacion de rezar por algun 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 pecado, que ſe comete contra juſticia comutatiua, 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 eſpiritual, quiero dezir que no eſtan obligados a boluer a dezir las horas Canonicas, que dexo de dezir. Si dexo de rezar vn dia, el dia ſiguiente no tiene obligaciõ a reſtituyr, diziendo las horas 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 beneficios. Por lo qual reſtituyendo el eſtipendio, cõforme a como deſpues diremos, no ay mas obligacion de reſtituyr, en coſas eſpirituales, ni en boluer a rezar.

La dificultad es, de los que tienen beneficio Eccleſiaſtico, y reciben eſtipendio de la Igleſia por rezar el oficio diuino, ſi eſtos tales tienen obligacion de reſtituyr, ſino le rezan, y en que forma han de reſtituyr el tal eſtipendio. En eſta dificultad Soto dize algunas coſas a eſte propoſito. Dize lo primero, que no qualquier defecto que ſe haze en rezar el oficio diuino, aũque ſea pecado mortal, induze obligaciõ de reſtitucio. *Sot. li. 10 de iuſt q. 5. art. 6. conc 4.* Pone exemplo, quando vno pronuncia mal, y no congruamente el oficio diuino, o falta algunos verſos, dize que peca 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 conciencias, particularmente de los eſcrupuloſos. Dize lo ſegundo, que aunq̃ dexe de rezar Maytynes, 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, porq̃ aunque es verdad q̃ el beneficio ſe da por el oficio, y por los miniſterios, en que ſe ha de exercitar el beneficiado, con todo eſſo las partes del beneficio no han de correſponder tan puntualmente, y tan en particular a las partes del oficio, ni el eſtipendio a los miniſtros, q̃ 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 q̃ por mas largo eſpacio dexan de rezar tienen obligaciõ de reſtituyr los frutos, como ſi dexaſſen de rezar vn mes, o dos. Prueua eſto de vn texto del Concil. Lateranenſe, y con la razõ ya hecha: porq̃ el beneficio ſe da por el oficio, y vno de los miniſterios del tal oficio es rezar el oficio diuino. Eſta ſentencia de Soto quanto al primer dicho tiene verdad; pero quanto a el ſegundo, y tercero, no tiene probabilidad.

A eſta dificultad digo lo primero. El que dexa de rezar los Maytines, o otra hora, y mucho mas vn dia entero, tiene obligaciõ de reſtituyr los frutos que recibe, y que correſponden al rezado. Eſto enſeñan comunmente todos los Doctores modernos, y muy particularmente Aragon, y Nauarro. Prueuaſe de vna determinaciõ de Pio V. la qual trae Nauarro, y en ella expreſſamente determino nueſtra reſolucion. *Naua. in Man. ca. 15. n. 1. 2. & 3.* La razon deſta reſoluciõ es, porque como queda dicho el beneficio, ſe da por el oficio, y por el miniſterio, que ay en el tal oficio y vno de los miniſte-

misterios es el rezado. Luego el que no reza cõforme a la parte que dexa de rezar tiene obligacion de restituyr los frutos, que correspondẽ al mismo rezado. Lo qual yo siempre entiendo desta manera. El beneficio tiene muchos ministerios, como son ministrar Sacramentos, hazer el oficio diuino en la Iglesia, y rezar las horas Canonicas. A todos estos oficios corresponde la grueſſa, y renta del beneficio. Por lo qual se ha de mirar computandolo bien, que es lo que corresponde al rezado, y essa parte que corresponde al rezado se ha de diuidir cõ los dias, y por las horas del dia, y conforme a esto se ha de restituyr la parte que corresponde al rezado, segũ la parte que dexo de rezar.

Toda via queda dificultad si esta ley, y establecimiento de Pio Quinto, en la qual manda restituyr los frutos al modo dicho, es ley penal que no obligue en conciencia, antes de la sentencia del juez.

A esta duda se ha de responder, q̃ no es ley penal, sino declaracion de la obligacion q̃ vno tiene en conciencia, antes de la sentẽcia del juez. Esta es comun sentẽcia de todos los modernos Theologos, y Iuristas. La razon esta clara, porq̃ si el estipendio del beneficio, o parte del, se da por el oficio de rezar, luego en conciencia tiene obligacion de restituyr, quando no reza. Y assi se ha de declarar la determinaciõ de Pio V. Particularmente esta obligacion de restituyr los frutos del beneficio, quando vno reza, es obligacion de derecho natural, y es vna manera de conuencion y contrato, y assi obliga en cõciencia antes de la sentencia del juez.

La dificultad es, a quien se ha de restituyr el estipendio de lo que dexa de rezar el que tiene beneficio Ecclesiastico, y que tiene obligacion de restituyr.

A esta duda se ha de responder, que ay obligacion de restituyrlo a la fabrica de la Iglesia, o a los pobres dandolo en limosna. Esto determina Pio V. en la dicha Extrauagante. La razon es, porque estos son bienes de la Iglesia, y assi se han de restituyr a la misma fabrica de la Iglesia y sino a los pobres, conforme a la disposicion del Sumo Pontifice, que es el que dispensa los bienes de la misma Iglesia.

La dificultad es de los beneficiados, q̃ no tienen otra obligacion, sino de rezar las horas Canonicas, si estos tales estã obligados a restituyr todos los frutos del beneficio. De los que tiené beneficio curado es cosa cierta, q̃ no estan obligados a restituyr todos los frutos del beneficio, sino tan solamente los q̃ corresponden al rezado hecha la deuida computacion: porq̃ 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, q̃ no son curados, los quales no tiené otra obligaciõ, sino de rezar el oficio diuino, y destos se pregũta si tiené obligaciõ de restituyr todos los frutos del tal beneficio, quando dexan de rezar.

A esta dificultad se ha de responder, que estã obligados a restituyr todos los frutos. La razõ es, porque el estipendio tan solamente se le da por el rezado. Luego si dexa de rezar deue restituyr todos los frutos del beneficio. Verdad es, que aunque sea beneficio simple, si tiene algunos otros ministerios, no auria obligacion de restituyr todos los frutos, sino tan solamẽte 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 coro, o de vestirse al altar, o otros semejãtes, que suelen tener los Canonigos, y Racioneros, y otros beneficiados, que tienen beneficio simple. Pero los que tienen tan solamente obligacion de rezar el oficio diuino, estos tales tienen obligacion de restituyr todos los frutos, cõforme a lo que dexarẽ de rezar. Y como queda dicho la restitucio 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 Aragon 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 frutos, 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 cõstitucion de Pio Quinto que habla deste punto: porque no se ha de entender que quiere que se restituyan, todos los frutos del beneficio, quando tiene otros ministerios, sino los frutos del beneficio, que corresponden al mismo rezado. Toda via queda otra dificultad del que reza las horas Canonicas, sin atencion pecando en esto mortalmente, si este tal tendra obligacion de restituyr los frutos del beneficio, que corresponden al rezado. La razon de dudar es, porque el tal en realidad de verdad reza el oficio 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 frutos, q̃ corresponden a aquel ministerio. Luego lo mismo sera del que reza, aunque no con la deuida atencion. En esta dificultad Soto enseña, que en este caso no ay obligacion de restituyr. Y mueuese con la razon hecha. Lo mismo enseñan otros Doctores.

Naua. de orat. c. 7. num. 32.

Sot. li. 10 de iust. qu. 5. art. 6.

A esta dificultad se ha de responder, que en este caso sin duda ninguna ay obligacion de restituyr los frutos, que corresponden al rezado. Esta es comun 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 assi 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 cum-

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 en el nuestro. Porque en aquel caso en realidad de verdad se cumple con la obligacio 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 dificultad 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 recebido el beneficio, si dexare de rezar por quinze dias, pone pena de priuacion de beneficio.

La dificultad es. si esta pena se incurre luego, antes de la sentencia del juez.

A esta dificultad se ha de responder, que quãto a esto aquella constitucion, es ley penal, la qual no obliga en consciencia antes de la sentencia del juez. Despues de la sentẽcia del juez estaran priuados del beneficio: pero antes le podran tener con buena conciencia. De suerte, q̃ ay gran diferencia en esta parte, quãto a lo que toca a los fructos del beneficio, que corresponden al rezado, 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 cõ la obligacion, que vno tiene a rezar el oficio Diuino, necessario es, tener intencion de rezar el oficio Diuino. Esta intencion ha de ser formal, o virtual, y qualquiera dellas basta. Esto enseñã todos los Theologos en los lugares ya citados. La razon es: porque para cũplir con el precepto, que obliga a rezar es necessario tener la tal intencion de cũplir con el precepto. De proposito dixe formal, o virtual: porq̃ para cũplir con la obligacion de rezar basta tener intenciõ virtual interpretatiua, y no es necessario tenerla formal, y expressa. El que va al coro, 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 assi en lo que toca a la obligacion de rezar, sera sufficiente esta intencion. Esto se dize: porque ay algunos muy escrupulosos, que sino tienen formal y expressa intencion, no les parece, que cũplen con el oficio Diuino. Y muchas vezes pretendiendo tener expressa intencion, y atencion impiden con esto la atencion, que es necessaria para cumplir con el oficio Diuino. De lo qual se sigue, que si vno reza sin intencion alguna de cumplir con esta obligaciõ, no cumple con el rezado, y esta obligado a boluer a rezar. Y sino 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 atencion, 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 dificultad de los Canonigos, y Racioneros, y otros semejantes Beneficiados: si estos tales tienen obligacion de cantar el oficio Diuino en el coro; de suerte que sino lo cantã, y dizen con los demas en el coro pequen mortalmente, y esten obligados a restituyr. O si basta, que esten presentes en el coro, y que digã el oficio Diuino en particular. La razõ de dudar es: porque el beneficio se da por el oficio, que ha de hazer el Racionero, y Canonigo, que ha de cantar en el coro, y dezir alli el oficio Diuino. Luego en caso, que no cante en el coro, no cumple con su obligacion, y deue restituyr los fructos. En esta dificultad Soto expressamente enseña, que estos beneficios se dan a los tales, no para q̃ assistan tan solamente en el coro, y que hagan alli numero de prebendados, sino para que canten en el coro. En lo qual parece que significa, q̃ sino 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.

Sot. li. 10. de iust. q. 5. art. 4.

Fr. Luys Lo. in Instru. Conscien. p. 2. c. 95. Medi. in Sũma. fo. 15. Na. lib. 3. cõsiliorũ. de celebrat. misse consil. 13. Mana Rodrg. in Sũma ca. 145. conclus. 5. Cap. 1. de clerico nõ residẽte in 6.

A esta dificultad se ha de responder, que aunque la sentencia destos Doctores citados es bien probable muy mas probable es, que en el tal caso no pecan mortalmente, ni estan obligados a restituyr, supuesto que tienen capellanes, que dizen el oficio Diuino en el coro, y en particular dizen el oficio 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 coro, aunque no canten, no pecan mortalmente, ni les obligan a restituyr. Luego esto es lo mas probable. Confirmase del Derecho, en el qual se determina que las distibuciones se den a los clerigos, que residen en el coro, y no pide el Derecho, que canten. Luego muy conforme a derecho es, que estos tales para lleuar los fructos no tengã obligacion de cantar en el coro, sino que basta, que residan en el. A la razon de dudar se ha de responder, que el beneficio se da por el oficio. Pero no es necessario oficio destos beneficiados, cantar en el coro, sino que basta que assistan en el coro, como digan el oficio Diuino en particular.

La segunda dificultad es, si los Canonigos, o Racioneros, y otros semejãtes beneficiados, que conforme a la probable sentencia, cumplẽ, assistiendo en el coro, aunque no canten, si tienen obligacion a estar presentes en el coro, 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 exteriormẽte de qualquiera suerte q̃ esten presentes. En esta dificultad algunos

Doctores enseñan, que de qualquiera suerte, que esten en el coro, y assistan a el, aunque no tengan atencion ninguna, ni aun exterior, no pecan mortalmente, ni tienen obligacion de restituyr cosa alguna. Esto enseña Cordoua, y cita otros Doctores graues, como son Medina, y San Antonino, y Syluestro, y otros Doctores.

Cord. l. 4. quæst. q. 13. vb. 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 atencion exterior corporal, en la manera de estar en el coro, 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, aũque sea ansi, que la Iglesia no mande esta atencion interior, pero manda la externa, y manda a estos beneficiados, que estan en el coro, por lo menos que esten recogidos, y tengan composicion externa de suerte que no esten alli parlãdo, ni escriuiendo. Y por esta assistencia con estas condiciones les dan el estipendio. Luego por lo menos tienen obligacion de tener esta atencion. De suerte, que aunque no esten obligados a cantar en el coro estã obligados a tener esta atencion, o manera de atencion, que hemos dicho.

Naua. de ora. c. 13. nu. 17. & 19.

Todauia queda dificultad de los mismos Canonigos, y beneficiados, quando van a algun entierro o procession, por la qual les dan el estipẽdio, si en el tal caso tienen obligacion de yr cãtando, por lo menos, si tienen obligacion de yr con esta manera de atencion exterior. La razon de dudar es: porque quãdo estan en el coro 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 lleuã 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 en el lugar citado. Prueuase esta resolucion del vso comun: 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 authorizen el entierro, o la procession, 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, y con todo esso los llaman, y les dan estipendio. Pero en nuestro caso no se pretende pompa temporal, sino assistencia en el coro, y por esto les dan los fructos del beneficio, y ansi han de tener alguna manera de atencion.

Cap. XI. De la obra de la virtud de la Religion, que es ofrecer sacrificio a Dios.

DEsta materia traia Sãcto Thomas y todos sus discipulos en la Secunda Secundæ, en la questiõ ochẽta y cinco.

PRimera conclusion. El ofrecer deuido sacrificio a Dios, es obra de Religion, como lo es adorarle, y respectarle. De suerte que la virtud de Religion, tiene por oficio emplearse en ofrecer sacrificio a la Diuina Magestad, y en reuerenciarle, y respectarle.

Esta conclusion es de todos los Theologos, particularmente discipulos del Angelico Doctor 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 religiõ.

Segunda conclusion. De derecho natural es adorar, y respectar a Dios, y ofrecerle 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 ofreciendole deuido sacrificio. De suerte, que ay precepto de ofrecer deuido sacrificio a Dios, y de adorarle. Y este precepto es de ley natural: porque la razon natural enseña, y dicta esto.

Tercera cõclusiõ. En la Iglesia no ay otro sacrificio, sino el sacrificio de la Missa, el qual es verdadero sacrificio. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de S. Thomas en la question citada, en el articulo tercero, y los q̃ escriuen sobre el, y muy en particular Aragon, y Soto en el lugar citado, en la question segunda: y lo mismo se disputa en la materia de Eucharistia. La razon es: porq̃ la Missa es vna obra marauillosa, que procede de la virtud de la Religion, por la qual se ofrece a la Diuina Magestad el cuerpo, y sangre de Christo. Luego es verdadero sacrificio. Que sea vnico se prueua: porq̃ en toda la Iglesia no se ofrece a Dios otro sacrificio, sino es el de la Missa, como consta de todo el vso de la Iglesia. El qual es muy razonable por ser este sacrificio tan alto, y de virtud infinita, que encierra en si todo el bien, y perfection de todos los sacrificios, que se puedẽ ofrecer a Dios. Del valor deste sacrificio, y si vale tanto ofrecido por muchos, como por vno, y del estipendio deste sacrificio, y si se pueden lleuar muchos estipendios por vna misma Missa, queda

So. lib. 9. de iust. q. 1. art. 1.

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 dificultad es, si por priuilegio, y concesion del Papa podra vn Sacerdote lleuar muchos estipendios, o dos estipendios, por vn mismo sacrificio de la Missa, quando cada vno dellos es suficientissimo para la congrua sustentacion, y quando qualquiera dellos es justo estipendio. La razon de dudar mana, y procede de que algunos religiosos han querido dezir, que tienen Breue de su Sanctidad para este efecto. Si lo vuiesse, argumento grande seria, que esto era licito: porque su Sanctidad concede los Breues, que son justos, y sanctos.

A esta dificultad digo lo primero, que sin justa, y razonable causa, no lo puede hazer el Sūmo Pontifice. Esto enseñan communmente todos los Doctores particularmente discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Syluestro. La razon es: porque el Papa en la cōcesion destas cosas no es señor absoluto, sino dispensador. Luego para hazer esto necessario es q̄ aya causa muy justa y razonable. De lo qual se sigue, que 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 dispensacion.

Syl. v. Papa q. 12. & 13.

Digo lo segundo, que si vuiere justa, y razonable causa, podra muy bien el Summo Pontifice dispensar con algunos, para este efecto. Esto enseñan los Doctores particularmente Aragō. La razon es: porque el Papa por causa justa, y razonable puede dispensar en el voto, y en el juramento. Luego tambien podra dispensar en lo que toca a este punto: porque parece que es la misma razon. Aduiertase, que entonces se entendera auer causa justa para este efecto, quando el Papa lo concediere, sino constare de lo cōtrario por razones euidentes. Tambien puede el Papa tassar los precios justos, y razonables por la Missa, y por otros sacrificios, de tal suerte que ninguno pueda lleuar mas de lo que esta tassado por el Papa. Tambien se ha de aduertir, que los que piden al Summo Pontifice semejantes dispensaciones muchas vezes lo hazen sin causa razonable aunque la encarecen grandemente al Papa. Y aunque ansi el Papa lo conceda, no es valida la concesion por no ser razonable la causa. De lo qual se puede responder facilmente a la razon de dudar.

La segūda dificultad es. Si el Papa o los Obispos, y Prelados puedē tassar de tal suerte el precio, o estipendio de las Missas, que mandan sopena de descommunion mayor latæ sententiæ, que ninguno pague las Missas, sino es con 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 dificultad, y por la fuerça destos argumentos algunos Doctores enseñan, que no se puede hazer el tal estatuto, ni obliga en conscience, aunque le hagan. Esta sentencia tiene Soto, y Nauarro.

Sot. lib. 9. de iust. q. 6. art. 1. ad 1. Naua. in Man. ca. 23. num. 109. Cordo. lib. 1. quæst. q. 4 dub. 4.

A esta dificultad se ha de responder ser la contraria sentencia cierta, y verdadera. Esta sentencia tiene Aragon en el lugar citado y Cordoua, y otros muchos Authores. La razon es: porque el superior puede muy bien tassar el justo estipendio de las Missas, y hazer que el tal estipendio se pague. Luego puede muy bien mandar a los seglares, que paguen el estipendio deuido: y esto sopena de descommunion latæ sententiæ.

A la razon de dudar se ha de responder, que lo que se le da al sacerdote por la Missa, no se le da solamente por via de lymosna, sino tambien por via de estipendio deuido de justicia. Y por esta parte puede muy bien el Prelado tassar el estipendio deuido, y mandar sopena de descommunion que no se de menos.

A la confirmacion se ha de responder breuemēte que el tal estatuto no es en perjuyzio de los seglares, o de los que pagan el estipendio de las Missas. Porque el tal estipendio justo lo deuen los seglares, y ansi no es en perjuyzio dellos el hazer estatuto, sopena de descomunió que lo paguen.

La tercera dificultad es, si puede el Papa, o el Obispo, y Prelados superiores mandar a los clerigos, que dizen las Missas, que no reciban menor estipendio, que el que esta tassado por el estatuto puesto sopena de descommunion. La razon de dudar es: porque puede muy bien el clerigo por su voluntad vender los demas bienes, que tiene por menor precio, que ellos valen y los puede dar de gracia. Luego lo mismo puede hazer en lo que toca a las Missas, y por consiguiente no le obligara el tal estatuto. Confirma se: porque por los tales estatutos no es razō, que se quite la gracia, y liberalidad. Luego no se ha de tassar el estipendio de las Missas, de tal suerte que el que las dize no pueda hazer gracia. En esta dificultad, y por esta razon con su confirmacion, Aragon en el lugar citado tiene por cosa cierta, y auerigoada, que no se puede hazer el tal estatuto, y que hecho no obliga en conscience. Verdad es, que en fauor desta sentencia no trae Author alguno. Desta doctrina infiere, que por las mismas causas en las Vniuersidades no se puede hazer estatuto, que los graduados no puedan perdonar sus derechos, y si se hiziere el tal estatuto no obliga en conscience, 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 dificultad, digo lo primero, que yo no tēgo por cosa tan cierta, que no se puede hazer el tal estatuto, mandando sopena de descommunion, que no se reciba menor estipēdio por la Missa. Antes me parece cosa cierta, que se

puede hazer el tal estatuto, que obligue en cosciencia, y que se deue de hazer algunas vezes. La razon es: porque las leyes y estatutos miran al bien comun, y no al particular. Y puede acontecer, que sea necessario para el bien comũ que se tasse el estipẽdio de las Missas desta manera. Luego el tal estatuto estara bien hecho, y obligara en consciencia. Declaremos, quando conuendria al bien comun hazer el tal estatuto. Quando las missas no se dixessen por el estipendio deuido, sino que tienen por costumbre señalado el estipendio muy baxo, seria muy bien que tassassen el justo estipendio Y porq̃ 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 descomunion, que no pudiessen recebir menor estipẽdio por las Missas. Y el tal estatuto obligaria en consciencia.

Digo lo segundo, que el tal estatuto no quita las obras de virtud, y que caen debaxo de cõsejo, sino tan solamente la malicia, y manera de contratacion, que puede auer en recoger numero de Missas por menor precio, y estipendio. Porque diziendolas por menor precio acudirian 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 estipendio tiene obligacion de recebir el estipendio deuido. Tampoco quita el tal estatuto, que despues de auer recebido el justo estipendio de las missas lo de de gracia, y liberalidad, a quien fuere seruido. Exemplo 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 puedẽ baxar en el precio. La qual ley es justa, y sancta: y obliga en consciencia, y no quita la liberalidad, sino tan solamente ordena lo que cumple al bien comun. 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 comun, y por quitar las cohctiones, 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, que posponen las Missas, si tienen obligacion de hazer alguna manera de restitucion. El caso es, quando vno carga de Missas, y recibe el estipendio dellas, las quales no puede dezir tan presto. De ste tal es la duda, si ha de hazer alguna restitucion a aquellos, de quien recibieron el estipendio.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna estos tales pecan mortalmente, si la tardança en dezir las Missas es grãde, y notable. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara: porque se haze gran detrimẽto 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 ocasiõ, y la oportunidad, no sera de prouecho la Missa para el tal efecto. Y si la Missa, o missas se han de dezir por las Animas de Purgatorio, tambiẽ se les haze notabilissimo agrauio, en detener las dichas Missas notablemente, porque las detienen en el Purgatorio.

Digo lo segũ lo, que los tales sacerdotes tienen obligacion, a hazer restitucion deste daño en la forma y manera posible. En esto conuienen tambien todos los Doctores. La razon es: porque estos tales pecan contra justicia comutatiua deteniendo las Missas. Luego tienẽ obligacion de restituyr en la forma, y manera posible. Porque el quebrantamiento de la justicia comutatiua obliga a restitucion. La manera q̃ ha de tener en restituyr ha de ser diziendo luego, que comodamente pudiere las Missas. Y tãbien si vuiesse otra forma, y manera posible de restituyr el tal daño, tendria obligacion de hazerla. Aduiertase, que 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 sustento: siendo assi, que comen del estipendio de las Missas estos tales, como queda dicho. Por lo qual podrã estos tales detener algunas Missas las que fueren necessarias para que no les falte el sustento.

De aquellos que anticipan las Missas, y las dizen antes de tiempo, queda dicho en la primera parte de la Summa, tratando del sacrificio de la Missa.

Cap. VI. De las obligaciones, y primicias, y decimas.

De esta materia trata Sãcto Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el: y muy particularmente Dragon, y Soto. D. Thom. in 2. 2. q. 86. Soto lib. 9. de iust. q. 3. & 4.

PRimera conclusion. Obligaciõ ay algunas vezes de hazer algunas oblaciones por algunos titulos. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos los Doctores citados en el articulo primero de aquella questiõ. Prueuase esta conclusion, declarãdo los titulos, por los quales esta vno obligado a estas obligaciones. La primera causa es, por concierto, y conuenciõ. q̃ este hecha con la Iglesia, como quãdo la Iglesia da vna tierra a vn ciudadano con condicion, que a ciertos tiẽpos le acuda con cierta pension. En este caso esta obligado a acudir. Pero en este caso no es oblacion, sino contracto y manera de censo. Por lo qual en nuestro proposito no se ha de tratar desta oblacion.

La segunda manera es: por lo auer diputado en el tiempo passado, o por donaciõ, o por promessa,

meſſa, o por legado en algun teſtamento. En eſtos caſos ay obligacion de acudir a la Igleſia. Y aſsi eſta mãdado en el derecho, ſopena de excomunion. La tercera manera es de obligacion por la neceſsidad de la Igleſia. Eſte titulo es muy legitimo. La razõ es, porq̃ la religiõ Chriſtiana conſiſte grandemẽte en la adminiſtracion de los ſacramentos, y en el recibirlos. Por lo qual el pueblo Chriſtiano conforme a ſu facultad, tiene obligacion a acudir con ſus obligaciones, para ſuſtentar los miniſtros, y edificar los templos, y para otras coſas ſemejantes, y neceſſarias para eſte efecto. Por lo qual en las partes y Igleſias, que no ſe pagan diezmos, ni ay ſeñaladas otras coſas para eſte efecto tienen obligacion los del pueblo a acudir a eſto. Sino lo quiſieren hazer los podran forçar con cenſuras, porque a los tales miniſtros ſe les deue de juſticia el eſtipendio, y el ſuſtento. La quarta manera es con la coſtũbre, que tiene fuerça de ley. Aduiertaſe, que en la Summa Angelica ſe dize expreſſamente, que no puede auer obligaciõ por la coſtumbre, que tiene fuerça de ley. Su razon es: porque las tales oblaciones han de ſer libres. Pero todos los Doctores enſeñan lo contrario. Y el miſmo Autor enſeña, que las primicias obligan debaxo de precepto por fuerça y virtud de la coſtumbre. De la qual ſe toma eficaciſsimo argumento por nueſtra ſentencia: porque la miſma razon es de las oblaciones, que de las primicias. Luego ſi por fuerça y virtud de la coſtumbre las primicias caen debaxo de precepto, lo miſmo ſera de las oblaciones. Y ſi la coſtumbre no tiene fuerça de obligar en eſtos caſos, en ninguna coſa tendra fuerça de obligar.

Cap. qui oblationes, & in aliis.

Aduiertaſe, que quando ay obligacion de pagar eſtas oblaciones por fuerça, y virtud de la coſtumbre ay obligacion de pagar mayor, o menor parte conforme a la coſtumbre, y no eſtará obligados a pagar todos, ſino la mayor parte, conforme a la coſtumbre, que vuiere, ni ay obligacion de ofrecer en todas las fieſtas, ſino todo conforme a la coſtumbre. Anſi lo enſeña Sylueſtro. De lo qual ſe ſigue, q̃ no ſera pecado mortal dexar de ofrecer alguna vez, porque no tiene tan facilmente que ofrecer. Tambien ſe ha de aduertir, que quando vna Ciudad, o pueblo tiene coſtumbre de dar alguna coſa a la Igleſia, de ſuerte, que la tal coſtumbre ya tiene fuerça de ley, no podra hazer eſtatuto de lo cõtrario. Anſi lo enſeña Panormitano de la mẽte de Bartolo. Lo qual ſe ha de entender, quando no conſtaſſe ſer otra la intencion de los que ſe quiſieron obligar, como dize Sylueſtro. Por lo qual, ſi conſta que la coſtumbre fue introduzida para edificar la Igleſia acabado el tal edificio, ſe mudara la coſtumbre aunque aya preſcripcion.

Syl. v. decima, q. 1

Panor. c. abolendæ de ſepulturis Bartol. lege priuileg. C. de ſacroſanctis Eccleſijs. Syl. v. conſuetudo. §. 13.

Segunda concluſion. La diſpenſacion deſtas oblaciones, que ofrecẽ los ſeglares a Dios, pertenece a los Sacerdotes. Eſto enſeña Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado en el articulo ſegundo. La razon es: porque la ofrenda, 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 medianero entre Dios, y los hombres. Luego al ſacerdote pertenece la diſpenſacion deſtas ofrendas. Pero aduiertaſe con el miſmo Doctor, que los ſacerdotes pueden diſpenſar eſtas coſas de tres maneras. La primera manera es: para edificaciõ 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 ſuſtento de los miſmos clerigos. La tercera manera es, para remediar los pobres, y neceſsitados. Porque es coſa muy conueniente, que ſe ſuſtenten cõ bienes de la Igleſia.

La dificultad es de los ſacerdotes, que tienẽ bienes patrimoniales, de los quales ſe pueden ſuſtentar: ſi eſtos tales ſe podrá ſuſtentar de los bienes de la Igleſia.

Digo lo primero, que los Eccleſiaſticos, ſi tienen bienes patrimoniales, o adquiridos por otros contractos, 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 eſtan obligados a reſtitucion alguna. Eſto enſeñan todos los Doctores de los bienes ſeculares, que tienẽ los clerigos, y es la miſma razon que de los ſeglares, pues ſon bienes, que no ſe han adquirido por titulo alguno Eccleſiaſtico.

Digo lo ſegundo, que ſi vn clerigo tiene beneficio Eccleſiaſtico fuera de los bienes patrimoniales y ſeculares, puede muy bien gaſtar los bienes del beneficio, reſeruando para ſi los bienes patrimoniales. Eſto enſeña Sancto Thomas, Cayetano, Sylueſtro, Soto, Innocencio, Hoſtienſe, y Panormitano. Prueuaſe del derecho, en el Capitulo, cum ſecundum Apoſtolũ, 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 tratando mas en particular abaxo tratãdo del eſtado de los clerigos.

D. Thom. 2. 2. q. 185. art. 7. ad 5. Cai. ibidem. Sylu. verb. cleric. 4. §. 12. Soto lib. 10. de iuſt. q. 4. art. 3. ad 2. Innoc. & Panor. ca. Epiſcopus, de præbendis.

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, deſto beneficios y miniſterios Eccleſiaſticos, no tienen obligacion de reſtituyr. Eſto enſeña Soto, y parece que es ſentencia de Sancto Thomas, y tiene la 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, que 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.

Soto li. 10. de iuſt. q. 5. art. 3. D. Tho. in 2. 2. q. 175. ar. 7 Panor. c. cum eſſet de teſtamen. nu. 16. Nau. tract. de re. q. 1. n. 7.

Clemen. quia contingit de religi. domibus. Con. Trid. sess. 25.

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. Pruuase del Derecho, y del Concilio Tridentino, adonde 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 pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. De todo esto se ha de dezir mas en particular tratando la materia de los estados.

Cap. decimas 16. q. 7.

Tercera conclusion. Los fieles 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. Pruuase del Derecho. Adonde se determina esta verdad, la qual tiene gran afinidad con el derecho natural. De suerte, que a los ministros estan obligados los fieles a pagar las decimas, y primicias conforme a la costumbre q̃ huuiere. Aduiertase, que en la Ley Nueua las primicias se dan para sustentacion de los ministros de la Iglesia, o para edificacion del Templo. Y a esto tienen los fieles obligaciõ por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia, o de la costumbre, que tiene fuerça de ley.

D. Thom. 2. 2. q. 87. art. 1.

Quarta conclusion. Los fieles por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia tienen obligacion de pagar las decimas. Esto enseña Sancto 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: porque el derecho natural obliga a sustentar los ministros de la Iglesia. Aduiertase, 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 Sãcto Thomas. De lo qual se sigue, que los fieles sopena de pecado mortal estan obligados a pagar las decimas, y sino las pagan, tienen obligacion de restituyr. La razon es: porque las decimas, o diezmos, se deuen de justicia a los ministros para su sustentacion, y como estipendio de su proprio ministerio.

Sot. lib. 6. de iust. q. 4. art. 1.

La dificultad 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 dificultad ay varias y diuersas sentencias, como las refiere Soto, y Aragõ y otros Autores, las quales se pueden ver en ellos mismos.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ por ninguna costumbre, se puede quitar lo que es de derecho natural, que es la congrua y necessaria sustentacion de los ministros del Euangelio. La razon es: porque la costumbre 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 contradicion al derecho natural, y en lo que excediesse la congrua sustentacion. La razon es: porque lo que es de derecho positiuo y en quanto 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 a que Iglesia se han de dar, se ha de estar a la costumbre declaradora de la ley. Assi lo enseñan los Doctores en el capitulo. Cũ contingat de decimis. Delo qual se ha de ver Couarruuias, y Panormitano. Y desto se coligiran otras cosas, que pertenecen 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. nu. 8. Panor. ca. 1. de censibus.

Quinta conclusion: Conforme a derecho, de todas las cosas estan obligados los fieles a pagar diezmos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada, en el articulo segundo, y todos los discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el. Pruuase del derecho, en el qual esta determinado esto. Y esto es muy conforme al derecho natural. Porque si los ministros de la Iglesia siruen en los ministerios espirituales, y en todos los necessarios, muy conforme a razon es, que los seglares paguen 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 costumbre en contrario no tiene lugar el derecho.

Cap. tua nobis, & ca. non est de decimis ca. reuertimini cap. de cim. 16. q. 1.

La dificultad es, si el labrador del montõ del trigo, que coge antes de pagar los diezmos: puede sacar su trabajo, y lo que ha gastado, o por lo menos, lo que ha sembrado, y el trigo que echo en la tierra quando lo sembro. La razon de dudar es: porque todo esto no es fructo de la tierra. Luego no tiene obligacion a diezmarlo, sino que puede muy bien sacallo antes del diezmo. A esta duda se responde no ser licito. Esto enseña Aragon, y otros Doctores, Pruuase del derecho, en el qual esta esto lisamente determinado. De suerte, que no se ha de sacar cosa alguna del cumulo, sino que se ha de estar entero, y entero se ha de diezmar. La razõ en que esto se puede fundar es porque los gastos, y lo que se echo en la tierra todo se perdio, sino fuesse por la diuina virtud, que lo haze boluer a nacer, y assi de todo cumulo junto se deuen los diezmos a Dios sin exceptar cosa alguna. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, puesta en esta duda. Aduiertase, que Soto enseña que es en tanto grado verdad, q̃ se ha de pagar la decima parte de los fructos,

Cap. tua nobis ca. pastoralis de decimis.

Sot. lib. 6. de iust. q. 4. art. 1.

fructos, que si vuiesse costumbre de lo contrario, la misma razon natural no la permitiria. Pero la verdad es, que si la costumbre introduxiesse, que se pagasse la vigesima, o trigesima parte de los fructos, la costumbre tiene tanta fuerça, que se cumpliria muy bien pagando la tal parte. Antes seria muy contingente, que se cumpliesse, no pagando cosa alguna auiendo costúbre de no lo pagar. Lo mismo es, si vuiesse costumbre de sacar del cumulo lo que se sembro, y los gastos. Porque la costumbre tiene fuerça de ley. La segunda dificultad es de los Legados, y mandas hechas en testamento, y donaciones, y otras cosas, que se adquieren, y heredan por sucesion, si ay obligacion de pagar diezmos de las tales cosas. En esta dificultad algunos tienen, que no ay obligacion de pagar diezmos destas cosas. Otros dizen lo contrario. De lo qual se ha de ver Syluestro, el qual trae a Innocencio, que no condemna la vna ni la otra sentencia. *Syl. v. de cim. q. 6.*

A esta dificultad se ha de responder, que se ha de estar a la costumbre, la qual tiene fuerça de interpretar la ley. Esto enseña Aragon, y communmente los Doctores. La razon es: porque en lo que toca a los diezmos la costumbre tiene fuerça de ley.

La tercera dificultad es, de las cosas, que se adquieren illicitamente, si ay obligacion de pagar diezmos de las tales cosas. En esta dificultad, Hostiense enseña que si las decimas fueren prediales, se han de pagar, y las deue qualquiera, ora sea justo, ora sea pecador, ora sea ludio, ora sea Infiel, y la Iglesia las puede muy bien recebir. 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 semejãtes 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 conuenir. 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 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 concesion 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 concesion de los mismos clerigos. De lo qual se han de ver los Doctores. La Glossa en el Capitulo Quamuis, enseña, que aunque 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 recebir 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, que aunque los clerigos puedẽ muy biẽ poner Collectores seglares de los diezmos, que los cojan en su nombre, y por el derecho que ellos tienen, con todo esto se ha de tener atencion a que los tales seglares sean hombres no perdidos, trampossos, y mentirosos, y hombres de semejantes calidades, como se ordena en el derecho. *Doct. in c. causam de prescrip. & c. quamuis de decimis.* *Couar. lib. 2. vari. c. 17. nu. 5.*

La dificultad es, si los diezmos se deuen a solos los clerigos que tienẽ cura de almas. En esta dificultad Cayetano en el lugar citado expressamente enseña, que los diezmos se deuen a los Curas de almas. Porque se deuen a los que ministran los Sacramentos, y predican. Lo qual es proprio de los curas de almas. *Ca. fin. de reliquijs & vener. sanctorũ, & clemẽ. 2. de pœnitẽ. & c. tuarũ, de priuilegijs.*

A esta dificultad se responde, que el derecho de lleuar los diezmos, no conuiene tan solamẽte a los curas de almas, sino tambien a otros clerigos, que exercitan otros ministerios espirituales. Esta es commun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque los demas sacerdotes siruen tambien al pueblo con ministerios espirituales, como es cantar, y assistir en el coro, 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 oficio 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 oficio ninguno, ni ministerio espiritual, 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 quanto viuen de los diezmos, y de otras cosas, que se les dan por el ministerio espiritual, 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 cõpra poseẽ algunos bienes temporales, tienen obligacion de pagar diezmos de los fructos de las tales cosas. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus

discipulos en la qüestion 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 espirituales. Luego debaxo desta razon, y como clerigos no tendran obligació a pagar los diezmos: aunque la rernan si se consideran 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 quettion citada, los clerigos de sus proprias tierras tienen obligacion a pagar diezmos a la Iglesia parrochial, como los demas, aunque sea assi 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 assi 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 atencion a el vso y costumbre. Y esto basta por agora de lo tocante a los diezmos.

TRA-

TRACTADO X.

Del Voto.

Capitulo primero de la difinicion del Voto.

De hac ma. disp. D. Thom. 2.2.q.88 Schol. cũ Magi. in 4.d.38. Sot. li.7. de iustit. Extant etiam titu li in Decreta. lib. & in sexto, & in Extraua. qui inscribuntur de Voto. Diffinit. voti. Votũ est promissio facta Deo & melioribono. D. Thom. 2.2.q.88 art. 1. D. Thom. & alij Doctores, locis citat.

PRimera conclusion. Voto, es vna promessa hecha a Dios del bien mejor. Esta difinicio es de todos los Doctores citados, y de los demas que escriuen desta materia. En esta difinicion, aquella palabra: Promessa, se pone en lugar de genero, o superior, y las demas siruen de vltima diferencia, 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 conclusion. Tres cosas son necessarias, para que vno sea verdadero voto. La primera es, deliberacion del 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 ptonunciaciõn 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 acomodados 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 alcaso, para alcançar el fin que dessea. 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 eleccion, elige, y aprueua el medio q̃ el entendimiento juzgo ser mejor por la virtud ya dicha, llamada Synesis. Y esta eleccion de este medio llaman Santo 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 entendimiẽto practico, pone en execucion el medio, que juzgo por mejor, ya elegido, y abraçado por la voluntad. Todo esto se declara con vn exemplo claro, y acomodado. Pretende Pedro ser religioso. Para este fin consulta, que 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 religion. Luego juzga que este medio deue ser preferido a los demas, y assi le elige vsando de la virtud de la religion. Finalmẽte entra la prudencia mandando, que este medio se ponga en execucion, 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 consta de la difinicion 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 desta 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 peca en hazelle.

Prueuase 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 q̃ la hizo obligado a guardalla, aunque entonces tuuiesse intencion de no cumplir con su obligacion. Y quando Santo Thomas enseña en el lugar citado, que el proposito es essencial al voto, o habla del voto, que se haze sin pecado alguno, o habla del 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. Thom. 2.2.q.88 art. 1.*

Esto supuesto ay en esta parte vna dificultad muy curiosa, y es, si Pedro propuso de prometer castidad, y no quiso, ni pretendio obligarse cõ aquella promessa a guardar castidad, si queda en realidad de verdad obligado a la obseruaciõ

Syl.v.metus.§.optaret Gloſſa cúmultis iuris peri. ſup. c.3.de voto & voti redẽptione Ca. 22.q.88. art.1.

deſte voto, mal que le peſe. En eſta duda Syluestro tiene la parte negatiua con muchos Iuriſtas, y la Gloſſa ſobre el Capitulo tercero de voto, & voti redemptione. Haſe de ver Cayetano declarando a Sancto Thomas en eſta parte.

Para declaracion deſta 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 obligació 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 esde 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 cõpran y venden, a las leyes de compra y venta. Luego en nueſtro propoſito bien ſe dexa entéder 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 dificultoſa 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, y prometer explicito propoſito de no obligarſe. Para declaracion deſta duda ſe ha de notar, que ſegun recta prudencia no ſe pueden hallar jũtos 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 alguna 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 q̃ 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, bié puede auer la. La ſegunda manera es por ſumma necedad, y eſtulticia. 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 concluſió es: porque qualquier promeſſa, o voto es intrinſecamente obligatorio, como ya eſta declarado. Luego el que tiene explicito propoſito de no obligarſe, ni queda obligado, ni en ſu acto ſe puede hallar verdadero voto.

La ſegunda razon es: porque eſte ignorante de que vamos hablando, engañado con ſu ignorancia, haſe reſpecto de ſu promeſſa, como el hóbre prudente reſpecto del propoſito de la voluntad, ya declarado en la ſegunda concluſiõ, 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 del que ſe caſa con ignorancia del vinculo indiſſoluble del 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 dez veynte, o treynta leguas: ſin duda no queda obligado a cũplir la tal promeſſa. Porque le excuſa la ignorancia 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 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 cumplille, es intrinſeca a la promeſſa, quiere prometer, y no obligarſe: queda verdaderamente obligado, y la tal promeſſa es verdadero voto. Prueuaſe 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 difinicion 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

Glos. in c. 2. de voto & voti redempt. Richa. in 4 dist. 38. art. 1. & Sum. Angel. in v. votum, 1 §. 6.

la Glossa en el capitulo segundo de voto, & voti redemptione, y entre los Theologos Ricardo, y la Summa Angelica.

Prueuase esta sentencia. Lo primero. Para q̃ aya verdadero voto, es menester que sea voluntario, como todos confiessan, y dõde no ay plena, y perfecta deliberacion, no ay acto voluntario. Luego no ay voto. La menor se prueua, porque la ignorancia quita del acto la razon de voluntario. Lo segundo se prueua, porque los votos que se hazen sin plena, y perfecta deliberacion, raras vezes suceden bien, y son mas injuriosos que fauorables a la virtud de la Religion. Luego no son verdaderos votos, antes muchas vezes se hazen con pecado.

Para inteligencia desta 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 cõsultar 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 cõuiene. La segunda manera es de subita deliberacion, de repente, y casi de improuiso: como quando vno ciego de colera determina de vengarse de su enemigo. Y aunque esta acciõ es tan repentina, verdaderamente es acciõ humana, y libre, y se sigue a la voluntad, refutando su contrario, y precediendo verdadero juyzio, y imperio en el entendimiento practico, aunque acelerado con la fuerça de la passion. La virtual deliberacion tambien sucede en dos maneras. La primera, quando no se determina vna cosa en sí misma, sino en sus principios, o causas. Como quando vn artifice muy sabio en su arte haze alguna cosa de su oficio con tanta presteza, como si gastara mucho tiẽpo en pẽsar, como la auia de hazer, no gastãdolo 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, quando vno por mucha passion, aficion, colera, gusto, o otro titulo semejante, no quiere consultar lo que le conuiene, ni entender lo q̃ deue hazer, con fin de salir con la suya. Como sucede a los grandes pecadores, que pecan de malicia, y de proposito quieren ignorar lo que les haze al caso para acertar, y quieren no consultar, recelandose de algun estoruo para sus ruynes intentos. Tambien la deliberacion, segun que es comun 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, segũdo 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 vso 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 opone al mouimiento de todo punto natural, llamado, primo primus, y al segundo primero. La segunda, segun que se opone a la consulta repentina, y acelerada, 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 suficiente para pecar 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 es assi declarado, y supuesto en esta duda es la primera conclusion. Para que se halle verdadero voto, basta qualquiera deliberacion actual, o virtual, como sea plena de la primera manera, opuesta no solamente al mouimiento de todo punto natural, llamado, primo primus, sino tambien opuesta al segundo primero. Y para conocer moralmente hablando, quando se halla esta deliberacion, nos hemos de aprouechar del juyzio del varon bueno, y sabio. Y tãbien podemos dar vna regla general en lo moral, que la deliberacion suficiente para el pecado 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 del capitulo, venientes, de voto, donde el Pontifice Alexandro Tercero, 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.

Capi. venientes de voto, & c. sicut nobis de regularib.

Lo segundo se prueua la misma conclusion, que la deliberacion de que hablamos, es suficiẽte para los demas contractos, para el matrimonio, donacion, o promessa, como lo determina san Ambrosio, y se refiere en el Decreto. Luego tambien 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. Ambr. lib. 2. de pœni. c. 9. & refert. in cano. sunt 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 con ella traspassara a vno el voto ya hecho, sin duda pecara mortalmente. Luego no la ha de auer en la verdad de nuestra conclusion. En la qual conuienen Ricardo de Medianilla, Soto, Nauarro, Aragon, y es comun entre los Theologos, y Canonistas.

Rich in 4 d. 38. a. 1 Sot. lib. 7 de iust. q. 1. a. 2. Nau. ca. 12. n. 24. & 68. Ar. 2. 2. q. 88. art. 11.

Segunda conclusion. Esta plena deliberacion, de que vamos hablando, se requiere para que aya

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 conscience.

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 pecado venial. Y cierto es, que la transgression del voto, de su genero, es pecado mortal. La consequencia se prueua: porque no se requiere menos deliberacion para la constitucion del voto, que para su transgression.

A los 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 suficiente 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 del subjecto. Como el caer el hombre de la gracia por el pecado mortal, no nace de la gracia, ni arguye, insuficiencia de su parte, sino de la mucha imperfection, flaqueza, y malicia de la natura leza humana inficionada por el pecado, y habituada al mal.

Cap. II. De la materia del Voto.

D. Thom. & eius discipuli 2. q. 88. art. 2.

PRimera conclusion. Solo el acto de virtud es materia del voto. Y por el consiguiente, ni el pecado, ni cosa alguna indiferente mientras lo fuere, pueden ser materia del voto. En esta conclusion conuiene todos, y se colige claramente su verdad de la difinicion del voto ya declarada en el Capitulo passado.

D. Thom. loco citato.

Segunda conclusion. Las cosas que son necessarias con necessidad absoluta, no son materia del voto. Seria sin duda cosa stulta (como Sancto Thomas enseña en el lugar citado) hazer vno voto de morirse, o de no bolar.

Tercera conclusion. Las cosas necessarias cõ sola necessidad de el fin, son voluntarias en alguna consideracion, y en essa misma pueden ser materia del voto. Como el amar a Dios sobre todas las cosas, y la obseruacion 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 del fin, son materia del voto, hablando con toda propriedad.

En esta conclusion conuienen todos los Doctores, Theologos, y Iuristas sin contradicion alguna.

Quinta, y vltima conclusion. Hablando propriamente del voto, siempre ha de ser del bien mejor.

Acerca desta doctrina ay algunas dudas de mucha consideracion. La primera es, si es siempre pecado mortal, prometer a Dios, vna cosa que de suyo es pecado. De cuya resolucion depende la verdadera inteligencia, de la primera conclusion. Y parece ser verdadera la parte afirmatiua. Lo primero: porq̃ el prometer a Dios lo que de suyo es pecado, 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 peca mortalmente.

Lo segundo se prueua. El juramento de hazer vn pecado venial, es pecado 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 del voto es mayor que la del juramento. *2.2.q.89. art. 8.*

A esta duda digo lo primero. El voto, que cae sobre materia de pecado mortal, sin duda es siempre pecado mortal. Y en esta conclusion conuienen todos los Doctores, y se prueua cõ los dos argumentos hechos por la parte afirmatiua. Los quales solo prueuan esta nuestra Doctrina, y que de su genero es pecado mortal, prometer a Dios lo que de suyo es pecado, 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 peca mortalmente pecado de blasphemia: porque en su propria action atribuye a Dios el pecado venial, como bueno y grato a su Diuina Magestad. Y cierto es en doctrina de Sancto Thomas, que en la blasphemia cabe pecado venial, por la imperfection del acto, mas no por ser materia leue: porque por muy leue que parezca, atrauessandose blasphemia es grauissimo pecado. Tambien consta esta verdad: porque mas peca el que afirma de Dios con la palabra, o con la obra vna falsedad, que el que la confirma con juramento. Y este segundo siempre peca mortalmente, aun en indiuiduo. Luego el que afirma de Dios con la palabra, o con la obra alguna falsedad, siempre peca mortalmente, sin que en ello aya excepcion alguna, como sucede en nuestro caso. *2.2.q.13. 4.*

Lo segundo digo a la duda propuesta, que el voto de pecado venial, es pecado 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 del voto. Y esto vemos casi siempre, que los pecados, que de su genero, son pecados mortales, en indiuiduo, son muchas vezes pecados veniales, por la paruidad de la materia.

A los argumentos en contrario, ya hemos dicho, que solo prueuan ser pecado mortal de su gene-

genero, y dentro de los limites de su jurisdicion el prometer a Dios lo que de suyo es pecado, mas no prueuan que siempre en individuo sea la tal accion pecado mortal. Y porque parece que el segundo argumento, prueua algo mas, respondo a el de dos maneras. La primera, negando el antecedente, y la segunda negando la consequencia, por ser diferente razon la del juramento, y la del voto. El juramento con mentira leuissima siempre sin excepcion alguna es pecado 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 accion 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 del juramento. Entre tanto veanse Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado.

D. Thom. 2. 2. q. 89 Ma. Ro. in Summa. 94. con. 3

La segunda duda en esta materia es, a cerca de la segunda conclusion, si las cosas de suyo indiferentes, pueden ser materia del voto. Para declaracion desta duda hemos de aduertir, q̃ aunque algunas cosas consideradas de su proprio genero, y objecto sean indiferentes, ni buenas, ni malas, mas consideradas en particular, y en individuo han de ser determinadamẽte buenas, o determinadamente malas, como S. Thomas enseña. Y para ser vna operacion buena en particular, y en individuo, es necessario q̃ tenga alguna proporcion, y orden con algun buen fin: porque de otra suerte sera operacion ociosa, y mala en individuo. Exemplo desto se halla en passar por vna calle, lo qual de suyo, ni es bueno, ni malo para que esta accion sea buena en individuo, no basta que al entrar en la tal calle, diga el q̃ 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 individuo, pues en esta consideracion no ay accion humana alguna indiferente al bien, y al mal, como Santo Thomas, y todos sus discipulos enseñan.

D. Thom. 1. 2. q. 18 a. 8. & 9.

D. Thom. ibid.

Esto supuesto digo lo primero. No es valido el voto de cosa indiferente, mientras lo fuere, antes el hazer tal voto es pecado venial: porque lo indiferente 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 pecado venial, pues no siendo la operacion buena, es forçoso ser mala en individuo, como ya esta declarado, y probado. Exemplo desto se halla en vna muger que haze voto de no hilar en Sabado, con 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 superstition. 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, santos, y buenos, y ordenados en particular, y en individuo a buenos fines. Y assi si acaso el no passar por vna calle reuuda en bien del alma de Pedro, y se euitan escandalos, y pecados, puede ser materia de verdadero voto: porque aunque el tal objecto es de suyo indiferente 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 consiguiente es verdadera, y propria materia del 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 conciencia, como se puede ver claro en los exemplos puestos. Podiamos disputar aqui si todo acto de virtud puede ser materia del voto; pero mas a proposito se tratara desto en la duda quarta.

La tercera duda es, acerca de la tercera conclusion, si las cosas necessarias con necessidad de precepto en ordẽ al fin de la vida eterna, puẽden ser materia del voto.

Parece que no, porque Santo Thomas en las sentencias dize, que el tal voto, no es propriamente voto. Y en otro lugar se llama voto incompleto, y diminuto. Luego no es propriamẽte voto.

D. Thom. in 4. dist. 38. q. 1. a. 1 quæstiunc. 3. & in a. 2 quæstiun cul. 1.

Lo segundo se prueua la misma parte negatiua. La materia del voto ha de ser proporcionada, y acomodada con su forma, y la forma del voto es de todo punto voluntaria, y no cae debaxo de precepto. Luego tambien lo ha de ser la materia, y por consiguiente los diuinos preceptos, o los demas necessarios para alcançar la vida eterna no sera verdadera, y propria materia del voto.

Lo tercero se prueua, porque el voto que se haze de lo que cae debaxo de precepto diuino natural, o Ecclesiastico, como de amar a Dios sobre todas las cosas, o 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 del 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 afirmatiua se sigue, que sea licito el voto de nunca pecar 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 pecar venialmente por ser de cosa muy vtil para el mismo fin. El consiguiente es falso, porque el

nunca

nunca pecar mortalmente, es muy dificultoso 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 afirmatiua es falsa. En contrario haze que todos los Christianos hazemos voto en el baptismo de renúciar a todas las obras, y pompas del demonio y es cierto que esto, sin que se vote, cae debaxo de precepto. Luego lo que obliga debaxo de precepto, puede ser y es verdadera materia del 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 del voto. Esta conclusion se prueua, lo primero del commun sentido de toda la Iglesia vniuersal, el qual en todas materias es de mucha consideracion. Los fieles muchas vezes hazen voto de cosas, que caen debaxo de precepto, y se acusan en la confesion sacramental de la transgressiõ deste voto. Y assi podemos jurar de hazer lo q̃ deuemos por precepto, como se vsa en los tribunales, y
Psal. 118 en los conciertos, 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 obseruaturũ 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 obseruacion. Luego lo mismo hemos de dezir en el voto, pues casi en todo corren parejas el voto, y el juramento.

A los argumentos puesto, que proceden cõtra esta primera conclusion respondo. Al primero digo que Sancto Thomas mudo parecer en las partes, y tuuo sentencia contraria a la q̃ auia defendido en las sentencias.

Digo lo segundo que Sancto Thomas llama improprio, y diminuto voto al que se haze de cosas obligatorias debaxo de precepto. No por que absolutamente hablando no sea verdadero voto, sino, porque su materia es commun a todos: y a todos obliga, que voten, o no voten, y assi no es materia del voto tan completa, y perfecta como lo es de los consejos Diuinos, de la qual trataremos en la quarta duda.

Al segundo argumento niego la consequencia. Porque aunque estamos obligados a guardar los preceptos Diuinos naturales, o Ecclesiasticos, y sea esta obseruacion necessaria en orden al fin de la vida eterna, pero esta en nuestra mano el cumplillos, o no cumplillos, y es de todo punto libre y voluntario el ser los tales preceptos materia del voto.

Al tercer argumento niego el antecedente. Y a la probacion niego la consequencia. De lo qual trataremos en el Capitulo siguiere. El quarto argumento toca dos buenas dificultades. La vna es, si es valido el voto de nunca pecar mortalmente. Y la segunda es, si es valido el voto de nunca pecar venialmente, o de no pecar venialmente. Las quales dificultades se declaran con las conclusiones siguientes.

Segunda conclusion en orden. Valido es el voto de nunca pecar mortalmente, hagale quiẽ le hiziere: aunque es peligroso a muchos, por su imperfection, y flaqueza hazer semejante voto. La primera parte desta conclusion es contra algunos Doctores. Los quales no improbablemẽte, sienten que el tal voto no es valido, si le haze vn hombre muy fragil y de quien moralmente se puede y deue presumir, que no lo guardara. Mas nuestra conclusion 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, posible 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 difinicion y condiciones del voto ya explicadas. La segunda parte de nuestra cõclusion es clarissima: porque son muy pocos, en la Iglesia de Dios los q̃ viuen sin pecado mortal, y son muchos los flacos, los quales sin duda se ponen a gran peligro haziendo semejante voto de quebrantalle, y traspassalle.

Tercera conclusion El voto de nunca pecar venialmente es nullo si incluye todos los pecados veniales. Mas si es de no pecar venialmẽte en materia determinada, sera valido, si fuere facil de guardar, y sino seria inualido. La primera parte desta conclusion es cierta, porque el tal voto es de materia imposible, segun el cõmun curso de la Diuina gracia. Luego no obliga. De aqui se colige la inteligencia, y verdad de las otras dos partes de la conclusion. Porque si los pecados veniales en particular son faciles de euitar llano es que obliga el voto de euitallos. Y assi vemos que se hazen hombres sanctos, y temerosos de Dios, y se acusan en la confessiõ sacramental, 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 los pecados veniales son muy dificultosos de euitar, y tanto, que aun los hombres sanctissimos, casi nunca se escapan dellos: como son la distraction inaduertida en los Diuinos oficios, los mouimientos segũdo primeros acerca de muchas materias grauissimas, en materias de juyzios temerarios, y de infidelidad, y otros deste jaez, sin duda habiã do moralmente se reputa la materia del tal voto por imposible: y por el consiguiente el voto no es obligatorio, porque es blasphemia dezir, que Dios obliga a lo imposible.

Quarta conclusion: Si vno haze voto de nunca pecar mortalmente, ni venialmente, no esta obligado a cosa alguna: por ser el voto de cosa imposible. Y aunque la vna parte es posible, que es el nunca pecar mortalmente, como ya declaramos en la segunda conclusion, no esta obligado por el tal voto a cosa alguna: porq̃ la materia del voto, no fue la parte, sino todo esto. Yo prometo a Dios de nunca pecar mortal, ni venialmente: lo qual es imposible moralmente hablando: como ya esta declarado. Y desta doctrina queda suelto claramẽte el quarto ar-

to argũmento contra nueſtra primera concluſion.

En el argumento en contrario ſe toca vna buena dificultad, y es, ſi en el baptiſmo ſe haze algun voto. La parte afirmatiua tienen ſan Geronimo, ſan Ambroſio, ſan Auguſtin, y el Padre Maeſtro de las Sentencias, Santo Thomas parece q̃ dize lo miſmo, con todos los Iuriſtas.

D. Hiero. Amor c. 6. circa fin. Ambr. lib. 1. de ſacra ment. c. 2. & li. 10. ſup. Luc. ca. 10. & Auguſ. refert. de cõ ſecr. d. 4. cap. 1. Magiſ. in 4. d. 38. D. Thom. 2. 2. q 88. a. 2. ad 1. & Iuriſp. locis, & titulis iam citatis.

A eſta dificultad digo, que en el baptiſmo no ſe haze voto alguno. Eſta concluſion prueua Cayetano caſi demonſtratiuamẽte 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 del antecedente: porque las palabras que ſe dizen en el baptiſmo, en nombre de los que ſe baptizan ſon eſtas: quiero, creo, y renũcio en las quales es claro, que no ay promeſſa alguna. Luego no ay voto explicito.

La ſegunda parte del antecedente del voto implicito ſe prueua. Entonces ſe haze voto implicito, quando ſe haze otra coſa, con la qual eſta conjunto el tal voto, por cauſa, y razon de algun eſtado, o coſtumbre. Como ſucede 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 ſantos eſtatutos de la Igleſia Catholica. Mas no ay voto alguno conjunto con la ſuſcepciõ del baptiſmo, ni de ſu propria naturaleza, ni por eſtatuto de la Igleſia Catholica, como conſtara a quien con atencion mirare todo el Derecho. Luego nueſtra concluſion es verdadera, cuya verdad ſe echa mas claramẽte de ver: porque ningun Chriſtiano quando pecca mortalmente ſe acuſa de auer cometido dos pecados, vno contra religion, por auer traſpaſſado el voto que hizo en el baptiſmo, y otro contra la virtud eſpecialmente ofendida. Luego no ay tal voto.

A los Santos citados digo, que como no diſputan las coſas metaphiſicamente, algunas vezes no hablan con tanto rigor, como los Doctores Eſcolaſticos. Y aſsi llaman voto impropriamente a los buenos, y ſantos propoſitos de la voluntad, y a la renunciacion del demonio, mundo, y carne, que ſe hallan en el ſanto baptiſmo. Y aſsi ſe entienden el Maeſtro de la ſentencias, y los Iuriſtas. Santo Thomas no dixo tal coſa. Solo concedio condicionalmente, que ſi en el baptiſmo ſe hazia algun voto ſe coligia, que las coſas que caen debaxo de precepto pueden ſer materia del 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 cõcluſiones, 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 limoſna 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 que hablamos es de coſa mala. Luego, &c. Prueuo la menor, porque es pecado venial votar deſta manera. Yo prometo a Dios de dar limoſna por vanagloria. Y cierto es, que el dar limoſna, 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 intrinſecamente mala. Y no es menor pecado dar limoſna por vanagloria que dezir vna palabra ocioſa. Luego el tal voto es en ſi ninguno.

Por la parte afirmatiua haze lo primero. La promeſſa que haze vno a otro entre los hõbres de coſa vtil, es valido, 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 hõbre. 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, porq̃ en las Ordenes Militares ſucede muchas vezes, q̃ los frayles hazen voto ſolemne de ſu religion, o los caualleros della, por tener renta para viuir mal, y ſeria coſa eſcandaloſiſsima en la Igleſia de Dios, dar por nulos eſtos votos: luego ſon validos, y ſe hazen por mal fin. Luego verdadera es la parte afirmatiua de nueſtra duda.

Cai. 2. 2. q. 88. a. 2.

Para declaracion deſta duda hemos de ſuponer cõ Cayetano aqui, que el voto de coſa buena por mal fin, ſe puede hazer de tres maneras. La primera es, quando el mal fin es tambien fin de lo que ſe promete, y objecto, y blanco de la voluntad del que haze el voto. Como ſi vno haze voto de dar limoſna por vanagloria. De ſuerte que la vanagloria es pretendida, y entra en la materia deſte voto, y haze vn objecto con lo que ſe promete.

La ſegunda manera es, quando el mal fin no es materia del voto, ni ſe ha como coſa prometida, ſino es cauſa de que la voluntad del que haze el voto ſe aplicaſſe a hazelle. Como ſucede a los que hazen voto en las Ordenes Militares, conforme a la coſtumbre de cada vna, con intento, y fin de viuir con regalo, y con riqueza, para poner en execucion ſus ruynes intentos.

La tercera manera es, quãdo el mal fin es fin del miſmo voto, y el voto ſe endereça, y encamina conforme a la intencion del que le haze, a alcançar el mal fin que pretende, o a dar gracias a Dios por auelle alcãçado. Exemplo deſto ay en el que promete a Dios de dar mil eſcudos de limoſna, por conſeguir vna victoria injuſta, o en hazimiento de gracias por auella alcançado. Y tambien ay exemplo deſto en el que promete a Dios de dar cien ducados de limoſna, por alcançar vn hijo en ſu manceba, o en hazimiento de gracias, porque Dios ſe le dio ſiendo eſte objecto materia del voto, y refiriendoſe a eſte fin con la malicia que tiene.

Eſto

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 deste Capitulo: y de lo que acerca della diximos en la primera duda, y se prueua claramente con los argumentos puestos por la parte negatiua desta 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 en el operante, y no passa a la cosa prometida. Y esto prueuan los argumẽtos puestos por la parte afirmatiua.

Lo tercero digo, que quando el voto se haze de la tercera manera, es de todo pũto inualido: pues el que vota haze a Dios author de pecado, quanto es de su parte, y la materia es mala, incapaz de ser referida a Dios. Y seria blasfemia atribuyr a Dios semejantes cosas. Vease Fr. Manuel Rodriguez.

Man. Rodri. in Sũma c. 94. conc. 12.

Lo quarto digo. Quando el voto se haze de cosa buena, y se ordena a castigar el pecado, 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. Prueuase 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 sancto, bueno y obligatorio.

Lo quinto y vltimo digo, que quando el voto se haze de cosa buena, la qual esta conjuncta cõ pecado, y no tiene por fin al pecado, este voto es firme y valido. Como si Pedro desafiasse a Iuan, y prometiesse a Dios de dar cien escudos de lymosna, si le librasse deste desafio. Y si vn adultero prometiesse a Dios de dar mil ducados de lymosna, si le da vn hijo en su manceba. Este voto es valido: porque el tener hijos es obiecto bueno, aunque no se tengan en su propria muger. Y en estos casos, y otros semejantes no hazemos a Dios author de pecados, antes se le pidẽ cosas buenas, y sanctas de suyo, de las quales es author el mismo Dios, aunque estan juntas con pecado. Pues no tienen por fin al pecado, sino vna cosa buena de suyo, que agrada a Dios, y de que es author 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 afirmatiua se responde, Al primero, niego la consequencia: porque no ay igualdad en todo. La razon es: porque la promessa hecha a los hõbres 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 afirmatiua contra la solucion de lo dicho, acerca de la 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 afirmatiua.

Lo primero. Los votos hechos de cosas opuestas a los consejos Euangelicos, son algunas vezes actos de virtud, y su materia es buena. Luego seran validos. Prueuo el antecedente. Porq algunas vezes es licito a Pedro no entrar en religion, y otras, estara obligado a no entrar en religion, so pena de pecado mortal. Como si claramente 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, que para seruir a Dios.

Lo segundo se prueua la parte afirmatiua. El voto de casarse es valido, como lo es el juramẽto, y para algunos hombres es consejo saludable, Euangelico y Apostolico, el casarse, como consta del 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 compadecen con el bien mayor, y mejor, y le impiden. Contra esto se arguye, porque si 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 compadece el ser religioso, que es sin comparacion mejor. Luego la solucion dada no es bastante.

Lo quarto se prueua la parte afirmatiua. El voto de no votar, sino fuere con tal circunstancia: 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 afirmatiua de nuestra duda es verdadera. Todo lo dicho se confirma: parque es licito, votar lo que es licito hazer. Y es licito aun quãdo corre el consejo Euãgelico, no meterse fraile, y no votar, no prestar, ni fiar. Luego tambiẽ sera licito hazer voto de las mismas cosas aunque sean opuestas a los consejos Euangelicos. Esta razon hizo tanta fuerça a Hostiense, que conuencido por ella se dize auer defendido la parte afirmatiua de nuestra duda.

Para entender esta duda se ha de notar, que las cosas opuestas a los consejos Euangelicos son en tres maneras. Algunas ay opuestas derecha y formalmente. Como no entrar en religion, no votar, no prestar, ni fiar, derecha y formalmente se oponen al entrar en religiõ, al votar, prestar y fiar: que son consejos Euãgelicos. 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 hos-

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 cõtinencia. Hablamos en eſta duda de las coſas, q̃ preciſamente ſe oponen a los conſejos Euangelicos: porque ay algunas que junto con eſſo tienen oponerſe a los diuinos preceptos, como nunca preſtar, ni fiar a perſona alguna en ningũ caſo. Y eſtas ſin duda no pueden ſer materia de verdadero voto. Y aſsi nueſtra diſputa ſe entiẽde de las coſas que ſolamente ſe oponen a los conſejos Euangelicos.

De las quales digo lo primero. El voto que ſe haze de las coſas opueſtas a los conſejos Euãgelicos derecha, y formalmẽte no obliga. Prueuaſe eſta verdad. Lo primero, porque de lo contrario ſe ſigue que formal, y juntamente mouieſſe Dios al hombre a dos coſas opueſtas con opoſicion contradictoria, cuya falſedad es biẽ manifieſta. Prueuo la ſequela. Claro eſta q̃ Dios mueue el hombre, para que ponga en execuciõ ſus diuinos conſejos, y ſi aceptara el voto de q̃ hablamos, apartara al hombre deſte ſanto propoſito. Luego mouerialo a dos coſas opueſtas formalmente, y con opoſicion contradictoria.

Prueuaſe lo ſegundo. El que haze ſemejante voto pone obſtaculo, y impedimento al Eſpiritu ſanto, 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 no meterſe frayle, puede có ſu propria authoridad traſpaſſalle, y eſtara tan lexos de pecar, como lo eſta del peccado, el eſtado de las ſantas religiones, Luego el voto no es valido, porque ſi lo fuera no eſtuuiera en mano del que le haze, traſpaſſalle ſin pecado.

De aqui ſe ſigue, que el voto de no ſer frayle de no votar, de no preſtar, ni fiar, es inualido, y pecado, ſolamẽte venial, por no agradar a Dios la materia del tal voto. Y no ſera mortal, porq̃ no es mucho lo que le deſagrada. En eſte dicho aſsi declarado conuienen todos.

Digo lo ſegundo. Eſtos votos referidos ſerã validos, ſi ſe hazen con cierta moderaciõ, 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 a ſi, 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 opueſtas a los conſejos Euangelicos. Luego por eſta parte no ſon inualidos. Prueuo el antecedẽte: porque el objecto, y materia del primer voto, no es el no votar, ſino el no votar precipitada, y arrojadamente: y la materia del ſegundo voto, no es no fiar, ſino el no fiar indiſcretamente a buenos, y malos pagadores con detrimẽto notable de toda ſu familia, y hazienda, y eſto todo es bueno, y ſanto. 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 confeſſan. Y ninguno puede por ſu propria volũtad, y antojo eximirſe de la obligacion fundada en derecho natural, y diuino. Luego el tal voto ſera obligatorio. Exẽplo ay de la verdad deſta doctrina en el matrimonio. Si Pedro haze voto de no caſarſe, y ſe caſa contra el voto hecho, el matrimonio es valido, por ſer de ſu propria naturaleza obligatorio. Luego lo miſmo hemos de dezir en nueſtro caſo.

Fray Manuel Rodriguez tiene lo contrario deſta concluſion. Y ſin poner razon alguna por ſu opinion, reſponde a nueſtro argumento, que el voto obliga de derecho diuino, y natural cõforme a la intencion del que le haze. Y porque en nueſtro caſo fue la intencion, no obligarſe ſin guardar la moderacion, y circunſtancia ya declarada: no queda obligado el que le hizo en caſo que no ſe guarde la dicha circũſtancia. Eſta ſolucion no es buena: porque aunque es verdad, que ſe ha de tener conſideracion a la intencion del 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, q̃ eſto no le viene de la intencion del 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 ſentencia 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 inualido no guardandoſe la dicha circunſtancia. Mas comunmẽte no ſe hazen los tales votos con ſemejante intencion. Antes ſe pone la moderacion, y circũſtancia declarada, no para que el voto, no obligue de otra manera, ſino para que ſe haga con mas acuerdo.

Ma. Rod. in ſum. c. 94. concl. 12. ad me dium illius.

Lo quarto digo. El voto hecho de las coſas del 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 del bien mejor. Luego eſte voto es muy juſtificado conſiderãdolo por todas partes. Toda la dificultad es de las coſas del tercer genero, q̃ ſon de ſuyo buenas; pero impiden el bien mayor, y mejor, ſi pueden ſer verdadera materia del voto, como lo es el caſarſe. Y aſsi pregũtamos, ſi ſera valido eſte voto. Prometo a Dios de caſarme.

En eſta duda dize Cayetano aqui. El matrimonio ſe ordena a dos coſas. A la multiplicaciõ de la naturaleza humana, y al remedio de la concupiſcencia. En la primera conſideracion

Caiet. 2. 2. q. 88. a. 2.

no es materia del 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 desto digo lo quinto. El voto de casarse es en si ninguno, aunque se haga con intencio de no casarse, como quiera que el matrimonio se considerare. En esta conclusion conuienen todos los que han escrito desta materia. Y la razon es clara, porque el tal voto impide de todo punto el estado mas perfecto, y pone quanto es de su parte obstaculo al Espiritu Santo, el qual siempre nos esta inspirando para yr de bien en mejor. Y por este voto cae el hombre, y desciende del 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 ofender a Dios en materia de carne, no esta obligado a cũplir el voto simple, que haze de religion, presumiendo de si moralmente hablando, que la religion por la imperfeccion suya le ha de ser de mas daño, que prouecho. Mas esta a obligado a pedir dispensacion del tal voto, como enseña S. Thomas tratando desta materia. Mas si haze voto solemne de religion, es valido el voto, y obligatorio. Y no solo esta obligado a no pedir dispensacion del tal voto, sino a cumplille de hecho. Esta doctrina se saca casi claramente de S. 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 del voto, como ya esta declarado acerca de la primera conclusion deste capitulo. Y en nuestro caso el tal voto considerado en tal individuo, dexa de ser acto de virtud, y redunda en daño espiritual del que le haze. Luego no es valido.

D. Thom. 2 2. q. 88. a. 3. ad 3. & ibi Caietan. & Tho. & Caie. loco proxime citato.

Lo segũdo se prueua. El voto se deue hazer de lo que es mas vtil, y prouechoso al alma del 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 del voto solemne, 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 descasan. 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 diriã los religiosos profestos, que al tiempo del professar se sintieron muy flacos, y q̃ 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, cõ graue escandalo de sus hermanos, y de toda la Iglesia Catholica,

Lo segũdo se prueua. El tal voto solemne 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, santo, religioso, y obligatorio.

A los argumentos puestos por la parte afirmatiua 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 demasiadamente 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 el tal caso sera valido, y obligatorio, y no tiene oposicion alguna con los consejos Euangelicos, antes es muy cõforme a ellos.

Al segundo argumento niego la mayor. Y no es la misma razon en esta parte la del juramento, y la del 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 del 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 san 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 baitante, y verdadera materia del voto, como ya declaramos en el quarto dicho. Mas las cosas formalmente opuestas a los consejos Euangelicos no se compadecẽ con el estado mas perfecto, y son necessario impedimento, y estoruo para el transito, y assi no son verdadera materia del voto, como diximos en el primer dicho. Y a la forma de la replica, niego la consequencia, por la razon de diferencia ya declarada.

La solucion del quarto argumẽto consta de lo declarado en el segundo, y tercer dicho. A la confirmacion niego la mayor: porque es licito hazer todo lo bueno. Y porque ay algunas cosas buenas ya declaradas impeditiuas del mayor bien, y mayor perfeccion: no es licito atarse las manos con el voto, para no poder passar adelante en la virtud, contra la natural inclinacion de la gracia, que siempre salta, y haze saltar el coraçon del hombre hasta la vida eterna.

De todo lo dicho se saca resolucion de la duda ya insinuada, si todo acto de virtud puede ser materia del voto. Y dezimos que no, sino solo aquel q̃ no impidiere el estado mas perfecto, aunque es necessario para ser materia del voto que sea acto de virtud.

(.f.)

Cap.

Capit. III. De la obligacion que consigo trae el voto.

PRimera conclusion. El voto es obligatorio de su propria razon, y naturaleza. Esta conclusion es de fe, como confiessan todos los que desta materia escriuen, Iuristas, y Theologos, Santo Thomas, Cayetano, los Modernos, el Derecho, y Graciano. Y esta obligacion considerado el voto de su proprio genero, es debaxo de peccado mortal, como lo es la que nace de la justicia, que hemos de guardar cõ nuestros proximos, y otros titulos, que de suyo no son tan obligatorios, como el voto.

D. Thom. & Caiet. cum aliis, 2.2.q 88. a.3. Inn. 3. in c. licet, & in c. magnæ de voto. Con. Tole. 4.c.48.& 43. Graci. dist.17.& 17.q.1. per totã.

Segunda conclusiõ. La qual se sigue de la primera. Todo voto obliga mas, o menos conforme la diuersa materia. Y en estas dos conclusiones conuienen 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 consideracion. Para entẽder 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, que cae debaxo del voto, como lo es vn Verso respecto de vn Psalterio, y vna Aue Maria respecto de vn Rosario. Y en esta cõsideracion la materia leue no induze peccado mortal, segun la opinion de todos los que desta materia escriuen. La segunda manera de materia leue del voto es, quando es total materia del voto, como si Pedro hiziesse voto de rezar cada dia vna Aue Maria, o vn verso de vn Psalmo. Y assi considerada la materia leue, no esta aueriguado, si peca venial, o mortalmente el q̃ traspassa el tal voto.

Parece que obliga sopena de pecado mortal. El juramẽto obliga debaxo de pecado mortal, por minima que sea la materia sobre q̃ cae, como todos confiessan. Luego tambien el voto. Prueuo la consequencia, porque la obligacion del voto es mayor, que la del juramento, como Santo Thomas enseña.

D. Thom. 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 consta. Y los prelados suelen obligar a los religiosos subditos suyos a pecado mortal en las materias de suyo leues, como lo son entrar en vna celda, parlar en el claustro, y otras semejãtes. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Lo tercero, y vltimo se prueua. El que haze voto de no dezir palabra ociosa, queda obligado a no dezilla sopena de peccado mortal, y es materia de suyo leue. Luego la parte afirmatiua es verdadera. Prueuo la mayor. Antes que se hiziera el tal voto, estaua el que le hizo obligado sopena de peccado venial a no dezir palabra ociosa, y el voto añade nueua obligacion. Luego obligara debaxo de pecado mortal.

Confirmo este argumento. El que 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 dificultad se ha de notar, que los votos que se hazen de materia leue, siẽdo total materia del 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 limosna. Cayetano sin distincion alguna defiende la parte afirmatiua de nuestra duda, y otros la negatiua.

Cai. 2.2. q 89. a.7. ally sunt. Sot. lib.7. de iust. q. 2. art.1. Nau c.12 n.40. Alcacer in sum. c.15 fol.91.col. 1. Ma. Rod. in sum. c. 99. conc.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 del voto, no obliga debaxo de pecado mortal, sino venial. Prueuo esto. Lo primero, porque sin opinion alguna es solo pecado venial, dexar de rezar dos Aue Marias, el que hizo voto de rezar el Rosario, y vn verso de vn Psalmo, el q̃ hizo voto de rezar vn Psalterio. Y es impertinente ser la materia leue, total materia del voto, o ser parte de materia. Luego en nuestro caso el voto obligara debaxo de pecado venial, y no de mortal. Prueuo la menor, porque la total razon, por la qual es solo pecado venial dexar alguna cosa pequeña contenida en vna grã promessa, es por ser pequeña, y esta misma corre aca. Luego, &c.

Lo segundo se prueua. El que exercita oficio de ordenes menores en pecado mortal, solo peca venialmente, aunque peca 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 deué perder los amigos. Luego no hemos de dezir que Dios por cosas tan humanas, como son las referidas, quiera que se pierda su diuina amistad, como en realidad de verdad se pierde por qualquier pecado mortal.

Digo lo segundo. Quando en el voto se junta el culto diuino, y vtilidad del proximo, obliga algunas vezes debaxo de pecado mortal, como en el caso del 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 pecado venial, tantas vezes se pueden multiplicar, q̃ sea materia graue, y mortal. Assi en nuestro proposito, si vno promete de dar cada dia dos marauedis a vn hospital, y sea solo pecado venial el no dallos dos, o quatro vezes, tantas vezes puede descuydarse, que llegue a ser materia de pecado 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 diferencia 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 mẽtira. Pero no en qualquier

voto se halla verdadera, y perfecta razon de irreuerencia diuina. Y quando se hallare solamẽte se verifica la doctrina de Santo Thomas, ya citado.

D Thom. 2.2.q.89 art.8.

Al segundo argumento niego la menor. A los exemplos puestos, y a otros semejantes digo, que aunque considerados, segun su entidad sean cosas leues, y de poca importancia: mas en orden a el fin de la religion siempre los hombres santos, y sabios las han tenido por cosas de grauissima importancia. Lo segundo podemos responder al mismo argumẽto, que su mayor es verdadera, quando en lo demas ay y gualdad, lo qual no se halla en el caso del argumento: porque la authoridad del Prelado en orden a los religiosos subditos es authoridad espiritual radicada en Christo, y en Dios. El qual nos puede obligar a pecado venial, o mortal, cõforme al beneplacito de su diuina voluntad. Como obligo so pena de pecado mortal a nuestros primeros Padres, a que no comiessen del arbol vedado, pareciendo, como realmente parece le ue materia el comer de aquel arbol, y con todo esso no se nos quitara a sus hijos la dentera hasta el fin del mundo. Y tambien vemos que la recepcion de los diuinos Sacramentos, algunas vezes obliga debaxo de pecado mortal, y otras de solo venial, como se trata en su lugar. Mas la obligació a cumplir lo que se vota, no se funda imediatamente en la potestad de Christo, ni de Dios, sino en la naturaleza del voto hecho libremente. Y assi no es la misma razon. Mas que la virtud comunissima de la religion, 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 vedã 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 que se añade 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 solucion del segundo dicho, y de su doctrina.

La segunda duda annexa a esta es, si esta en manos de Pedro obligarse debaxo de pecado mortal, de suerte, que quede de hecho obligado con esta perfeccion, haziendo voto de cosa muy liuiana. Parece que si. Lo primero, el hombre se obliga por el voto, precediendo acto, y deliberacion en el entendimiento, cõmo ya esta declarado largamente en el capitulo primero. Luego deliberando vn hombre acerca de lo que haze, y juzgando que le conuiene obligarse debaxo de pecado mortal, aunque sea la materia leue, quedara en realidad de verdad obligado con essa perfeccion.

Lo segundo. Si la conciencia dicta a Pedro, que su voto le obliga debaxo de pecado mortal, y le traspassa peca mortalmente, aunque la materia de hecho sea muy liuiana, y que de suyo obliga a solo pecado venial. Luego la obligacion del voto mayor, o menor, depende de nuestra conciencia, entendimiento, y volũtad. A esta duda respõdo que en nuestro caso no obliga el voto debaxo de peccadõ mortal, sino de solo venial. Prueuolo breuemente, porque toda la obligacion del voto nace de la virtud de la religion. Y en nuestro caso se halla materia leue, en la qual se halla pequeña irreuerencia contra Dios, y contra la virtud de la religion. Luego no esta en manos del que haze el voto hazer graue, ni leue la materia, ni hazer pecado mortal al que no lo es.

Al primer argumento, niego la consequencia. Porque aunque es verdad, que el hombre obra por la razon, y precediendo deliberacion, y assi se obliga, no esta en su mano hazer graue la materia que de suyo es leue: antes se obliga en cada cosa conforme a su propria naturaleza, y a la condicion de la virtud de que se trata, como consta en todas las demas cosas, y assi vemos, que si vno jurasse de hazer vna cosa leue, y no la cumpliesse, pecaria mortalmente por ser condicion del juramento no sufrir cosquillas, por la irreuerencia grãde que ay, y agrauio notable que se haze a Dios nuestro Señor, en hazelle author de mentiras, o por lo menos traelle por testigo dellas.

Al segundo argumento niego la consequencia. En el tal caso estara Pedro obligado a guardar su voto so pena de pecado mortal, no por la fuerça del voto, sino por la conciencia erronea, abalançandose vn hõbre a ofender a Dios, quãdo piensa que peca mortalmente. Y assi vemos que cessando el tal error, y corrigiendose el entendimiento con la verdad, luego cessa la obligació a guardar el voto so pena de pecado mortal que nace de la conciencia erronea, y comiẽça la obligacion, conforme a la naturaleza de la materia votada, y de la virtud de q̃ se trata, la qual en nuestro caso solo obliga debaxo de pecado venial, como esta declarado.

Sabida ya la obligacion que trae consigo el voto, y promessa hecha a Dios, justo sera q̃ tambien expliquemos la q̃ trae consigo la promessa hecha a los hombres, como lo dize Santo Thomas, y sus discipulos tratando desta materia. De lo qual es la tercera duda en orden deste capitulo tercero, si la promessa simple exterior hecha al q̃ esta presente, y aceptada por el obliga de su genero, y objecto a pecado mortal, si no se cumple.

D. Thom. 2.2.q.88. a.3. ad 1.

Declaro los terminos desta duda. Llamase promessa simple por vno de dos titulos, o porque no tiene solemnidad alguna del 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 tambien de la promessa acceptada por la otra parte, que sin duda, ni controuersia alguna la promessa no aceptada, no causa obligació alguna en el q̃ la haze: por-

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 recibir. Dezimos tambien de su genero, y objecto, porque consideradas algunas circunstancias, y accidentes extrinsecos, sin duda obligara la promessa sopena de pecado mortal, y el no cumplilla sera contra justicia, y obligara a restitucion. Como si Pedro prometiesse a Iuan dineros, o hazer por el ciertas diligencias de importancia, y Iuan fiado desta palabra, y auisando delio 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 conciencia a pagar a 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 quididad, y objecto debaxo de pecado mortal, haziendose a los hombres, pues hemos ya resuelto la parte affirmatiua, hablando de la promessa hecha a Dios. Hablamos de la promessa exterior suficientemente manifestada con palabras, o señas: porque es cierta cosa, que la promessa de todo punto interior no obliga en conciencia. Hablamos tambien de la promessa hecha al que esta presente: porque la q̃ se haze al ausente no obliga en algunas prouincias, y reynos, por auer leyes particulares, q̃ assi lo disponen. Y hablando conforme a derecho natural, y ciuil, la tal promessa obliga, si se haze delante de testigos, y con animo de obligarse. Preguntamos vltimamente si la tal promessa obliga debaxo de peccado mortal: porq̃ es cierto ser pecado venial en agrauio de la virtud de la veracidad el no cumplir la tal promessa. Y consiguientemente hablando en buen romance, preguntar si la dicha promessa obliga debaxo de pecado mortal es pregũtar, 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 importancia, y muy necessaria para la quietud, y sossiego de las conciencias de muchos.

Declarados los terminos de nuestra duda, prueuo su parte affirmatiua con algunas razones, y argumentos. Lo primero de la authoridad de san Iuan Chrysostomo, referida en el Decreto. El qual dize que Dios nuestro Señor quiere, y gusta de que no aya distancia alguna entre nuestras palabras, y nuestros juramentos. Y es cierto que quebrantar el juramento, es pecado mortal de su genero, y objecto. Luego tambien lo sera el no cũplir nuestras palabras, y promessas. Cassi lo mismo se dize en otras partes del Derecho Canonico, y Ciuil.

Refert. 2. 2. q. 5. ca. iuramen.

Cap. 1. & c. qualiter de pactis, & in l. 1. ff. de pact.

El segundo argumento es. El hazer contra la virtud de la justicia, es de su genero peccado mortal sin duda, ni controuersia alguna. Y el no cumplir la simple promessa, es contra justicia. Luego de su genero es pecado mortal. Pruebo la menor con la authoridad de Ciceron, q̃ assi lo enseña en sus oficios. El tercer argumento es. La simple promessa hecha a Dios, obliga cõ obligacion 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 aceptada por el que esta presente, delante de escriuano, y testigos con propria firma, obliga de baxo de pecado mortal, con obligacion de justicia, como cõceden todos los q̃ desta materia escriuen. Luego la simple promessa obliga de la misma suerte. Prueuo la consequencia, porque las solemnidades referidas en el antecedente, ni quitan, ni ponen en la conciencia. Confirmo este argumẽto. La promessa jurada, obliga debaxo de pecado mortal, y a restitucion sino se cumple, como todos cõfessan, y se prueua: pues no basta hazer penitencia del delicto, y perjurio. Luego de la misma suerte obligara la simple promessa: porq̃ el juramento promissorio nũca obliga, si la promessa no obliga. Luego pues es cierto q̃ la promessa mutua hecha, y aceptada por ambas partes obliga en conciẽcia debaxo de pecado mortal, por auerse ambos obligado, y prometido: hemos de dezir lo mismo en la simple promessa no mutua, en orden a la parte que se quiso obligar con su promessa. Y lo demas seria total destruycion de toda la policia, y contractos humanos, y se haria contra la virtud de la amistad tã alabada en las diuinas, y humanas Letras. Con estos argumentos parece que se prueua bastantemẽte la parte affirmatiua de nuestra duda. Por la parte negatiua haze lo primero la disposicio del Derecho Ciuil, que dize q̃ la promessa desnuda no es obligatoria, y llamase en el Derecho promessa desnuda la que nosotros hemos llamado, y explicado, puramente simple. Y assi S. Thomas declarando el iurisconsulto citado, y otras leyes semejantes, dize que la simple promessa obliga por la virtud de la veracidad, y q̃ es cosa honesta cumplir la tal promessa. Y la obligacion desta hechura, no es obligacion de justicia, como Sancto Thomas enseña en otra parte.

Cic. lib. 1. de offic.

L. iurisg. §. igi. nuda, ff. de pact.

D. Thom. 2. 2. q. 88. a. 3. ad 1. & 2. 2. q. 80. a. vni.

El segundo argumento por la parte negatiua se saca del sentido comun de todos los estados del mundo, altos, y baxos, Eclesiasticos, y seculares, Principes, y vassallos, juezes, y prelados. Todos los quales bien ordinariamente prometen montes de oro, por embiar cõsolados a sus pleyteantes, o subditos, y ninguno haze escrupulo, especialmente de pecado mortal. Luego no lo es. Por lo qual es tenido por muy celebre el dicho de Ouidio, quando dixo que el prometer no dañaua, ni quitaua, ni ponia.

Vid. in cõmẽtis sup. 2. 2. q. 88. ar. 3. Sot. lib 7. de iust. q. 2. a. 1. ad 1. Syl. in v. pact. § 4. Cate. 2. 2. q. 113. in resp. ad 4. dub. c. in malis 2. 2. q 4.

El tercer argumento por la parte negatiua es: porque no cumplir la simple promessa, solo es contra la virtud de la veracidad, como el mẽtir, o engañar al proximo. Luego no es mortal de su proprio genero, y objecto, como aqui vamos hablando.

En esta duda el M. F. Francisco de Victoria, Soto, y Syluestro defienden la parte affirmatiua, y Cayetano la negatiua.

Digo lo primero. Probable es la sentencia afirmatiua, como lo prueuan los argumẽtos que por ella pusimos, y la mucha authoridad de los Authores que la siguen ya referidos. Pero aqui se ha de aduertir, que se requieren quatro condiciones, para que la simple promessa obligue en conciencia. La primera es, que no sea de cosas imposibles. 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 q̃ esta obligado a no darsela. La quarta, y vltima cõdicion es, que el cumplilla, no sea mas dañoso a quien la hizo, que prouechoso a quien se hizo.

Cice. li. 1. de offic. El exemplo desta doctrina pone Ciceron. Si Pedro prometio a Iuan de hazer por el oficio 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 buẽ padre, no esta Pedro obligado a guardar la palabra, ni a cũplir la promessa a Iuan. Antes pecara gravemente si lo haze, por ser la tal accion mas dañosa al q̃ 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 sentencia negatiua es mucho mas probable, como lo prueuan los argumentos que por ella pusimos, y otros que ponen muchos grauissimos Authores explicãdo a Santo Thomas en el lugar citado.

D. Thom. 2. 2. q. 88. a. 3. ad 1. Mas porque en las materias morales conuiene mucho hablar de las cosas en particular, y en individuo.

Digo lo tercero, y explico mas lo dicho. Probable es, que es pecado mortal contra justicia, no cumplir la simple promessa, que vno hizo en materia graue, y de mucha consideracion; pero mas probable es lo contrario, y que no es mas de pecado venial, en particular, y en individuo: 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 desta conclusiõ se prueua del primer dicho, y cõ sus argumentos, y con la autoridad de los Doctores que la siguen: porque si es probable que la simple promessa obliga debaxo de pecado mortal de su genero, y objecto: euidente es que en materia graue sera pecado mortal en particular, y en individuo sin salir de su objecto, y genero: como sucede en todos los otros pecados, que son mortales de su proprio genero, y objecto. 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 objecto debaxo de pecado mortal, sino de solo venial, como diximos, y probamos en el segundo dicho. Luego nunca en individuo sera pecado mortal, aunque la materia sea grauissima, sino se haze agrauio de recudida a otra virtud: porque ser vn pecado de su proprio genero, y objecto pecado venial, es dezir en buen romance, que debaxo de aquel genero, y objecto no cabe pecado mortal, sino es saliendo de su jurisdicion, y vsurpandola de otra virtud superior, que tiene mas excelente objecto, y mas noble genero.

A los argumentos por la parte afirmatiua de nuestra duda hemos de responder. Al primero digo, que san Iuan Chrysostomo no dize, que la simple promessa obliga debaxo de pecado 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 tuuieran, no fuera semejança, sino identidad.

Lo segundo se puede dezir, y bien conforme a las palabras del Santo, que habla de la mentira perniciosa, no de la jocosa, ni oficiosa: porq̃ añade que el que miente mata su alma. Lo qual es verdad de sola la mentira perniciosa, como resueluen todos los Theologos, tratando desta materia. Las otras leyes que se alegan en el primer argumento no hazen contra nosotros, o se entienden de las promessas, no puramente simples, sino mezcladas con notable agrauio del proximo.

Al segundo argumento niego la menor, y Ciceron no enseña lo contrario en sus oficios. Y quando lo enseñara era de muy poca consideracion su authoridad en nuestro proposito.

Al tercer argumento niego la consequencia. La razon de diferencia es, porque la promessa hecha a Dios, pertenece a la virtud de la religion, la qual obliga con mas rigor, que la justicia, mas la simple promessa hecha a los hõbres, solo obliga con fuerça, y vinculo de la virtud de la veracidad la qual solamente obliga debaxo de pecado venial de su proprio genero, y objecto, como hemos dicho.

Al quarto argumento niego la consequencia. A la probacion digo, que es oficio 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 conciencia, y de justicia, aunque no se prueue en el foro exterior. Y si no se hallaren, solamente obligara por veracidad.

A la confirmacion niego la consequẽcia. Porque el juramento obliga con mucho mas rigor que la simple promessa. Ni corre la misma en la promessa no mutua, ni aceptada por ambas partes con las solemnidades requisitas, y en la mutua aceptada por ambas partes, con las dichas solemnidades. Porque la mutua de su propria naturaleza es contracto humano, y obligatorio de justicia, conforme a las leyes justas, mas la no mutua, ni es contracto humano, ni obliga por leyes de justicia, sino de veracidad, como hemos ya declarado. Y esta doctrina no destruye el conuicto, y comunicaciõ, y trato hõrado

de

de los amigos entre si, antes por ella se da a cada vno 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 que las amistades se comiencen, y conseruen segun recta razon, y lo que Dios nos manda.

La quarta duda en orden commun 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 conciencia al cumplimiento della. Suponemos del 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 razon, o titulo al cumplimiento de la dicha promessa.

Parece que no, por lo que acabamos de suponer. 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 segundo se prueua, porque la palabra que vn hombre da solamente, obliga en quanto nace, y procede de la razon deliberante, y del proposito de la voluntad en orden a la tal obligacion. 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, aunque 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 con semejantes compulsiones el animo, y voluntad fingida del que professo, o se caso fingidamente, y assi no obligara en el fuero de la conciencia, antes de la condenacion del juez, como sucede en casi todas las leyes penales.

Esta solucion no es bastante. Lo vno, porque en el santo Sacramento de la penitencia se hazen mayores engaños, fraudes, y ficciones de parte del penitente, y algunas vezes de parte del confessor, y no los castiga la Iglesia con tan graues penas. Especialmente que si el vso de la Iglesia estribara en sola pena, parece q̃ era muy excessiua pena, respecto de la culpa, obligar a perpetua religion, o matrimonio a los que contraxeron fingidamente por sola la ficcion. Luego la dicha obligacion no sera por pena de la ficcion, sino porque en realidad de verdad quedaron obligados los que celebraron los dichos actos, o contractos con ficciõ, sin animo de prometer, ni de obligarse.

A esta duda digo, que por causa del escandalo, o de la injuria hecha a tercera persona puede vno quedar obligado a cumplir la promessa, que hizo fingidamẽte a Dios, o a los hombres, como lo enseñan Cayetano, y Soto contra Escoto, Palude, y Adriano. *Caie. 2. 2. q. 88. a. 1. Sot. lib. 7. de iust. q. 1. a. 1. contra Scot. in 4. dist. 38. & Pal. in 4. dist. 27. & Adrian. in mater. de matrim.*

Prueuo mi conclusion. Porque de la contraria sentencia se seguirian grauissimos escandalos en la Iglesia, y grauissimas injurias hechas a los que no pecaron. Rescindirse ian todos los contractos, y se destruyria el comercio, y trato humano. Dirimirse yan los matrimonios, los frayles professos se saldrian 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 conciencia debaxo de pecado mortal a cumplir la promessa, el dezir que prometio fingidamente. Bien es verdad, que nuestra conclusion se deue moderar, y entenderse, quãdo el que prometio fingidamente, puede libremente cumplir su promessa: porque sino puede, y no le es licito el cumplirla, no estara obligado en conciencia 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 ficcion, 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 descomuniones, por ser como es la simple fornicacion intrinsecamente mala. Del frayle professo determino el Sãcto Cocilio Tridentino, no pudiesse alegar nulidad alguna de su profession, sino dentro de cinco años desde el dia de su profession, los quales passados manda santissimamente, que no sea oydo. *Conc. Trid. sess. 25. de reg. c. 19.*

Al argumento contra nuestra doctrina, digo que prueua que el que prometio fingidamente sin voluntad de prometer, ni de obligarse, no queda obligado por virtud de la promessa fingida; pero con esto se compadece quedar obligado por causa del escandalo, o de la injuria q̃ se haze al tercero, como hemos declarado y probado. Y tambien se prueua muy bien con el argumento en contrario.

Acerca de los votos que se hazen de religion hemos de disputar algunas dudas bien necessarias, curiosas, y dificultosas, declarando la doctrina de Sancto Thomas en esta parte. La primera duda desta 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 religiõ particular, y no le reciben en vn conuento, estara obligado a meterse frayle 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 conuentos de vna religion, conforme al voto que hizo. Lo primero, el que haze voto de vna cosa, que depende de muchas, 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 comun estara obligado a procurar que le reciban en todas las religiones, y el que hizo voto de ser frayle 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 objecto, 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 biẽ possible, y muy grata a Dios. Luego obliga sin dificultad, ni controuersia alguna. Supongo en esta duda, que comun, y regularmente hablando, no pretẽden los hombres obligarse a inquirir, y buscar todas las religiones del mundo, ni todos los conuentos de vna religion en distintos Reynos, y Prouincias. Y assi solamente hablamos de las religiones, y conuentos que ay en el reyno, y prouincia del que haze el voto. Ni hablamos en casos particulares, y acidentales, cuya resolucion depende de particulares intenciones, y circunstancias, sino de los dichos votos considerados segun su naturaleza, y segun que comunmente se hazen entre los hombres.

Esto supuesto digo a nuestra duda. El que haze voto de religion en comun, 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 puto los despiden hecha esta diligencia, quedan de todo pũto libres de la obligacion en que estauan 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 que se reciben nouicios con mucha dificultad, no cumplen cõ su obligacion haziendo la diligencia dicha. Digo tambien, si de todo punto los despidé, o por algun impedimento perpetuo, como de enfermedad perpetua, o flaqueza natural, o falta de entendimiento: porque si el impedimento es solamente temporal, cessando el tal impedimento, estaran obligados a cumplir su voto, en la forma dicha, como si al tiẽpo que quiso tomar el habito, no se le dieró por estar con tercianas, o quartanas, o por no saber bien Gramatica, o por no estar hecha la informaciõ de su linage, y por otras cosas a este tono, cessando los impedimentos dichos estaran obligados a ser frayles en cumplimiento de su obligacion.

Esta doctrina assi declarada se prueua. Lo primero, porque es cosa dificultosissima, y casi moralmente imposible, andar pidiendo el habito en todas las religiones, o conuentos de vna religion, 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 han de niuelar, ni guiar por metaphisicas, ni razones logicas, sino por lo que comunmente sienten en la materia los hombres de ciencia, y cõciencia. Los quales sin duda juzgan que 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 sueltã los argumentos en contrario diziendo, que si hablamos metaphisica, o logicamente, no haze lo que puede, el que no pide el habito en todas las religiones, o en todos los conuentos de vna religiõ en su Reyno. Mas hablando moralmente, conforme a lo que comunmente 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 que se contiguen al voto de religion.

Parece verdadera la parte afirmatiua. Lo primero. El que hizo voto solemne de religiõ aparente, y fingido, y no obligatorio por ser de hecho ninguno, esta obligado a guardar castidad. Luego mas lo esta el que hizo voto simple de religion valido, y firme. El antecedente se prueua de algunos capitulos del Derecho. En los quales se determina que si vn casado, contra voluntad de su muger hizo voto solemne de religion, esta obligado a guardar castidad. Y al reues, si la muger le hizo, y es cierto que el tal voto es en si ninguno. La consequẽcia parece cierta: porque es de mayor consideracion el voto valido, q̃ el inualido, aunque el valido sea simple, y el inualido solemne. Especialmente siẽdo como es regla de Sãto Thomas, y de todos sus discipulos, que el que no puede guardar el voto que hizo en todo, y por todo, le guarde en todo lo que fuere possible. *Cap. placet, & c. quidã de conuersione coniugatorum.*

Lo segundo se prueua la misma parte afirmatiua. El que hizo voto solemne, 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 del que hizo voto simple, pues la materia, y objecto de ambos votos es el mismo, y pertenecen a la misma virtud de religion.

Lo tercero se prueua. El q̃ se obliga a seguir vn estado consiguientemente se obliga a guardar las leyes de aquel estado. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Lo quarto, se prueua en el que hizo voto simple de religion, y despues se caso, y consumo el matrimonio, al qual no es justo que fauorezca su fraude, y engaño, como lo dispone el Derecho. Luego ya que no puede meterse frayle, y esta

esta 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 del que hizo voto simple de religion, y despues no le pudo guardar, que estara obligado, por lo menos a guardar castidad en quanto le fuere posible.

Para declaracion de esta duda se ha de notar, que el impedimento para entrar en religion se halla en dos maneras. Vn impedimento ay sin culpa del que hizo voto de religion, como si hecha la diligencia ya declarada sin fraude ni dolo, no le quisiessen recebir los religiosos, en cuyos conuentos pidio el habito. Otro impedimento ay con pecado y culpa del que hizo voto de religion, como si despues de hecho el tal voto, se casasse, y consumasse el matrimonio.

Esto supuesto 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 del voto que hizo, y si fornicare, no pecara contra la virtud de la religion, sino contra la de la templança. Pruuase 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 consta de los proprios terminos. Y en nuestro caso sucede 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 segundo se prueua, porque el voto simple de religion siempre se entiende con esta condicion si el que le hizo fuere admitido, y esto es proprio a la naturaleza del tal voto, y en nuestro caso suponemos que no fue admitido. Luego no esta obligado a ser religioso en virtud del 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 aquel 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 induccion. 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 que de hecho lo sean. Tambien si vno esta obligado a ordenarse de orden sacro, no esta obligado a guardar castidad annexa a 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 santa religion. Y el que hizo voto de ser frayle Frãcisco, 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 santa 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, peca 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 desta doctrina se halla en el que se caso, y consumo el matrimonio, despues de auer hecho voto simple de religion. Esta conclusion es contra algunos Iuristas, y Sumistas. Los quales enseñan, que en nuestro caso estara obligado el que hizo voto de religion a guardar castidad, aun perseuerando 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 pecado mortal, es muy cierta, y de todos, porque pone impedimento por culpa suya a la obseruacion de su voto.

La segunda parte que dize auer obligaciõ de cumplir el tal voto cessando el impedimento, tambien es manifiesta, pues solo se escusa de cũplimiento de su voto, por auer el dicho impedimento. Luego si cessa, no le queda razon alguna escusante.

La tercera parte se prueua eficazmente, con los argumentos, cõ que probamos el dicho passado. Y esto basta para inteligencia 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. art. 3. ad 1. Man. Rodri. in Sũma c. 25.*

A los argumentos en contrario es necessario responder. Al primero niego la consequencia dexando la resolucion del antecedente para su lugar. La razon de diferencia es, porque en el voto solemne de religion, se incluye castidad, aunque el tal voto sea nulo, y aunque los casados, durante el matrimonio no se pueden obligar a la religion absolutamente, sin mutuo consentimiento de ambas partes. Pero pueden se obligar a guardar castidad, de la suerte que se compadece con el estado del 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 diferente razon la del antecedente, y la del consiguiente. Y la regla citada en el argumento se entiende de lo que cae debaxo de la promessa, que si no cae, como sucede en nuestro caso no ay obligacion alguna. Y de esta doctrina se colige claramente la solucion al segundo argumento, negando la consequencia por la razon de diferencia, que agora acabamos de declarar.

Al tercer argumento se responde, que el que de hecho se obliga a algun estado de presente tambien se obliga luego a las leyes de aquel estado, como sucede en el voto solemne. Pero el

que solo se obliga a tomar algun estado no esta luego obligado a guardar las leyes de aquel estado, hasta que le escoja de hecho. Y esto sucede en el voto simple de religion, como ya esta declarado.

Al quarto argumento concedo lo que pretende, conforme a la doctrina y razones del segundo dicho.

Al quinto, y vltimo argumento digo que la donzella que hizo voto de virginidad, le pudo hazer vna de tres maneras. La primera es, teniéndo expresso proposito de guardar continencia aun despues de perdida la virginidad. Y en este caso sin duda esta obligada a ser continente despues que cometio pecado de estupro. La segunda manera es por el contrario, si tuuo expresso proposito de no obligarse a ser continente, si vna vez dexaua de ser virgen. Y en este caso perdida vna vez la virginidad, no esta obligada a ser continente por el voto que hizo. La tercera manera es, quando hizo el tal voto de la suerte que se suele hazer comunmente. Y hablando desta manera, perdida vna vez la virginidad, esta obligada a guardar perpetua continencia, porq esta se incluye de hecho en el voto de virginidad, el qual no admite acto venereo licito, o ilicito; y consiguientemente obliga a perpetua continencia. Pero en el 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 religion, que de hecho fue fiene, y valido. Respondo, que si. El primer caso es, quando despues de hecho el tal voto, sobreuiene algun impedimento, o se conoce el que no se conocia. Como si vno enfermò de vna enfermedad perpetua, o si siendo ladio, y no sabiendolo, prometio de ser frayle Geronymo, y despues lo conocio, no esta obligado a cumplir el tal voto. Por ser como es, regla general de los Theologos, que el impedimento que impide el voto, de tal suerte, que si se conociera, no valiera el voto, despues de conocido, no obliga el tal voto. Pero si impide de tal suerte que si se conociera, no se hiziera el tal voto, sin duda obliga despues de hecho, no obstante el tal impedimento. Como si vno conocidos los trabajos de su religion, 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, quãdo le faltan las fuerças para lleuar, y sufrir 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 suficiente impedimento para tomar el habito. En tanto grado que si vn viejo impedido hiziesse voto de religion, no le obligaria. Luego tampoco le obligara en nuestro caso pues corre la misma razon, y se halla el mismo impedimento. Lo segundo se prueua. Si vn rico hizo voto de dar cien ducados de limosna a vn hospital, y dilato el cumplille hasta que se vio tan pobre, que moralmente hablando, no puede dar los dichos dineros, queda libre desta obligacio. Luego lo mismo proporcionablemente hemos de dezir en nuestro caso. Bien es verdad, que no hablo de todos los viejos, sino de aquellos que a juyzio de buen varon no estan para lleuar, y sufrir los trabajos de la religion, porque si lo estan, sin duda estan obligados a cumplir su voto. Y si ay duda razonable, lo mas seguro es consultar al superior, y pedille dispensacion. Vease F. Manuel Rodriguez. *Man. Rodrig. in sum. cap. 120. conclus. 1.*

El tercero caso es, si vno haze voto de ser frayle de Santo Domingo, o de San Francisco de los que llaman del Coro, pensando con ignorancia que para el dicho habito no era menester saber Gramatica. Y despues quando pide el habito, le despiden, porque no sabia 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 comunmente ser necessario saber Gramatica para ser frayle del Coro, sin duda esta obligado a estudialla con todas sus fuerças, por ser medio preciso y necessario para el cumplimiento de su voto. Esta doctrina assi declarada se prueua, porq̃ en nuestro caso es la materia, y objecto del voto en vna religiõ, para la qual es menester saber Gramatica. Luego quien no la sabe, y ignora ser necessario saberla para la tal religion, se engaña grauemente, 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 con animo de perseuerar en la religiõ, 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 en 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 comunmente, y deue hazer, conforme al vso de la Iglesia Catholica, y disposicion del derecho, segun 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 del 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 religion en comun, o en particular, y no le admiten en los conuentos reformados, sino 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

falta es de poca consideracion, o en lo accidental de la religion, estara obligado a ser religioso en los tales monasterios, porque destas faltas suele auer comunmente en las religiones. La razon desta doctrina es, porque en el tal caso el ser frayle seria mas dañoso, que prouechoso al alma del que hizo el voto. Y siempre se verifica lo q̃ dixo el Propheta y Rey Dauid: Con los santos seras santo: con los innocentes, innocente: y cõ los escogidos escogido: y con los malos y peruersos, malo, y peruerso. En lo qual deué 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 basta de la obligacion que trae consigo el voto simple de religion, que desta doctrina se puede sacar resolucion de los casos que en particular suelen, y pueden suceder. De la obligacion que tienen los que hizieron voto solemne 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 del 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 equiualente. Por la parte negatiua haze lo primero, que el voto de castidad es mayor, y se estiẽde 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 equiualentes.

El segundo argumento es. El que fornica, haze contra el voto de castidad, y no haze contra el voto de no casarse. Y el que vna vez cõsumo el matrimonio, si pide el debito a su muger, haze contra el voto de castidad, y no contra el voto de no casarse, como consta. Luego no son equiualentes. El tercer argumento es. Solo el Sumo Pontifice puede dispensar en el voto de castidad como tienen todos, y los Obispos puedẽ 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 consta del mismo derecho. Luego podran los Obispos dispensar en el voto de no casarse. Por que la reseruacion de voto es materia odiosa, y no se deue estender a los votos no expressados en el derecho, por la regla del mismo derecho, que dize, que las cosas fauorables se han de estẽder, y las odiosas, restringir. Especialmente que los Obispos pueden conforme al derecho diuino hazer en sus Obispados todo lo que puede el Sumo Pontifice en toda la Iglesia, no limitandoselo, ni reseruandoselo el Papa. Luego no estando reseruado al Papa, como no lo esta, el voto de no casarse, sin duda ninguna el Obispo podra dispensar en el. Por la parte afirmatiua haze lo primero. La propria materia del voto de castidad, es la castidad de supererogacion, que cae debaxo de consejo, como ya declaramos en el capitulo segundo. Y esta castidad se incluye en el voto de no casarse. Luego el voto de no casarse, dize en su propria razon, y encierra en su objecto toda la materia del voto de castidad, y por el consiguiente son equiualentes.

ca. odia. de regul. iuris.

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 Sumo Pontifice dispensa en el voto de castidad, solo dispensa en que el q̃ le hizo se puede 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 authoridad para dispensar en el voto de no casarse.

El tercero argumento es. El voto de castidad reseruado al Papa es, de castidad propriamente considerada, y esta se incluye en el voto de no casarse, como probamos en el primer argumento por esta partes. Luego son equiualentes. Cayetano tratando esta duda en dos partes, dize q̃ se puede tratar y disputar en vno de dos sentidos. El primero es, si estos dos votos son equiualentes hablando absolutamente, y segun su propria naturaleza. El segundo sentido es, si son equiualentes, quanto a su dispensacion, de tal suerte, que quien puede dispensar en el vno, puede dispensar en el otro, y al reues. Y en este segũdo sentido dize ser equiualente. En el primer sentido torna a distinguir, y dize, que son equiualentes, si el voto de castidad se considera segun su materia propriamente considerada, pero que son equiualentes, si el voto de castidad se considera segun que incluye materia ampla, y comũ a consejo y precepto. Otros authores tienen lo contrario, como el mismo Cayetano dize en los lugares citados, especialmente si hablamos destos dos votos, quanto a su dispensaciõ. Veanse Syluestro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez.

Cai. 2. 2. q. 88. art. 3. explicans solutionem ad 2.

D. Thom. iuxta fi. & in opusc. cul quodlibet. de voto. 1. quæ est de voto non nubendi, folio 90. Caie. loc. cit. Sylu. v. votum. 4. q. 4. in fi. Man. Rodri. in Sum. cap. 96. conclus. 2.

A esta duda digo lo primero. Estos dos votos 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 comun a consejo, y precepto, es propriamente voto, y la tal materia es propria materia del voto, como resoluimos en el capitulo segundo. Y en este sentido, y generalidad se deue entender el tal voto, como se haze comunmente, 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, objecto, y materia.

Digo lo segundo. Estos votos no son equiualentes quanto a la authoridad 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 dispensar los Obispos con sus subditos, y se puede comutar por qual-

qualquier confessor aprobado por el Ordinario por virtud de la bula de la santa Cruzada en alguna socorro contra infieles. Esto dicho prueua el argumẽto tercero por la parte negatiua. Prueuase mas del 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, que ni es, ni puede ser buena consequencia en nuestra materia inferir reseruacion, en los casos menores, de la reseruacion de los mayores, como lo es el voto de la castidad, comparado con el voto de no casarse.

A los argumentos por la parte afirmatiua hemos de responder. Al primero digo, que aũque la castidad, que cae debaxo de consejo, como es el no ser casado, sea propria materia del voto de castidad, pero no es sola, porque tambien la castidad, que cae debaxo de precepto es propria materia del voto de castidad sin metaphora alguna, como ya declaramos, y aprobamos en el capitulo segundo.

Al segundo argumento niego el antecedente. A la probacion digo, que el que dispensa 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 opuestos a la virtud de la religion. Y desta doctrina se saca con claridad la solucion del 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 podria disputar aqui, si el voto, que hizo vna ramera de no casarse por agradar a su galan, 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 suponiendo aquella doctrina, digo en breue a esta duda, que si el agradar a su galan, fue fin pretendido, y materia, y objecto del voto del 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 aplicasse su voluntad a hazer el tal voto, y no fue materia, ni objecto suyo, es firme y valido, como sucede en los demas votos de cosas buenas hechos por mal fin, como ya esta declarado. Declarada la obligacion del voto en comun, y en particular de la que trae consigo el voto simple de castidad, y religion, resta que tratemos del tiempo, en que obliga el voto, el qual passado cessa su obligacion, y expliquemos la sentẽcia de Santo Thomas en esta parte.

D. Thom. 2. 2. quæstion. 88. art. 3. ad 3. & eius discip.

Para explicacion desto digo lo primero. Quãdo 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 so pena de pecado mortal. Y assi sucede en otros casos semejantes. Pero aqui ay vna dificultad, y es si en nuestro caso no cumple vno su voto pudiendolo cumplir, quede obligado passado el dicho tiempo a cumplille, fuera del pecado, 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 objecto y blanco de la voluntad, y materia del 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 San Ilefonso, por tener especial deuocion a estos santos. Y en este caso passado el tiẽpo peco mortalmente no cumpliendo su voto, pero no esta obligado a cumplille en otro tiempo, ni ayunar las visperas de otros santos, que no traen vigilia. La segunda manera de señalar tiempo en el voto es señalandole por mensura no determinada, ni por especial razon de aquel tiempo, sino por deuocion del acto de virtud, que cae debaxo del voto. Como si vno prometiesse de ayunar ocho dias, dentro de vn mes, o de vn año por afecto que tiene al ayuno, y no 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, pecara mortalmente, fuera de la precisa obligacion, que le queda a cumplir su voto en otro mes, o año.

Pero si vno haze voto, señalãdo tiempo indeterminado, y debaxo de condicion, sin duda cũplida la tal condicion, 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, castidad, y vltramarino quando son condicionales, cumplida la condicion, o si los pueden comutar.

Digo lo segundo. Quando vno hizo voto sin señalar tiempo, ni pensar en el, sino de la suerte que comunmente se suelen hazer tales votos, la regla general y moral es remitillo al juyzio del varon santo, y prudente, y sabio. El qual le deue señalar tiempo, consideradas las circunstancias de la persona, lugar, tiempo, materia del 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, o ocho, o nueue años.

Esta regla es mas segura, que la que da Cayetano tratando de esto. Dize el, que si al que voto le parece, que tarda en cumplir su voto, peca sino le cumple, desde que juzga, que tarda, y si no le parece que tarda, no peca, aunque se dilate algun

Caiet. 2. 2. q. 88. art. 3. contra finem.

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 conciencia juzgaran que no tardan, tardando mucho. Y assi en los casos particulares, que sucedieren no hemos de vsar desta regla de Cayetano en manera alguna, sino de la que hemos dado.

La vltima duda deste capitulo es. Si el voto de vno puede obligar a otro. Como si el voto del padre puede obligar al hijo, y el voto de la Republica, a los Ciudadanos en particular, y el voto del 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 limosna, de edificar vn templo, o altar, o de casar huerfanas. Y assi el testador puede en su testamento obligar al heredero a q̃ cumpla los tales votos, si la herencia alcança a esto. Este dicho es manifiesto. Porque el cuplir el voto real no es, ni deue ser de peor condició, que todos los demas legados del 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 del 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 comer carne, o de ayunar tal dia, solamente obligan a las personas que los hizieron, y no a sus sucessores, porque el tal voto es accion personal. Luego no passa de la persona que le hizo a otra tercera. Bien es verdad, que quando, ha mucho tiẽpo, que en vn pueblo hizieron voto de guardar alguna fiesta, o de no comer carne, o de ayunar tal dia, estaran obligados los sucessores a hazer lo mismo, no porque el voto personal de sus passados les obligue, sino por la antigua costũbre la qual tiene fuerça de ley, y si le traspassaren, no haran contra religion, sino contra la virtud de la obediencia, que los inferiores han de tener a las leyes, y santas, y antiguas costumbres. Fray Manuel Rodriguez dize, que quando vn pueblo haze voto de guardar vna fiesta, tienen los vezinos obligacion a guardarla, aunque aya cien años, que se hizo la tal promessa. Y añade, que esto no es solamente por causa y razon del estatuto, o costumbre, si la ay, sino por razon del voto, o a lo menos por razon del 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. Alega por si a Nauarro, y a Fray Luys Lopez, y el exemplo del pecado original, que con ser personal en Adan, passo a sus sucessores. Esta sentencia es falsissima, y contra la propria razon de voto personal, y confunde el voto real, y personal contra la comun opinion de Iuristas, y Theologos. El exemplo es peor, porque el pecado original, fue pecado 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 comun opinion por friuolas razones. Esto basta de la obligacion del voto, y del capitulo tercero.

Man. Ro-Rod. in Sũma ca. 99. conc. 13.

Nau. c. 12. n. 42. Lopez in instru. conf. 1. p. c. 50. in folio. 366.

Capitulo IIII. Del voto quanto a su cõueniencia.

PRIMERA conclusion. Vtil y conueniente cosa es el hazer voto de cosas buenas, y santas que no impiden el bien mayor y mejor.

Segunda conclusion. Esta cõueniencia, y vtilidad no es para Dios, sino para nosotros, y consiste en dar firmeza a nuestra voluntad. Para lo que le conuiene hazer.

Estas dos conclusiones son de Santo Thomas, y la primera es de fé contra los herejes de nuestros tiempos. Los quales, condemnan todos los votos especialmente los tres solemnes, en que consiste la essencia del estado religioso, de pobreza, castidad, y obediencia, o por lo menos dizen, que pueden los que los hizieron, dexar de cumplillos sin pecado. Nuestra conclusion se prueua. Lo primero con el exemplo de los Santos del viejo Testamento, Iacob, todo el pueblo de Israel, Anna madre de Samuel, y los Santos comunmente enseñan, que nuestra Señora hizo voto de castidad. Y assi entienden las palabras que la Virgen nuestra Señora respondio al Angel, referidas por San 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 comunmente los Santos que hizieron el mismo voto todos los fieles, que vendieron sus haziendas, y traxeron el precio a los pies de los Apostoles. Y coligenlo de las palabras que San Pedro dixo a Ananias, no mentiste a los hombres, sino a Dios, quebrando la promessa que le auias hecho, en la qual consiste essencialmente la razon del voto. Prueuase tambien nuestra conclusion con muchos lugares de escriptura, que traen Santo Thomas, y sus discipulos. Assi lo siente toda la Iglesia Catholica, y esta infinitas vezes determinado en el derecho, y en los santos Concilios, y es comun sentẽcia de todos los santos referidos por los discipulos de Santo Thomas en el lugar, y lugares citados.

D. Thom. 2. 2. q. 88. art. 4.

Gen. 18. Nu. 21. 1. reg. c. 8.

D. Thom. 2. 2. q. 88. ar. 3. in argum. sed contra & in articuli corpore & ad 3. & in ar. 4. & 5. in argumentis sed contra leg.

Los hereges Luteranos de nuestros tiẽpos haz̃ muchos argumẽtos para probar, que sea mal hecho el hazer votos. Alegan muchos lugares de S. Pablo. Donde dize, q̃ somos hijos de libre, y no de esclaua, y q̃ no obremos por necessidad, sino

tit. de voto, & voti redemptione. Al. Soto lib. 7. de iust. q. 5. & 6. & q. 3 ar. 1. ad 1. ad Galat. c. 4. & 5. & 1. Corint. 2. & alibi (aepe D. Thom. 2. 2. q. 88. ar. 4. ad 3.

sino de voluntad. En los quales lugares no condemna 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 llevar los primeros padres. Bien es verdad, que cõuiene mirar con atencion 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 Santo 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 confirmarnos, y fortalecernos la voluntad en el bien. Desta doctrina, y razon se aprouechan algunos hereges para dezir, que no es bueno el voto, pues Christo no le hizo. Esta obiection es de poca, o ninguna consideration, porque la penitencia es buena, y Christo no la hizo, porque no tenia pecados. La fè y esperança son virtudes sobrenaturales, y Christo no las tuuo, por no compadecerse 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 dieron, porque no conuino entonces.

Dexada aparte esta objeccion de los hereges, la doctrina y razon dicha de Santo Thomas padecen dos calumnias. La vna es, porque aunq̃ Christo era comprehensor, y bienauenturado, tambien era caminante y viador, como enseñã los Theologos. Luego por esta parte bien puedo conuenille el hazer voto, como passaron por el otras cosas mas dificultosas. 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 fe, que murio obedeciendo al Padre eterno, como San 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 cõuenia, que Christo muriera en virtud del voto de morir, como murio por obedecer al Eterno Padre, y cumplir su diuino precepto. A esta calumnia niego la menor, hablando de la obediencia propriamente, y segun su propria naturaleza. La qual no es confirmar la volũtad en el bien, sino rendilla al superior en el culto, y reuencia suya. Y por esso conuino que Christo muriesse obedeciendo, para que el atreuimiento del hombre contra Dios se curasse con la

Ad Phil. 2.

subjeccion, y rendimiento de Christo al mismo Dios. Y assi vn contrario se cura con otro. Y no conuino que muriesse en virtud del voto de morir por los hombres Porque el proprio y formal efecto del voto es fortalecer la voluntad en el bien, lo qual en Christo no era necessario.

Capitulo V. De la virtud a que pertenece el voto.

ESta conclusion. El voto pertenece a la virtud de la religion, como acto proprio suyo, hecho en el culto, y reuerencia de Dios. Prueua Santo Thomas esta conclusion en el lugar citado con esta razon. El proprio acto de la virtud de la religion, o latria es ordenar los actos de las virtudes inferiores a Dios en culto y reuerencia suya como reyna y señora de todas las virtudes, y actos que se hazen 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 del bien mayor, y mejor, como ya esta largamẽte declarado en el capitulo primero. Luego el voto pertenece a la virtud de la tria, o religiõ, como proprio acto suyo nacido de sus entrañas. Y bien entendida esta razon se pueden soltar con facilidad todos los argumentos, que se hazen contra ella, y contra la conclusion, los quales no pongo aqui, por ser mas especulatiuos, que morales. Veanse en Santo Thomas, y en sus discipulos en el lugar vltimamente citado. El argumento que tiene particular dificultad moral contra nuestra conclusion es este. Siguese que si vno hizo voto de ayunar vn dia en que no estaua obligado por otro titulo, comete dos pecados dexando de ayunar aquel dia, vno contra la virtud de la religion, cuyo acto es el voto, como dize nuestra conclusion, y otro contra la virtud de la templança. El consiguiente es falso, porque ninguno por sabio, que sea, se acusa en nuestro caso de dos pecados sino de vno. Luego nuestra conclusion es falsa.

D. Thom. 2. 2. q. 88. arti. 5. in corpore.

D. Thom. eius discipuli loco proxime citato.

En este argumento se toca vna duda graue, y muy necessaria para la inteligencia de nuestra conclusion, y para el sossiego de las conciencias. Si el quebrantar el voto diga en su razon dos pecados, el vno contra la virtud de la religion, y el otro contra la especial virtud, a que pertenece la materia votada; como si no se cumple con el voto de ayunar, o de dar limosna, cõtra las virtudes de templança, o misericordia. Parece verdadera la parte afirmatiua. Lo primero, por el argumẽto puesto. Lo segundo. Toda ley q̃ manda algun acto, siempre le pone en algũ genero de virtud. Como la ley del ayuno le pone en el genero de tẽplança, y la de la limosna, en el de misericordia. Y el voto es vna ley particular, q̃ cada vno se pone por su libre volũtad. Luego tambiẽ pone el acto de virtud, sobre q̃ cae el voto, en algun genero de virtud, y por el consiguiente cometera dos pecados transpassando su voto, vno contra la virtud de la religio, cuyo

acto

acto elicito es el voto, conforme a nuestra cõclusion, y otro contra 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 afirmatiua. Sigueſe de la contraria ſentencia, que el religioſo que traſpaſſa vn precepto, y obediẽcia de ſu prelado, peque vn ſolo pecado. El conſiguiente es falſo, luego tambien lo es el antecedente. Prueuo la ſequela. Por eſſo, cõforme a la contraria ſentencia ſe peca vn ſolo pecado en el exemplo pueſto del ayuno voluntario, porque el tal ayuno era deuido ſolamente por virtud del voto, y no por titulo de otra virtud alguna. Y eſto ſe halla en nueſtro caſo porque la obediencia y ſubjeccion al prelado ſolamente ſe deue por virtud del voto ſolemne, que el religioſo hizo. Luego la ſequela es verdadera. Prueuo la menor. Porque en el voto ſolemne de religion ſe halla razon de dos virtudes, de obediencia y de religion. Luego en el acto contrario ſe ha de haliar 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 cahia debaxo de precepto, ſe cometen dos pecados, 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 del tal voto. Como ſi vno hizieſſe voto de ayuno, que eſtaua obligado ſin voto, como ſino ayuna la quareſma, comete dos pecados, vno contra religion, y otro contra la virtud de la templança. Eſte dicho es euidente, porque en el caſo pueſto derechamente ſe peca contra dos virtudes diſtinctas eſſencialmente, y contra dos obligaciones manifieſtas. Luego cometenſe dos pecados. Para mayor declaracion de eſto hemos de notar, que aſsi como la ley, que manda lo que antes cahia debaxo de precepto, ſe puede comparar de vna de tres maneras a ſu materia, aſsi ſucede en el voto, que ſe haze de vna coſa que antes cahia debaxo de precepto. La primera manera es paſſando la materia a otra eſpecie diſtincta, nueua, y ſuperaddita. Como quando el confeſſor da en penitencia de los pecados 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 del miſmo ayuno, ſeria la miſma razon. Y ſin duda no ayunando la quareſma, ſe harian dos pecados contra dos diferentes 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 agrauante notablemente dẽtro de la miſma eſpecie. Como quando manda que ſe ayunen las quatro temporas de Quareſma, o la vigilia de San Mathias, todo pertenece a la virtud de la templança, y el vicio opueſto es deſtemplança, y ſe cometerian dos pecados, aunque no ſe agrauiẽ dos virtudes, porque ſe agrauie vna dos vezes notablemente. Como pecaria dos pecados el que no oyeſſe Miſſa en dia de fieſta, auiendo hecho voto de oylla. Porque aun que 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, quando la ley manda lo que antes cahia debaxo de precepto no paſſando la materia a nueua eſpecie, ni dãdole nueuo modo dentro de la miſma eſpecie, ſino mandando ſimplemente lo que antes eſtaua mandado. Como quando la ley manda, que nadie fornique, ni ſea adultero, lo qual eſta prohibido por la ley natural. Y entonces la tranſgreſsion de eſta ley es ſolo vn pecado. Como ſucede quando vno haze muchas vezes voto de vna miſma coſa, ſin mudar eſpecie, ni poner nueuo modo, ni hazer mas que repetir, y tornar a prometer lo meſmo que auia prometido. Y de la miſma manera, ſi traſpaſſa el voto, no comete mas que vn pecado, aunque aya hecho la promeſſa mil vezes. Y de eſta doctrina ſe ſaca la verdadera ſolucion de muchos argumentos, que ſe ſuelen hazer contra nueſtro primer dicho.

Digo lo ſegundo. Quando vno hizo voto de vna coſa voluntaria, que cahia debaxo de conſejo, y no de precepto, y traſpaſſa el voto, peca 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, que es la de la religion, y aſsi no ſe comete mas de vn pecado contra la virtud de la religiõ, cuyo proprio acto es el voto.

De eſta doctrina queda ſuelto el primer argumento por la parte afirmatiua. Al ſegundo digo, que entre la ley, y el voto ay eſta diferencia, que la ley pretende hazer a los hombres virtuoſos en todo genero de virtud, y mira principalmente la virtud de que habla, y ſubjecta el acto con que ſe cumple la ley a la propria virtud. Como la ley del 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 del ayuno haze derechamente contra la virtud de la abſtinẽcia, 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 pretende todo genero de virtud, ſino ſola la reuerencia y culto de Dios, y conſiguientemente no ſubjecta el acto a la virtud, a que pertenece la materia votada, ſino a ſola la virtud de latria, o religiõ. Deſta doctrina ſe reſponde con claridad al ſegũdo argumento por la parte afirmatiua, negando la conſequencia, y el vltimo conſiguiente, por la razon de diferencia, que agora acabamos de dar, y declarar.

En el tercer argumento por la parte afirmatiua ſe toca vna graue dificultad. Y es, ſi el religioſo que traſpaſſa vn precepto de ſu prelado peca dos pecados, vno contra la virtud de la religiõ, y otro cõtra la virtud de la obediencia.

Parece verdadera la parte afirmatiua. Lo primero, por lo que inſinuamos en el miſmo tercer argumento. Porque en el voto de obediencia ſe hallã dos razones eſſencialmente diſtinctas de

dos

dos virtudes diuersas, que son religion y obediencia. Luego en la transgresion de aquel voto se hallan tambiē dos razones de vicios diuersas, que son de irreligion y desobediencia. Confirmo este argumento. Si Pedro prometiesse a Iuan cien ducados delante de testigos y escriuano, y despues hiziesse voto de cumplir esta promessa, pecaria dos pecados sino la cumpliesse, contra religion, y contra justicia. Luego lo mismo sera en nuestro caso en ordē a Dios. El segūdo argumēto es. El religioso que gasta muchos dineros sin licencia de su prelado peca dos pecados contra religion, y contra justicia, pues despoja a su conuento de lo que era suyo. Y si peca contra el voto de castidad tambien peca dos pecados, vno de sacrilegio contra el voto que hizo, y otro de destemplança contra la virtud de la castidad. Luego lo mismo sera del religioso que haze contra el voto de obediencia, pues es solemne, como los otros, y mas principal que ellos, y tiene por objecto la subjeccion a los prelados, como el de la pobreza, el priuarse del dominio de todas las cosas temporales, y el de la castidad, priuarse de todo acto carnal. Conforme a este argumēto. El religioso por el voto solemne haze total entrega de si a Dios, como declararemos abaxo en su proprio lugar. Luego traspassando el voto de obediencia comete dos pecados, vno contra religion, y otro porque quita a Dios lo que es suyo. El tercer argumento es. El religioso, que menosprecia el precepto del prelado, peca dos pecados, vno contra religion, y otro contra obediencia, como tienē muchos Doctores. Luego lo mismo hemos de dezir en el religioso, que sin menosprecio quebrāta el voto de obediencia. Augmentase esta dificultad porque el clerigo, que prometio obediencia al Obispo, peca dos pecados, quando le desobedece. Luego con mayor razon los pecara el religioso desobediente. A esta duda digo lo primero. La parte afirmatiua es muy probable. La qual tiene Cayetano, y se prueua por los argumentos hechos, y se funda principalmente en q̄ aunque de hecho, nunca obliga el precepto de religion al religioso, hasta que ha hecho voto solemne de obediencia, mas conforme a esta sentencia el voto solemne de obediencia no es causa de que el precepto de religion se pueda poner al religioso. La causa desto es la voluntad del mismo religioso, el qual voluntariamete se quiso subjectar a las leyes de la religiō. Y la promessa que hizo desto al prelado. La qual es de mucha consideracion, aunque siempre esta junta con la promessa hecha a Dios, y con el voto solemne. Y por esto S. Thomas dize que en el voto solemne de la religion se incluye promessa hecha a Dios, y al prelado. Digo lo segundo. Mas probable es la parte negatiua desta duda. Assi que el religioso q̄ traspassa el precepto del prelado, comete vn pecado de sacrilegio contra la virtud de religiō, o latria. Assi lo tiene el Maestro Soto. Este dicho se prueua lo primero del fundamento contrario al que agora pusimos en fauor de la parte afirmatiua. Por ningun otro titulo deue el religioso obedecer a su prelado, si no por el voto, y promessa solemne, qūe hizo a Dios de obedecelle en el lugar de el mismo Dios. Y antes del voto no auia tal obligacion. Luego traspassando el precepto del prelado, solo peca contra la virtud de la religion. Prueuo el antecedente: porque antes del tal voto, ni yuo pacto, ni concierto, ni promessa ni otra cosa alguna entre el prelado, y el religioso, por la qual quedasse obligado a serle obediente. Y assi vemos, que si vn seglar prometiesse a otro de obedecelle en todas las cosas licitas, y honestas, sin auer otro titulo, mas que la tal promessa, sin duda, que no obedeciendole pecaria solo vn pecado contra la virtud de la veracidad. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso, pues corre la misma razon. Lo segundo se prueua. Si vn casado se mete fraile con licencia de su muger, y haze profession, y despues llega a su propria muger, no peca mas que vn pecado contra la virtud de la religion, como el mismo Cayeta no confiessa en el lugar citado. Y se prueua, porque el voto solēne no le quito el ser suya la muger que dexo, como lo era antes que professara. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso por la misma razon. Vltimamente se prueua esta verdad del segundo dicho de la duda passada, y de las razones, q̄ por el traximos, las quales corren muy a las parejas cō nuestro caso presente. Al primer argumento por la parte afirmatiua respondo negando la consequencia. Porque aūque en el voto solēne de obediencia se halla verdadera razon de dos virtudes diferentes, q̄ son religion y obediencia, pero no caen entrambas razones debaxo de precepto, solo se halla alli precepto de religion, porque la obediencia no obliga por si, sino en quanto fue prometida a Dios en las manos del prelado, y al prelado en lugar de Dios, como sucede en todas las materias votadas, q̄ no caen debaxo de precepto, sino en quanto materia del voto. A la confirmacion niego la consequencia. Porque en el caso del antecedente se hallan dos deudas distinctas, vna al hombre, y otra a Dios, y la vna sobreuiene a la otra. Pero en nuestro caso, que es el del consiguiente no auia deuda alguna, por titulo alguno antes del voto solemne, por el qual prometio a Dios de ser obediente a sus prelados hasta la muerte. Bien es verdad, que en el caso del antecedente, quando se halla sola simple promessa, la malicia contra ella sera venial, contra la virtud de la veraidad, como ya declaramos, y la malicia contra el voto sera mortal.

Crie. 2.2. q.88. a.5.

D. Thom. 2.2.q.88. ar.5. in solut. ad 3.

M. Soto lib. 7. de iust. q.2. ar.3. in solutio. ad 1. in fine.

Al segundo argumento niego la consequencia. La razon de diferencia es clara. Porque la castidad cae debaxo de precepto antes del voto solemne, el qual sobreuiene a la obligacion, que antes tenia el religioso de ser casto. Y assi quebrantando el voto de castidad, comete dos pecados contra dos distinctas virtudes, de religion y castidad, sobreuiniēdo la vna obligaciō a la otra. Y el voto de la pobreza dize en su razō total abdicacion y enagenacion de las cosas temporales despoſſeyendole del dominio dellas, y passandole al cōuento. El qual despues de la profession del religioso queda verdadero señor de todos

de todos los bienes, que el tal religioso tuuiere hasta su muerte. Y assi el religioso, que gasta cantidad de dineros sin licencia de su legitimo prelado, comete dos pecados, vno contra la religion del voto solemne de pobreza, y otro cõtra justicia, gastando lo ageno contra voluntad de su señor. Y cierto es, que a todos corre obligacion antes del voto de no hazer injusticia a nadie. Mas en el voto de la obediencia, no se haze contra dos virtudes traspassandole, sino contra 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 del prelado, que traspassalle simplemente. Y aun en las cosas de constitucion si ay menosprecio, es pecado mortal traspassallas: pero no es mas que contra religion, ni se halla mas que vna malicia. A lo vltimo del clerigo, digo que no peca dos pecados desobedeciendo 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 le mandaua.

La segunda duda deste Capitulo es, si es mas meritorio el hazer vna cosa con obligacion de algun voto, o el hazerla sin ella. La conclusion es afirmatiua, y la enseña Sancto Thomas, y es cierta segun la fe, de tal suerte que seria error en la fe negar esta conclusion. Este error corre agora entre los Hereges de nuestros tiempos. Y Sancto Thomas en otra parte enseña que lo vuo en su tiempo. Prueuase esta conclusion cõ todos los exemplos de Sãctos, lugares de Escriptura, y Concilios, que traximos en el Capitulo passado para probar la primera cõclusion. Entiendese esta conclusion hablando de los votos segun su propria naturaleza, y de los que se hazen con prudencia, y en numero lleuadero, porque de otra manera no solo no sera mas meritorio el hazer voto, que el no hazerle, sino sera vicio de imprudencia. Como vemos, que las leyes son necessarias en la Republica, y los preceptos y obediencias entre los religiosos. Pero tantas pueden ser las leyes, y preceptos, y puestas con tan poca prudencia, que sea la carga intolerable de llenar, como San Pedro dezia de la ley vieja.

D. Thom. 2.2.q.88 art.6.

D. Thom. epus. 18. c.12.

Pero ay vna dificultad acerca de nuestra conclusion, si es pecado venial, o mortal arrepentirse de auer hecho vn voto prudẽte, sancto, y bueno. Para entender esta dificultad hemos de notar, que el tal arrepentimiento se puede hallar de vna de tres maneras. La primera, es boluerse atras en el proposito de cumplir el voto, proponiendo de no cumplille. Y este arrepentimiento sin duda es pecado mortal de su genero como lo es el no cumplir el voto. La segunda manera es, entristecerse por auer prometido a Dios, lo q̃ le prometio por su voto. Y este arrepentimiento no es intrinsecamente malo, aunq̃ 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 consiguientemente, no es necessaria para alcançar el cielo, no es de suyo malo el tal arrepentimiento, como no lo es, el querer no votar. Bien es verdad, que si dura mucho esta tristeza, sin duda es pecado, comunmente venial, y algunas vezes mortal. Como si a vna Monja le pesasse, y se entristeciesse por auer hecho voto solemne de religion. Y de aqui nace vna remission, y desgana en la execucion de las cosas de su orden, en el oficio Diuino, assistencia del coro, y otras cosas. Y auiendo echado mano al arado de la virtud, mira atras, y muda de parecer. Y por esso dixo 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 pecado, 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 pecado mortal: porque quien ama el peligro, perecera en el. Lo qual vemos por experiencia en las personas religiosas, que se entristecen 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 vuiesse sido imprudente en professar, si se entristeciesse demasiado, poniendose al peligro dicho, pecaria mortalmente: como el que con prudencia hizo el tal voto. Y assi aunque de su genero, y objecto, la segunda manera de arrepentimiento del voto hecho no cause pecado mortal, en algunos casos particulares, lo sera por otros titulos.

La tercera y vltima manera de arrepentimiẽto del voto hecho es, de auer cumplido el voto, y de auelle puesto en execucion. Y esto es pecado mortal de su genero y objecto. Hablo aqui del voto hecho con prudencia, que es sancto, y bueno y acertado en comun, y en particular. Porque hablando del voto imprudente, no es pecado arrepentirse del, antes es biẽ hecho, cõsiderandole formalmente, segũ que es malo.

Cap. VI. De la diferencia entre el voto simple, y solemne.

PRimera conclusion. La solemnidad del voto se ha de considerar segun alguna cosa espiritual, o bendicion conforme al vso de las religiones aprouadas, o cõsagracion, como sucede en la suscepcion de las ordenes Sagradas, como Sancto Thomas enseña y prueua tratando desta materia.

D. Thom. 2.2.q.88. art.7. in corpore.

Segũda cõclusion. Voto solẽne se haze, quando se recibe ordẽ Sacro, o quãdo se haze profession en algunas de las religiones aprobadas.

Tercera conclusiõ. El voto solẽne, y el voto simple no se distinguẽ essencialmente, cõsiderãdolos segũ su propria razon, y naturaleza: aunque son diuersos votos acidentalmente.

Despues de auer tratado de la difinicion del voto, y de sus causas, material, formal, eficiente, y final, de su obligacion, y conueniencia, y de la virtud, a que pertenece, el buen orden

de la doctrina pide, que tratemos de su diuision en voto solẽne y simple, y de la diferẽcia q̃ se halla entre estos dos votos. Cuya resolucio es muy necessaria para todos los estados de la Iglesia, y en especial para el de los religiosos.

La primera duda deste Capitulo es, en q̃ consiste la solẽnidad del voto, por la qual se distingue el voto solemne del voto simple.

Acerca desto ay tres opiniones. La primera es, que esta solemnidad consiste solamente en vna bendicio espiritual, o en alguna cõsecracio del 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 conclusion. Y en otra parte enseña Sancto Thomas lo mismo mas claramente diziendo, que la solemnidad del voto consiste en alguna bendicion espiritual, o en alguna consecracion del que haze el voto, y allega la doctrina del lugar citado.

D. Thom. loco cita. D. Thom. 2.2. q. 88 art. 11.

La segunda sentencia dize, que consiste essencialmente el voto solenne en vna entrega de si, que haze el q̃ vota en vn nueuo estado, de suerte que la misma tradicion y entrega es la solemnidad del voto.

La tercera sentencia es, q̃ la solemnidad del 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 eficaces, de los quales no quiero poner mas que vno irrefragable. Y es este. Muchas vezes se halla verdadero voto solẽne sin bendicion espiritual, ni consagracion alguna. Luego no consiste en esso el voto solemne. El antecedẽte es manifiesto en la profession tacita, y aceptada en todas las religiones conforme a derecho, en la qual no se halla bendicion espiritual, ni consagracion alguna. Tambien se ve esta verdad en nuestra Orden de Predicadores, en la qual no se vsan bendiciones, al tiempo del professar, y con la q̃ se bendize el sancto escapulario, se echa y dize despues de hecha profession.

Cais. 2.2. q. 88. art. 7.

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 solemnidad ceremonial, y acidental, y que sirue de adorno para la substancial, es la bendicion espiritual, o la consagracion exterior, y sensible.

Digo lo segundo. La solemnidad substãcial, y essencial del 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 solemnidades podemos considerar en el voto, como se apunta 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 acidẽtal en nuestro primer dicho. La otra pertẽnece a la misma essencia del voto solemne y esta llamamos nosotros substancial y essencial en el segundo dicho. Y entrambas solemnidades significa este termino, solemnidad, y mas principalmente significa la substancial, que la accidental.

Assi que la bendicion espiritual, o la consagracion exterior, y sensible pertenece a la solemnidad ceremonial, y accidental del 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 desta solemnidad ceremonial y accidental habla Sancto Thomas en los lugares citados, quando dize, que la solemnidad del voto consiste en la bendicion espiritual, o en la consecracion del que vota, y de la misma habla nuestra primera conclusion. Sacase esto claramente de las palabras de Sancto Thomas, en el cuerpo del articulo septimo citado, juntando el fin con el principio, y de los exemplos que pone, especialmente del exemplo del matrimonio. Cuya solemnidad dize que consiste en el adorno de los desposados, en las fiestas, y en juntarse los parientes, y amigos. La qual solẽnidad cierto es que no es essencial ni substancial al matrimonio, sino muy acidental, y la substancial consiste en la entrega mutua de los cuerpos de los que se casan. Assi en nuestro proposito la bendicion espiritual, la cõsagracion, las ceremonias de la profession, y la fiesta, que en ella se haze, pertenecen a la solemnidad ceremonial, y acidental del voto solemne, cuya substancia, y essencia consiste en la total entrega puesta, y declarada en el segundo dicho.

D. Thom. 2.2 q. 88. art. 7 in corpore & in art. 11. In art. 7. citato.

Digo lo tercero. La inhabilidad para el matrimonio, y el dirimirse despues de hecho en virtud del voto solemne, es proprio efecto, y como propria passion del voto solemne, que conuiene a el solo, y a todos, y siempre: y es euidente consequencia, arguyendo del efecto a la causa, es voto que impide, y dirime el matrimonio. Luego es voto solemne, 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 solemnidad del voto solemne, 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 del Summo Pontifice su cabeça.

Parece que sea de solo derecho positiuo. Lo primero, Bonifacio Octauo dize, que la solemnidad del voto se introduxo por sola 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 solemnidad del voto solemne, que se haze, quando vno recibe Orden Sacro es de solo derecho positiuo, y del mismo derecho le viene la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio.

Luego

Luego lo mismo hemos de dezir del voto solẽne hecho en religion aprobada. 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 art.7.

Confirmo este argumento. Dirimir el matrimonio despues de hecho, es estatuto subjecto a la authoridad de la Iglesia, y aun a la ciuil, pues es cierto q̃ las leyes Ecclesiasticas, y ciuiles pueden señalar grados de consanguinidad dentro de los quales se pueda o no pueda celebrar matrimonio. Y el sacrosancto Concilio Tridentino de hecho declaro por inhabiles para casarse clandestinamente a los q̃ se casassen sin parrocho, y dos o tres testigos. Y este efecto 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.

Sess.24 de reforma. matrimonij c.1.

El tercer argumento es. La Iglesia puede mandar, que no aya voto solemne alguno, y que muchos votos, que agora son simples, sean solemnes, pues puede quitar todas las religiones, aunque pecara el Papa grauemente en ello pero salierase con ello. Y podia mandar que el voto hecho delãte de tres testigos fuesse solemne. Luego la solemnidad 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 San Francisco, que hazen tres votos de obediencia, pobreza, y castidad, sin authoridad de el Papa, no hazẽ votos solemnes, sino simples, y las mismas beatas, de la tercera orden de Sancto Domingo, y las de San Francisco que hazen los dichos tres votos en manos de sus prelados con licencia, y authoridad de la silla Apostolica hazẽ tres votos solemnes. Luego la fuerça de el voto solẽne le viene de la Iglesia. La menor se prueua de vna bula de Sixto IIII. donde lo declara assi.

El quarto argumento es. El mudar estado, y la entrega de si, que se haze en el voto solemne se conpadece con solo el voto simple. Como si la Iglesia ordenasse, que quãdo se recibe orden sacro, o se haze profession en alguna religion aprouada, se hiziesse solo voto simple. Luego la solemnidad substãcial, y essencial en el voto solemne 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 solemne, sino simple con hallarse como se halla, perpetua consagracio al culto diuino, y tradicio de si mismo para el sacrosancto ministerio del altar.

El vltimo argumento es. El voto simple y el voto solemne no difieren entre si, ni de parte de su objecto de castidad, pobreza, y obediencia, ni por la naturaleza de los actos: pues ambos pertenecen a la misma virtud de la religio. Ni parece auer entre estos dos votos, diferencia alguna substancial, o essencial. Y el voto simple no tiene fuerça para dirimir el matrimonio vna vez celebrado, como todos confiessan. Luego tampoco el voto solemne tiene esta fuerça.

En esta duda ay tres diuersas opiniones. La primera dize absolutamente que la solemnidad del voto solemne, 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 solemne es de derecho Diuino. La tercera sentencia media es: que la solemnidad, y fuerça para dirimir el matrimonio en el voto solemne, que se haze, quando se recibe orden sacro, es de derecho positiuo. Pero en el voto solemne que se haze en qualquiera de las religiones aprouadas, es de derecho diuino. La primera sentencia es de Escoto, y de sus discipulos, entre los de Sancto Thomas solo Cayetano la tiene. La segunda sentẽcia es de Clitoueo, la tercera sentencia es de Sancto Thomas y de todos sus discipulos excepto Cayetano.

Scot. in 4. d. 38. & eius discipuli ibi. Caie. 2.2. q.88. a.7. Clitoue. lib.2. propugnatio. num per multa capita. D. Thom. & eius discipuli 2.2. q.88. art. 7. & 11.

Para entender bien esta graue dificultad hemos de notar, que el voto solemne que se haze en alguna de las religiones aprouadas tiene de su propria naturaleza, y cosecha el ser solemne. Pero el voto solemne que se haze quando se reciben ordenes sacros, es solemne accidentalmẽte, y no de su propria naturaleza y cosecha. La razon desto es porque la solemnidad substancial y essencial al voto esta essencialmente junta con el estado del religioso, con el qual no se compadecen 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 obediendia. Las quales virtudes son tan intrinsecas al estado del religioso, que sin ellas no se puede saluar su verdadera razon. Pero el voto solemne que se haze, quando se recibe orden sacro, es accidentalmente solemne: porq̃ quando vno se ordena no se entrega de todo punto a Dios, ni niega su voluntad de todo punto por amor de Dios, professando vn querer, y vn no querer, con el querer, o no querer del prelado. Antes solamente se dedica al ministerio del altar, con el qual se compadece muy biẽ la continencia conjugal, como se vsa en la Iglesia Oriental. Y aun esta no admite la Iglesia Occidental por la decencia del estado Sacerdotal.

Supuesto esto, digo lo primero a la duda propuesta. Toda la solemnidad, y fuerça para dirimir el matrimonio del voto solemne que se haze, quando se recibe orden sacro, es de derecho positiuo. Este dicho se prueua con el segundo argumento de los que pusimos al principio desta duda, y de la diferencia, que poco ha dimos y explicamos entre los dos votos solemnes, y del vso de la Iglesia Oriental, dõde se casan los sacerdotes.

Digo lo segundo. Toda la solemnidad substancial, y essencial y la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio, el voto solẽne, que se haze en las religiones aprobadas es de derecho Diuino. Prueuo esto, lo primero, porque la omnimoda castidad, y cõtinencia esta cõjũcta essencialmẽte, 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 de Dios, por gracia, qual deue ser el coraçõ del religioso, vna vez consagrado de todo punto a Dios por el voto solemne Monachal.

Luego toda la solemnidad deste 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 solẽne Monachal, como declararemos abaxo en su proprio lugar.

Lo segundo se prueua nuestro dicho con vn fortissimo argumento. El voto solemne Monachal, no solo tiene fuerça para dirimir el matrimonio, que no valio, como lo tiene el voto solemne clerical, sino tambien tiene fuerça para dirimir el verdadero matrimonio vna vez celebrado, como no este consumado: como consta del vso de toda la Iglesia Catholica, y de la sentencia de casi todos los Doctores, y de muchos textos del 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 del 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 del voto solemne 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 authoridad 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 del voto solemne 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 impedimẽtos dirimentes del matrimonio. Pero no puede hazer, que voto alguno, excepto el voto solemne Monachal, dirima el matrimonio rato no consummado.

C. verum & c. expublico de ẽuerſione coniugatorum c. ſcripſit c. de ſpõſa tã & c. decreta. 27. q. 2.

Conc. Tri. in ſeſ. 24. de reforma matrimonij c. 1.

Digo lo tercero. El consentimiẽto de la Iglesia, o del Summo Pontifice su cabeça, es necessario para que en las religiones se haga verdadero voto solemne, conforme al vso de cada vna, y con las ceremonias que la misma Iglesia les manda guardar. Y assi el consentimiento de la Iglesia es como causa eficiente del voto solemne Monachal. Declaro esta doctrina. Solo el Sũmo Pontifice puede aprouar religiones en la Iglesia de Dios, y a sola su Santidad esta esso reseruado, como lo esta el dispensar en los votos simples absolutos de religion y castidad. Y el mismo Summo Põtifice da authoridad a los legitimos Prelados de las religiones, para que conforme a su regla, ceremonias, y constituciones, reciban a las personas seglares al habito, y despues del año de probacion, los reciban a la profession declarando las calidades que han de tener, y la edad como de hecho lo hizo el Sacro Sãcto Cõcilio Tridentino señalando por edad precisamente necessaria para ser valida la profession de Frayles, o Monjas, diez y seys años cumplidos. Y quiso Dios nuestro Señor dexar en su Iglesia authoridad para declarar las condiciones 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 authoridad para quitar, y poner en todo lo que le cõuiniere, como no se toque en la essencia, y substancia del estado, porque esso reseruo Dios para si, y fuera tocalle en las niñas de los ojos. Y lo otro: porq̃ tiene el voto solemne Monachal la fuerça dicha para dirimir el matrimonio rato, y consummado. Y assi es mucha razon que no la tenga de voto solemne monachal, el que no fuere aceptado por la cabeça de la Iglesia en nombre de toda la Republica Christiana, la qual interessa mucho en la quietud, y sossiego de las causas matrimoniales, y se turba demasiado con el desassossiego en semejantes materias. Desta doctrina assi explicada tenemos vn muy buen exemplo en el matrimonio, cuya perpetuydad y indissolubilidad es de derecho Diuino natural, y con todo esso depende del consentimiento de los que se casan, como de causa eficiente. Assi el voto solemne de la religion es vn casamiento espiritual entre Dios, y el hõbre, como enseñan todos los Santos. Y assi no es marauilla, que dependa del cõsentimiento de la Iglesia en lugar de Dios, y como de su procurador, aunque su solemnidad, y fuerça para dirimir el matrimonio rato, no consumado sea de derecho Diuino natural, como ya esta declarado. Y de aqui se sigue el cõcertar la doctrina de nuestro tercer dicho, con la que dimos en los dos dichos primeros. En este tercer dicho dezimos que como en las donaciones que hazen vnos hombres a otros se requiere aceptacion de parte del que la recibe, para q̃ la donacion sea valida, assi en la donacion, y entrega que haze de si el hombre a Dios por el voto solemne, se requiere, que Dios la acepte, para la qual aceptacion dio poder a su Iglesia por las razones dichas. Pero en los dichos passados enseñamos, que la obligacion con que queda el religioso de cumplir la palabra que dio a Dios, aceptada en su nombre por la Iglesia, y la solemnidad substancial y essencial del voto solemne Monachal, y la fuerça para impedir y dirimir el matrimonio rato, y no consummado 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 aceptante en lugar de Dios esposo suyo,

Sess. 25. de regularibus c. 15.

Desta

Desta doctrina se saca la solucion de los argumentos en contrario. Al primero, que se funda en la authoridad de Bonifacio VIII. respondo de tres maneras. La primera es que el texto citado no se entiende de la solemnidad substancial, y essencial del voto, sino de la acidental y ceremonial, como declaramos en el primer dicho de la duda passada. Lo segundo respondo, que si el texto citado se entiende de la solemnidad substancial, y essencial, no habla el Pontifice del voto solemne Monachal, sino del Clerical, cuya solemnidad essencial es de derecho positiuo, como declaramos en el primer dicho desta duda.

Lo tercero respondo, que quando el Pontifice habla en el voto solemne Monachal, su sentido es, que la Iglesia hallo el modo de professar en las religiones aprobadas, y sin su consentimiento y aceptacion no ay voto solemne verdadero entre los religiosos: aunque la obligacion y fuerça le venga del derecho Diuino natural como declaramos, en la doctrina del tercer dicho. Y la verdad desta doctrina sola la Iglesia Catholica la ha descubierto, y alcançado cõ luz del Espiritu Sancto. Y luz menor no fuera bastante para sacar de rastro vna verdad tan dificultosa, y tan necessaria para la quietud, y sossiego de las consciencias, y de toda la Iglesia Catholica.

Al segundo argumẽto, niego la consequencia: Lo primero porque la continencia y castidad, esta annexas essencialmẽte al voto solenne monachal, considerado segun su propria naturaleza. Pero al voto solenne clerical estã annexas acidentalmente, y se puede hallar, y de hecho se halla el tal voto, sin obseruancia de castidad en los sacerdotes de la Iglesia oriental. La qual diferencia queda ya declarada en esta duda poco antes del primer dicho.

Lo segundo: porque en el voto solemne Monachal se haze total entrega de la voluntad en manos del Prelado, y total renũciacion de los bienes temporales, y se priua vn hombre voluntariamẽte por amor de Dios de todo deleyte carnal aunq̃ sea licito. Y el voto tal tiene fuerça para dirimir el matrimonio rato y no consumado, como ya esta declarado. Y ninguna cosa destas se halla en el voto solemne clerical. Y hase 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 q̃ assi lo dispone, sino porq̃ en realidad de verdad haze voto solẽne de castidad implicito, y annexo a su estado conforme al vso de la Iglesia Occidental, aunque expressamente no promete nada. Como sucede en la profession tacita aceptada 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 todo esso hazen los religiosos de la dicha Orden implicitos votos de pobreza, y y castidad.

A la confirmacion niego la menor. Porque el efecto proprio del voto solemnè Monachal no es dirimir el matrimonio rato, y no consumado, como declaramos largamente en el segundo argumento hecho en fauor del segundo dicho de nuestra duda. Las soluciones de los argumẽtos tercero y quarto con sus confirmaciones estã claras de la doctrina de nuestros dichos segundo y tercero.

En el vltimo argumento se toca vna graue dificultad, y es si el voto solenne, y el voto simple se distinguen essencial, y especificamente, o no. A la qual duda especulatiua esta annexa vna duda moral bien necessaria, si la circunstancia del voto solemne se ha de explicar necessariamente en la confession sacramental. Como si vn Sacerdote, o vn Religioso pecan mortalmẽte contra la virtud de la castidad, y contra el voto solemne de castidad que hizieron, pregunta se, si estara obligado a declarar en la confessiõ, que es sacerdote, o religioso, o bastara dezir, que hizo contra el voto de castidad, no explicando si es simple o solemne. Y en el vltimo argumento pretendiamos probar, que estos dos votos de castidad, el simple, y el solemne eran de vna misma especie. Por la parte contraria haze esta razon. El voto solemne 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 essencialmente. Prueuo la menor. La total tradicion, o donacion de vna cosa passa el dominio della 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 que hurta, haze contra justicia, y el que quiebra la palabra haze contra la virtud de la veracidad, y el que quebranta el voto, haze contra la virtud de la religion. Luego el voto solemne y el voto simple se distinguen essencial, y especificamente. Especialmente que el voto solemne es vna promessa hecha a Dios, lo qual no tiene de su propria cosecha la promessa simple.

En esta duda dize Cayetano, que el voto solemne, y el voto simple son de vna misma especie considerandolo de parte del subjecto, y segun su propria naturaleza, pero difieren de parte del efecto que causa en el subjecto. Porque el voto solenne haze inhabil a la persona que se hizo para casarse: lo qual no tiene el voto simple de religiõ o castidad. El Maestro Soto dize, que estos dos votos se distinguẽ especificamẽte de parte de su obiecto formal. Ninguna de estas dos sentencias tengo por verdadera, y assi explico la mia con los dichos siguientes.

Caiet. 2.2. q. 88. art. 7.

M. Soto lib. 7. de iust. q. 2. art. 5. ad 1.

Digo lo primero. La circunstancia de el voto solenne, que se haze quando se recibe orden sacro no se ha de explicar necessariamẽte en la confession sacramental, sino bastara dezir que tenia hecho voto de castidad, sin dezir, que es Subdiacono, diacono, o Sacerdote, o si el voto es solemne, o simple. Prueuolo. Porque la continencia, y castidad: y el no poderse casar,

no estan essencialmente conjunctos con el voto solemne clerical, sino accidentalmente por estatuto de la Iglesia. Luego no agraua notablemente ni dize solemnidad essencial, sino accidental. Y lo mismo digo del voto hecho delante de tres testigos, si la Iglesia determinara que fuesse solemne y que dirimiera el matrimonio. Lo qual se declara mas en el dicho siguiente.

Digo lo segundo. La circunstancia del voto solemne monachal, se ha de explicar necessariamente en la confession sacramental. De tal suerte, que si vn religioso peca mortalmente contra castidad, esta obligado a dezir expressamente que hizo voto solemne de religion. Y si juntamente es sacerdote no cumple con dezir que es sacerdote, sino ha de dezir que es religioso. Este dicho proue yo en otra parte. Y se confirma cõ las muchas y grandes diferencias que pusimos en la duda passada entre los votos solẽnes monachal y clerical y de la razon que pusimos por la parte contraria. Y es verdadera esta doctrina, aunque el voto solemne, y simple sean de la misma especie. Lo vno porque el ser voto solemne agraua notablemente dentro de la misma especie de religion, como el conocer a su madre, dẽtro de la especie de incesto. Y las circunstancias, que agrauan notablemente se deuen explicar en la confession sacramental, como se resuelue en la materia de la penitencia. Lo otro: porque aunque los votos sean de vna misma especie como lo son pueden los vicios ser distinctos essencial, y especificamente. Como vemos que a vna misma virtud de religion se contrarian muchos vicios distinctos essencial y especificamente, la superstition, el sacrilegio, la simonia, y el perjurio: luego nuestra doctrina es verdadera. Tambien resoluimos en otra parte, si el religioso sacerdote que peco contra el voto de castidad esta obligado a declarar en la confession, que es religioso y sacerdote. Y resoluimos que si. Pero que no estaua obligado a declarar, si era Subdiacono o Diacono.

In 1. p. Sũma c. 19. in resolu. primi dubij fol. 628.

Vbi supra dub. 2. folio 626.

Digo lo tercero. El voto solemne, y el voto simple no se distinguen especificamente. Y hablo en este dicho del voto solemne clerical. Prueuolo. El tal voto solemne es solemne accidentalmente, porque la Iglesia lo quiere assi, y no de su propria naturaleza, segun la qual es voto simple como hemos dicho, y declarado muchas vezes. Luego no se distingue especificamẽte del voto simple.

Digo lo quarto. El voto solemne de religion y el simple son de vna misma especie especialissima. Para entender este dicho se ha de notar, que en el voto solemne de religion se incluyen 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 ven claramẽte en las palabras de la profession, que dizen assi. Yo Fray Fulano hago profession. En las quales palabras se significa la total entrega que haze de si en manos de su prelado. Y luego añade, y promete obediencia, &c. En las quales palabras se explica la promessa. Si hablamos propriamente la tradicion no es el voto solemne 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 solemne es tradicion, no hablamos formalmente sino en sentido causal, porque se causa el voto solemne de aquella total entrega, que se presupone a la promessa, en la qual cõsiste essencial, y formalmente la razon del voto como declaramos largamente en el capitulo primero. Y lo mismo hemos de dezir proporcionablemente en el voto solemne clerical. Esto supuesto 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 diferentissimas, por pertenecer a la misma virtud de la religion. Luego lo mismo hemos de dezir en el voto solemne, y en el voto simple.

Desta doctrina se saca la solucion a los argumentos por la parte contraria, que militan contra este nuestro quarto dicho. Negamos lo primero, que el voto solemne sea tradicio, 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 solemne 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, q̃ haze de si a Dios el que haze profession en alguna religiõ aprobada. Lo vltimo negamos que la promessa simple hecha a Dios, y la entrega, pertenezcan a la virtud de la justicia, tal qual se puede hallar entre Dios, y los hombres. Y con esta doctrina se sueltan con facilidad todos los argumentos en contrario, y queda explicada, y probada la tercera conclusion, que pusimos al principio deste nuestro capitulo sexto.

Cap. VII. De las personas que pueden votar, y de las que pueden irritar los votos de los inferiores.

PRimera conclusion. Ningun subjecto a otro se puede obligar firmemente con algun voto en las cosas, en que esta subjecto sin licencia de su superior.

De hac mat. lege Fray Manuel Rodri. in Sũma c. 88. cum tribus sequẽtibus.

Segunda conclusion. 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 irritarle su voto.

Tercera conclusion. El moço antes de los catorze años no puede hazer voto solemne de religion, aunq̃ le sobre el vso de la razõ. Pero passados catorze años puede hazer voto simple de re-

de religion, y cumplidos los diez y seys le puede hazer solemne, sin consentimiento de sus padres, y aun contra su voluntad.

Para entender esta materia hemos de notar lo primero, que ay dos maneras de impedimentos para votar. Algunos nacen de falta de vso de razon, y de libre aluedrio, porque el voto es action humana perfecta. Y assi quien no manda en casa, ni tiene suficiente entendimiento para diferenciar lo bueno de lo malo, ni para escoger y dexar, no puede hazer voto. Y destos impedimentos trataremos luego acerca de la segunda y tercera conclusion deste Capitulo. Otros impedimentos ay que nacé de no tener el que vota pleno dominio sobre la materia de su voto, aunque sabe muy bien lo que haze.

D. Thom. 2.2. q.88 art.8.

Lo segundo se ha de notar, que el superior, de quien habla Sancto Thomas, y nuestra primera conclusion, no es qualquier superior, ni qualquier Prelado, sino solo aquel que tiene dominio sobre la materia del voto. Y assi por superior no entendemos aqui al Obispo, ni al Sūmo Pontifice, sino solo consideramos en ellos la potestad judiciaria ciuil, o espiritual que tienen sobre sus subditos. Pero bien entendemos por superior aqui al padre respecto del hijo, y al marido respecto de su muger, y al Prelado del religioso, respecto del mismo religioso, y mucho mas al Summo Pontifice. El qual es mas legitimo Prelado del religioso, que el Prior, Prouincial, o General, pues es cabeça de la Iglesia, y en nombre de Christo acepta los votos solemnes, y quita, y pone leyes acerca de las professiones, y es causa eficiēte del voto solemne, como declaramos en el Capitulo passado, en el tercer dicho de la segunda duda. Y tambien los Obispos son verdaderos Prelados de los religiosos, considerando solamente el derecho Diuino, si no estuuieran exemptos de su jurisdiction por la Sede Apostolica por justas causas q̄ para ello ha auido, y ay.

Lo tercero se ha de notar, que ay tres maneras de Superiores. Vnos tienen sola potestad de jurisdiction ciuil, o espiritual sobre sus subditos, como el Papa, y Obispos sobre los seculares, y los Principes seglares sobre sus vassallos. Otros superiores tienen potestad dominatiua, como señores de las voluntades de sus subditos, como el señor respecto de su esclauo, el Prelado, respecto del religioso, el marido, respecto de su muger, y el padre respecto del hijo antes de los catorze años, y respecto de sus bienes, hasta que sale de su poder. Otros superiores ay que tienen ambas potestades de jurisdiction, 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 intelligencia de las conclusiones segunda, y tercera, que los años de la pubertad en las mugeres, son doze, y en los varones catorze. Y aunque el Sāto Concilio Tridentino igualo a los varones, y a las mugeres en el tiempo de la probacion, que es de vn año: y en el tiempo de la profession, q̄ es de diez y seys años cumplidos, en lo demas quedo en pie el derecho antiguo, quanto a los votos simples y su irritacion, y quanto a la celebracion del matrimonio. Lo quinto hemos de notar que ay tres maneras de votos. Vnos son personales, como de ayunar, de rezar, otros son reales, como de dar lymosna, edificar vn templo, otros son mixtos de personales, y reales, como el voto de peregrinar, y de visitar Iglesias, dādo en cada vna lymosna cierta. Y en nuestro proposito tenemos por lo mismo al voto real, y al mixto. Y assi lo que enseñaremos del voto real, se ha de entender tambien del mixto. Y tābien juzgamos por lo mismo a los tutores, o tutoras de los niños que sus proprios padres, quāto a la potestad dominatiua, que tiene para irritar sus votos. Supuesta esta doctrina, la duda primera deste Capitulo es acerca de la primera cōclusion, si son validos, y obligan en consciencia a los inferiores los votos que hizieron sin pedir licencia a sus superiores de las cosas en que les estan subjectos. Parece que no son validos. Lo primero por la doctrina de Sancto Thomas, ya citada, y contenida en nuestra primera conclusion, que dize, que ningū subjecto a otro se puede obligar firmemente con algun voto en las cosas en que esta subjecto, sin licencia de su superior. Luego la parte negatiua es verdadera.

D. Thom. 2.2. quæst. 88. art. 8. in corpo. & in solut. ad 3. & 4.

El segundo argumento es. El subdito no es señor de la materia votada, quando haze voto de las cosas en que esta subjecto a su superior. Luego el tal voto es en si ninguno. Prueuo la consequencia. Porque si vno hiziesse voto de hazer limosna de hazienda agena, el tal voto seria en si ninguno.

El tercer argumento es, suponiendo, que el superior mando a su subdito que no ayunasse a pan y agua. En tal caso por lo menos sera en si ninguno el voto que el subdito hiziere de ayunar a pan y agua. Porque seria de cosa prohibida, y por el consiguiente ilicita, como si vn religioso hiziesse voto de hazer alguna cosa contra 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.

En esta duda tiene Richardo, que el religioso, que haze voto sin preceder liccencia de su prelado para ello, peca, y el voto es en si ninguno: pero los demas inferiores pueden votar sin licēcia de sus superiores sin pecado, y los votos seran validos.

Richar. in 4. d. 38. art. 4. q. 1.

Digo lo primero. Temeraria sentencia es dezir, que los inferiores, aunque sean religiosos, no pueden hazer voto sin preceder consentimiēto de sus superiores. Prueuo este dicho por el vso de todos los religiosos temerosos de Dios, los quales hazen 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 impiditiuas del bien mayor, y mejores 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 ar-

Sess. 25. de reg. ca. 15.

gamente declarado y probado. Luego no es justo que en esto tenga el inferior, y religioso necesidad 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 del consentimiento de sus superiores, padres, o maridos, porque no se ha de dezir lo mismo, y con mayor razon del voto de los religiosos? Y la contraria sentencia es contra el sentido y opinion comun de Sãctos y Doctores Escholasticos en esta materia.

Digo lo segundo. El voto hecho por el inrior de vna cosa, que no le esta prohibida, siempre se haze con esta condicion negativa, 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 biẽ, y posible al que la promete. Luego obliga.

Digo lo tercero. El tal voto obliga al inferior en consciencia mientras el superior no lo contradize expressamẽte. Porque por lo menos es visto consentir interpretatiuamẽte, miẽtras no contradize expresiamente.

Digo lo quarto. El voto hecho por el inferior de cosa a el prohibida, siempre se entiende con esta condicion afirmatiua, si el superior lo tuuiere por bien. Prueuo esto. Porque para que el voto sea valido ha de ser de acto de virtud, como resoluimos en el Capitulo segundo. Y en nuestro caso no sera action de virtud sin la condicion dicha, como consta. Luego hase de entender con la condicion dicha.

Digo lo quinto. El que hizo semejante voto esta obligado a saber de su superior, si tiene por bien que cumpla el tal voto antes, que se passe la coyuntura del tiempo en que le deue cumplir. Prueuo esto. Porque la promessa hecha a Dios, no ha de ser vana, ni ridicula, como lo seria, si estuuiesse el que hizo el voto largo tiempo sin cumplir el voto, y sin dezir a su superior, lo que mandaua que hiziesse. Y si entre los hombres, quando interuiene promessa, ay obligaciõ de auisar al tercero, y saber del, si gusta de aceptar la promessa, y de que se cumpla: porque hemos de negar esto en la promessa hecha a Dios? Y Dios no esta obligado a requerir el consentimiento del hombre, lo vno por ser Dios, y lo otro por ser a quien se hizo la promessa. Luego al hombre 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 le tiene ya hecho. Como si vn subdito hizo voto de tener oracion de tres a quatro despues de media noche, o despues de 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 matẽria licita cessando su prohibicion. Y para esto basta pedir la dicha licencia. Luego no hemos de obligar al subdito a mas. Especialmente que si el superior niega la dicha licencia, estara obligado el subdito a no cumplir el tal voto, si la concede, lo mismo hiziera, si supiera, que auia hecho voto. Y muchas vezes sucede prohibir el prelado vna cosa en comun, 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, aunq el Maestro Soto niega la segunda parte del vltimo dicho en el lugar citado. *Cai. t. 2. q. 88. art. 8. Soto vbi sup. legat. Manuel Rodrig. in Sũma cap. 89.*

A los argumentos por la parte negativa respondo, al primero digo que Sancto Thomas, y nuestra primera conclusion se entienden, quando no ay consentimiento formel, o interpretatiuo del superior. Y en las cosas que no prohibe, es visto consentir hasta que expressamente contradiga, y en las que prohibe, basta pedille licencia para hazer el tal voto conforme a la doctrina declarada acerca del sexto dicho. Al segundo argumento niego la consequencia. La razon de diferencia es, porque ninguno tiene dominio de la hazienda agena, ni absoluto, ni condicionato: pero el subdito tiene dominio sobre la materia votada, por lo menos, condicionato subjectandolo todo a la voluntad del prelado, como esta declarado en los dichos, segundo, y quarto. Y assi no es la misma razon, y por esso negamos la consequencia, y por la misma doctrina se puede distinguir el antecedente. Al tercero y vltimo argumento digo, que si vn Religioso hiziesse voto de ayunar a pan, y agua, mãdãdole el prelado expressamente, q̃ no ayune a pan y agua, haria mal, y el voto seria en si ninguno. Mas haziendo el tal voto con condicion afirmatiua, si el prelado lo tuuiere por bien obligado esta a cumplille. Y a pedir al prelado su consentimiento como ya hemos declarado. Y si le diere, cumpla con su voto: y sino libre queda de la obligacion de cumplir el voto. Y no es lo mismo del voto que se haze de alguna cosa contra la regla, o constituciones de la religion, porque el quebrantallas, siempre es malo, y no puede el prelado dispensar, sino fuere con muy justa causa. Pero en sus mandatos particulares bien puede quitar y poner, como le diere gusto, y mas conuiniere al buen gouierno de sus subditos. Y toda nuestra doctrina explicada y probada en nuestra duda se practica como en ella se contiene en todas las religiones, donde ay bondad, prudencia, y verdadera ciencia de Sãctos, la qual es de mucha importãcia para q̃ en todo se acierte en las religiones.

La segunda duda acerca de nuestra primera conclusion es, si los superiores, que tienen potestad dominatiua sobre sus inferiores y subditos, de los quales hablamos en este Capitulo tienen authoridad 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, que tienen sola potestad de jurisdiction sobre

sus

sus inferiores, no tiene authoridad para irritar los votos, que sus inferiores hizieron sin su cõsentimiento. Y el tal voto es valido: como lo es el del seglar hecho sin consentimiento de su Obispo, ni del Summo Pontifice. Digo lo segundo. Los Prelados, y todos los superiores, que tienen potestad dominatiua sobre sus subditos, pueden irritar los votos, que hizieron sin su consentimiento. Exemplo deste 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, que hizieron sin su consentimiento sus inferiores, religiosos esclauos, hijos, o mugeres. Prueuo estos dos dichos juntamente. La potestad para irritar los tales votos nace de que la materia votada es de los superiores propria. Luego conuienele como a señores de la materia votada, y sigue la potestad dominatiua. Luego todos los superiores, que tuuieren esta potestad dominatiua podran irritar los votos de sus inferiores, y solos ellos. Y por el consiguiente, los superiores, que tuuieren sobre sus subditos inferiores sola potestad de jurisdiction, no podran irritar sus votos. Digo lo tercero. Esta authoridad para irritar los votos de sus inferiores conuiene a los superiores dichos por derecho Diuino. Esta conclusion prueua Sancto Thomas por principios claros de la misma naturaleza. Y la razon esta muy clara en el. Tambien se prueua en el Capitulo treynta de los Numeros. Y aunque aquella ley solo habla de la donzella, que esta en casa de su padre, y de la muger, que esta en casa de su marido, la misma razon corre en los demas inferiores, y mucho mayor en los religiosos, que hizieron total entrega de sus voluntades en manos de sus Prelados en nombre de Dios: a quien de todo punto se dedicaron por el voto solemne, y a quien prometieron obediencia, pobreza y castidad, junto con la obseruancia de la regla y constituciones de su religion. Prueuase lo tercero por esta razon. El que da, o promete lo ageno sin consentimiẽto expresso, o interpretatiuo de su verdadero señor peca contra derecho natural. Y el subdito que promete a Dios vna cosa de la qual tiene el superior potestad dominatiua sin consentimiento suyo o formal, o interpretatiuo, promete lo ageno contra voluntad de su señor. Luego peca contra derecho natural y por el consiguiente la authoridad dicha conuiene a los tales superiores de derecho Diuino natural. Quien duda, sino que si vn esclauo se pusiesse muy de espacio a rezar, quando deue beneficiar y cauar la viña de su señor, peca contra derecho Diuino natural, y es como si le hurtasse el precio, que auia de ganar de su trabajo. Y el Frayle professo, que quando ha de cumplir la obediencia de su legitimo Prelado, se pone a rezar muy de espacio, sin duda peca contra derecho Diuino natural, y manda en casa agena, y haze lo que se le antoja de lo que no es suyo. Confirmase toda esta doctrina. Porque no leemos en parte alguna principio alguno desta authoridad para irritar los votos de sus inferiores, la qual tienen los superiores dichos. Luego euidente indicio y señal es, que les conuiene de derecho Diuino natural. Digo lo quarto. 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 que la irritacion valga, y quede el subdito seguro en conscientia sin obligacion a cumplir el voto, que hizo. Irritar el voto en nuestro proposito es cassalle, y annulalle, y quitar de todo punto su obligacion. Difiere de la dispensacion en dos cosas. La primera es, que para dispensar en el voto, se requiere potestad de jurisdiction, la qual no es necessaria para irritalle, antes basta sola potestad dominatiua temporal, como hemos declarado. La segunda es, que para que la dispensacion en el voto valga, ha de auer causa razonable, y esta no se requiere para la irritacion, a lo menos para que valga despues de hecha. De las quales diferencias, y de la dispensacion en el voto, y de su commutacion trataremos abaxo en su proprio lugar copiosamente. Y de la segunda diferencia dicha se saca la verdad de nuestra doctrina en el quarto dicho. Y prueuase tambien: porque si Pedro promete a Iuan lo que es de Pablo, sin duda podra Pablo por su libre voluntad conceder, o negar a Iuan lo que Pedro le mando, 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 promessa lo que le pareciere, como en cosa propria suya por su libre voluntad: y nadie le puede yr en esso a la mano, y sin duda valdra su irritacion, o confirmation. Pero aqui se ofrece luego vna dificultad. Y es, si el Prelado o superior pecan en irritar los votos de sus inferiores sin causa bastãte. Y parece que si, porque vsa mal del poder, que tiene: especialmente si ya concedio vna vez facultad y licencia al subdito para cumplir su voto. Parece que haze agrauio a Dios y a el en irritarle: como le haria quien diesse vna cosa a otro, y despues de aceptada se la tornasse a pedir. En esta dificultad Soto tiene, que el prelado peca venialmente por lo menos, irritando sin causa bastante los votos de sus subditos y inferiores, y lo mismo dize de los demas superiores y contradize en esto a Paludano, Syluestro tiene, que la tal irritacion no es pecado alguno. Digo lo primero. La tal irritacion no es pecado alguno, ni venial, ni mortal, porque el verdadero señor puede sin causa ni pecado alguno cassar, y annullar la donacion, que se hizo de su hazienda sin su consentimiento, como consta de los proprios terminos. Y los superiores de que hablamos, tienen potestad dominatiua sobre sus inferiores, y son verdaderos señores de la materia votada. Y esto no es vsar mal del poder q̃ tiene, pues hazen lo que quieren de lo q̃ es suyo. Bien es verdad, que el subdito pecara mortalmente, o venialmente por lo menos, pidiendo al prelado irritacion de su voto, por la obligacion que echo sobre si de cumplille quando le hi-

D. Thom. 2.2. q. 88. art. 8. in corpo. artic. & in argumento, sed cõtra.

Sot. li. 7. de iust. q. 3. ar. 1. tenet cõtra Pal. in 4. dist. 38. q. 4. Syluest. tenet contra Sotũ, in v. vertũ 30.

zo, aunque dependia de la voluntad del prelado. La qual razon no corre en el prelado, o superior, el qual no tiene obligacion alguna por voto, ni por otro titulo para dexar de irritar los votos de sus inferiores. Y a la dificultad que se insinua por la parte afirmatiua, en caso que el prelado aya dado licencia al subdito para cumplir su voto. Digo que en el tal caso la irritació sera valida sin duda alguna, y el subdito quedara seguro en conciencia, aunque no cumpla su voto, como lo colegen los Sanctos, del capitulo treynta de los Numeros. Donde se dize que si el marido annulare el voto de su muger, despues de auelle dado licencia para cumplille, sera acuenta del marido, y no de la muger. Luego la irritacion, fue valida pues la muger quedo sin obligacion de cumplir su voto. Lease a san Augustin referido en el Decreto, y san Ambrosio referido en el mismo Decreto. Pruuase esto con razon. El prelado, o superior quedan tan señores de la materia votada, como antes lo eran, despues que han dado licencia a sus inferiores para cumplir su voto: porque no abdicaron de si el dominio, ni le traspassaron al subdito, ni ay otro titulo por el qual aya cessado el tal dominio. Luego pueden irritar los votos de sus inferiores, de tal suerte que la irritacion sera valida, y el subdito quedara seguro en conciencia no cumpliendo su voto, aun despues de auelles dado licencia para cumplir sus votos.

Num.30.

Aug.li.4. q.sup.Nume.q.59. & refert. in c.uani festū, & in cap. uoluit. 33.q 5.D. Ambro.in lib. de Parad. c.10.& refert. in cano.ulti.eiusdē cauſæ, & q.

Digo lo segundo. El superior que irritare el voto de su inferior despues de auelle dado licencia para cumplille, peca venial, o mortalmẽte, conforme lo pidiere la materia de que se trata. Esto se prueua del capitulo treynta de los Numeros ya citado, y de la razon que insinuamos por la parte afirmatiua, la qual prueua eficazmente nuestro dicho segundo. Y no milita contra el primero: porque el superior, antes que diera licencia al subdito para cumplir su voto, no auia echado sobre si obligacion ninguna; pero despues de dada la tal licẽcia, ya quedo obligado en virtud de la religion, y latria, a no reuocar esta licencia, y si la reuocare peca venial, o mortalmente, como lo pidiere la materia de que se trata.

Ma.Rod. in Sũ.cap. 89 in fin. conci. 5.

Digo lo vltimo. Bien podra el superior, si es juntamente prelado, dispensar en los tales votos con causa razonable. No por la potestad dominatiua, que tiene sobre la materia votada, sino por la potestad de jurisdicion, la qual no se pierde por la licencia, que el prelado dio al subdito para cumplir su voto.

Mas aqui ay otra dificultad. Y es que accion es necessaria de parte del superior, para que por ella sea visto irrirar el voto. Bastara por dicha auer prohibido la materia, y auer dicho, ninguno ayune los Martes, para que este irritado el voto que el religioso hiziere de ayunar los Martes.

Parece que basta la dicha prohibicion. Lo primero. Aquella prohibicion basta para que el subdito no este obligado en conciencia a cumplir el voto hecho de la materia prohibida, pues el prelado la hizo inepta para ser materia de verdadero voto reseruando para si el dominio della. Luego tambien es bastante la dicha prohibicion, para que el voto por el mismo caso quede irritado. Lo segundo, si el subdito pide licencia al prelado para hazer lo que prohibia, y se la nego, queda seguro en conciencia, aunque no le declare su voto acerca de aquella materia. Luego el dicho voto es en si ninguno por sola la prohibicion del 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 los Martes, o diziendo en comun, yo irrito todos los vocos de mis subditos. Assi lo enseñan Cayetano, y Soto en los lugares citados.

Caieta. & Sot. locis citat.

Esto se prueua del capitulo treynta de los Numeros, 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 prohibicion de vna materia hecha en comũ, no se sigue bien que este hecha en particular, especialmente quando esta prometida a Dios. Y muchas vezes vemos, que muchos prelados sanctos, y doctos prohiben a sus subditos muchas cosas en comun. Y quando saben en particular, que Pedro, o Pablo ha prometido a Dios la materia prohibida, lo tienen por bien, y passan por ello con mucho gusto, por conuenir assi al seruicio de Dios, no solo la prohibicion en comun, sino la concesion 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 comun, o en particular: porque aunque el voto vna vez irrito, núca resucita, ni se haze de nueuo; pero el voto impedido obliga a su cumplimiento cessando el impedimento, como todos confiessan. Y en nuestro caso el voto del subdito nunca fue ninguno, o irritado por el prelado, sino impedido por su prohibicion. Y si cessa la tal prohibicion, obliga el dicho voto en conciencia, hasta que el superior lo irrite expressamẽte en comun, o en particular, en la forma declarada.

A los dos argumentos en contrario respondo lo primero, que los antecedentes tienen harta duda, de cuya verdad trataremos abaxo. Lo segundo, niego las consequencias: porque como la irritacion del voto es cosa mayor, y de mayor consideracion, que su prohibicion, no se sigue bien. Esto basta para la prohibicion de la materia votada. Luego basta para su irritacion.

La vltima duda acerca de la irritacion destos votos, es si la authoridad 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

teſtad dominatiua, y ſolos eſtos votos. Pero lo dudoſo es de que 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 religiones aprobadas, ſegun que tienen poteſtad dominatiua ſobre ſus ſubditos, pueden irritar todos los votos de ſus ſubditos, excepto el voto de paſſarſe a mas perfecta religió, o eſtado: y aun en eſte miſmo voto pueden diſpenſar auiendo cauſa razonable para ello, ſegun q̃ tienen poteſtad de juriſdicion ſobre ſus ſubditos. La primera parte deſte dicho es contra Cayetano, y algunos diſcipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. Los quales enſeñan probablemente en el lugar citado, que el prelado entre los religioſos no les puede irritar los votos hechos, de las coſas neceſſarias para la vida eterna, como ſon los votos de no pecar mortalmẽte, 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 opinion 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.

Caiet. cum alijs in 2. 2. q. 88. a. 8. in dub. vlt.

Vict. 2. 2. q. 88. a. 8. Sot. vbi ſ.

Prueuaſe eſto, porque el religioſo por el voto ſolemne que hizo en manos de ſu prelado, hizo total entrega de ſi, y de todas ſus opiniones, y acciones futuras, exceptas aquellas, de las quales es cierto cõforme a derecho, que ſon cauſa del augmento en la vida eſpiritual. Y aſsi eſta recebido por la Igleſia, entendido, y declarado el voto ſolemne de los religioſos. Y no ay otra accion, 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, eſpecialmente contra Cayetano. En las coſas neceſſarias para la vida eterna ſe hallan dos obligaciones, quando ſon materia del 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 della, que pertenece a la virtud de la religion, y el prelado es ſeñor de la voluntad, y de todas las acciones voluntarias de ſus ſubditos. Luego, bien podra irritalle el voto de las coſas neceſſarias para alcançar la vida eterna, por la parte que ſon voluntarias, y ſubjectas a ſu poteſtad dominatiua. Y deſta doctrina ſe ſuelta el argumento de Cayetano, y otros que ſe hazen contra nueſtra ſentencia. Pero juſto ſera reſponder a vn argumento, que hazen los de la ſegunda opinion, que es eſte. La Igleſia no tiene poteſtad, ni authoridad ſobre los actos puramente mentales. Luego el prelado de las religiones no puede irritar los votos puramente mentales. A eſte argumento niego la conſequẽcia: porque los votos de que hablamos no ſon puramente 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 ſolamente ſu poteſtad de juriſdicion, de la qual ſe entiende aquel comun dicho que la Igleſia no juzga de las coſas ocultas. Pero hablando de la poteſtad dominatiua, es falſo el antecedente: porque quien por ella es ſeñor de la voluntad, y opiniones del ſubdito, no es mucho que lo ſea de ſus opiniones internas, eſpecialmente auiendo hecho el ſubdito por el voto ſolemne total reſignacion de ſi en las manos del prelado con vn acto exterior heroyco, qual es la profeſsion ſolemne 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 de la poteſtad de juriſdicion, 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 deſto Fray Manuel Rodriguez.

Ma. Rod. in Sum. c. 80. concl. 4. & vide per totum cap. 90.

Digo lo ſegundo. El marido no puede irritar el voto, que ſu muger hizo de caſtidad quanto es de ſu parte, la qual conſiſte en no pedir el debito, ni el voto que hizo de no dalle, auiendole dado el marido licencia para hazer el tal voto. Pero todos los demas votos de ſu muger puede irritar, aunque ſe ayan hecho de coſas neceſſarias para alcançar la vida eterna. La primera parte de nueſtro dicho es contra el Maeſtro Soto en el lugar citado, y en otra parte donde dize, que 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. Sino es en caſo que ambos de comun conſentimiento ayan hecho el tal voto: porque entonces no ſe podran irritar. Pero nueſtra doctrina parece eſtar determinada por Celeſtino Tercero, en vn capitulo del Derecho. Donde dize, que la muger que hizo voto ſolemne de religion, penſando que era muerto ſu marido, no lo ſiendo, la obliga a no pedir el debito: por que 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 que en ſi encierra: porque eſtar encerrada, no es coſa concedida a la muger contra voluntad de ſu marido. Tambien S. Auguſtin tiene expreſſamente nueſtra ſentencia. Cuya razon es eſta. El marido, y la muger ſon iguales, y compañeros, quanto al acto conjugal, como lo determina ſan Pablo. Luego el marido no puede irritar el voto, que hizo la muger de no pedir el debito. Prueuo la conſequencia: porque irritar el voto es accion de ſuperior, y del 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

Sot. lib. 7. de iuſt. q. 3. a. 1. & in 4. diſt. 27. q. 1. art. 4.

In c. placet, de conuerſione coniugat.

D. Auguſ. lib. 4 ſup. Numeros, q. 59.

Caiet.2.2. q.88. art. 8. contra Cayetano, y se prueua de la potestad dominatiua, que el marido tiene sobre la volutad, y operaciones de su muger, aun en las cosas necessarias para alcançar la vida eterna, por la parte, que son voluntarias. Sylvestro tiene, que el marido no puede irritar algunos votos de su muger, aun de las cosas no necessarias para alcãçar la vida eterna, pero su sentencia es contra Santo Thomas, y contra todos los Doctores, y contra 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 conjugal, en el qual son yguales y compañeros, como dize San Augustin.

Syl.v. votum. 5.§. 1.

D. Tho. eius discipuli. 2.2. q.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 authores. Los quales enseña, 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 del vso vniuersal de toda la Iglesia, conforme al qual nunca los maridos piden a sus mugeres irritacion de algũ voto suyo. Antes suponiendo que no tienen authoridad para ello acuden por dispensacion en los tales votos a los prelados Ecclesiasticos. Y de creer es, que de mejor gana acudirian a sus mugeres para este efecto, 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 conseguir su pretension.

Digo lo quarto. El señor puede irritar todos los votos de su esclauo, excepto el voto de continencia, o castidad, porque desta no se sigue perjuyzio alguno al señor. Y mucho mas cierta es esta doctrina, que la del dicho passado, por ser mucho mayor la subjeccion, que tiene el esclauo a su verdadero señor, que la que tienen 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 que 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 del vso, y costumbre recibida, y aprobada por todos los Doctores en la Iglesia Catholica. Tambien se prueua de dos Concilios Prouinciales aprobados por el Sumo Pontifice, y referidos en el decreto, y de las determinaciones de Alexandro Tercero, y Clemente Tercero. Y hase de aduertir, que esta potestad de los padres para irritar los votos de sus hijos, es de derecho natural, quanto a su substancia, y es de derecho positiuo, quanto al determinar y señalar el tiempo, en que los hijos han de estar debaxo del poder de su padre, o salir del. La razon desta verdad, y de nuestra conclusion da el Angelico Doctor Santo 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 diferenciar 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 tienẽ 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 cõ el natural amor, que tienen a sus hijos, suplisse 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 porq̃ vnos tienẽ vso de razõ antes que otros, y no ay igualdad en el natural discurso de los hombres, quiso la naturaleza remitir a las republicas la determinacion de tiempo, en q̃ los hijos han de estar debaxo del poder y tutela de sus padres, conforme a la disposicion de las cosas en cada Prouincia, y Reyno, o conforme a lo que juzgaren ser mas conueniente en ordẽ al bien y gouierno comun de sus republicas. Y aunque la dicha potestad de los padres es de derecho diuino quanto a su substãcia, depende de la authoridad de la Iglesia, y republica quanto a la determinacion del tiempo, como se ve en el precepto diuino de la confession sacramental, y de la suscepcion del Santo Sacramento del altar, los quales dependen de la authoridad de la Iglesia, quanto a la determinacion del tiempo. Y aunque los prelados Ecclesiasticos en quanto tales, no tienen authoridad para irritar los votos de los seglares, como assentamos al principio de la segunda duda deste capitulo, pero tienenla para dalla a otros, por conuenir assi al buẽ gouierno de la Iglesia, y republica secular. Porque cierto es, que por las 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 dio 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 exẽptos de la potestad del padre por justas leyes, y causas, y por el consiguiente el hijo no le esta subjecto

Conc. Triburiense refer. in canone. puella 20. q.2. & Cõcil. Iliber. ritanũ. Granata refertur in cã. puer. 22. q. 3. Ale. 3. in c. significatũ, & Clemens 3. in cap. cum virũ de regul.

jecto

jecto en aquella materia. Veaſe en eſta materia el Padre F. Manuel Rodriguez. Y en eſta tranſlacion de dominio de los bienes de los hijos haſta los veynte y cinco años hecha juſtiſsimamẽte por las leyes en los padres, ſe funda la ſegunda rayz, que S. Thomas puſo en el lugar citado. Y es el no ſer validos los votos reales de los hijos haſta que ſalen de la patria poteſtad: porq̃ no ſon ſeñores de la materia votada.

Ma. Rod. in ſumm. cap. 91. D. Thom. 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 pueden irritar. Y aunque el Derecho ſolo habla expreſſamente del 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 comũmente tiene ſuficiente vſo de razon para votar, y ſaber lo que haze en orden a ſi, 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: porq̃ ella eſta ſubjecta por ſu propria voluntad con todas ſus operaciones al marido, aunque tenga perfectiſsimo vſo de razon, y por eſſo puede ſiẽpre el marido irritar los votos de ſu muger en qualquier tiempo, y edad mientras durare el matrimonio, como eſta declarado en los dichos ſegũdo, y tercero deſta duda. Mas el padre puede irritar todos los votos de ſu hijo antes de los catorze años. No porque el hijo aya hecho traſpaſſo del dominio de ſu voluntad, y operaciones en el padre, ſino porque haſta cumplir la dicha edad, comunmente no tiene el vſo de razon neceſſario para votar. Y por eſſo ceſſando eſte impedimento, ceſſa tambien la poteſtad dominatiua del padre en orden a los votos perſonales del hijo.

Digo lo ſeptimo. Los padres pueden irritar los votos que ſus hijos hizieron antes de los catorze años, aun deſpues que ayan cumplido 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 que no le puede irritar: con todo eſſo le puede irritar como todos los demas votos perſonales, excepto el que luego declarare mos. Eſta concluſion es contra el M. Soto, y cõtra Aragon, y Fray Manuel Rodriguez, los quales tienen lo cõtrario por eſtas razones. La primera es. La poteſtad que 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 cumplã veynte y cinco años. Luego cumplida la dicha edad, no podra el padre irritar algun voto de ſu hijo.

Sot. lib. 7. de iuſt. q. 3. a. 2. Arag. 2.2 q. 88. a. 8. in fin. Ma. Rod. in ſum. c. 91. circa 4. concl.

La ſegunda razon es. Si vn eſclauo ſiendolo, hizo vn voto, y no lo cumplio haſta que alcançó libertad, no podra ſu ſeñor deſpues irritarſelo, como todos confieſſan. Luego lo miſmo hemos de dezir en nueſtro caſo.

No obſtantes eſtas razones, nueſtra concluſion es verdadera, y de Cayetano a quien ſiguẽ Fray Luys Lopez, y otros. Pruebola con eſta fuerte razon. El voto del hijo hecho antes de los catorze años, ſiempre ſe haze con dependencia del conſentimiento del padre, y con condiciõ ſubintellecta, ſi el padre no lo irritare, y por cumplir el hijo los catorze años, no ſe hizo el voto abſoluto. Luego ſiempre queda con aquella flaqueza, y ſubjecto a la irritacion del padre: por ſer la condicion del voto condicional eſta que no cumplida la condicion, no obliga. Confirmo eſta razon, porque la authoridad, y poteſtad que la naturaleza dio a los padres para irritar los votos perſonales de ſus hijos antes de los catorze años, ſe fũda como en propria rayz en que los hijos comunmente 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 S. Thomas en eſta parte, acerca del quinto dicho. Y por cũplir el hijo catorze años, no ſe le pego prudencia, ni diſcrecion alguna en orden al voto, que tenia hecho antes de aquella edad, como conſta. Luego hemos de dezir, que 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.

Caie. 2.2. q. 89. a. 5. Luy. Lop. in inſtruc. conſ. 1. p. c. 48. col. 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 authoridad de los padres, ſino en orden a los votos perſonales, que los hijos hizieron deſpues de cumplidos los catorze años.

Por la ſegunda razon ſe conuẽcen a tener la contraria opinion, Aragon, y F. Manuel Rodriguez en los lugares citados. A la qual reſpõdo, negando la conſequencia. La razon de diferencia es, porque la authoridad q̃ 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 acciones, miẽtras fuere ſu eſclauo: y aſsi ceſſando la eſclauonia, no tiene titulo alguno para irritalle deſpues de libre, el voto q̃ hizo ſiendo ſu eſclauo. Mas la authoridad de los padres para irritar los votos perſonales de ſus hijos, hechos antes de los catorze años, funda ſe en el poco juyzio que comunmẽte tienẽ los hijos antes de aq̃lla edad, como ya eſta declarado. La qual razõ euidentemente corre tãbien, y milita en los votos perſonales hechos antes de los catorze anos cõ la imprudẽcia, y indiſcreciõ propria de muchachos, aun deſpues de cũplidos los catorze años, porq̃ no ſe les pega por eſto prudencia alguna.

Arago. & Ma. Rod. iam cit.

Digo lo octauo. Si vn hijo antes de los catorze años, haze voto de caſtidad para quãdo ſe ordenare de orden ſacro, y por el conſiguiẽte de la caſtidad anexa a aquel eſtado, valido es el tal voto, y el padre no ſe le puede irritar, como enſeñan Cayetano, y Soto por eſta razõ. El eſtado clerical de los ordenados de orden ſacro es vn eſtado

Caie. 2.2. q. 88. a. 9. Sot lib. 7. de iuſt. q. 3. a. 2.

estado que exime al tal ordenado dela 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 del padre. Y assi dize muy bien Cayetano, que el voto, que por si y solo estaua subjecto al padre, arrimado a tal estado, no lo esta. Por ser regla de derecho q̃ lo accessorio sigue la naturaleza del 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 solemne clerical, porque en lo demas no corren parejas. La razon de diferencia es, que el voto solemne clerical esta annexo a vn estado que exime de la patria potestad, y sigue la naturaleza del mismo estado, como acabamos de declarar.Mas el voto solemne de religion no esta annexo a estado alguno, antes haze cabeça por si,y haziendole, se toma nueuo estado perfectissimo,y fuera gran inconueniente ponelle en manos de muchachos,sin que el padre tuuiera authoridad para irritalle.Y por el consiguiente,la mayor perfeccion, que tiene, comparado con el voto solemne clerical,no ha de ser causa de eximille de la patria potestad. Antes, por ser tã perfecto,es justo ponelle en mejores manos, y remitille a mejores entendimientos, de lo q̃ son comunmente 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 solemne, no le obliga aun como voto simple de castidad,y aũque su padre,no se lo irrite,podra libremente casarse.y si fornica no peca contra la virtud de la religion.Esta conclusion tienen Cayetano,y Soto en los lugares citados,y parece estar difinida en dos textos del derecho.

Cai.& Sotus locis cita. tex. in cap. 1. extra de regularibus, & in ca. 1. eod. tit. lib.6. Conc.Triden. sess. 25. de regu. c. 15.

Contra esta doctrina ay tres argumentos. El primero es. Despues del Santo Concilio Tridentino nadie puede hazer profession en religion aprobada, hasta auer cumplido diez y seys años.Supuesta esta determinacion,demos, que vn moço ya cumplidos catorze años, hizo voto de ser fraile, el qual voto es personal hecho en edad legitima, y con suficiente deliberacion. Luego por lo menos en este caso el voto solemne de religion obligara como voto simple de castidad. A este argumento respondo, que nuestra conclusion es mas cierta despues del Santo Concilio Tridentino, que antes. Porque el mismo Concilio declara, que el voto solemne de religion hecho antes de los diez y seys años cumplidos, no cause obligacion alguna,a la obseruancia de alguna regla,o constituciones,ni valga la profession, ni tenga fuerça para qualesquier otros efectos suyos. En las quales vltimas palabras esta determinada nuestra doctrina casi euidentemẽte,pues es cierto,que vno de los efectos principales del voto solemne de religion,es la obligacion a ser continente,y casto.

El segundo argumento es. Mayor impedimento es para hazer voto solemne de religion el matrimonio rato,y consumado repugnando la muger,o el marido, que el impedimento de la falta de legitima edad, pues el primero nace de la propria naturaleza del matrimonio, y de la mutua entrega de los cuerpos,y de la voluntad y acciones de la muger que en el matrimonio se hallan.Y el otro nace de la determinatiõ de la Iglesia,y es de derecho positiuo. Y si el marido,o muger hazen voto solẽne de religion repugnando la otra parte,q̃dan obligados a guardar castidad,no pidiendo el debito, ni ofendiendo 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 respondo negando la consequencia, porque 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, que los muchachos en tan tierna edad,antes de cumplir los catorze años,quedassen obligados a cosa alguna en virtud del voto solemne de religiõ,el qual requiere mucha consideracion,y deliberacion, y juyzio assentado,y perfecto, y este no se halla comunmente en los muchacho. 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 solemne de religion contra voluntad de su marido,o muger,despues de vna vez consumado 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.Del qual castigo no se sigue perjuyzio alguno a la otra parte, antes el derecho fauorece en este su partido.

El tercer argumento es.El voto solemne depende del consentimiento, y aceptacion de la Iglesia,como de causa eficiente,como largamẽte declaramos en el capitulo passado, en el dicho tercero de la duda segunda. Y el voto simple tiene su fuerça de la deliberatiõ del animo, con que se haze,y de la voluntad del que vota, como Santo Thomas enseña. Y el voto solemne del casado hecho contra voluntad de su muger,despues de consumado el matrimonio, induze obligacion del voto simple, como probamos en el argumento passado. Luego tambien la causa en nuestro caso, pues la Iglesia no da fuerça al voto simple.

D. Thom. 1.2.q.88. art.9.

A este argumento digo,que la Iglesia puede por su voluntad aceptar,o no aceptar el voto solemne de todo punto, y por partes, aceptandole como solemne quanto a la obediencia, y como simple quanto a la pobreza y castidad,o al reues.Y aunque el voto simple de suyo no tiene fuerça de la Iglesia, sino de la deliberacion,y voluntad del que le haze, pero acidentalmente segun que se causa el voto simple de auer hecho voto solemne,depende del consentimiento,y aceptacion de la Iglesia, como depẽde el solemne de donde se siguio.El exemplo es acomodado,y ya declarado en el dicho octauo desta duda.Los moços que hizieron voto solẽne clerical de cõtinencia,o castidad, por el mismo

mo caſo ſalen de la patria poteſtad quanto a eſto. No porque el hazer tal voto tenga de ſuyo eſſe efecto, ſino acidentalmente, 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 del voto ſimple de la caſtidad: no porque ſe funde en el conſentimiento, o acepracion de la miſma Igleſia, de ſu propria naturaleza, y coſecha, ſino porque ſe ſiguio del voto ſolemne, el qual depende del cõſentimiento, y aceptacion de la Igleſia, como cauſa eficiente al modo ya declarado. En lo demas que aqui ſe pudiera dezir, leaſe Cayetano en el lugar citado. *Caiet. 2.2. q.88.a.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. El exẽplo es, vna muger caſada prometio de viſitar la imagen de nueſtra Señora de Guadalupe, ſi ſu marido murieſſe, y ſe vieſſe viuda ſin dependencia de ſu voluntad, o ſi vn hijo de familia ſubjecto a ſu padre prometieſſe de hazer vna limoſna, quando ſalieſſe de poder de ſu padre, o vn eſclauo para el tiempo de ſu libertad. Muy bien podran todos eſtos ſuperiores irritar los votos dichos. Eſta concluſion es de Sylueſtro quanto a los hijos, y religioſos, y la niega de todos los otros ſubditos, y Cayetano, Aragon, y el Padre Fray Manuel Rodriguez la niega abſolutamente de todos. Prueuo mi dicho. Aunque el dicho voto depende de quanto a ſu execucion del tiempo futuro, en el qual el ſubdito no lo ſera; pero quando haze el tal voto es verdad dezir a boca llena, que eſta de todo punto ſubjecto a ſu ſuperior, quanto a las acciones, y quanto a la materia votada. Luego bien le podra el ſuperior irritar el tal voto. Eſpecialmente que miẽtras vno es inferior, tiene ſu voluntad dependiente de la voluntad del ſuperior, y ligada a ella. Luego no puede hazer voto alguno, que no eſte ſubjecto a la volũtad del ſuperior, aunque prometa de ponelle en execucion, para quando no fuere inferior. Y deſta doctrina ſe ſaca euidente ſolucion del argumento, que pone Cayetano contra nueſtra concluſion. *Syl. v. religio. 2. §. 15. & expreſſius v. vot. 4. §. 2 Caiet. & Arag. 2.2 q.88.a.8. Ma. Rod. in ſum. c. 90. in concluſ. 10.*

Digo lo vndecimo. El voto confirmado por vn ſuperior, puede ſer irritado por el ſuperior, q̃ ſucede en el miſmo oficio, como el voto confirmado por vn Prior, puede ſer irritado por el Prior que ſucede en el miſmo oficio: porque el primer ſuperior, ni quita, ni pone en la authoridad de ſu ſuceſſor. Y fuera muy gran inconueniente practicarſe lo contrario de nueſtra concluſion: porque pudiera el ſubdito exemirſe cõ facilidad de la obediencia de ſu prelado, diziendo que auia hecho voto de lo que hazia, confirmado 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 ſolemne: porq̃ aunque las tales preladas no tienen poteſtad de juriſdicion ſobre ſus ſubditas, como reſueluẽ los Theologos tratando deſta materia; pero tienen poteſtad dominatiua, por la entrega total que hizieron en ſus manos las ſubditas de ſi, y de todas acciones en nombre de Chriſto, como lo hizieron los frayles en manos de ſus prelados. Y la muger a ſu marido, y el eſclauo a ſu ſeñor, y el pupilo al tutor, o tutora que ſuceden quanto a eſto, en todo el derecho del padre. Y fuera gran inconueniente, que en mandando las preladas alguna coſa, pudieran las ſubditas eſcuſar ſe juſtamente diziendo, que auian hecho voto de lo contrario. Lo qual no pueden alegar aun entre los ſeglares, las hijas a las madres, como lo ſon las preladas de ſus monjas. *Theo. in 4. in mat. de clauibus.*

Cap. VIII. De la diſpenſacion en el voto, y de ſu comutacion, y de las perſonas que pueden diſpenſar en los votos, y comutallos.

PRimera concluſion. La Igleſia puede diſpenſar en el voto, y le puede comutar. *D. Thom. 2.2.q.88 a.10.c.11 & 12.*

Segunda concluſion. La diſpenſaciõ en el voto ſe haze quando la Igleſia determina abſolutamẽte, que no ſe ha de guardar, ni cumplir el voto, y la comutacion ſe haze quando en lugar de la materia votada ſucede otra en q̃ ſe trueca.

Tercera cõcluſion. Menos es comutar el voto que diſpenſar en el.

Quarta concluſion. Para la diſpenſacion en el voto, y ſu comutacion ſe requiere autoridad del prelado. Y en lo vno, y en lo otro ſe ha de tener mucha cuenta con la hõra de Chriſto, N. S. y con la vtilidad de la Igleſia ſu eſpoſa.

Quinta, y vltima concluſion. La Igleſia no puede diſpenſar en el voto ſolemne monachal de continencia, y caſtidad.

En quatro partes diuido el tratado de la diſpenſacion en los votos, y de ſu comutaciõ. En la primera parte tratare de la poteſtad que ſe requiere en la diſpenſacion, y comutaciõ del voto ſimple. En la ſegunda parte tratare, ſi la Igleſia tiene autoridad para diſpenſar en el voto ſolemne. En la tercera declarare, que autoridad ſe requiere en los prelados, para diſpẽſar en los votos diſpenſables. En la quarta, y vltima parte explicare las cauſas que ha de auer para la diſpenſacion, y comutacion de los votos.

Ante todas las coſas es neceſſario difinir la diſpenſacion, y comutacion de los votos, y declarar en que ſe diferencian de otras coſas que ſe les parecen. Diſpenſacion en el voto, es quitar ſu obligacion por alguna juſta cauſa. Comutacion del voto, es paſſar la obligacion de vna materia a otra. Explicacion del voto, es declarar que lo que era legitima materia del voto, ya no lo es, por alguna razon, o cauſa que ſobreuino. Ceſſar el voto es, que ſu materia lo dexe de ſer ſin explicacion alguna. Como ſi Pedro

hizo

hizo voto de nō entrar en vna casa, porque entrando en ella se ponia a peligro de pecar mortalmente por causa de vna mala compañia, que auia en aquella casa. Cesso a caso el peligro dicho, cessa tambien la materia del voto, y su obligacion sin explicacion alguna. De la irritaciō, bien a la larga hemos tratado en el capitulo septimo passado.

La primera duda deste capitulo conforme al orden puesto es graue, si ay en la Iglesia poder para dispensar en el voto simple, o para comutalle. Y por dispensacion en el titulo desta duda entendemos qualquier oblacion de la obligacion del voto, o sea dispensacion, o cassacion, o irritacion. Por la Iglesia entiendo al Sumo Pontifice su cabeça. Porque Dios sin duda puede quitar la obligacion del voto, y Christo nuestro Señor en quanto hombre por la potestad de excelencia que tenia, podia, y puede quitar la dicha obligacion.

Parece verdadera la parte negatiua con este argumento. El Sumo Pontifice no puede dispēsar en las cosas, que son de derecho diuino, o natural, pues exceden su autoridad. Y la obligaciō de cumplir el voto simple, es de derecho diuino. Luego el Sumo Pontifice no puede dispensar en el voto siemple. 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 immediatamē te, a las leyes de su republica. Porque este argu-

D. Thom. 2.2.q.88. a.10. ad 2. argumentum.

mento, es muy dificultoso, y Santo 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 suficiente deliberacion, no es congrua materia del tal voto, y assi solo haze que no cayga debaxo de obligacion del voto, lo que antes cahia.

Discipuli D. Thom. loco cita. ex 2.2.

Esta solucion explican los discipulos de Santo Thomas 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 del Decalogo. Otros ay que se fundā 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 supuesto dizen, que los preceptos primeros son de todo punto dispensables, 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 q̄ se fundaua la obligacion natural. Ponen exemplo desto, q̄ando se rescinde el contracto 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, q̄ si el voto dura y perseuera, imposible es, que no obligue. Pero porque el voto depende de la voluntad del que le hizo, puede la Iglesia quitar este estribo, donde se funda la obligacion del voto, y luego se quita consiguientemente, su obligacion.

Esta solucion es bien dificultosa de entender, de la qual parece, que se siguen algunos inconuenientes. El primero es, porque conforme a ella podria el Sumo Pontifice dispensar en el matrimonio rato, lo qual es temerario. Prueuo la sequela. Porq̄ el matrimonio rato depēde del consentimiento, y voluntad de los contrayentes. 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 presupone 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 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 obligaciō sin authoridad del proprio Rey, cuyas son las leyes a que se subjecto. 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 authoridad del mismo Dios, a quien voluntariamente se subjecta por su voto.

A esta duda, digo, que es cierto segun la fe, auer authoridad en la Iglesia, y en los prelados della para dispensar en los votos, y para comutallos. Prueuase esto lo primero del vso vniuersal de toda la Iglesia Catholica desde los Apostoles hasta nuestros tiempos. Y no es de creer, q̄ en cosa tā graue aya vsurpado la Iglesia la authoridad de Dios y de Christo. Antes el dicho vso tan antiguo, tan vniuersal, y tan recebido es eficacissimo argumento, para entender que es de fe, que la Iglesia, y los prelados della tienen la dicha authoridad, y que Christo se la comunico por las razones, que luego diremos. Esto se confirma por muchos Textos del derecho, en los quales vemos votos dispensados, comutados, y prorogados, y juramentos relaxados, cuya obligacion es de derecho diuino, como la del voto. Tambien vemos, que el Sumo Pontifice puede dispensar, y dispensa de hecho muchas vezes en los esponsales, los quales obligan de derecho natural.

c. veniens qui clerici vel monachi, & sunt multa capita in titulo de voto, & voti redemp. & extra. de iure iurando.

Todo lo dicho se confirma dando razon, porque conuino mucho el auer poder, y authoridad en la Iglesia para dispensar en los votos, y para comutallos. 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, están llenos de mil temores, y sus prouidencias son muy inciertas como dize el Sabio. Fuera desto nuestra deliberacion es acerca de cosas muy mudables, inconstantes, y flacas. Luego fue cosa muy conueniente al buē

gouier-

gouierno de la Iglesia que Christo le dexasse semejante authoridad. Y como el legado del Papa, puede con su potestad ordinaria dispensar en las leyes Pontificias, y el Virey en las del Rey, por cõuenir assi al buẽ gouierno de la Iglesia, tambien era justo, que el Sumo Pontifice, legado de Christo, y su lugar teniente y vicario general, pudiesse dispensar como cabeça de la Iglesia en los votos simples, o comutallos, por conuenir al buen gouierno de toda la Iglesia Catholica.

Con esta doctrina se suelta el argumẽto fuerte puesto por la parte negatiua desta duda. Al qual digo, que el Sumo Pontifice como lugar teniente de Iesu Christo en la Iglesia, y su Vicario inferior a el, tiene authoridad 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 del que vota, ni de la materia votada, sino como mayordomo de Christo en su Iglesie, como su lugar teniente y Vicario General. Y assi como quando el Sumo Pontifice dispensa con alguno en el derecho positiuo, como en la ley del 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 Sumo Pontifice dispensa con alguno en particular en la ley del ayuno, no quita la obligacion de ayunar en comun, ni quita la ley diuina que nos obliga a obedecer a nuestros superiores, y prelados, sino dispensa en particular, con justa causa, vsando de la authoridad, que Iesu Christo le dexo para esto, assi quãdo dispensa con justa causa en el voto simple, no quita la obligacion, que a todos corre en comun de guardar los votos que hazen, ni toca en la ley diuina general, sino dispensa en particular con justa causa, vsando de la authoridad 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 Santo Thomas en el lugar citado bien entendido.

D. Thom. 2.2.q.88. art. 9. ad 2.

Resta responder a los inconuenientes, que inferimos de la doctrina de Santo Thomas, y de su explicacion. Al primero, niego la sequela, porque 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 cõ 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 vemos, que ay authoridad en la Iglesia para deshazer los esponsales, y no para dirimir el matrimonio rato. Especialmente, que 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 comun, sino en particular por las razones dichas. Y de aqui consta la solucion al tercer inconueniente.

La segunda duda es. Si esta authoridad, 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 q̃ la dicha potestad solo es para declarar, q̃ el voto no obliga. Lo primero de la doctrina de S. Thomas citada en la duda passada, en la qual parece enseñarlo assi. Fuera desto se prueua. La dicha potestad solo tiene lugar quando la materia del 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. Luego para sola esta declaracion ay potestad en la Iglesia. La mayor es de Santo Thomas en el lugar agora citado.

D. Thom. 2.2.q 88. art. 12. in solut. ad 2.

D. Thom. loc. cita.

Lo segundo se prueua, que la dicha potestad no es para dispensar en el voto con justa causa, si no para irritalle, y anulalle de todo punto, quando, y como quisiere el Sumo Pontifice. El voto del inferior siempre se haze con esta limitaciõ, salua la authoridad del Sumo Pontifice, a la qual ningun inferior puede prejudicar. Y el superior puede irritar los votos que dependen de su consentimiento, y voluntad, como declaramos largamẽte en el capitulo septimo passado. Luego la dicha potestad no es para dispensar con justa causa en el voto, sino para irritalle, y anulalle de todo punto.

Confirmo este argumento. El Sumo Pontifice da authoridad 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 Sumo Pontifice tiene authoridad para irritar los votos de sus inferiores. Porque ninguno puede dar la authoridad, que no tiene.

Lo tercero, y vltimo arguyo contra la razõ, cõ q̃ S. Thomas prueua, q̃ el Papa no puede irritar los votos de sus inferiores seculares. Y es, por q̃ el poder dicho de dispensar en el voto, no se le da para destruyciõ de la Iglesia, sino para su edificaciõ. Y si pudiera irritar los votos por su libre voluntad, fuera gran destruycion de la Iglesia. Sigue se desta razõ, q̃ ni el padre puede irritar los votos de sus hijos, ni el marido, los de la muger, ni el señor, los del esclauo, ni el Papa los de los religiosos, porque seria gran destruycion de la Iglesia. Y esto es contra lo que resoluimos

D. Thom. 2.2 q 88. ar. 12. ad 2.

en el capitulo passado. Luego nuestra doctrina es verdadera.

Acerca desta duda ay tres opiniones. La primera extrema es, que la Iglesia, solamente, tiene authoridad para declarar quando obliga el voto, y quando no. Esta es de vna Glosa del derecho, y de San Buenauentura. Otra sentencia extrema dize, que el Papa tiene potestad para irritar los votos de todos sus inferiores, aunque sean seglares, como refiere Santo Thomas.

Gloss. in ca. 18. de iure iurã. D. Bonauentur. in 4. d. 38. q. 1. 2. 2. q 88. art. 12. D. Thom. locis cit.

La tercera sentencia, media, y certissima es de Santo Thomas en los lugares citados al principio deste capitulo. La qual dize lo primero que la dicha potestad no es solamente declaratoria, sino mucho mas que declaratoria. Prueuo esto de la diferencia que ay entre declarar el voto, y dispensar en el. La declaracion del 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 razon y causa del voto, que es ley particular. Y de aqui se sigue, que la declaracion del voto no quita su obligacion absolutamente, aunque escusa de su obseruacion a quien le hizo en el tal caso. Pero la dispensaciõ en el voto, quita de todo punto, y para siempre la obligaciõ del voto. Pongo exẽplo desta doctrina. Pedro hizo voto de no comer carne, y cayo en vna enfermedad tan graue, q̃ sino comiera carne muriera. En tõces tiene lugar la declaracion del voto. Y en tal tiempo, lugar, ocasiõ, y necessidad, esta obligado a comer carne, no obstante su voto, porq̃ el guardalle en el tal caso seria contra derecho natural. Pero supongamos, que no le aprete tanto la enfermedad, sino que le haze daño el comer hueuos, o pescado, o el no comer carne, impide mayor bien de predicacion, leccion, o salud de las almas. Entonces entra la dispensacion en el dicho voto de no comer carne con authoridad del prelado superior, la qual dispensacion de todo punto, y para siempre le desobliga de la obseruacion del tal voto. Esto supuesto es el argumento por el primer dicho de Santo Thomas. La potestad de la Iglesia en orden a los votos es para quitar su obligacion de todo punto, como consta del vso de toda la Iglesia Catholica desde el tiempo de los Apostoles hasta nuestros tiempos, aun quando el guardar el voto, no es cõtra derecho natural. Luego mas es que potestad declaratoria.

Lo segundo prueuo lo mismo. Si el Sumo Pontifice no tuuiera en orden a los votos mas que potestad declaratoria, no fuera de tanta cõsideracion 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 del 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 gauissimo inconueniente, como consta.

A la authoridad de Santo Thomas que citamos en el primer argumento, por la parte contraria a esta doctrina, consta 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 diferencia que acabamos de dar entre la declaracion del voto, y su dispensacion. De la mayor de aquella razõ trataremos en la quarta parte desta disputa.

Dize lo segundo Santo Thomas, que la Iglesia no tiene potestad para irritar los votos de los seglares. Prueuo esto. Lo primero, porque el superior que tiene authoridad para irritar los votos de sus inferiores, no ha menester causa, por lo menos para que valga la irritacion. Y aũ es mas probable, que no pecan en callar los tales votos sin causa alguna, como declaramos y defendimos en el capitulo septimo passado, y para vsar de su potestad, siempre los prelados se informan de las causas que ay, para quitar la obligacion de los votos de los seglares, como consta del 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 jurisdiccion, como declaramos en el capitulo septimo passado. Y los prelados de la Iglesia no tienen potestad dominatiua sobre los seglares, como cõsta del vso de la Iglesia, y del modo de proceder de los seglares en sus tractos, y contractos, para los quales no piden licencia a los prelados de la Iglesia. Luego nuestra doctrina es verdadera.

Dize lo tercero Santo 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 del 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 cõsta de su difinicion dada al principio deste 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 solamente 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 del inferior siempre se haze con esta limitacion, o condicion, salua la authoridad del superior, como fuere la dicha authoridad. Si fuere dominatiua, podra el superior irritar el tal voto. Y si fuere de sola jurisdiccion, 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 confirmaciõ, niego la consequencia, por dos razones. La primera es, porq̃ la potestad de los

los padres para irritar los votos de sus hijos, es de derecho natural, aunque depende del positiuo, quanto a la determinacion del 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 razon auia dicho el Angelico Doctor Santo Thomas, que el Sumo 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 oficio de señor qual es irritar votos, y esta razon no corre en el padre, marido, señor, o prelado de los religiosos, pues tienen 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 authoridad que para ella ay en la Iglesia.

La verdadera inteligencia de la segunda parte deste 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 diferencia entre el voto simple, y el solemne, y entre el voto solemne clerical, y monachal, y si era de derecho positiuo, o de derecho diuino natural la obligacion del voto solemne monachal. Y resoluimos que era de derecho diuino natural, aunque su obligacion dependia del consentimiento de la Iglesia, y de su aceptacion, como de causa extrinseca eficiente, de la qual doctrina euidentemente se sigue la verdad de la sentencia de Santo Thomas explicada en nuestra quinta, y vltima conclusion negatiua. En la qual dezimos absolutamente que el Papa no puede dispensar en el voto solemne de continencia, y castidad annexa al estado de los religiosos, contra Cayetano, y Canonistas. Y assi no es necessario multiplicar aqui mas conclusiones, sino declarar con breuedad las que pone Santo Thomas en el lugar citado.

D. Thom. 2.2. q. 88. art. 11. Cajet. loco modo cita to. & Canonistæ super caput vnicum, de voto li. 6. Cliclou. in propug nat. & in Antiluthero legatur. Cajet. in opus. 27. q. 24. vbi de hoc dis put.

La primera conclusion de Santo Thomas, es, que el Papa puede dispensar en el voto solemne clerical de continencia, y castidad, y que con dispensacion del Sumo Pontifice sera valido el matrimonio de los clerigos, aunq̃ sean de Missa. Esta doctrina es comunmente recebida de todos los Doctores Theologos, y Iuristas, excepto Cliçoueo. Vease Cayetano. Pero hemos de notar lo primero acerca desta verdad, que el Sumo Pontifice peca 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 diuino natural, sino de solo el derecho positiuo, como resoluimos en la duda segunda del capitulo passado. Y es regla general, que la dispensacion hecha por el Sumo Pontifice en las cosas que son de derecho positiuo, es valida, aunque algunas vezes peca en ello grauemente, como sucede en nuestro proposito.

Lo segundo hemos de notar, que el clerigo de orden sacro, que alcanço la dicha dispensacion sin causa bastante, peca mortalmente casandose, y no puede pedir el debito a su muger, aũque esta obligado a pagarsele. Prueuo esto. El voto solemne clerical de derecho diuino, induze obligacion 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 Sumo 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 Corolario bien necessario. Y es que el clerigo que se caso con dispensacion del Papa, y sin causa razonable, esta obligado a pedir dispensacion para poder pedir el debito a su muger sin pecado. Y el peligro grãde que ay de incontinencia en tal caso, es suficientissima causa para que se le conceda la dicha dispensacion, aunque peco grauemente en casarse.

Lo tercero hemos de notar, que si el clerigo hizo relacion falsa al Sumo Pontifice, quando le pidio dispensacion, para casarse, no vale la tal dispensacion, y el matrimonio no es valido. Esto es muy claro, porque en el tal caso la dispẽsacion se alcanço con fraude y dolo, y el Sumo 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 desta suerte han alcançado dispensaciones de los Sumos Pontifices, pensando, que solo pecauan en casarse, y que la dispensacion era valida. Lo qual es engaño perniciosissimo, y en gran detrimento de la Iglesia Catholica. Y es bien que todos entiendan esta verdad.

La segunda conclusion de Santo Thomas en esta materia de la dispensacion en el voto solemne, es la quinta y vltima deste nuestro capitulo octauo, que el Sumo Pontifice no puede dispensar por causa, ni razon alguna en el voto solemne monachal de continencia, y castidad.

Acerca de la verdad desta conclusion es la tercera duda en orden deste capitulo. Parece falsa, por muchos, y muy fuertes argumentos, que contra ella ay. El primero es de el hecho. Porque el Sumo Pontifice dispenso con el Rey Dõ Ramiro de Aragon frayle professo, para que

Pal. in 4. d. 38. q. 4. Cai. 2. 2. q. 88. art. 11.

ra que se casasse El author desto es Palude. Tábien refieren Cayetano, y otros, que el Pontifice Celestino iii. dispenso con vna monja professa de edad de quarenta años, llamada Constancia, hija de Rogerio Rey, para que se casasse cõ Henrico Sexto. Y en nuestros tiempos se ha dispensado con los Comendadores de las ordenes militantes de Alcantara, y Calatraua, los quales auian hecho voto solemne de su religion. Y vltimamente no ha muchos años, q̃ se dispenso cõ el Maestre de Montesa para que se casasse, auiẽdo hecho voto solemne de religiõ. Luego nuestra conclusion es falsa.

D. Thom. 2. 2. q. 88. ar. 11. in argumento. sed cõ. in cor. articul.

Lo segundo arguyo destruyendo el principal fundamento en que Santo Thomas funda su sentencia vna vez, y otra en el articulo onze citado. Y es el capitulo cum ad monasterium de statu monachorum. Donde el Sumo Pontifice determina, que la continencia, y castidad, como la pobreza, esta tan annexa al estado monachal, que ni el Sumo 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, quedandose frayle. Mas no dize el Pontifice que no puede la Iglesia sacar a este subjecto, o al otro del estado monachal, y luego dispensar con 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, mientras lo fuere, para que se case, y que valga la tal dispẽsacion. Mas bien puede la Iglesia eximir a Pedro, o a Pablo con justa causa del 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.

Tambien arguyo destruyendo el fundamento de la razon de Santo Thomas, que es el hallarse en el voto solemne monachal consagracion, o bendicion espiritual. Contra, en nuestra orden de Predicadores no se halla consagracion alguna, ni bendicion al tiempo de professar, solamente despues de hecha la profession se bendize el escapulario. Y quando la tal bendicion, o consagracion se halle en algunas religiones, pero por ella no se imprime caracter alguno, como se imprime en la suscepcion de las sagradas ordenes. Luego bien podra el Sumo 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 santifica a Dios, bien puede comutarse en vsos profanos, lo qual niega Santo Thomas, y yo lo prueuo con su mismo exemplo del Caliz consagrado, el qual en caso de necessidad puede seruir para vsos profanos, como para beber en la mesa. Y tambien leemos, que Dauid con necessidad comio de los panes sanctificados, y cõsagrados a Dios, los quales podian comer solo los sacerdotes, y este hecho de Dauid aprobo Christo nuestro Señor en su Euangelio.

Mat. 12. Marc. 2.

Confirmo este argumento. Bien puede suceder, que aya vn religioso professo tan noble, y de tanta authoridad, que si se casa, se siga gran bien a la republica, mucha paz, y otras grandes vtilidades, y sino se casa, perezca todo, o casi todo el bien comun 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. Supuesto el caso que acabamos de poner. Ninguno se puede eximir de la obligacion del derecho diuino natural. Y en el caso puesto vn seglar, o frayle nouicio esta obligado de derecho diuino natural a casarse, por el bien comun 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 solemne en alguna religion aprobada, no queda obligado a guardar cõtinencia, antes se pudiera casar. Luego aunque sobreuẽga 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 hiziesen. Prueuo el antecedente. El voto solemne en aq̃l 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 Santo Thomas, y 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.

D. Thom. in 4. d. 38. q. 2. art. 3. q. 1. ad principi.

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 solemnes, y de essencia de la religion. El antecedente se prueua en los frayles que subẽ 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 argumẽto es. Los Apostoles hizieron voto solẽne, de religiõ, o a lo menos fueron mas consagrados a Dios, q̃ los religiosos professos, como afirmã los santos, y no guardaron castidad,

stidad, ni fueron por ello reprehendidos. Antes vemos que San Pedro fue casado, pues tuuo suegra, como se ve en el Euangelio. Y algunos Doctores afirman lo mismo de San Pablo, y Santo 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 puede dispensar en el voto solemne de castidad. Vltimamente se pueden poner contra la sentencia de Santo Thomas, y nuestra todos los argumentos, con que probamos en la duda segunda del capitulo passado, q̃ la obligacion del voto solemne monachal no tenia su origen del derecho diuino natural, sino del 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.

Mat. c. 8.

D. Thom. 2. 2. q. 86 art. 4. ad 3.

En esta celebre dificultad gran parte de los Doctores Theologos, y Canonistas tienen, que el Sumo Pontifice puede dispensar en el voto solemne 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 comun de las republicas, y reynos. Es tan comun esta sentencia que aun Santo Thomas la tuuo, y despues la han tenido algunos de sus discipulos. Pero Santo Thomas despues siendo ya mas viejo, y mas docto mudo parecer, y tuuo en el articulo onze citado, que en ningun caso podia el Sumo Pontifice dispensar en el voto solemne monachal de continencia y castidad. Lo vno por la authoridad 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 diferencia entre el voto simple, y solemne, 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 Sumo Pontifice, y mas honra que essa hizo al voto solemne monachal, declarando de rayz su mucha fuerça, y como no se compadece con su mucha perfeccion la imperfeccion del 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 su operaciones en manos de su prelado, quando haze profession. Y porque muchos tropieçan en la razon del Doctor Angelico Santo Thomas, y la entienden, y penetran muy mal, quiero yo penella aqui en forma, y declaralla de rayz.

D. Thom. in 4. d. 38. q. 1. art. 4. ad 3. Caiet. 2. 2. q. 88 art. 7. & 11. Palu. in 4. dist. 38. q. 4. & Cai. in opusc. 27. q. 24. legatur Magister Soto li. 7. de iust. q. 4. art. 2. c. cũ ad monasterium de statu monachorũ.

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 Sãto Thomas la mayor, en la qual estriba todo el sylogismo desta 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 del capitulo vltimo del Leuitico, y en el exemplo del 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 Sãto 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 del principal sylogismo 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, y el diuidirse cõ el cuydado de la muger, hijos, y familia.

En suma Santo Thomas colige la verdad de su conclusion de dos principios. El primero es, que la primera rayz, y principio del religioso, que le haze religioso, es la consagracion, durante la qual, no puede dexar de ser religioso. Y por consagracion, o bendicion espiritual, no entiendo las ceremonias exteriores, y sensibles que se vsan 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 del capitulo passado. La qual entrega es el segundo principio de don de Santo Thomas saca su conclusion, que es como explicacion del 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 solemne monachal de continencia, y castidad. Pero Christo nuestro Señor con la potestad de excelencia, que tiene, y Dios con mucha mayor razon bien 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 comunmente es mal entendida, y por esto poco estimada, y desamparada la verdadera y solida doctrina de Santo Thomas en materia tan graue.

Lo segundo prueuo nuestra conclusion, declarando muchos inconuenientes, que se siguẽ de la sentencia contraria, y son de mucha consideracion. El primero es, que podria el Papa dispẽsar en el matrimonio rato, y no consumado, lo qual es contra todos los Theologos excepto Cayetano. Prueuolo. El voto solemne monachal tiene mas fuerça q̃ el matrimonio rato, y no consumado, pues le dirime. Luego si el Papa puede dispensar en el voto solemne de religiõ,

mejor podra dispensar en el matrimonio rato y no consumado.

El segundo inconueniente es, que podria suceder en la ley Euangelica, que vn hombre tuuiesse viuas dos verdaderas mugeres suyas, y al reues, vna muger dos maridos. Lo qual jamas se consintio, ni en la ley vieja, ni entre gentiles, y sera vn absurdo intolerable. Prueuolo. Demos que Pedro se caso con Maria, y fue valido el matrimonio, y no consumado. Metiose frayle, y hizo profesion solemne, ya se 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 solemne, y assi no es mucho que con dispensacion del Papa se pueda casar con otra.

Ridicula parece esta solucion. Lo vno, porq̃ 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 del Papa, y assi en ordẽ a vna misma muger estara vino 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 quasi error. Prueuolo. Por esso puede el Papa conceder la dispensacion, porque la tal obligacion del voto solemne 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 desto 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 solemne 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 Sumos Pontifices en sus hechos no difinen, ni determinan que son 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 sucede en nuestro proposito, que si los Sumos Pontifices han dispensado algunas vezes cõ personas religiosas, para que se casen, de hecho han errado, pero escusanse de pecado, porq̃ han seguido vna opinion muy comun, tenida entre hombres doctos por probable. Aunque en realidad de verdad las dispensaciones no fueró validas, como ya esta declarado, y muy probado. Y bien grande 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 necessidad en la Iglesia de semejantes dispensaciones, como leemos en las historias. Mas por nuestra opinion tenemos vn glorioſissimo hecho del Apostol, y Euangelista San Matheo. El qual padecio martyrio, por no querer consentir, que Hiphigenia hija del Rey de Ethiopia se casasse con Hyrtaco sucessor en el Reyno de su padre, contra el voto solemne de castidad, que en sus manos auia hecho. Y aunque Cayetano en el opusculo citado no admite la verdad desta historia, es de mucha authoridad, y se lee en las liciones de su festiuidad. Y como quiere Cayetano, que nosotros creamos la verdad de las historias, que el alega, si el se rie, de las que nosotros, traemos en nuestro fauor, siendo tan authorizadas? Leanse en Graciano algunos dichos de los Santos Padres bien importantes para nuestro proposito. *Gratian. 27 q. 1.*

Mas que diremos a la otra parte del 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 q̃ no son verdaderas religiones, y que los caualleros dellas no hazen voto solemne monachal, porque viuian muy a su gusto, con mucha profanidad, y demasia secular, cõ deshonestidad, y demasiadas riquezas, y torneauan y justauã, las quales cosas todas son indignas de verdaderas religiones, y de verdaderos religiosos. *Sot. lib. 7. de iust. q. 5. art. 3.*

Pero considerando las dichas tres ordenes desde su origen y principio hallaremos, que se fundaron como verdaderas religiones, y los caualleros dellas hazian voto solemne de religiõ. Leemos tambien en las historias de la ordẽ del glorioso San Bernardo, que los dichos caualleros peleauan vestidos con el proprio habito de San Bernardo. Y despues para cumplir mejor con las obligaciones de la guerra recibierõ a su orden religiosos, que no se ordenauan de orden sacro a manera de nuestros religiosos legos. Y su voto solẽne dirimia el matrimonio rato. Y

no como

no como voto ſolemne clerical, pues no erá de orden ſacro. Luego como voto ſolemne monachal. Prueuo la conſequẽcia, porque no ay mas deſtas dos maneras de voto ſolemne, 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 comendadores de Alcantara, Calatraua, y Monteſa, q̃ las dichas diſpenſaciones concedidas a ellos por la ſilla Apoſtolica para q̃ ſe caſaſſen, no fuerõ validas, pero el Papa no peco, porque ſiguio vna opinion comun, y probable, y ellos tampoco pecaron, pues la Sede Apoſtolica diſpenſo con ellos. Al argumẽto del Maeſtro Soto digo, que las demaſias, que cuenta, y otras que no cuenta, no prueuan bien 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 clauſtra. Y aſsi por eſto, como por las muchas ocaſiones, que ay en la guerra, y en el modo de viuir de los dichos caualleros, caſi repugnantes al eſtado religioſo, los Sumos Pontifices han determinado prudentiſsimamente, que ya no ſe haga en las dichas ordenes militares voto ſolemne monachal, ſino ſolo voto ſimple de continencia conjugal, como ſe vſa en la orden de Santiago. Y como van las coſas, podria ſer conuenir en breue tiempo hazer lo miſmo en la orden de Sã Iuan, por caſi el miſmo reſpecto.

Con el ſegundo argumento procuran los cõtrarios deſtruyr los fundamentos de Santo Thomas. Pero bien confirmados los dexamos poco ha, explicando la mucha fuerça que tienẽ. Y de aquella doctrina ſe ſaca facilmente la ſolucion deſte argumento ſegundo. Solo falta reſponder a los ſimiles del caliz conſagrado, y de los panes conſagrados a Dios, que comio Dauid cõ ſu gẽte en tiempo de mucha neceſsidad. A los quales digo, q̃ aunque el caliz conſagrado ſe cõuierta a vſos profanos en tiempo de neceſsidad, no por eſſo pierde ſu conſagracion, ni queda menos apto para el miniſterio del altar, que antes eſtaua. Y los panes referidos no perdian ſu ſantificacion, por comellos los ſeglares, antes no les era prohibido el comellos en tiempo de neceſsidad, como lo hizierõ Dauid y los ſuyos, y Chriſto nueſtro Señor lo declaro en ſu ſanto Euangelio. Mas el frayle profeſſo en caſandoſe es abominable a Dios, y pierde ſu cõſagracion, y total entrega, que auia hecho de ſi a Dios en manos del prelado, y dexa de ſer religioſo, de tal ſuerte, que ſe inhabilita de todo pũto para cumplir con las obligaciones annexas al eſtado religioſo, y queda hecho vn mero ſeglar, abominable en los ojos de Dios.

1. Regũ. 21. Matth. ca. 12. & Marci 2.

A la confirmacion digo, que importa mas guardar la palabra, que el religioſo dio a Dios entregandoſe totalmẽte en ſus diuinas manos por el voto ſolemne de religion, que el bien comun de vno, o muchos reynos, como importa mas la indiſolubilidad del matrimonio rato, q̃ el bien 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 confeſsion mayor bien, que el bien de todo el mundo, comun, 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 cõtraria a Santo Thomas, diganme, ſi vn Rey muy poderoſo eſtuuieſſe caſado, y ſin hijos, y deſpues de conſumado el matrimonio ſobreuinieſſe a ſu muger vn impedimento perpetuo de eſterilidad, y fueſſe vnico remedio para el bien comun de aquel reyno, y de otros muchos, el caſarſe aquel Rey con otra, por dicha fueran de parecer que el Papa podia cõcedelle ſemejante diſpenſacion? Claro eſta que no. Luego bien ſe dexa entẽder, que no corre la miſma obligació ſegun el derecho natural en vnos caſos, que en otros. Y no ſe han de hazer coſas malas, para que ſe ſiguan buenas. Y como S. Thomas enſeña reſpondiendo al miſmo argumento, los males temporales de prouincias, y reynos ſe han de remediar con remedios temporales, y humanos, y no conuirtiendo a vſos profanos repugnantes a ſu propria conſagracio a los que eſtan de todo punto dedicados, y conſagrados a Dios por el voto ſolemne, como lo eſtan, y deuẽ eſtar todas las perſonas religioſas muertas al mundo, y viuas a Dios.

D. Thom. 2. 2. q. 88. art. 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 obligacion no es la miſma en todos los eſtados, ſino muy diferente, ſegun la diuerſidad de los eſtados. Y aſsi, ſi vn ſeglar, o nouicio en alguna religion, hizieſſe voto ſimple, o ſolemne de caſtidad, ſiendo preciſamente neceſſario el caſarſe para el bien comun de ſu republica, o reyno: el tal voto en el tal caſo no le obligaria, por ſer de vna coſa, que por entonces deſagradaua a Dios, y ſer eſta la obligacion de ſu eſtado. Pero ſobreuiniendo la dicha neceſſidad del bien comun de ſu republica, o reyno al voto ſolemne, 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 del eſtado religioſo. Y eſta diferencia de eſtados es de mucha conſideracion. Cada vno puede por ſu libre voluntad eſcoger el eſtado que quiſiere, mas deſpues de eſcogido, eſta obligado a viuir conforme a las leyes del 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 afinidad, que ſobreuiene al matrimonio, no le dirime, y ſi la vuiera al principio, no fuera valido el tal matrimonio, y lo miſmo digo de la impotẽcia para el acto conjugal, y lo

mismo proporcionablemente se ha de dezir en nuestro caso. A la regla puesta en la confirmació digo q̃ tiene verdad en el voto simple, por ser simple promessa, y no en el voto solemne, en el qual se halla verdadera, y total entrega. Como vemos, que muchas cosas conforme a derecho deshazen los esponsales, las quales no erã bastantes para dirimir el matrimonio vna vez valido, por ser de mucho menor consideracion la simple promessa, que se halla en los esponsales, que la entrega del matrimonio. Assi proporcionablemente hemos de philosophar en nuestro proposito. Añado vna palabra a esta doctrina. Y es que en nuestros tiẽpos parece q̃ 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. *D. Thom. 2.2.q.88. ar. 11. ad 4.* A la probacion digo con Santo Thomas que el fraile Obispo no esta libre del voto de la pobreza, que hizo en su profession solemne, y no tiene, ni puede tener cosa propria, y lo que gasta, es con licencia del Papa, y como dispensador de los bienes comunes de la Iglesia. Tampoco esta libre del voto solemne de obediencia, que hizo a los prelados de su religion, y sino les obedece, es acidentalmente, porque esta en estado mas perfecto, y passa la obligacion de su obediencia al Papa. Como los Generales de las religiones, claro esta, que no estan libres por ser Generales, del voto solemne de obediencia, que hizieron en su profession, pero no obedecen acidentalmente, porque no tienen superior en su religion, y ellos son los supremos en sus religiones, y mientras son Generales, obedecen a solo el Papa.

De los que echã de las religiones por sus culpas, tambien niego el antecedente, porque ni tienen, ni pueden tener cosa propria. Y la religion, quando los echa les da licencia para que busquen, y gasten lo que vuieren menester, conforme a su estado. Y quando mueren, toda la hazienda, que dexan, es de sus religiones, si el Papa no dispone otra cosa. Y sino obedecen a sus prelados, no es porque no les obliga de suyo el voto solemne de obediencia, que hizieron en su profession en manos de su prelado, sino porque la misma religion los echa de si como cuerpos muertos, y les da licencia para que no obedezcan a los prelados de aquella religion, sino al Papa, y a sus Obispos.

Al quinto argumento digo lo primero, que de solo San Pedro entre los Apostoles consta auer sido casado, como enseña San Geronymo. De los de mas no consta. Pero si lo fueron algunos, es cierto, que quando dexaron todas las cosas del mundo, y siguieron a Christo, hizieron voto de castidad cõ consentimiento de sus mugeres. Y assi despues guardaron perpetua continencia, como enseñan San Augustin, y San Geronymo, y lo coligen de las palabras, que San Pedro dixo a Christo nuestro Señor. Mirad señor, que por vuestro amor hemos dexado todas las cosas, hazienda, honra, y nuestras proprias mugeres. Lo segundo digo, que los Apostoles no hizieron voto solemne de castidad, sino fueron verdaderos pastores, y prelados de las Iglesias, que les cupieron, y de todo el mundo, aunque solo San Pedro fue cabeça. Y cõ esta dignidad bien se puede compadecer el ser casados con licencia, authoridad, y dispensaciõ de la Iglesia.

Hiero. in li. 1. contra Iouinianum. D. Augus. lib. 17. de ciuit. Dei cap. 4. & D. Hiero. loco citato. Mat. cap. 19.

Al vltimo argumento consta su solucion de lo dicho largamente en el capitulo seprimo passado. En el qual resoluimos, que la obligacion a perpetua castidad estaua essencialmente annexa al voto solemne monachal, no por derecho positiuo, sino por la fuerça del 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 Sumo Pontifice puede dispensar en todos los votos dispensables. Este dicho es manifiesto, porque en la Iglesia ay authoridad, y potestad para dispẽsar en los votos dispensables, como ya declaramos, y probamos en la primera parte deste tratado, y el Sumo Põtifice es cabeça de la Iglesia. Luego puede dispẽsar 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 comun, y por costumbre vniuersal de la Iglesia, que tiene fuerça de ley, estan reseruados al Sumo Pontifice cinco votos, en los quales no pueden los Obispos dispensar. Estos son, el voto de religion, de continencia perpetua, de yr a Hierusalem, a Roma, o a Santiago. Dixe de continẽcia perpetua, porque bien puede el Obispo con justa causa dispensar en el voto de continencia, o castidad tẽporal, como si vno prometio a Dios de ser casto dos años. Y puede tambien dispensar en el voto de no casarse, como probamos contra Cayetano 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 Sumo Pontifice, bien puede el Obispo dispensar en los cinco votos reseruados al Papa, y referidos en el dicho passado. Esta es sentencia de Syluestro en dos lugares, y parece de Cayetano. Prueuolo. Considerando solo el derecho diuino tienen los Obispos en sus obispados en orden a la dispensacion en los votos, tanta authoridad como tiene el Sumo Pontifice en toda la Iglesia, como esta dicho en la segunda conclusion, y no lo pueden agora hazer sin authoridad especial del Papa, por estar reseruados los dichos cinco votos a la silla Apostolica, y no es de creer, que el Papa en la tal reseruacion pretendiesse limitar la dicha authoridad a los Obispos, aun quando no vuiesse facil recurso a su Santidad. Luego en tal caso bié podran los Obispos conceder la tal dispensacion.

Syl. v. votum 4. §. 4. & expressius ac melius in v. dispensatio. §. 9. Cajeta. 2. 2. q. 97. art. 4.

cion. Prueuo la menor: porque tal reseruacion redúdara en graue daño, y perjuyzio de la Igle sia, y en ofenia de Christo: porque muchos tienen muy justas causas para pedir dispensacion en los dichos cinco votos, y no pueden con facilidad recurrir al Sumo Pontifice. Y quando sea el adito dificultoso, se ha de remitir al juyzio del varon santo, y sabio. El qual consideran do la distancia de las tierras, los peligros de los caminos, las guerras, los gastos, la calidad, y en fermedades, o otros impedimentos de la perso na, que ha de yr a Roma, deue arbitrar, si el recurso a Roma es dificultoso, o no. A mi me parece que vna de las cosas, que se deuen mucho considerar en este proposito es la pobreza del que pide la dispensacio: porque si es cierto moralmente, que no ha de alcáçar en Roma la dispensacion sin dineros, sera su recurso a Roma muy dificultoso, 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 Santidad, por derecho comun, y costumbre.

Pero ay aqui vna dificultad bien graue, y ne cessaria, si podran los Obispos dispensar en los dichos votos, quando se hazen debaxo de condició. 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 pecado. 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 propriosterminos, y el Obispo no puede dispensar en el. Luego la parte negatiua de nuestra duda, es verdadera. Prueuo 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 comiendo. Luego, &c.

Lo segundo pretendo probar, que por lo menos no puede el Obispo dispensar en los votos condicionales, despues de cumplida la condicion. Es el argumento. Cumplida la condicion, luego resulta la obligacion a cumplir el voto, considerandolo, segun su propria naturaleza, como en las promessas humanas cõdicionales luego ay obligacion a cumplillas, en poniendo se de hecho la condicion, y entonces queda el voto como absoluto, y ay tanta obligacion de cumplille, como si la promessa vuiera 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 cõdicional, cumplida vna vez la condicion.

Sot. lib. 7. de iust. q. 4. a. 3.

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 del Maestro Soto, dize que los dichos votos cõdicionales se pueden hazer en dos maneras. La primera es esta. Si cometiere tal pecado, prometo a Dios de meterme frayle. La segunda manera es esta. Prometo a Dios de no cometer tal pecado, so pena de meterme frayle, o de yr a Ierusalen. 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 hecho de la segunda manera, contiene, y encierra en si dos votos. El vno principal de no cometer tal pecado, 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 tambiẽ consiguientemente dispensar en el accessorio, antes que se aya quebrantado el voto principal. Y assi limita mucho la sentencia del Padre 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.

Naua. in Ma. c. 18 Que es de las addiciones al cap. 12.

Para declaracion desto hemos de aduertir ante todas cosas, que estos votos condicionales se pueden hazer de vna de tres maneras. La primera es, quando no tienen de cõdicionales mas que la aparencia, por hallarse en lo exterior de las palabras del voto esta condicional, Si. Mas en realidad de verdad no son condicionales, sino absolutos, porque aquella condicional. Si, no se pone para inclinar la voluntad del que haze el voto, a que le haga, sino para significar que no se puede cumplir el voto comodamente, si no se cumple la materia sobre que cae la dicha condicional. Pongo exemplo desta curiosa cõsideracion. Tiene vn hijo subjecto a su padre vehemente desseo de ser religioso, y considerãdo lo mucho que su padre le quiere, y quan mal lleuara su fraylia, haze vn voto desta manera. Si mi padre muriere, prometo a Dios de ser religioso. Cierto es que la muerte del padre en este caso, no se ha como condicion para inclinar el efecto, y voluntad del hijo a ser religioso: pues le ponemos tan aficionado 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.

Hablando de los votos hechos desta primera manera, digo lo primero. Que el Obispo no puede dispensar en los tales votos, porque en realidad de verdad son absolutos, y aquella condicional. Si, en ellos equiuale a esta diccion, 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 opinió, y en el no puede el Obispo dispensar.

La segunda manera de hazer los dichos votos condicionales, quando son condicionales en realidad de verdad, y la condicion, no solo es circunstancia extrinseca, sin la qual no se puede guardar el voto comodamente, sino motiuo de la voluntad del que haze el voto, el qual no promete de ser frayle, ni de yr a Ierusalen absolutamente por el amor, y aficion que tiene a los

tales objectos, sino supuesto el cumplimiento de la condicion puesta. Pongo exemplo. Sientese vn hombre muy afligido con 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 Ierusalen. En este voto bien se ve que el que le haze, no se mueue a hazelle immediata, y absolutamente por el amor, y aficion que tiene a la religion, ni a la tierra Santa, 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 Santa.

La tercera manera de hazer los tales votos es, con mezcla de alguna pena, y se llaman votos condicionales penales, y difieren de los votos de la segunda manera, lo vno en que la materia de aquellos es dar gracias a Dios por el beneficio recibido, y en orden a esto se mete frayle, o va a Ierusalen el que haze aquellos votos: mas la materia destos es tomar en si vengança del delicto, que cometio contra Dios, y pertenece el acto a la virtud de la penitẽcia. Lo otro difieren 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 cumplida la condicion.

Hablando de los votos hechos de la segũda, y tercera manera, digo lo segũdo. Que el Obispo puede en su Obispado dispensar en ellos con justa causa, antes y despues de cumplida la condicion. Prueuo este dicho. Lo primero, porque el Sumo Põtifice solo reseruo para si los dichos cinco votos, quando son absolutos: luego no los reserua, quando son condicionales, y penales. Prueuo el antecedente, por aquella famosa regla del 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 orden a los votos, y las fauorables se han de ampliar. Lo segundo prueuo lo mismo, porq̃ en los dichos votos quando son condicionales, y penales, puede dispensar el Obispo antes de cumplirse la condicion, como conceden nuestros aduersarios: luego tambien podra dispensar en los mismos votos despues de cumplida la condicion. Prueuo la consequencia, porq̃ por cumplirse la condicion, no pierdẽ 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 cũplirse la condicion. Lo vltimo se prueua nuestro dicho. Los Obispos pueden dispensar en los dichos cinco votos, quando son penales: luego tambien podran dispensar en ellos, quando son condicionales. Prueuo la consequencia, porque los vnos, y los otros conuienen en no ser votos absolutos, ni merecen nombre de votos a boca llena, ni se hazen, comunmente hablando, por afecto, y deuocion a la materia votada, sino por respectos inferiores: luego corren parejas en orden a la autoridad de los Obispos.

Al primer argumento se responde con la doctrina del primer dicho, y al segundo con la doctrina del segundo dicho. A la forma del primero, niego la mayor, y a la del segundo niego la menor. Pero aduiertase aqui, que el Obispo puede dispẽsar en el voto simple de recebir orden sacro: porque no es derechamente voto 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, a quien principalmente se haze el tal voto, el qual es el principal acreedor de lo que se manda a las Iglesias. Lease Cayetano. Esto basta en lo que toca a la dispensacion en los votos.

Cajet. in 2. part. q. 6. q. 3. de voto quæ de re nac edicit fol. 91. & 92.

Resta tratar de la comutacion de los votos. Digo lo primero. El voto se puede comutar en lo que es euidentemente mejor, sin autoridad alguna del superior, con sola la del que haze el voto. Esta doctrina es de Cayetano, 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 agrauie desto.

Cajet. 2. 2. q 88 a. 12. Sot. lib. 7. de iust. q. 4. a. 3. contra Syl. v. vot. 4. D. 7. part. ca. 2. cap. Script. de voto, & voti red. D. Thom. 2. 2. q. 88 ar. 12. ad 2. Cajet. in d. a. 12.

Digo lo segundo. Bien puede vno por su propria authoridad comutar todos los votos que 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 del dicho passado, por ser como es el voto solemne de religion, euidentemente mejor q̃ todos los demas, assi personales como reales.

Digo lo tercero. Quando la comutacion se haze en vna cosa euidentemente igual, no se puede hazer sin autoridad del superior. Este dicho es de Cayetano en el lugar citado, y se prueua, porque auiendo igualdad en lo demas, lleua mucha ventaja lo que esta especialmẽte prometido a Dios que lo que no lo esta, y nadie tiene licencia para mandar en hazienda agena sin licencia de su dueño, no auiendo acrecentamiẽto alguno en ella. Pero la tal comutacion hecha con propria autoridad, no sera pecado mortal, por ser ofensa leue, ni hemos de obligar al que hizo esta commutacion, a que cumpla su voto.

Digo lo quarto. El superior que puede dispensar en el voto, puede tambien comutarlo, por ser menos que dispensar, y al reues el que puede comutar, puede tambien dispensar, aunque sea mas el dispensar que el comutar, con tal que el poder comutar, conuẽga al superior por su potestad ordinaria, y no por priuilegio: y assi los que por virtud de la Bula pueden comutar algunos votos, no pueden dispensar en ellos, porque el Papa en esto, no quiso conceder que pudiesse quitar la obligacion del voto, dispensando en el, sino el prelado del que le hizo. Y quando en la Bula de la Cruzada se sacan, y exceptan tres votos, de Castidad, Religion, y Vltramarino, en los quales no cabe comutacion, se entiende de los dichos tres votos, quan-

quando ſon abſolutos,y no quando ſon condicionales,como explicamos poco ha. Y quando la comutacion ſe haze en virtud de la Bula, haſe de hazer en coſa que ayude a la guerra contra los infieles, que es la cauſa de la expedicion de la Bula, y no en otras obras de virtud; pero quando ſe haze en virtud de Iubileo,o diferente conceſsion, baſta que ſe haga en otras obras de virtud. Y eſto es lo que toca a la tercera parte deſte tratado.

Para inteligencia 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 comutacion, otras vn miſto de diſpenſacion,y comutacion, que participa en algo la naturaleza de los extremos, y en algo falta de ſu perfecta razon,como ſucede en todos los medios entre dos extremos. La pura diſpenſacion quita de todo punto la obligacion del voto. La pura comutacion paſſa la carga, y obligacion del voto en otra coſa y gualmente buena. Mas la accion media, y miſta deſtos dos extremos, quita de todo punto la obligacion del voto, y paſſa la materia votada a materia de menor conſideracion, y mas facil de cumplir. Y aſsi podemos llamar a eſta accion media con vn termino ſimple,remiſsion,o relaxacion del voto. De cada vna deſtas tres maneras de quitar la obligacion del voto,o trocalla, hemos de tratar en particular.

Digo lo primero. Para la diſpenſacion en el voto ſe requiere cauſa ſuficiente,que impida ſu execucion,como Santo Thomas enſeña, poniéndo en otra parte tres cauſas baſtantes para la dicha diſpenſacion. Que ſon, ſi la materia del voto ſe ha hecho ilicita, o inutil,o impeditiua del bien mayor, y mejor, las quales tres cauſas ſin duda impiden la execucion del voto. Y en vniuerſal es cierto,que quando conuiniere a la hõra de Chriſto,o a la vtilidad de la Igleſia,no poner el voto en execucio, 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 del voto,por conuenir aſsi a la honra de Chriſto nueſtro ſeñor,o a la vtilidad de ſu Igleſia, no es neceſſaria la autoridad del prelado,para que el voto no obligue: porque ceſſa ſu obligacion en tal caſo ſin declaracio alguna. Y quando es cierto,y claro, que no ay cauſa alguna ſuficiente,y baſtante para que el voto no ſe ponga en execucion, no tiene autoridad el prelado para diſpenſar en el: porque eſſo no ſeria diſpenſar los bienes de ſu ſeñor, ſino deſtruyllos, y diſsipallos. Y aſsi la autoridad del prelado puede, y deue tener lugar en las ocaſiones dudoſas, interponiendo ſu autoridad en nombre de Chriſto, para que aſsi el que hizo el voto quede ſeguro en conciencia. Vna cauſa ſuficiente 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 caſo,eſta en peligro cuidente, y moral de no guardar la caſtidad prometida, y en peligro de pedir el debito Eſta es cauſa ſuficiente para que el prelado diſpenſe con el para que pueda pedir el debito.

D. Thom. 2.2. q.88 a.10.& a. 12. in ſolut. ad 2.

Otra cauſa ſuficiente para la dicha diſpenſacion es la mucha flaqueza corporal, para lleuar los trabajos de la religion, o peregrinacion, o eſpiritual por las muchas tentaciones que padece, en orden al cumplimiento del 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 del proximo,que ſe haga la tal diſpenſacio: porque no ſea Dios tantas vezes ofendido, como 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 ſuficiente cauſa para diſpenſar en el, como no lo es la imperfecta deliberacion, conforme a la determinacion de Alexandro Tercero. Eſto es lo que toca a la pura diſpenſacion.

Capit. venient, qui clericiuel vouentes.

In cap. 2. de voto.

Hablando de la pura comutacion, que ſe haze por la voluntad del ſuperior,digo lo ſegundo. Suficiente cauſa para la pura comutacion 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 del que hizo el voto, por amar a 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 conuenir mas el cumplimiento del voto que diſconuiene la dicha malicia.

Digo lo tercero. En la comutacion del voto de peregrinacio,no ſolo ſe ha de atender al trabajo que auia de paſſar en el camino, ſino a los gaſtos forçoſos que auia de hazer, contãdo preciſamente los gaſtos neceſſarios para la dicha peregrinacion,y deſcontãdo 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 ſufre ſu hazieda en la comutacion del voto de peregrinacion, ſino el q̃ podia hazer con dos,o tres compañeros. Eſpecialmẽte ſi el prometio de yr ſin pompa,ni aparato. Leaſe vn texto del Derecho que habla deſto,y Cayetano en ſu Suma.

Cap. quod ſuper his, de voto,et veti redẽptio. & Caieta. in ſum. v. votum.

Hablando de la remiſsion, o relaxacion del voto,digo lo quarto. Que para ella ſe requiere alguna cauſa,aunque no tan vrgente,como para diſpenſar. Eſto ſe prueua de lo dicho,porq̃ la dicha remiſsion, o relaxacion es vn medio entre pura diſpenſacion,y pura comutacion,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, dificultad para cumplir el voto, o por cauſa del eſtado, o por la flaqueza corporal, o eſpiritual del 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

las causas referidas, puede absolutamente dispẽsar con el. Pero si esta cierto que lo puede cumplir, y duda si es mucha la dificultad, que sentira en ello, podra vsar de la dicha accion media llamada remissiõ, o relaxacion del voto, por ser medio entre los extremos dichos.

TRACTADO XI.

Del Iuramento.

Capitulo primero. De la difinicion del Iuramento.

De hac tra. agũt. D. Tho. & eius discipuli, 2. 2. q. 89. per tot. Sotus lib. 8. de iust. Scho. in 3. d. 39 Summist. v. iuram. in iure extant titu. de iur. iuran. Cou. in relect. de iuram. Naua. in Man. 12. legant. etiam. Altisiod. lib. 3. tit. 19. Alexand. Alen. 3. p. q. 31. maxime à mẽbro 2. & q. 63. D. Ant. in 1. p. tit. 10. à. c. 3. & Ma. Rod. in sum. 1. to. c. 190. & 101. D. Thom. loc. cit. in corp. a. 1. D. Paul. ad Heb. c. 6. & in l. 5. ff. de iure iuran. D. Thom.

PRIMERA conclusion. Iurar es traer a Dios por testigo de lo que se dize. Y llamase esto jurar: porque esta introduzido, como por derecho que se tẽga por verdad lo que se afirma con juramẽto, como Santo Thomas enseña en el lugar citado, y insinua san Pablo, y determina el Derecho.

Segunda conclusion. El juramento se diuide en assertorio, y promissorio. Iuramento assertorio es, quando 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 el juramento: porque como dize Santo Thomas en el lugar citado, seria cosa muy digna de irrision, si vno disputando en alguna ciencia, quisiesse salir con la suya, jurando ser verdad lo que dize.

Quarta, y vltima conclusion. 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, que esto es verdad, o dize delante de Dios, o por Dios. La otra manera de jurar es execratiua. Como quando el que jura se obliga a si, o a alguna cosa suya a sufrir la pena que se pone, para que sea creydo. Como quando 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 deste capitulo es acerca de la primera conclusion, si es verdadera. Parece que no. Lo primero. Los juramentos de los Gentiles eran verdaderos juramentos, y obligatorios: y no trahian 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 Santos Euangelios, por los Santos del Cielo, o por las criaturas de Dios, verdaderamente jura, como todos cõfiessan en los lugares citados, y no trae a Dios por testigo Luego la primera conclusion es falsa. *in q. corp. a. 1. q. citatæ. Omnes Doctor. locis citat.*

Lo tercero. El mismo Dios jura, como dize Dauid, y no trae a Dios por testigo: porque esso fuera atestiguar consigo 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: juro por mi fe, 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, que el Angelico Doctor Sancto Thomas, antes que aueriguе si ay verdadero juramento, o no, explica la difinicion del juramento puesta en nuestra primera conclusion: porque en las cosas morales, como lo es el juramento, lo mismo es ser, y ser licitas. Y porque no se puede entender, si son licitas, o no, sin aueriguar primero lo que son: por esso el Angelico Doctor Sancto Thomas trata primero de la difinicion del juramento, que aueriguе si lo ay, o no con particular acuerdo, y cõsideracion. *D. Thom. 2. 2. q. 89 art. 11. in corpore & in tit.*

Lo segundo hemos de notar, que diuersos Autores han dado diuersas difiniciones del juramento. Hostiense aprobado por la Suma Angelica dize, que el juramento es vna afirmaciõ, o negacion de alguna cosa licita posible, y honesta confirmada con testimonio sagrado. Y cõforme a esta difinicion, ningun juramento ilicito sera verdadero juramento, lo qual es muy falso, como despues se vera. Ciceron dize, que el juramento es vna afirmacion religiosa, y sagrada. Aristoteles dize, que el juramento es vn dicho con diuina veneracion, que carece de otra probança. En lo qual echaremos de ver, quã estrecha necessidad pedian, y ponian los antiguos Philosofos, para que vno pudiesse jurar. Otros hablan mas en forma de difinicion, y dizen, que el juramento es vna afirmacion, o negacion confirmada con diuino testimonio, assi lo *Hoss. cita. in summ. Ang. v. iuramẽt. Cicer. lib. 1. officior. Aristot. in rhetor. ad Alex.*

Vlpi. in l. iuſ iura. 34. ff. ſi de qualitate iuram. ff. de iur. iurandũ, vt legitur in Flor. li. 2. Budæum.

ſi lo difine Vlpiano Iuriſconſulto. Esto ſupueſto digo a nueſtra duda, que la difinicion del Angelico Doctor Santo Thomas, pueſta en nueſtra primera concluſion es la mejor de todas, y reduzida a forma de difinicion ſcientifica ſe ha de dar deſta manera. El juramento es vna aſſercion, o dicho confirmado con teſtimonio diuino. Aſſercion ſe pone en lugar de genero, y comprehende afirmacion, y negacion: porque el q̃ niega vna coſa, afirma conſiguientemente ſer falſa. Confirmado cõ diuino teſtimonio, ſe pone en lugar de diferẽcia, por ſer coſa cierta, que no toda afirmacion, y negacion es juramẽto. 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 almiſmo Dios. Esta difinicion aſsi explicada es de S. Auguſtin, y de todos los Doctores citados. Y prueuaſe, porque el juramento es acto de religiõ, o latria, cuyo oficio 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 razon intrinſeca dize, y incluye agrauio de Dios, aſsi el juramento mira al miſmo Dios, como teſtigo de lo que ſe niega, o afirma. La razon de Santo Thomas es elegante a eſte propoſito. Veaſe en el lugar citado.

D. Aug. in ſer. de periurio. 28. de verbi. Apoſtol. Scho. cum M. loc. ci. D. Thom. 2. 2. q. 89. art. 4 D. Tho. ci. 2. 2. q. 89. a. 1. in corpore.

Deſta doctrina ſe ſigue, que nũca ſe halla verdadero juramento en las palabras, en que no ſe atrauieſſa teſtimonio diuino. Como quando vno dize: En verdad, En buena fe: A fe de hombre de bien, A fe de hidalgo, y A fe 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 fe de Chriſto, la qual eſtriba en el teſtimonio diuino, ſin duda es graue juramento Tampoco es juramento dezir, en mi conciẽcia, ni por mi conciencia, como declararemos en la ſolucion al quarto argumẽto deſta duda. En eſtas palabras: Delãte de Dios, Dios lo ſabe, Viue Dios, Dios es verdad, ay equiuocaciõ, como enſeña Cayetano. Si ſe tomã como ſimples propoſiciones, y enunciaciones, no ſon juramẽtos, ſino palabras manifeſtatiuas de vnas verdades bien neceſſarias, como ſon eſtas: Hablo delãte 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 hazẽ los hombres, ſon grauiſsimos juramentos, como declara S. Auguſtin en el lugar citado. Y en las palabras dichas, ſe afirman de Dios coſas bien neceſſarias para la firmeza del juramento, como ſon la ciencia, verdad, y vida: porque la vida de Dios, es el miſmo conocimiento de todas las coſas. Y aſsi el mas comun juramẽto, de que hablan las diuinas Letras, toca en la vida de Dios, y dize: Viue Dios, que eſto es, o no es aſsi, 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 juramẽto fueſſe el mas vſado entre los Iudios: porq̃ acoſtumbrãdoſe a jurar por Dios viuo, ſe aficionaſſen a el, y dexaſſen los idolos vanos, y muertos, a que eran inclinadiſsimos.

Cai. 2. 2. q. 89 a. 1.

Augu. ſer. 28. de verbis Apoſt.

Al primer argumento, ſuponiendo q̃ los Gẽtiles muchas vezes jurauan, como lo hizieron Laban, Abimelec, y los Romanos: y q̃ de ſuyo no es pecado aprouecharſe los fieles de los tales juramentos, como ſe determina en el decreto, y declararemos en ſu lugar, digo q̃ los juramentos de los Gentiles eran verdaderos juramẽtos, y traian por teſtigo en ellos al verdadero Dios, quanto era de parte de ſu intencion, aunque ſus Dioſes materialmẽte conſiderados en ſi eran puras criaturas: porq̃ ellos los tenian por verdaderos Dioſes, y jurãdo por ellos formalmẽte hablando, traian por teſtigo de ſus dichos al verdadero Dios, en lo qual verdaderamente conſiſte la razon, y difinicion del juramento, aunque materialmente ſe engañauan, teniendo por verdadero Dios a quié no lo era; pero pretẽdian confirmar ſus dichos con el teſtimonio de la primera verdad, q̃ es nueſtro verdadero Dios.

Al ſegundo argumẽto ſe reſponde con la doctrina dada en la explicacion de la difinicion del juramento de nueſtra primera concluſion, ſacada del Angelico Doctor Santo Thomas en el lugar citado, que en los juramentos alli pueſtos, y en otros ſemejantes traemos a Dios por teſtigo, no explicita, ſino implicitamente. Porq̃ no juramos por las criaturas, en quanto criaturas, ſino ſegũ que en ellas ſe manifieſta la primera verdad que es Dios, como Santo Thomas enſeña, y noſotros declararemos abaxo en ſu proprio lugar.

D. Thom. loc. citato.

D. Thom. 2. 2. q. 89. art. 6.

Al tercer argumento digo, que aunque Dios es infalible verdad, y no tiene neceſsidad de jurar para confirmar ſus dichos, con todo eſſo jura, lo vno porque ſe acomoda con los hombres con quien habla, y trata, y lo otro para encarecer mas lo que dize en orden a nueſtros groſſeros entendimientos. Y como los hombres muy principales ſuelen traerſe a ſi miſmos por teſtigos, para mayor confirmacion de lo que dizen, diziendo: A fe de caualler, a fe de hidalgo, y a fe de quien ſoy: aſsi Dios ſe trae a ſi 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 jurã por ſi miſmos, no reconociẽdo otro ſuperior, ſino a Dios aſsi Dios jura por ſi miſmo, porque no tiene otro ſuperior, por quien jurar, como dize ſan Pablo.

Gene. 22.

Ad Heb. 6

Al quarto argumento digo, que algunos ignorando la ſignificacion del termino, pienſan que conciencia, es lo miſmo que alma. Y eſtos quando dizen en mi conciencia, verdaderamẽte juran, como ſi dixeran en mi alma, o por mi alma. Pero no ſignifica eſto, ſino el juyzio practico que vno tiene acerca de lo que dize. Y aſſi dezir en mi conciencia, o por mi conciencia, es dezir en buen romance: yo eſtoy cierto de lo que digo, y mi boca anda a la medida de mi cora-

coraçon, y digo lo que siento. Y assi no es juramento dezir: En mi fe, ni por mi fe, ni dezir en mi conscientia, ni por mi conscientia. Aunque el Maestro Soto enseña lo contrario, quando se habla con esta preposicion, per. Mas comũmẽte se reprueuã en esto los Doctores citados. Y aunque este verbo, juro, de su razon diga juramento, pero quando se jura con palabras que no importan diuino testimonio, cae se enagena de su propria significació, y no se halla en las tales palabras verdadero juramento. Como quando vno dize, juro al Cielo de la cama, juro a fe de hombre de bien. Assi quando dize, juro en mi conscientia, o por mi conscientia, no jura, porque 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 hõbre viuo, y verdadero, mas si se le añade este termino, pintado, esta por la pintura, porque el addito enagena al primer termino de su propria significació, y le haze suponer por lo que impropriamente significa. Assi digo yo en nuestro proposito moral, que este verbo juro, en su propria razon incluye verdadero juramento, y dize verdadera accion de jurar: mas si se le añaden estas palabras: Por el cielo de la cama, a fe de hombre de bien, o en mi fe, o por mi fe, o en mi conscientia, o por mi cõsciencia, enagenan al dicho verbo de su propria significació, y le hazen estar por el juramento improprio y largamente inconsiderado.

Sot. lib. 8. de iust. q. 1. ar. 1. re probat. communiter a Doctorib. in locis citatis.

La segunda duda deste capitulo es acerca de la misma primera conclusion, si es necessario para la verdadera razon del 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 Couarruuias. Los quales dizen, que para la verdadera razon del juramento son necessarias palabras, con las quales expressamente traygamos a Dios por testigo de lo que dezimos. Assi lo tiene Bartolo 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 comun entre los Iuristas, como en sena el mismo Couarruuias. Prueuãse lo primero de vn texto de las Decretales, donde el Pontifice determina, que el clerigo q̃ juro de guardar los estatutos de su Iglesia, no esta obligado en virtud del tal juramento a guardar 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.

Couar. in relectio de iuram. in 4. Barto. in leg. quonã iuraſſe ff. de iure iurand.

Lo segundo se prueua, porq̃ en el juramento promissorio entre los hombres, o en el que confirma los contractos y conciertos, son necessarias palabras, o señales exteriores por ser este el modo de contratar entre los hombres. Luego por lo menos sera verdadera la sentencie de los Iuristas en el juramento promissorio entre los hombres.

Couar. loc. cit. c. clericus extra de iure iurando.

Confirmo este argumento, porq̃ en el matrimonio se requieren palabras, o señales exteriores, para que sea valido, como todos confiessan. Luego lo mismo se ha de dezir en el juramẽto.

A esta duda digo, que la sentencia contraria es verdadera, y comun entre los Theologos, que para la verdadera razon del juramento no se quieren palabras, ni señal alguna exterior. Tienenla entre los Iuristas, Couarruias, Panormitano, y vna Glossa del decreto. Prueuo este dicho. Lo primero. El juramento 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 segundo. La obligacion del voto es mayor que la del juramento, como enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, y para el verdadero voto no se requieren palabras, ni señales exteriores, como todos confiessan. Luego lo mismo es en el juramento.

Couar. loc. cit. Panor. in rub. de iure iurã. & Gloss. in Sũ. 2. 2. q. 1.

D. Thom. 2. 2. q. 89. art. 8.

A la primera razon en contrario digo, que en aquel capitulo no dize el Pontifice, que 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 del que le hizo. Y esto es verdadericsimo, 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 colige claramente de las palabras del texto, aunque no se atrauessaran palabras, ni señales exteriores.

Videatur pro hac sol. Gl. f. eiusdem textus.

A la segunda razon, niego el antecedẽte. Antes despues de hecho vn contracto entre los hõbres con palabras y señales exteriores sin juramento, pueden los que celebran el contracto jurar interiormẽte 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 religion, como si en realidad de verdad vuieran jurado con palabras, o señales exteriores. A la confirmacion, niego la consequencia. La razon de diferencia es, porque en el matrimonio se obliga el marido a la muger, y al reues, y assi se requieren palabras, o señales exteriores. Como sucede en los demas contractos humanos en que vn hombre se obliga a otro. Pero en el juramento se obliga vn hõbre a Dios, a quien pone por testigo de lo q̃ dize, y assi no son necessarias palabras, ni señal alguna exterior, pues todo lo ve, y entiende, por muy escondido que este dentro del coraçon.

La tercera duda deste capitulo es: Si todos los juramentos son de vna especie. Parece que no, porque la simple afirmacion, y la promessa, le distinguen essencialmente. Luego el juramento assertorio, y promissorio tambien se distinguiran essencialmente. Tambien en el juramento assertorio traemos a Dios por testigo de lo q̃ dezimos, y en el execratorio le traemos por juez para q̃ nos castigue, sino dezimos verdad, y las razones de testigos, y juez son diuersas essencialmente. Luego tambien lo seran el juramento assertorio, y el execratorio.

Esta

Cais.2.2. q.89.a.1. Esta duda mueue Cayetano, y respõde 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 juramentos son actos de la virtud de la religion, como el Angelico Doctor Sancto Thomas enseña. Y esta virtud es vna segun la propria razon, y especie de virtud, como consta del mismo Santo Doctor. Luego todos los juramentos verdaderos son de vna especie especialissima. Lo segundo. Todos los juramentos se ordenan a vn mismo fin, que es, confirmar, y manifestar la verdad. Luego todos son de vna misma especie: porque los actos morales se especifican del fin.

D. Thom. 2.2.q.89. art. 4. & 2.2.q.81. art.3.

Digo lo segundo. No es inconueniente que todos los juramentos sean de vna misma especie especialissima, y que se ordenen al juramẽto, como especies imperadas, y encaminadas al fin del juramẽto, muchas especies de maldiciones, las quales se hallan en el juramento execratorio, y en si se distinguen essencialmente, y cõparadas a la razon del juramento, son acidẽtales. 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 assi. Claro esta, que estas maldiciones, y males considerados en si, son diuersissimos: pero cõsiderados en ordẽ al fin del juramento, tienẽ vna misma razõ formal, y essencial, q̃ es la testificaciõ, y confirmacion de la verdad. Pongo vn exemplo acomodado. El hurto, y la mentira se distinguẽ essencialmente, y aun con distincion generica, considerando sus propias naturalezas, y con todo esso, si vno miẽte, y hurta con fin de adulterar, aquellas razones en si diuersissimas se vienen a adunar, y a conuenir en el fin vnico del adulterio, y se llamara el que desta manera procediere, mucho mas a boca llena adultero, que ladron, ni mentiroso. Assi proporcionablemẽte hemos de hablar en nuestro proposito de las especies de maldiciones, que se hallan en el juramento execratorio, en orden a la propria razon del juramẽto en comun, la qual consiste en traer a Dios por testigo de lo q̃ se dize implicita, o explicitamente, como ya esta declarado. Y consiguientemẽte se ha de dezir, q̃ el q̃ quebranta los juramẽtos execratorios ya puestos, peca solo pecado d̃ perjurio: porq̃ no se halla en ellos verdadera razon de maldicion, sino de testificacion, y confirmaciõ de la verdad: y para verdadera razon de maldicion se requiere intrinsecamẽte, que el mal sea pretendido, y q̃ de principal intento quiera maldezir el q̃ echa la maldiciõ. En lo qual no es del todo semejante el exemplo puesto del mentiroso, y ladron, por ser adultero: porq̃ alli se halla verdadera razon de mentira, y hurto, aunque se ordena al adulterio, como a fin del operante, y assi se hallan muchos pecados. Desta doctrina queda claramẽte suelta la razon en contrario.

La quarta duda es, de las diuisiones del juramento, quales sean, acerca de las conclusiones segunda, y quarta. A la qual digo, que la primera diuision del juramento es, en juramento judicial, y extrajudicial. Iuramento judicial, es el que se haze delante del 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 nacẽ de calumnia: del qual se trata en las Decretales. Otro es juramento judicial.

La segunda diuision del juramento es de parte de su objecto, en assertorio, y promissorio. Y debaxo del assertorio se comprehende el negatiuo, como declaramos con Santo Thomas, en nuestra segunda conclusion. *D. Thom. 2.2.q.89 ar.6.*

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 Santo Thomas en otro lugar. El juramẽto por las criaturas, vno es atestiguando simplemente con ellas sin maldicion alguna. Como quando vno jura por los Santos del cielo, o por los Euãgelios. Y otro es con maldicion, y execracion, como declaramos acerca del segundo dicho de la duda passada.

La quarta diuision es de parte de su causa, q̃ es la voluntad, en juramento libre, y coacto, en prudente, y poco cauto. Tambiẽ se puede diuidir de parte de su efecto, 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. *Sot. loc. citat.*

Cap. 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 su propria razon, y essencia, es licito, y honesto, aunque acidentalmente por culpa del q̃ jura sin las condiciones necessarias, sea malo, y vituperable, como lo es el jurar de ordinario, por el peligro euidente moral q̃ ay de jurar con mentira, o sin necesidad. *D. Thom. 2.2.q 89. a.2.3.4. & 5.*

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 razõ es, porq̃ como en el juramẽto se trae a Dios por testigo de lo que se dize, conuiene q̃ se jure sin liuiandad, discretamente, y con justa causa. Y esto quiere dezir, jurar cõ juyzio, no en manos del juez, sino con juyzio de discretion de parte del que jura. Tambien conuiene jurar verdad, y por esso vno de los compañeros del 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 del juramento licito, sin los quales el juramento sera pecado venial, o mortal, como luego se dira.

Quarta,

Quarta, y vltima conclusion. Licito es jurar por las criaturas, segun que en ellas se manifiesta la diuina verdad, o le diuina vengança. Pero no es licito jurar por las criaturas sin especial orden, y relacion a Dios, cuya verdad, o vengança se manifiesta en ellas. Antes seria el tal juramento, pecado de blasfemia.

Acerca de la primera conclusion se ha de notar, que algunos hereges dixeron no ser licito el juramento. San Buenauentura dize, que fueron los Manicheos. Otros dizen que fuerõ los Vvaldenses, a los quales siguieron los falsos Apostoles. Tambien hazen mencion deste error san Bernardo, y Castro. Vviclef referido en el Concilio Constanciense, enseño que en sola causa de la fe era licito el juramẽto, y no en los comercios, y contractos humanos. Este parecer siguio tambien Erasmo.

D. Bonau. in 3. d. 39 Bern. ser. 68. super Cãt. Cas. li. 4. debæ resib. tit. de iuram. Conc. Constantiense sess. 8. errore 43. Erasm. sup. c. 5. Mat. Zach. c. 5. Osee. c. 4. iuxta fin. Mat. cap. 5. post medium. D. Thom. 2. 2. q. 89 a. 2. ad 1. cũ D. Aug. in li. con. mẽdaciũ, c. 15. & in epist. 89. ad Hilar. & epist. 154. ad Publicol. Iacob. in sua Cano. c. 5. Hier. sup. Mat. c. 5. & refert. 22. q. 2. c. confider 1. Augustin. in serm. Domini in monte, li. 1. Chryso. hom. 8. ad populum. Deuter. 6. Isre. 4. & in Psa. 14 & 62. exemplabãt. Gene. 24. & 31. Exod. 2. 3. Reg. 10 & 14. ad Ro. 1. & 9. 1. Cor. 5 & 2. c. 11 ad Gal. 1. Philip. 1. ad Heb. 6. Apoc. 10. Luc. ca. 4. caput. Et si Christus de iure iurand. Innoc. 3. in mult. capitib. titu li de iure iuran. & 22. q. 1. c. non est cõtra præceptum, & in Conc. Constant. diffinit. nostra concl. præsertim videatur Bul. Martini quinti Probat. ex loc. cit. pro 1. dicto præsertim.

Esto supuesto, la primera duda deste capitulo es acerca de la misma primera conclusion, si es verdadera, o lo es, lo que enseñarõ los hereges referidos, los quales se persuaden al dicho error por tres insignes lugares mal entendidos de la diuina Escriptura. El primero es del Propheta Zacharias, el qual dize que todo ladron, y todo hombre que jura, sera juzgado. En las quales palabras y guala el Propheta al que jura con el ladron. Y cierto es, q̃ nunca es licito hurtar. Luego nunca lo sera el jurar.

El segũdo lugar es de Oseas, que dize, No jurareys: Viue Dios. El tercer lugar mas dificultoso, y que da en que entender a los Catholicos, es de san Mateo, en el capitulo quinto, donde Christo nuestro Señor dize assi: 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 trono de Dios, ni por la tierra, por ser el assiento de sus pies, ni por Ierusalen, por ser ciudad de Dios, ni por tu cabeça, ni de otra suerte alguna. La explicacion que da el Angelico Doctor Santo Thomas a este lugar, siguiendo a san Augustin, no parece suficiente. 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 costũbre 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 todolo 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 san Geronimo ya referido, en el Decreto, y de san Augustin, y de san Iuan Chrisostomo, que dizen casi lo mismo que Christo nuestro Redemptor.

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 que ay caso en que obligue el juramento debaxo de precepto, ni el jurar sea consejo Euangelico. Luego no es licito jurar.

A esta duda digo lo primero. De fe es, que el juramento es licito en algun caso, no solo entre los antiguos Iudios, sino hablando de los Christianos. La primera parte, que habla de los antiguos Iudios, se prueua de muchos lugares de Escriptura, y con exemplos de los Santos antiguos, Abrahan, Iacob, Moyses, y Dauid. La segunda parte, que habla de los Christianos se prueua de muchos lugares del Testamẽto nueuo, y del exemplo de Christo, el qual juro al parecer como se insinua en vn texto de las Decretales. Tambien se prueua de muchos Concilios referidos an el Derecho Canonico, y del vso de la Iglesia en los Concilios, los quales estan llenos de juramentos hechos por los hereges, abjurando sus heregias, por mandado de la Iglesia, o de Catholicos, que jurauan de no fauorecer en manera alguna tan grandes errores: y lo mismo vsan los Inquisidores Apostolicos, pidiendo, y tomando juramento de Ieui, o de vehementi. Prueuase tambien con razon, porque el juramento es muy necessario para el conuiuio humano, y para que los contractos humanos tengan la firmeza necessaria, y de suyo es acto de religion, como diximos en la segunda conclusion deste capitulo. Luego es licito. Vea se el Angelico Doctor Santo Thomas en el lugar citado.

Digo lo segundo. Heregia manifiesta es dezir, que el jurar no es licito a los Christianos en sus tratos, contratos, y comercios. Prueuase de los lugares de Escriptura, traydos en el dicho passado, especialmente de los de san Pablo, en los quales se ve nuestra verdad bien a la clara, y del Concilio Toletano Octauo, referido en el Derecho: y del comun consentimiento, y vso de toda la Iglesia Catholica, y aun de todas las naciones.

D. Paul. Conc. Tol. 8. relatũ 2. 2. q. 1. capit. 1. videatur etiam Cõcil. Constantiense.

Al primer argumento en contrario, que se fundaua en trés lugares de Escriptura, le respõde. Al primero del Propheta Zacharias, digo, que el Propheta solamente habla alli del que jura falso, y del juramento falso, como consta de las palabras que se siguen immediatamente. Tambien se puede dezir, que habla del juramẽto imprudente, donde no se hallan las condiciones necessarias referidas en nuestra tercera conclusion.

Al segundo lugar del Propheta Oseas respõde san Geronimo alli, que no prohibe Dios a los Iudios este juramento, Viue Dios, porque sea ilicito: sino porque eran idolatras, y estauan muy acostumbrados a jurar por los Idolos que adorauan, y no queria Dios que en tan suzias bocas anduuiesse su nombre Santo. Como es cierto ser licito de suyo, contar las excelencias diuinas, y predicar su santissima palabra, y con todo esso dize Dios al malo, y pecador por su Real Propheta Dauid: Porque tu te atreues a tomarme en la boca, y predicar mi palabra, siendo

Psal. 49.

sien do tan atreuido a mi ley, y Diuinos Mandamientos. 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 buen romance les dixera, mirad que yo solo soy el que viuo, y no ay otro Dios viuo y verdadero, sino yo. A mi solo aueys de dar esta honra, y no quiero, que se comunique 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.

Hier. lib. 1. super Matt. relatus in c. considera. 22. q. 1.

Al tercer lugar dificultoso de San Mattheo respõde S. Geronymo referido en el Decreto, q̃ Christo nuestro Señor no prohibio alli a los Iudios todos los juramentos, sino solamente los juramentos 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 de Ierusalen, ni por vuestros cabellos. El Angelico Doctor Sancto Thamas no aprueua 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 de todos los juramentos, y no se deue limitar su prohibicion a los juramentos por las criaturas. San Bernardo y Castro en los lugares citados dizen que Christo nuestro Señor en las palabras referidas no puso precepto alguno de no jurar, sino aconsejo a los varones perfectos, que en ninguna manera jurassen, a imitacion del 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 afirmatiuamente, 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 algun acto de virtud obliga debaxo de precepto, nunca su opuesto es consejo Euangelico, como consta por induction. Otra explicacion dan San Buenauentura, y el Abulense, la qual impugna muy bien el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Y assi la verdadera explicacion es la que da el Angelico Doctor Sancto Thomas, siguiendo a San 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 costũbre, y esta lo es del perjurio. A la replica que 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 desta verdad tenemos en la declaracion mala que dauan al quinto precepto del 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 cõtra nuestros hermanos. La qual inteligencia reprueua Christo nuestro Señor en el mismo lugar. Lo mismo dezian del precepto en que se nos manda que no adulteremos. Y assi quando Christo repite tantas vezes: Oystes que se dixo a los antiguos, no quiere dezir, que Dios lo mãdo assi a los antiguos, sino que ellos practicauan essa doctrina, y no pone nueuo precepto, ni le diferencia del q̃ obligaua a los antiguos, sino declara el verdadero sentido del precepto Diuino, assi suyo como nuestro. Assi digo en nuestro proposito, que los Maestros de los Iudios, de malicia, o por ignorancia pensauan que nunca era licito jurar por Dios falsamente, pero que era licito jurar falso por las criaturas: y tambien pensauan ser licito el juramento imprudente y poco aduertido, como fuesse cõ verdad, como se colige de la reprehensiõ que Christo les dio por el mismo Euangelista. Y en ambas cosas se engañauan mucho. Y por el consiguiente, quãdo 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 q̃ los Iudios no estuuiessen obligados, sino a algo, a que los Iudios pensauan no estar obligados, aunque en realidad de verdad lo estauan.

Matt. cap. 23.

Matt. cap. 23.

D. Bern. & Castro citati.

D. Bona. in 3. d. 39 Abulẽ super cap. 5. Matt. Soto loco citato. D. Thom. cũ D. Aug. loc. citatis.

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 del Decalogo, de no matar, es negatiuo, y no se prohiben 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.

Cajet. 22. q. 89. art. 2.

Con la misma doctrina se ha de responder a la authoridad de Santiago, y a los Sanctos referidos en la confirmacion del primer argumento. Los quales no condenan el juramento absolutamente, sino los juramentos falsos, inconsiderados, o imprudentes. Y como no van tan puntuales en aueriguar las cosas como los Doctores Escholasticos, y por otra parte se des-

hazen, viendo quantos pecados acarrea la mala costumbre de jurar, hablan algunas vezes con demasiado encarecimiento, comparando las palabras a la naturaleza del juramento. Aunque comparadas cõ 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 que el juramento obliga algunas vezes debaxo de precepto Diuino natural, y afirmatiuo, como lo coligen los Doctores de los lugares citados del Deuteronomio, y de Ieremias. *Deut. 6. Hier. 4.* Prueuase esta doctrina, lo primero. Algunas vezes puede y suele suceder, que se remita al juramento de Pedro, o Pablo alguna cosa, en que consiste el bien, o mal comun, la vida, o muerte del innocente, el castigo de los malhechores, y otras cosas a este tono. Luego en tales casos obligara el juramento debaxo de precepto afirmatiuo Diuino natural. Lo segundo. Todas las Republicas bien concertadas, tienen derecho para compeler a sus subditos con precepto a todo lo que conuiene a su bien. Luego tambien podran compeler a jurar quando conuiniere al bien de su comunidad. Confirmo esta razõ. Entre los grandes males, que nacierõ del pecado, vno fue, las muchas mentiras que ay entre los hombres en sus tratos, y contratos, 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 que no ay mal trato ni mentira. Y assi aun entre las naciones muy barbaras ha sido tenido siempre el juramento por vnico medio y remedio en orden a este fin, como dizen *Cice. li. 1. offic. & Iurisc. in princ. titu. 1. ff. de iure iurando.* Ciceron, y los Iuristas. Y el juramento en los contractos humanos se parece mucho al principio en las sciencias. Porque assi como toda la disputa cessa en llegando a los principios, assi todas las diferencias, y pleytos se acabã en atrauessandose la religion del juramẽto. En el qual no tienta el hombre a Dios, trayendole por testigo de su verdad: porque no se pone a euidente peligro de pecar, ni pide señales extraordinarias, lo qual se requiere para tẽtar a Dios, ni trae a Dios por testigo sin necessidad, ni vtilidad, sino con juyzio, justicia, y verdad: y esta seguro, que el testimonio diuino no faltara en esta vida, o en la otra, en su fauor o daño, conforme lo *2.2.q.87. ar.2.ad 3.* mereciere su juramento falso, o verdadero, como S. Thomas enseña. Y quando Christo nuestro Señor dixo, vuestro afirmar o negar sea con *D. Augus. lib. 1. de serm. Domini in monte & D. Thom. vbi sup. proxime ad 2.* estas palabras, esto es, o no es assi, y lo que sale deste aranzel, nace de mal; no quiso dezir, que fuesse malo el juramento considerado en si absolutamente, ni que hazia mal el que juraua cõ las condiciones dichas, sino que nacia de la flaqueza del proximo, el qual no quiere dar credito sin juramento. Y assi no dixo Christo, es malo, sino nace de mal, y de flaqueza del que obliga a jurar, como S. Augustin declara, y aprueua *D. Thom. 2.2.q.89. arc. 5.* Sancto Thomas.

La segunda duda deste capitulo es acerca de la vltima parte de la misma primera conclusiõ: Si el juramento considerado segũ su propria razon deue ser apetecido por si, y frequẽtado y repetido como vtil y bueno, lo qual niega S. Thomas. La parte afirmatiua parece verdadera. Lo primero. El juramento es acto de religion, como diximos en la segunda conclusion, y declararemos quando la explicaremos, y en el hazemos vna protestaciõ practica de la fe, confessando q̃ Dios es la suma y primera verdad infalible. Luego por si deue ser apetecido, y frequentado como vtil y bueno. Lo segũdo. Põgamos vn hombre considerado, y prudente, q̃ jura muchas vezes con verdad, siẽpre reparando en lo q̃ dize. Este tal no es perjuro, ni se pone a peligro moral de pecar. Luego por lo menos en este sera verdadera la parte afirmatiua. Confirmo este argumento. La costumbre de jurar no dize en su concepto acto alguno. Luego de suyo ni es pecado venial, ni mortal: porque el pecado dize acto de la voluntad.

Lo tercero y vltimo se prueua. Como el voto es acto de religiõ, assi lo es el juramẽto, y es mas loable y meritorio hazer vna cosa cõ obligaciõ de voto, q̃ sin ella como S. Thomas enseña, y nosotros explicamos arriba. Luego mas loable y mejor sera afirmar vna cosa con juramento, que sin el, considerando el juramento segun su especie; y por el consiguiẽte 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 del que tiene costumbre de jurar falso, ni del que tiene juntamente costumbre de mentir, y de jurar, por las quales malas costumbres esta puesto a mucho peligro de perjurarse. Ni hablamos del que tiene costumbre de jurar todo lo que se le viene a la boca, sin diferenciar lo bueno de lo malo, lo dulce de lo amargo, ni lo verdadero de lo falso: porque destos trataremos abaxo en el vltimo capitulo desta materia. Sino disputamos de aquel que tiene costumbre de jurar, y siempre con particular cõsideracion, y aduertencia de dezir verdad, y determinacion de nunca jurar con mentira, del qual trata bien el Maestro Soto. *Sot. lib. 8. de iust. q. 2. art. 5. conc. 7. Eccles. 23 & 27. Loquela multũ iurans horripilationẽ capiti statuet, & irreuerentia ipsius obturatio aurium. Matth. 5. D. Thom. & D. August. sæpe citati in dubio præced. Iacobi 5. Eccle. 23.*

Esto supuesto digo a nuestra duda, que la fe, y la razon natural nos enseñan, que los juramentos no se han de frequentar mucho, aunque siempre se jure verdad. La primera parte se prueua de algunos lugares del Ecclesiastico. En los quales se dize, que el que jura mucho, tendra acuestas muchos pecados, y que es muy reprehensible la costumbre de jurar. Y no solo habla del perjurio, sino del juramento, para darnos a entender el Espiritu Sancto, que habla de la costumbre de jurar verdad. Tambien dixo Christo, no querays jurar en manera alguna: en las quales palabras prohibe la facilidad, y mala costumbre de jurar, como declara San Augustin, y Sancto Thomas ya citados, y esta resuelto en la duda passada. Y tambien lo enseña el Apostol Sanctiago. Lo segundo se prueua. En la Diuina Escriptura esta prohibido el nombrar a Dios muchas vezes.

vezes. Y para esto pone el Espiritu 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 suzia, no carecera de pecado. Confirmase esta verdad con muchas autoridades de Sanctos, recopiladas por Graciano en el Decreto, en especial se vean San Augustin, y San Chrisostomo.

Gra. 22. q. 1. D. Augus. & Diuus Chrysost. loc. cit. in dubio præceden.

La segunda parte de nuestro dicho se prueua. Lo primero. Iamas ha auido en el mudo nacion tan barbara, y tan agena de buen discurso, que tuuiesse admitido por vso y costumbre el jurar por sus idolos muertos, y falsos dioses, sino en negocios de graue importancia. Luego señal manifiesta es, que la misma naturaleza prohibe la mucha frequencia en los juramentos. Lo segundo, para que vna cosa se confirme con juramento, se requiere que sea cierta, sin mezcla de duda en su verdad. Y moralmente hablando es imposible, que de ordinario las cosas humanas sean tan ciertas como esso: Luego la frequencia del jurar contradize a la propria naturaleza de las cosas. Lo tercero. La razon natural dicta, que se deue summo honor, y summa reuerencia al verdadero Dios. Y esta no se guarda trayendo a cada passo a Dios por testigo, de lo qual se corriera vn hombre particular. Luego, &c. Lo quarto. Moralmente hablando es imposible, que el que jura mucho, vna vez o otra no se perjure, como dize el Sabio del que habla mucho, que no carecera de pecado. Luego illicita es la costumbre de jurar. Lo quinto y vltimo prueuo en especial, que el juramento de suyo no se deue apetecer, ni se ha de vsar del sin mucha necessidad. Quando alguna cosa se introduze para remediar algun defecto, no se deue vsar della, no auiendo el tal defecto. Como de la medicina no se deue vsar, sino para remediar, o preseruar de alguna enfermedad. Y del Sacramento de la Penitencia no deue vsar quien no tiene pecado, y por esso no vsaron del Christo nuestro señor, y su Sanctissima Madre. Y el juramento se introduxo para remediar el poco credito, que se dan los hombres vnos a otros, y para concluyr pleytos, o para remediar algun mal particular, o commun, como Sancto Thomas enseña y esta ya declarado. Luego jurar con causas leues, y sin necessidad, ni vn particular del juramento, es contra la propria razon, y fin del juramento.

Pro. c. 10.

D. Thom. 2. 2. q. 89 art. 2.

Desta doctrina se collige clara solucion a los argumentos primero y segundo. Al primero en forma niego la consequencia. Y a la forma en el segundo, niego la segunda parte de la menor, por la quarta razo que acabamos de poner, fundada en la flaqueza humana, y poca firmeza en las cosas del mundo.

En la confirmacion del segundo argumento se toca vna buena dificultad moral. Y es, si la costumbre de jurar verdad, o mentira, es de suyo algun pecado venial, o mortal.

A la qual digo lo primero. La costumbre de jurar, no es pecado alguno, y el que tiene costumbre de jurar mirado primero la verdad, no esta en estado de pecado mortal. La primera parte deste dicho se prueua con la confirmacio del segundo argumento, y se confirma con la autoridad de Aristoteles. El qual dize, que la costumbre, en qualquier materia es la frequentacion de los actos, de la qual se engendran los habitos. Y esta frequentacion, no es cosa distincta de los mismos actos. Luego la costumbre de jurar no se distingue de los juramentos particulares. De aqui se sigue, que si el que tiene costumbre de jurar, jura quatro juramentos falsos, comete solos quatro pecados mortales. Y si jura quatro juramentos con verdad y sin necessidad, haze solos quatro pecados veniales. Y si jura con madurez, justicia y verdad, no comete pecado alguno, antes es acto de suyo bueno, y meritorio, aunque tenga costúbre de jurar muy enuegecida. Y assi la costúbre de jurar no dize de suyo pecado distincto del que se halla en los juramentos particulares, ni muda la especie del pecado, ni agraua mas, que sino vuiera tal costumbre. La segunda parte de nuestro primer dicho se prueua. Entonces esta vno en estado de pecado mortal, quando no le pesa del pecado mortal que hizo, o tiene proposito firme de boluer a el, o no quita la ocasio proxima de pecar mortalmente, como lo es tener la manceba en casa. Y el que tiene costumbre de jurar verdad, no haze cosa alguna destas. Luego no esta en estado de pecado mortal. La menor es cierta quanto a sus dos primeras partes. La tercera se prueua. La dicha mala costúbre es causa remota del pecado, como lo son todos los habitos viciosos. Luego no es causa proxima. Porque si lo fuera, seguirse hia, que si vn hombre mal habituado a jurar, se confessasse enteramete de sus pecados, con deuido arrepentimiento y proposito de no pecar, quedasse todauia en el mal estado de pecado mortal, pues no ha perdido la mala costúbre por vn acto de arrepentimiento. Lo qual es falsissimo, y muy mala doctrina. Y tambien se siguiria que si vn hombre acostumbrado a jurar, jurasse verdad con poca consideracion, estuuiesse en estado de pecado mortal continuando los dichos actos de pecado venial. Lo qual no se deue conceder.

Arist. 2. Ethicor.

Digo lo segundo. Esta doctrina no contradize a lo que diximos, y probamos poco ha, que la costumbre de jurar era mala. Porq aunq de suyo no es pecado alguno, llamase mala, porque dispone y inclina a mal, como lo es el periurio, y el juramẽto poco considerado. Como los habitos viciosos son malos, y a boca llena se llamã y deuen llamar assi, porq inclinan al mal, aunq en si no dizen pecado alguno, venial, o mortal. Antes es axioma verdaderissimo entre los Theologos, que por los habitos buenos, o malos, ni merecemos, ni desmerecemos. Y como S. Pablo llama pecado a los q los Theologos llaman (fomes peccati) porq nace del pecado, y inclina a el, aunq en si no es pecado, como declara el Cocilio Tridentino, assi nosotros enseñamos, q la costumbre de jurar, aunque sea con verdad, es mala, aunque en si no dize pecado alguno, por que inclina a mal, y es causa remota de graues

Faul. ad Rom. ca. 7. & Concil. Trid. sess. 5. Can. 5. lex

gatur D. Auguſt. lib. 1. de nuptijs con. cap. 23. & li. 1. cō duas Epiſt. Pelag c 13. & Roſſea. ar. 2. ſen. ar. 1. cont. Lutherum. Habet in 3. tom to. Poſsido. c. 25.

pecados, y perjurios. Y assi ha sido muy acertada la fundacion de la santa cofradia de los juramentos, hecha por los frayles de Sancto Domingo, para obuiar vn tan gran mal, como es el jurar mucho, aunque sea con verdad. Y en la vida de San Augustin se lee, que qualquiera que en su casa juraua sin las deuidas circunstancias, le quitauan aquel dia la comida.

Al tercero, y vltimo argumento niego la cō sequencia con Sancto Thomas. La razon de diferencia es, que en el voto ordenamos lo que prometemos al mismo Dios, como consta de su definicion. Y assi es mas loable de suyo hazer vna cosa con obligacion del voto, que sin ella. Mas en el juramento traemos a Dios por testigo de nuestra verdad, y ordenamos la reuerencia del 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 diferencia que acabamos de poner y declarar, siguiendo a Sancto Thomas.

D. Th m. 2. 2. q. 89. art. 6. ad 1.

La tercera duda deste capitulo es acerca de la segunda conclusion, si el juramento es proprio acto de la virtud de la religion, o latria como Sancto Thomas enseña. Parece que no. Lo primero. La virtud de la religion considerada en su propria razon y essencia, es verdadera virtud, y es en si, por si apetecible, como lo son la charidad, y las otras virtudes. Y el juramento no es apetecible de suyo absolutamente hablando, sino supuesta alguna necessidad, o defecto, como resoluimos en la duda passada. Luego el juramento no es acto de la virtud de la religion.

2. 2. q 89 art. 4.

Lo segundo arguyo, no solamente contra la conclusion de Sancto Thomas, sino contra su razon, cuya mayor proposicion es esta. El que jura protesta, que Dios es infalible verdad. Cōtra esto haze, que la dicha protestacion, y confession es acto de la fe. Luego el juramento sera acto de fe, y no de religion.

Lo tercero. Cumplir el juramento hecho, y hazerle, pertenecen a vna misma virtud como todos confiessan. Y en el juramento 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 cien ducados, el darselos es acto de liberalidad. Luego no es acto de religiō, porque vn mismo acto no puede ser hijo de dos virtudes distinctas essencialmente.

2. 2. q. 89 a 4. ad 3. Paul. ad Heb, c. 6.

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 del juramento, es confirmar la verdad, y sossegar, y cōcluyr pleytos, y pendencias como Sancto Thomas enseña, y San Pablo insinua. Luego el juramento no pertenece a la virtud de la religion, como acto proprio suyo. La solucion de Sancto Thomas, el qual dize que todo lo hemos de ordenar a gloria de Dios, aunque immediatamente no tengamos esse fin, no es suficiente. Porque se seguiria desta doctrina, que los actos de las demas virtudes fuessen proprios actos de la religion, como lo es el juramento: pues tambien se pueden referir a la gloria, y honra de Dios, en la qual relacion consiste la propria razon de la virtud de la religion.

A esta duda digo, que el juramento es proprio acto de la virtud de la religion, o latria. Y hablo del juramento acompañado de sus tres buenos compañeros, juyzio, justicia, y verdad. Prueuo este dicho. Lo primero con la razon de Sancto 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 juramento protestamos practicamente, ser Dios la primera verdad infalible, y que lo sabe, y conoce todo, y le reuerenciamos como a superior, como dize San Pablo, y San Gerony mo, y Aristoteles. Luego el juramento es proprio acto de religion, o latria, cuyo oficio es reuerenciar a Dios, segū que es criador, y gouernador de todo como Sancto 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 infalible. Luego el juramento es proprio acto de la virtud de la religion, o latria.

Paul. ad Heb. c. 6. D. Hiero. lib. 1. super Mat. Aristot. in li. 1. Metaphy. D. Thom. 2. 2. q. 81. art. 3.

Al primer argumento niego la consequencia. La razon es, porque no es necessario que el acto proprio de vna virtud, participe toda su perfection essencial, y accidētal: antes basta participar la razon essencial, y propria de la virtud. Exemplo desto 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, sino supuesta la necessidad, que ay en la Republica, de que no aya en ella gente ruyn. Y la virtud de la penitēcia es verdadera virtud, y su acto no es de suyo apetecible, sino es supuesto el defecto del pecado. Y assi digo en nuestro proposito, que aūque la virtud de la religion, o latria es verdadera virtud, y de suyo apetecible, su acto, que es el juramento sancto y bueno, no lo es, sino supuesto el defecto, que en los hombres causo el pecado, de no darse entero credito vnos a otros. Y por esto es necessario algunas vezes, confirmar nuestros dichos con el juramento, quando la justicia, juyzio, y verdad lo pidieren.

Al segundo argumento responde largamente, el Padre 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 supone la fee, y es acto de religion. Exemplo desto ay en la oracion, la qual presuppone acto de fee, con el qual protestamos especulatiuamente que Dios es vniuersal proueedor

de

de todas las cosas, del 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 del alma. Assi en nuestro proposito supuesta la fe, con que especulatiuamẽte creemos que Dios es la primera verdad infalible, nos sujectamos 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 subjectiõ practica, sancto reconocimiento y diuina reuerencia consiste la razon de la religion, o latria

Al tercer argumento niego la menor. A la probacion digo que quãdo Pedro promete con juramento a Iuan cien ducados, y se los da, este acto se puede considerar, o segun que esta confirmado cõ juramẽto, y por su respecto, se cumple. Y en esta cõsideraciõ es acto de religiõ, pues se cũple la dicha promessa por hõra y reuerẽcia de Dios q̃ se traxo por testigo de aquel acto. Y por esso nos mãda Christo, q̃ voluamos nuestros juramentos 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 del juramento, sino segun su proprio obiecto. Y en esta consideraciõ pertenece a la virtud de la liberalidad. Esta solucion es muy buena aunque dificultosa y se colige de Sancto Thomas, y de Cayetano.

D. Tho. 2.2.q 89. art. 4. ad 3. & Cai. super eũdem art.

En el quarto, y vltimo argumento se toca vna muy buena dificultad moral. Y es, si el juramento se ordena, como medio a fin, a la manifestacion de la verdad jurada, o al reues.

D. Tho. 2. 2. q. 89. ar. 1. incorpo. art. 4. ad 3. & 5. ad 1. & 2. Paul. ad Heb. ca. 6. Fini. est id, cuius gratia aliquid fit. Solutto a cuta Cai. 2.2.q.89. ar.4 reij. est. a M. Sot. li. 8. de iust. 1. ar. 5. ad 1. & 2. argumentũ D. Tho.

Parece que el juramẽto se ordena como medio, a fin, a la confirmacion y manifestacion de la verdad humana. Lo primero porque Sancto Thomas lo ẽseña assi en muchos lugares casi expressamente. Y Sant Pablo tambien lo confirma. Lo segundo, todo testimonio se ordena como medio a fin, a la confirmacion de la verdad para que se trae. Y en el juramento traemos el testimonio del nombre Diuino para confirmacion de nuestra verdad. Luego ordenase a ella, como medio a fin. Y assi como la oracion deprecatoria, con ser acto de religion, se ordena, como medio a fin, para alcançar cosas temporales inferiores, assi no sera mucho, que suceda lo mismo en el juramento. Lo tercero y vltimo se prueua. El fin se difine desta manera por los Philosophos morales. Fin es, aquello, por cuyo respecto se haze alguna cosa, y el juramento se haze con respecto a la confirmacion de nuestra verdad. Luego ordenase a ella como a fin.

A esta duda responde Cayetano agudamente. Pero al Maestro Soto no le contenta su solucion, por ser muy metaphysica. Y assi dize que se ha de conceder absolutamente que el juramento se ordena a la manifestacion 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 desto hallamos muy bueno en la passion de Christo nuestro Señor: 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 Padre Maestro Soto del juramento, y de la manifestacion de la verdad: la qual vltimamẽte se ordena a la gloria y honra de Dios, como a fin mediato, remoto y mas principal. Esta solucion es probable pero muy dificultosa: 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, del 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.

Reiici solutio M. Soti.

Otros dizen, que el juramento se ordena a la confirmaciõ, y manifestaciõ de nuestra verdad, no como medio a fin, sino como causa a su proprio efecto. Pero esta sentencia es contra Sancto Thomas en los lugares citados al principio desta nuestra quarta duda.

D. Tho. locis citatis in princ. nostri 4. dubi.

Para entender y resoluer bien esta duda se ha de notar con Cayetano. Lo primero, que en el juramento se pueden, y deuen cõsiderar quatro cosas. La primera es, el traer a Dios por testigo de nuestra verdad. La segunda es la misma verdad. La tercera es, la manifestacion, y declaracion de la verdad. La quarta es, la confirmacion de la verdad, segun que asegura el coraçon, y entendimiento de aquel en cuyo fauor se hizo el tal juramento. Lo segundo se ha de notar, que el acto de virtud se puede considerar de dos maneras. La primera es segun su especie y obiecto proprio. La segunda, segun que es acto del operante, que pretende algun fin por el tal acto. Exemplo desta doctrina hallamos en la oracion: la qual formalmente considerada es acto de religion, y mira a Dios como a su proprio obiecto. Tambien se puede considerar, segun es acto del que ora, y segun el efecto que causa y es pretendido, que es el bien que a Dios se pide por la oracion. De la misma suerte en nuestro proposito, el juramento se puede considerar, segũ que en el inuocamos el nombre Diuino en testimonio de nuestra verdad. Y en esta cõsideraciõ mira a Dios como a su proprio y formal objecto en ordẽ el qual tiene su proprio acto de religion. Tambien se puede considerar segun su proprio efecto, y segun que es acto del que jura, y pretende algun fin por su juramento, el qual efecto, y fin es la manifestacion de su verdad.

Nota cũ Cai. loco citato.

Esto supuesto digo lo primero a nuestra duda. Si el juramento se considera segun su essencia y especie de su obiecto formal no se ordena, como medio a fin, ni proximo, ni remoto, a manifestacion, y confirmacion de la verdad humana. Prueuo este dicho. Porque el juramento considerado essencialmente, es mucho mas perfecto y superior a nuestra verdad.

Luego procediendo con buen orden, ni se ordena ni deue, ni puede ordenarse, como medio a fin, a la manifestació, y confirmacion de nuestra verdad.

Digo lo segundo. Si el juramento se considera, segun que es acto del que jura, o segú su efecto, que es la manifestacion de nuestra verdad, se ordena a ella, como medio a fin proximo. En este sentido se han de entender los lugares citados de S. Thom. y otros semejantes, y se prueua por los argumentos puestos al principio desta duda. Prueuase lo segundo. El que jura, pretende confirmar su verdad con el juramento. Y la manifestacion de la verdad que es efecto del juramento, se ordena de su propria naturaleza a la confirmacion de la misma verdad, para que siempre se tēga por firme, y estable lo que se juro. Luego en ambas consideraciones del juramento se verifica, que se ordena a la manifestació de nuestra verdad, como medio a fin proximo, o se considere como acto del q̄ jura, o segū su proprio efecto, q̄ es la manifestacion de nuestra verdad. Y en esto no se halla desorden alguno: porq̄ ni ordenamos la virtud de la religion, ni su acto formalmente considerado, ni cosa alguna superior, a la manifestacion de nuestra verdad. Sino solamente ordenamos el juramēto, segun que es acto del que jura, o su efecto, que es la manifestacion de la verdad, a la confirmacion de la misma verdad. Exemplo ay muy bueno desta doctrina en la oracion deprecatoria quando vno pide a Dios la salud para vn enfermo. La qual oracion essencialmente considerada, segun que es acto de religion, mira a Dios, y a su diuino culto, y reuerencia, como a su proprio, y formal objecto: y mira la salud de el enfermo, como a su proprio efecto. Y la misma salud, que es efecto de la oracion, se ordena como medio a fin, a los bienes temporales: en todo lo qual no se halla desorden alguno. Assi proporcionablemente hemos de hablar en el juramento.

Solut. ad loca. D. Thom. Ad argumenta in oppositū.

Digo lo tercero. La verdad jurada se compara al juramento, como materia a forma. Assi sucede en el voto, que la cosa prometida se compara al voto, como materia a forma: y en la oracion deprecatoria, lo que se pide es materia de la misma oracion. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro proposito.

Digo lo quarto, y vltimo. Si el juramento se considera, segun su proprio efecto, que es la manifestacion de la verdad, es causa moral eficiente de la confirmacion de la misma verdad, y del credito que dio a ella aquel en cuyo fauor se hizo el juramento. La razon es clara, porque por causa del juramento se da credito a quien no se diera sin el, y con el juramento queda quieto, y seguro, el que sin el estuuiera con mucho sobresalto. Y en la oracion impetratoria tambiem vemos, que es causa moral eficiente de lo que se alcança.

A los argumentos en cōtrario hemos de responder, segun que proceden contra nuestro primer dicho en fauor del Maestro Soto. Al primero que procede de algunas autoridades de Santo Thomas, y de san Pablo, digo que se entienden todos conforme al tenor, y declaracion dada en nuestro segundo dicho. Y si alguna vez dize Santo Thomas, que el juramento se ordena a la manifestacion de la verdad: aquella diccion, Ad, no dize orden de medio a fin, sino de causa a efecto. Como lo dize, quando dezimos: que la Passion de Christo se ordena a nuestra salud, no como medio a fin proximo, ni remoto, sino como causa a efecto, o como honesto a vtil, que es lo mismo segun enseña Cayetano. Y a esta explicacion se reduzen todas las que se suelen dar a los lugares de Santo Thomas, y de San Pablo.

Caiet. 2. 2. q. 89. a. 6.

Al segundo argumento niego la mayor en el juramento, y la oracion deprecatoria, porque assi en Dios, como en los actos de religiō, seria muy gran imperfeccion ordenarse a cosas inferiores, como medio a fin. Solamente se ordenan, como causa a efecto, como ya esta declarado.

Al vltimo argumento niego la menor, hablando del juramento segun su essencia, y si hablamos del segun su efecto, que es la manifestacion de nuestra verdad: concedo la menor, y niego la consequencia. De aqui se responde al quarto argumento de nuestra tercera duda negando la menor, o distinguiendola por la doctrina dada. La solucion de Santo Thomas en el lugar alli citado, es muy buena. Y a la replica niego la sequela: porque aunque todos los actos de las virtudes se pueden referir proxima, o remotamente a la gloria de Dios, a sola la virtud de la religion cōuiene de suyo mirar el culto, y honra diuina. Y assi no se sigue que los actos de las demas virtudes pertenecen a la religion, o latria.

D. Thom. 2. 2. q. 89. a. 4. ad 3.

La quarta duda deste capitulo es acerca de la verdad de la tercera conclusion, en la qual pusimos los tres compañeros del juramento justo, que son, juyzio, justicia, y verdad. A esta duda digo, que la tercera conclusion es muy verdadera, y comunmente recibida por los Santos Doctores, Iuristas, y Theologos. Acerca desta conclusion hemos de notar lo primero, que el juramento sin verdad, se llama falaz, y engañoso, y sin justicia, se llama iniquo, y sin necessidad, o consideracion, se llama temerario. San Geronimo dize, que el juramento que no va acompañado de los dichos tres compañeros, es perjurio. La qual sentencia se ha de entender desta manera. Que si le falta la verdad, es propria, y formalmente perjurio, y siempre sin excepcion alguna, es pecado mortal. Si le falta la justicia: porque se jura alguna cosa iniqua, y injusta, que de suyo es pecado mortal, se reduze a perjurio, y de su genero es pecado 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 pecado mortal. Y assi el tal juramento siempre se haze con mentira practica. Y si le falta la consideracion necessaria, no es propriamente perjurio, ni de suyo es pecado mortal: pero llamalo san Geronimo perjurio,

Hieron. 4.

rio, lo vno, porque es juramento illicito, y lo otro por el peligro que suele auer de perjurio quando se jura sin la madurez, juyzio y consideracion necessaria. Y de que manera se verifica que se trae el nombre de Dios en vano, quando al juramento le falta alguno de los dichos tres compañeros, explica muy bien el Maestro Soto. *Sot. lib. 8 de iust. & iure q. 1. art. 3.* Lo segundo se ha de notar con Cayetano, que la justicia compañera del juramento licito, se puede entender de vna de dos maneras. La primera es, que la justicia se tenga de parte del obiecto del juramento, y sea justo, sancto, y bueno lo que jura. La segunda es, que la justicia se tenga de parte de la causa, y sea justa la que mueue a jurar. La justicia obiectiua no es compañera de todos los juramentos, sino de solo el promissorio. Porque en el assertorio sucede muchas vezes jurar vno justamente en manos del juez, confessando hurtos y homicidios, que ha cometido. Mas en el juramento promissorio, siempre el obiecto ha de ser licito, sancto y bueno: y sino sera perjuro practicamente el que prometiere alguna cosa que de suyo es pecado mortal, como declaramos poco ha. Mas si la justicia se toma en el segundo sentido, siempre es compañera del juramento assertorio licito: porque si la causa motiua al tal juramento no es justa, el juramento assertorio sera iniquo. Como si vno descubriesse con juramento 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 juridicamente descubriesse los dichos pecados con juramento, seria Sancto y bueno, por ser justa la causa motiua. Y assi para que hablando a boca llena se llame, y sea la justicia compañera de todo juramento licito assertorio y promissorio, se ha de tomar en commun, abstrayendo de ambos modos de justicia, obiectiua y causal. Y assi la tomo Sancto Thomas tratando esta materia. El juyzio, y discrecion se requierẽ 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 scientificas, y las claras no se pueden licitamente confirmar con juramento, como Sancto Thomas enseña. *D. Thom. 2. 2. q. 89 art. 30. in cap. & ad primum. 2. 2. q. 89 art. 1. in corpore.* Lo segundo pide, que no se jure sin causa muy vrgente y mui justificada, porque es argumento manifiesto del 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 del perjurio en su proprio lugar.

La quinta y vltima duda deste capitulo es acerca de la verdad de la quarta y vltima conclusion. A la qual digo, que es muy verdadera, y communmente recebida por todos. Para mayor intelligencia desta verdad hemos de notar lo primero, que el que pretendiendo jurar, jura por las criaturas, consiguientemente pretende traer a Dios por testigo de lo que dize. Bien es verdad, que ay algunas maneras de hablar vsadas en el mundo entre hombres de buena conscientia, que aunque tienen aparente forma de juramentos, en realidad de verdad no lo son, antes los tales vsan dellas 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 quando vno jura por las criaturas, atribuyendoles la honra y reuerencia Diuina, 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 pecado mortal. Y tambien es cierto que el perjurio siempre es pecado mortal. Luego con mayor razon lo ha de ser el pecado de blasphemia. De aqui se sigue, que absolutamente hablando, es mas graue pecado jurar verdad por los falsos Dioses, reconociendolos por verdaderos Dioses, que jurar mẽtira por el verdadero Dios: porque el primero es pecado de blasphemia, y el segundo no, sino de perjurio solo. San Augustin citado en el Decreto parece que enseña lo contrario expressamente. *D. Augu. ad Publicolam citatus à Gratiano in ca. mouet 22. q. 1.* Al qual respondo, que en el juramento ay algo Diuino, que es el diuino testimonio, por el qual el juramento pertenece a la virtud de la religion o latria: y algo humano, que es la confirmacion del dicho humano. San Augustin no habla del juramento en la primera consideracion, 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. Y a esta solucion se reduze otra que da Aragon a la misma authoridad de S. Augustin: acerca de la qual se ha de ver tãbien el Maestro Soto. *Ara. 2. 22 q. 89. art. 6. in 2. dubio. Soto lib. 8. de iust. q. 1. ar. 3. con. 1.*

Lo tercero se ha de notar, que es licito pedir al Idolatra, que esta aparejado a jurar por sus falsos Dioses, que jure por ellos, nombrandoselos expressamente. Assi lo enseña Sancto Thomas, y San Augustin referido en el lugar citado del Decreto. Prueuase del hecho de Iacob con Laban, y de Abraham con Abimelec, y de los Sanctos Macabeos, y del vso que oy dia guardan los Christianos en sus tratos, y contractos con 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 vienen. Y del pecado de blasphemia è idolatria que el Infiel comete jurando por sus falsos Dioses, y atribuyendoles la honra del 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 pecado. Como no peca el que pide los Sacramentos 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 *D. Thom. 2. 2. q. 98. a. 4. ad 4. Augu. loco citato. Gene. 31. & 21. & Macab. c. 8.*

quiere estar en mal estado, sabiendo que esta obligado a administrar los sanctos Sacramẽtos a sus ouejas, y administrarselos con pureza de consciencia.

Lo quarto se ha de notar, que 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 contra Syluestro. 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 nascer los dichos juramentos de mucha aficion, y deuocion a los tales miembros. Esto es contra vna Glossa del Derecho, y contra algunos Iuristas. Y assi se ha de declarar del juramento por los miembros menos nobles de Christo, y de su Sanctissima Madre, vna ley del Emperador Carlos V. en la qual manda, que los que juraren por los miembros de Christo nuestro Señor, o de su Sanctissima Madre, sean castigados como blasphemos.

Ca. siquis per capillum Dei. 22. q. 1. Sot. loco citato contra Sylu. Gloss. in c. 1. extra de maleficis: e contra Bart. & Ang. in v. iuramentum 4. qui dicit tale iuramentum esse peccatum veniale. declarat. lex Caro. V. Imperatoris.

Capit. III. De la obligacion del juramento.

PRimera cõclusion. 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 del juramento assertorio solamente cae sobre el acto de jurar, pues esta obligado a jurar la verdad presente, o passada.

Segunda 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 que forçado, juro de hazer vna cosa, esta obligado en consciencia a cumplilla, hasta que alcance relaxacion del prelado del dicho juramento: la qual puede pedir, no obstante que juro de no pedilla: porque conuiene assi al bien commun.

Quinta y vltima conclusiõ. Quando la intencion del que jura, y de aquel, en cuyo fauor se jura, no es la misma; si ay fraude y dolo en el q̃ jura, esta obligado a cumplir el juramento, conforme a la intencion de la parte. Y sino ay fraude ni dolo, conforme a la suya. Y en summa es mayor la obligacion del voto, que la del juramento.

La primera duda deste Capitulo es, si el juramẽto obliga de suyo debaxo de pecado mortal. Y para que desde luego apartemos lo cierto de lo incierto, digo lo primero. Fe Catholica es, que el juramento obliga debaxo de pecado mortal, considerandolo de su proprio genero, y obiecto. Prueuase con muchos lugares de Escriptura, en los quales se encarece mucho la obligacion del juramento. Lo mismo dizen los Sanctos Padres, Pontifices, y Concilios, los quales refiere Gracian: y tãbien se traen en las Decretales. Tambien se prueua con el vso de todas las naciones: las quales siempre han acostumbrado confirmar sus negocios con juramento, entendiendo ser grandissima su obligacion. Y en los Sanctos Concilios generales se reduzen a la reuerencia del juramento cosas de grandissima importancia. Lo mismo conocieron Platon, Aristoteles, y Ciceron. La razon es clara, porq̃ quien quebranta el juramento, peca contra el segundo precepto del Decalogo. Luego de suyo es pecado mortal.

Ecclesia. 23. Iudic. 11. Iosue 6. Grat. 22. q. 4. & 5. & in decreta lib. 2. tit. de iure iurando Con. Ephesi. 4. & Constãtiense Idē docet Plato in tractatu de legibus Arist. 1. Rhet. c. 15 Cicero. de offi.

Lo que tiene aqui dificultad es, si siempre de hecho obliga debaxo de pecado mortal. Aqui no hablamos agora del juramento assertorio, del qual hemos de tratar en la materia del perjurio. Solo tratamos del promissorio, en el qual ay dos verdades. La vna de presente, y consiste en que el que jura tenga proposito de cumplir lo que jura: y sino lo tiene, es perjuro, y miente y peca mortalmente sin duda alguna. Lo qual es en tranto grado verdad, que si vno jura de hazer vna cosa mala, esta obligado a tener proposito de cumplilla. Y sino lo tiene es perjuro, y peca mortalmente. Y si le tiene, tambien peca mortalmente, pero no sera perjuro. La segunda verdad del juramento promissorio, es cumplir a su tiempo lo que prometio. Y si la materia es graue, cierto es que esta obligado el que la prometio con juramento a cumplir su promessa debaxo de pecado mortal.

Pero toda la duda es, quando la materia es leue, como si vno prometio con juramento de dar quatro marauedis a otro, si esta obligado a darselos debaxo de pecado mortal. Otra duda al tono desta suelen tratar los Theologos del voto, pero tiene mas dificultad en el juramento, por atraueſſarse en ella reuerencia del nombre Diuino. La parte afirmatiua tiene Cayetano aunque la materia sea muy leue, al qual siguen muchos discipulos de Sancto Thomas, y Nauarro, como sea toda la materia del juramento. Esta sentencia se prueua lo primero. Todo perjurio en qualquier materia, por leue que sea, es pecado mortal, como enseñan Sancto Thomas, y todos los Doctores en la materia de perjurio. Y el qxebrantar el juramento promissorio en materia leue, es perjurio, pues le falta la verdad. Y no parece que ay otra especie de pecado a que pertenezca la tal violacion. Luego es pecado mortal. Assi parece que lo enseña Sancto Thomas, tratando en particular de la obligacion del juramento promissorio. Confirmo esta razon. Todo juramento assertorio, al qual falta verdad, es pecado mortal en indiuiduo, en

2. 2. q. 88. art. 3.

Cai. 2. 2. q. 89. art. 7. indub. 1. quẽ sequuntur multi discipuli D. Thom. ibidē, & Nauar. in man. c. 12. num. 10. 2. 2. q. 89. art. 3. D. Thom. 2. 2. q. 89 art. 7. in corpore.

en qualquiera materia que sea, como todos enseñan en la materia de periurio. Luego lo mismo hemos de dezir del promissorio, al qual falta verdad, por la misma razon, como sucede en nuestro caso.

Lo segundo se prueua la parte afirmatiua. El que juro de pagar vsuras, esta obligado, y le cõpelen 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 cumplir su palabra por la promessa que hizo, sino por reuerencia del nombre diuino, como dize el mismo texto. Y en nuestro caso corre la misma razon. Luego, aunque la materia sea leue, sera pecado 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.

Cap. debitores de iur. iur.

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 quãdo es toda la materia del juramento, es de mucha consideracion. Como en el sacramento de la Penitencia, es solo pecado venial negar vn pecado venial, quando ay otra materia. Pero quando el tal pecado 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 Cayetano en el lugar citado.

Caiet. loco citato.

La sentencia opuesta negatiua, es del Maestro Soto, de san 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 del voto, no obliga debaxo de pecado 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 del voto, es mayor que la del juramento, como Santo Thomas enseña.

Sot. lib. 8. de iust. q. 2. art. 7. Anton. 2. p. tit. 10. c. 4. §. 1. Syl. in v. iuram. 4. q. 1. & alij multi. D. Thom. 2. 2. q. 88. a. 3. & 2. 2. q. 88. a. 8.

El segundo argumento es. Quando en el juramẽto la materia leue es parte de materia graue, no obliga debaxo de pecado mortal, como enseña el mismo Cayetano. Luego tampoco obliga con tanto rigor, quando la materia leue es toda la materia del juramento. Prueuo la cõsequencia: porque siempre se queda en razõ de materia leue. Confirmo este argumento. No menos carece de verdad el juramento, quando la materia leue es parte de materia graue, que quando es total materia: porque la verdad consiste en razon indiuisible. Luego siempre es periurio, o nunca lo es.

El tercer argumento es. La obligacion del juramento promissorio, no se considera precisamente de parte de la reuerencia que se deue al nombre diuinõ, sino tambien de la materia graue, o leue: porque de otra suerte el que prometio de hazer alguna cosa mala con juramento, estaria 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 argumẽto. Lo primero. Quando lo que se jura es malo de suyo, se quita de todo punto la obligacion del juramento. Luego quando es de poca consideracion se disminuye la obligacion. Confirmo lo segundo, el mismo argumento. Conforme a la mas probable sentẽcia, solo es pecado venial jurar de cometer vn pecado venial. Luego el ser poca la materia, es de mucha consideracion para disminuyr la culpa.

El quarto argumento es. Todo el fundamento de la contraria sentencia es, que en nuestro caso se halla verdadero perjurio, el qual siempre es pecado mortal. Pero este fundamento no es solido. Luego la contraria sentencia 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 tiempo passado. Luego en tal caso no se halla perfecto perjurio, el qual supone, y pide perfecta mentira. Confirmo este argumento. Si en nuestro caso se hallasse perfecta mentira, y perfecto perjurio, no podria el Sumo Pontifice dispensar en el juramẽto promissorio. Lo qual es contra la sentencia de todos, y contra la determinacion de dos textos del Derecho Canonico. Prueuo la sequela: porque el Sumo 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.

Cap. 1. & c. debitores de iure iurando.

El quinto, y vltimo argumento es. Sigueſe de la contraria sentencia, que si vna madre con zelo de virtud, sin mudança alguna de la materia, o de las circunstancias, jurasse de açotar a su hijo, y no lo cumpliesse, pecaria mortalmente, y si prometiesse de darle vna mançana con juramento, porque callasse, seria lo mismo: pues en ambos casos se atraviesa la reuerencia del 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 peca 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 pecado mortal de perjurio. Y tambien, porque para la obligacion q̃ el juramento causa de suyo, es impertinente que el que promete tenga voluntad de cumplir su promessa jurada.

Declaradas, y aprobadas estas dos sentẽcias opuestas, 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 pecado mortal. En este dicho conuienen Cayetano, 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 del Derecho, que dize, que lo poco se reputa por nada.

Digo lo tercero. La sentencia afirmatiua de Cayetano, y de los que le siguen es probable. Y es muy conforme a la sentencia de los que defienden, que todo perjurio es pecado 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 del Maestro Soto, que dize, que aunque el juramento promissorio de su genero, y obiecto obliga debaxo de pecado mortal; pero no siempre en particular, y en indiuiduo es pecado mortal quebrantalle, sino solo venial, quando la materia es leue, aunque sea toda la materia del juramento: como sucede en otros muchos pecados mortales de su genero, y obiecto: los quales en particular, y en indiuiduo son veniales por la paruidad de la materia. Esta sentencia se prueua con los argumentos puestos en su fauor, y se confirma mas respondiendo a los argumentos de Cayetano.

Ad 1. argum. Caietani.

Al primero niego la menor, hablando de perjurio perfecto y a boca llena, porque solamente se halla en nuestro caso perjurio imperfecto, y con addito, y hablando con modo largo, como admiten los de la contraria sentencia, que se puede hallar solo pecado venial, por ser la materia de poca consideracion en vn juramento verdadero hecho sin justicia, ni juyzio. La razon fundamental desta 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 cõtra lo que sintio en tiempo passado. Y assi hablando propria y formalmente, ni miente, ni es pejuro, sino es hablando del perjurio con modo muy largo. Tambien se puede responder al primer argumento, negando la mayor. Porque no todo perjurio es pecado mortal, sino solo el que se halla en el juramento assertorio; y en el promissorio, quando falta de la verdad en la primera consideracion, que es quando jura y promete con proposito de no cumplir lo que promete. Mas quando promete con juramento vna cosa con proposito de cumplilla, y despues no la cumple, no es perjuro formalmente hablando, ni peca mortalmente: Porque la obligaciõ del juramẽto promissorio, al qual falta la verdad en la segunda consideracion, no se toma precisamente de la reuerencia del nombre Diuino, sino de la materia grande, o pequeña, conforme a la qual se ha de juzgar, si es pecado venial, o mortal. Y esta doctrina ni es contra Sancto Thomas, ni cõtra los Doctores escolasticos en la materia del perjurio. A la confirmacion, niego la consequẽcia. La razon de diferencia 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 mentira, 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 pecado mortal. Pero si la cantidad fue poca, solo peca venialmente no restituyendolos. Y lo mismo digo del que juro de pagar las vsuras, que si la cantidad es de mucha consideracion, sera pecado mortal no pagalla: y si es de poca, sera solo pecado venial. Y aunque en los Textos citados no se haze caso expressamente de la diferencia de la materia mayor, o menor, sino de solo el nombre Diuino: pero no excluyen la materia, antes suponen de otras muchas materias, que la dicha diferencia es de mucha consideracion, y que se puede hallar pecado 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 consideraciõ no lo sea: y esta obligado por la virtud de la religiõ a cumplir su juramento, y de su parte es acto licito, bueno y sancto: aunque de parte del vsurero sea grauissimo pecado. Y por esso se manda en el dicho Texto, que el que juro de pagar vsuras, sea compelido a cumplir su juramento, por la reuerencia del nombre Diuino, y por la obligacion que de suyo acarrea el juramento mayor, o menor segun la diferencia de la materia.

c. debitores de iure iurando.

Al tercer argumento niego la menor. A la probacion niego la consequencia. La razon de diferencia es. Porque quando vno en la confession, haze total materia de vn pecado venial q̃ 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 tal caso no ay materia alguna, y assi comete vn grauissimo sacrilegio, y destruye, quanto es en si, el sacramento de la penitẽcia. Mas en nuestro caso, es de muy poca consideracion la irreuerencia, q̃ a Dios se tiene.

Ad argumenta sententiæ negatiuæ. M. Soto ad 1.

Mas porque esta sentencia afirmatiua es de grauissimos Authores, y probable, sera bien enseñar al que la quisiere tener, como ha de respõder a los argumentos de nuestra sentencia negatiua. Al primero, niego la consequencia. La razon de diferencia 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 atrauiessa reuerencia del 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 razõ diuisible, como luego declararemos en la solucion del segundo argumento. Y como en el juramento assertorio, es tan falso dezir

vno

vno,que leuantó vna paja del ſuelo,ſino la leuã to,como jurar que mato vn hombre,ſino le ma to;aſsi en el juramento promiſſorio, tan poco reſpecto ſe tiene a Dios teſtigo de ſu promeſſa, ſi vno no da dos marauedis, que prometio con juramento, como en no dar vn caualio prometido con juramento.

Al ſegundo argumento niego la conſequencia. La razon de diferencia es. Porque en el caſo del antecedente,aunque la materia ſea tan leue como es el caſo del conſiguiente: pero moralmente hablando, todos juzgan que cumplio ſu promeſſa, el que pago la mayor parte de lo q̃ prometio,aunque falte algo. Mas quando la materia leue es toda la materia del juramẽto promiſſorio, no es viſto cũplir ſu promeſſa el que 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 ygual razon de juſticia en materias morales: tampoco ſe ha de pedir ygual razon de verdad. Y aunque 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 juramento ciento,y dio nouenta y nueue,moralmente hablando ſe vuo como ſi djera 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 aquella maxima citada en la confirmacion,que la verdad conſiſte en razon indiuiſible,es verdadera hablando de laverdad mathematica,o metaphyſica, mas no de la verdad moral,la qual recibe mas,y menos, conforme a los varios ſuceſſosque cada dia ſe hallan en los tractos contractos, y promeſſas humanas.

Contra eſta doctrina ſe haze vna buena replica. Sigueſe,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 niegã todos. Reſpondo,que para eſto importa mucho el juizio del buẽ varon. El qual ſi juzgare,que la parte que no ſe dio,comparada con el todo,es mui leue,y de ningun momẽto,no aura en el tal caſo pecado 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,hallarſeha pecado venial de mentira imperfecta, y de periurio 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 el antecedente. A la probacion digo,que nueſtra diſputa procede del juramento promiſſorio,que obliga de ſu naturaleza,y cae ſobre materia licita: pero no tratamos agora del, quando la materia es illicita,y no es obligatorio, como ſucede en la probacion del antecedente. A la primera confirmacion niego la conſequencia. Porque el ſer la materia illicita,quita al juramento de todo punto ſu obligaciõ,porque repũgna 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 pecado mortal prometer con juramento de ponello en execucion; y ſi fuere leue, ſera pecado venial: pero quando el juramento es obligatorio de ſuyo, toda ſu obligacion nace de la reuerencia que ſe deue al nõbre Diuino,ſea la materia graue, o leue, como ya eſta declarado.

Al quarto argumento niego la menor. A la probacion digo, que para la verdadera razõ de mentira,o periurio, no es neceſſario yr vno de preſente contra ſu proprio entendimiento. Baſta yr contra lo que vna vez prometio, y juro con animo de cump'illo. Aunque no es tan perfecto periurio, como ſe halla en el juramento aſſertorio,quando vno jura vna coſa falſa,pero tiene lo que baſta para ſer pecado mortal de periurio,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 diſpẽſar en eſſo. Mas el no cumplir la promeſſa jurada,no es intrinſecamente malo,ſino de las coſas que ſuenã mal. Y aſsi puede auer muchas cauſas,que juſtifiquẽ la diſpenſacion del 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 execuciõ, como ſucede 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 iuramentos con buen zelo, y con intencion de cumplillos: pero ſino pretende iurar,ſino vengarſe de ſu hijo en coſas leues; comunmente ſera pecado venial,aũque en la corteza de las palabras parezca auer juramento. Y lo miſmo hemos de dezir del que jura que no ha de paſſar adelante,o que no ha de yr a la mano derecha. Que ſi tiene animo de iurar,y de cũplir lo que iura,pecara mortalmente,ſino lo cũple. Pero lo ordinario no ſe halla en eſtos caſos,ni otros ſemejantes, mas que pecado venial; porque en realidad de verdad tienen mas razon de palabras de cumplimiento,que de verdaderos iuramentos.

La ſegunda duda deſte capitulo es. Si el iuramento promiſſorio obliga ſiempre debaxo de pecado mortal en todas las materias de coſas graues. Las quales,o ſon indiferentes, 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 indiferentes en ſingular,y en indiuiduo, no ſon materia del iuramento promiſſorio. Y no baſta que ſean indiferentes de ſu proprio genero: porque eſſas pueden ſer buenas, o malas en indiuiduo, como paſſar por vna calle,o entrar en vna caſa. Sino q̃ en ſingular y en indiuiduo, conſideradas todas

las

las circunstancias que se deuen considerar, que den toda via con su indiferencia respecto del q̃ jura. Como yr, o no yr al campo; passar, o no passar por vna calle. Prueuo este dicho. La obligacion del juramento, nace de la reuerencia del nombre Diuino. Y nadie se persuadira a entender, que reuerencia a Dios en traelle por testigo de cosas que no le agradan, como son las indiferentes en commun, y en particular. Luego no son materia del juramento promissorio. Y si se considera la obligacion del juramento de parte de lo que se jura, tampoco importan cosa alguna las indiferentes para la reuerencia del nombre Diuino, como no son de consideraciõ para el voto. Y no solo hablo de las cosas indiferentes quando se hizo el iuramento, sino de las que se hizieron indiferentes por discurso de tiempo, aunque al principio fuessen buenas.

Digo lo segundo. Las cosas illicitas, y malas, no son en manera alguna materia del juramento promissorio: o sean malas intrinsecamẽte, 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 del 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 cõtrario, lo qual es contra las buenas costumbres, y seria el juramento capa de pecadores. 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 santas, y buenas.

Inc. innocens. 22. q. 4. 2. 2. q. 89. ar. 7. in corpore & ad 2. & cap. quanto de iureiurando & ex reg. 58. de regulis iuris libro 6.

Mas en fauor de Graciano haze lo primero, que manda Dios en el Leuitico, que el que jurare de hazer mal vna cosa, haga penitencia de su pecado. Luego el tal juramento obliga, porque sino fuera obligatorio no mãdara Dios que se hiziera penitencia del. 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: sino a la actiõ de iurar. De suerte, que haga este sentido: El que peco jurando; o porque juro cosa mala, o porque iuro cosa buena sin sus deuidas circunstancias, haga penitencia de su pecado. Lo segundo respõdo, que el dicho aduerbio, se ha de referir a la cosa iurada, pero no se ha de entender del mal de culpa, que no puede ser materia del juramento, sino del mal de pena.

1. argu. pro Graciano. Leuitici. 5.

Lo segundo haze contra nuestra doctrina el iuramento, que 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 los Gabaonitas contra el iuramento de Iosue. Graciano en el lugar citado responde con San Ambrosio, que el iuramento de Iosue fue obligatorio, y por esso lo guardo. Alexandro de Ales dize lo mismo, y fundase en que el dicho iuramento no fue contra la intencion de Dios, aunque parecia contra sus palabras, consideradas en la corteza exterior.

Iosue c. 9. Deuter. c. 7. 2. regum. c. 21. Grat. loco citato & D. Ambros.

Alexand. Alens. 3. p. q. 31. memb. 4. art. 1.

Esta sentencia es falsa. Lo vno porque el iuramento 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 executaua Dios por mano de Iosue contra aquellas naciones iustissimamente, como supremo juez. Y cierto es que el iuramento que haze el executor, de no poner en execucion la pena puesta por el superior, no es obligatorio. Luego el iuramento de Iosue, no fue obligatorio de suyo. Especialmente auiẽdo auido engaño de parte de los Gabaonitas. Y assi digo, q̃ aunque el tal iuramento no fue obligatorio de suyo, no peco 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 ignorauan, el precepto en contrario. Y aunque los Gabaonitas engañaron a Iosue, no por esso podia Iosue hazer contra su iuramento. 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 escandalo dicho, no pecara Iosue en cumplir su iuramento, como enseña San Augustin. La razon es: porque se podia escusar con ignorancia inuincible, pensando que era mas obligatorio el iuramento, que el precepto Diuino positiuo contrario, y que el vinculo del precepto se quitaua, por tener el iuramento fuerça superior. Tambien se podia engañar facilmente, pẽsando que la virtud de la misericordia tan propria de Dios, le obligaua a perdonallos, viniendo ellos a pedillas: y lo contrario parecia mucha crueldad, como insinuo el mismo Iosue, en las palabras que dixo quando los perdono. Tambien 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 quedaró perpetuos esclauos del pueblo de Dios. Y en este sentido se puede entender San Ambrosio. No que el iuramento de Iosue fuesse de suyo obligatorio, sino que aunque no lo era, se escuso de pecado cumpliendole, por las razones dichas.

Aug. q. 24. & 15. super librum Iosue.

Lo tercero haze contra nuestra doctrina, el iuramento que hizieron los hijos de Israel, de repudiar las mugeres alienigenas, con quien se auian casado, y lo guardaron como se refiere en el primer libro de Esdras, entendiendo que era obligatorio. Y cierto es, que repudiar la muger legitima es illicito, y contra derecho natural. Algunos dizen que aquel juramento fue illicito, y que fue mal hecho guardallo. Pero esto

esto es falso, porque dize el texto sagrado, que le hizieron por el consejo, y ruegos de Esdras varon santissimo, y doctissimo. Y assi respondo lo primero, que aquellas no eran sus mugeres legitimas, sino sus mancebas. Porque Dios por su ley diuina positiua auia irritado los matrimonios de los Iudios con las mugeres alienigenas; como la Iglesia el dia de oy tiene justissimamente irritados los matrimonios entre parientes por via de consanguinidad, incluyendo el quarto grado. Y llamalas el sagrado texto mugeres, no porque en realidad de verdad lo fuessen, sino porque estauan en aquella reputacion. Como llama al Sancto Ioseph padre de Christo nuestro Señor, no porque en realidad de verdad lo fue, sino porque era tenido por tal. Lo segundo 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 del matrimonio, y no habitando juntos por la razon dicha. Como el dia de oy ay entre los Christianos muchas justas causas de diuorcio, siendo como es, indissoluble el matrimonio, como se colige de otro capitulo del mismo Esdras.

Lo quarto haze contra nuestra sentencia lo que se dize en el texto citado del Decreto, que si vno despues de auer hecho voto de castidad, se casa, y jura de no apartarse de su muger, esta obligado a cumplir su juramento, como enseña san Ambrosio, siguiendo a san Augustin. Respondo, que aunque no es licito casarse al que tiene hecho voto de castidad, pero vna vez casado, licito es no desamparar a su muger, y es obligatorio. Y sobre essa materia muy bien puede caer el juramento, aunque fuera ilicito, si despues de hecho voto de castidad, jurara de casarse.

Cap. Inn. 22. q. 4.

D. Ambr. lib. 3. of. fic. c. 10.

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 que enseñamos del voto hecho por mal fin de cosa buena, en el capitulo segundo del tratado del voto, en la duda quarta, siguiendo a Sancto Thomas, y a sus discipulos.

D. Thom. 2. 2. q. 88 art. 2.

La tercera duda deste capitulo es, acerca de la segunda conclusion. Si es valido el juramento hecho de cosa impeditiua del 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 afirmatiua 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, aunq̃ le hagan Obispo, como lo determina Innocencio III. Luego lo mismo hemos de dezir del mismo juramento de ser frayle. Y Alexandro V. consultado por vno que auia prometido cõ juramento casamiento a vna muger, y queria ser frayle, que estaua obligado a hazer? Respondel Pontifice, que se case primero para cũplir su juramẽto, y sino se siguiere copula, se podra despues meter frayle. Y cierto es, que los esponsales, no impiden el tranũto 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 cumplimiẽto redunde en destruyciõ de la conciẽcia, y en peligro de perder el cielo. Y el juramento de cosa buena, aunque sea impeditiua de mayor bien, no tiene esso. Luego hase de guardar. El segundo argumẽto es. Todo juramento promissorio acompañado de juyzio, y justicia, es obligatorio, como enseña S. Thomas. Y estas dos condiciones se hallan en el juramento de que hablamos. Luego es obligatorio. Prueuo la menor, porque la cosa buena jurada, es materia santa, y acto de virtud. Especialmente quando el que jura de casarse, es flaco, y no puede sufrir los trabajos de la religion, y juzga por mejor para si el casarse, q̃ el abrasarse. Para entender esta duda, se ha de ver lo que diximos en vna duda semejante del voto, que se haze de cosas impeditiuas del bien mayor, y mejor, en su tratado, en el capitulo segundo en la duda quarta, al fin della. Y se ha de notar, que vna cosa puede ser impeditiua de mayor bien de dos maneras. La vna es formal, quãdo formal, y derechamente se opone con el mayor bien. Como el no entrar en religion, se opone formal, y derechamẽte con entrar en ella. Y esta negacion, aunq̃ de suyo no es mala, tampoco es buena de su objecto. Y en particular puede ser buena, por algunas circunstancias, o causas que sobreuienẽ en las cosas morales. La otra oposicion al mayor bien, es indirecta, por ser cosa incomposible con el. Y esto vltimo tãbien sucede de dos maneras. La vna es, quando lo que es incomposible con el mayor bien, no trae contigo perpetuo impedimento, sino solo aquel tiempo, en que vno se exercita en el bien menor. Como si vno jurasse de seruir perpetuamente en vn hospital. La segunda es, quando lo incomposible con el mayor bien, trae consigo impedimento perpetuo para passar al bien mas excelente, como el matrimonio respecto del estado religioso. Lo segũdo se ha de notar, que la promessa jurada se puede hazer a solo Dios, por reuerencia, y respecto suyo precisamente, o al hombre. Y respecto del hombre, algunas vezes redũda la promessa en vtilidad suya. Como si vno promete con juramento a otro ciento, y otras vezes no.

T. D. mho 2. 2. q. 89. art. 7.

Esto supuesto digo lo primero a nuestra duda. El juramento promissorio endereçado a solo culto, y reuerencia diuina, y no a la vtilidad del proximo, hecho de cosa buena impeditiua de mayor bien de la primera, o tercera manera, no es obligatorio. Como si vno jurasse de no ser frayle, o de ser casado. Este dicho se prueua con las mismas razones, con que probamos tratando del voto en el lugar citado, otro dicho semejante.

Alex. 5. in c. commis. de sponsa. tit. 1.

Digo lo segundo. El juramento hecho al hõbre de cosa opuesta formalmente a los consejos diuinos, no es obligatorio. Porque es como si se hiziera a solo a Dios, y assi lo enseñan S. Gregorio y S. Thom. Y si vno jura a su padre puesto en extrema necesidad de no ser frayle, para podelle socorrer, esta obligado a no meterse frayle,

D. Grego. in c. peruenit de iuran. & D. Thom. 2. 2. q. 89. a. 7. in corpo. & ad 3.

frayle, no por virtud del juramento que hizo, sino por la obligacion natural que 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 tiempo que estuuiesse en extrema, o en muy graue necessidad.

Digo lo tercero. El juramento de cosas impeditiuas del mayor bien, de la segunda manera, es obligatorio, pues no son absolutamente incompossibles con el bien mayor, sino con addito; y con facilidad dexando lo menos bueno, se puede vno abraçar con lo mejor, mas excelente, y mas perfecto.

Digo lo quarto. El juramento hecho al hombre, y encaminado al bien y vtilidad suya, de cosas opuestas 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 del, esta obligado a cumplir su juramento. Como lo esta el que juro de dar a otro ciento, aunque despues le conste euidentemente, que fuera mejor dallos a vna Iglesia, o a los pobres. Esta doctrina es commun entre los Iurisperitos. Y prueuase, porque de otra suerte pereceria de todo punto la paz, y tranquilidad de la Republica, y los commercios humanos, porque fuera facil a todos dezir, que querian emplear mejor lo que prometieron con juramento. Y por esso todas las leyes Canonicas y Ciuiles obligan a que se cumplan las tales promessas, por ser assi muy necessario al bien commun de todo el mundo.

A los argumentos en cõtrario hemos de responder. Al primero digo, que el estado religioso, no impide el trãsito al estado Episcopal mas perfecto. Y por esso mando Innocencio Tercero, que el que hizo voto de ser frayle, esta obligado a cumplir primero su voto, aunque despues le hagan Obispo. Y lo mismo es del iuramento de ser frayle, conforme a la doctrina del tercer dicho desta duda. A la primera determinacion de Alexandro Quinto, algunos Canonistas dizen, que el tal iuramẽto se ha de guardar. *Gloss. in c. commiss. de spons. tit. 1. cum aliis.* Otros lo niegan con la Glossa en el mismo texto. Y responde al dicho texto, que le sera mas seguro casarse, primero que se meta frayle, no en realidad de verdad, ni porque de hecho aya mas seguridad, sino segun la opinion del vulgo, el qual juzgara por perjuro al tal hombre, si primero que se meta frayle, no se casa, como lo juro. Esta exposicion sigue el Maestro Soto. *Sot. in 4. d. 27. q. 1 art. 5.* Mas la verdad es, que si es muy vtil y prouechoso a la muger, en cuyo fauor se hizo el iuramento, que primero se celebre el matrimonio, se deue celebrar antes, que el que iuro se meta frayle. Pero si la vtilidad de la dicha muger, o fuere ninguna, o de poca consideracion; no esta obligado el que iuro de casarse con ella, a cumplir el tal iuramento, conforme a la doctrina del dicho quarto desta duda. Lo demas se vea en la materia del matrimonio. Bien es verdad, que si Pedro hizo iuramento de ser frayle, o de ser casto, antes que iurasse de casarse con Maria, no podria casarse, aunque fuesse mucha la vtilidad que a Maria se le seguia del 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 del mismo Alexandro Quinto, digo, que no solo redunda en detrimento de la salud eterna, el pecar, y el jurar de hazer vna cosa mala, sino el jurar de hazer vna cosa impeditiua de suyo prara el mayor bien: por que como dizen los Sanctos, el no yr adelante en el camino de Dios, es boluer atras.

Al segundo argumento, niego la menor. A la probacion digo, no solamente falta la justicia al iuramento quando se iura vna cosa illicita, sino quando se iura la que impide el mayor bien como ya esta declarado. Y aunque el casarse, y el no entraren religion, sean algunas vezes de mayor prouecho respecto deste, o otro subiecto flaco, pero respecto del voto y del iuramento, no son materia apta, aunque sean actos de virtud.

Desta doctrina se sigue lo primero, que no todo acto de virtud es materia del iuramento, como no lo es del voto. Siguese lo segũdo, que quando la materia iurada se muda de tal suerte, que la promessa no obliga, tampoco obliga el iuramento, que cae sobre la dicha materia. Como si Pedro prometio a Maria de casarse cõ ella, y ella despues fornico: no esta obligado Pedro a casarse con ella, aunque lo aya iurado, y se salue, que el tal matrimonio es acto de virtud. Siguese lo tercero, que si vno hizo iuramẽto licito de vna cosa buena, y sancta, y despues se hizo illicita, o impeditiua del bien mas excelente, no obliga el tal iuramento, como enseña Sancto Thomas. *3. 2. q. 89 art. 7. ad secundũ.* Siguese lo quarto la verdadera inteligencia de Sancto Thomas en el lugar agora citado en la vltima conclusion el qual dize, que la promessa en el iuramento promissorio obliga a su cumplimiento, para que sea iuramento verdadero, si tiene los otros dos compañeros, que son juyzio y justicia. Esta proposicio afirmatiua de Sancto Thomas, verdadera es. Pero no se deue inferir della la negatiua, que sino se halla en el iuramento promissorio juyzio y justicia, sera nullo el iuramento, aunque se halle verdad. Porque arguymos de la negacion del antecedente de consequencia buena, a la negacion del consiguiente, el qual defecto es grãde en la Dialectica. Y en nuestro proposito se insta la consequencia hecha. Porque ay iuramentos hechos con liuiandad, y poca prudencia, q̃ son obligatorios. Como si vno con liuiandad de animo jurasse de dar lymosna, o de seruir a vn enfermo, con animo de cumplir su iuramento, sin duda alguna esta obligado a cumplille. Esto es lo que toca a la justicia del juramento promissorio. Lo que toca al juyzio, y quanta de liberacion sea necessaria, para que el iuramento obligue, se ha de sacar de lo que acerca desto enseñamos en la materia del voto largamente.

La quarta duda deste Capitulo es acerca de su quarta conclusion. Si obliga en conciencia el iuramento promissorio hecho por fuerça, y con

con miedo. La qual duda es grauissima. Dos maneras ay de miedo: vno ay que cae, y cabe en vn varon constante. Y es quando conforme a las reglas de recta prudencia, y fortaleza, no se haze contra ellas en mouerse a hazer alguna cosa por causa del tal miedo. Otro ay, que no cae, ni cabe en varon constante, y se difine con modo contradictorio al primero. En nuestra duda no hablamos del segundo miedo, sino del primero: como si vn ladron pusiesse vn puñal a los pechos a Pedro en vn bosque, y le obligasse, a jurar que le daria cien escudos. Preguntamos, si Pedro estaria obligado a darselos. Parece que no. Lo primero de muchos textos del Derecho Canonico, donde parece que se determina la parte negatiua. Y si alguno respondiere que en los dichos textos, y en otros semejátes, no determinan los Pontifices, que los tales juramentos no obliguen en conciencia, sino que los relaxan con justa causa, como Sancto Thomas enseña en el lugar citado. Contra esta solucion arguyo. No ay agora nueua causa para relaxar los tales juramentos, que no vuiesse, quando se hizieron. Y el juramento no se puede relaxar sin nueua causa justa. Luego los Pontifices no relaxan los dichos juramentos en los textos citados.

Cap. auto ri, 15. q. 2 cum multis alijs, ca. Abbas de hijs quæ metus vi veca. fiũt, ca. si vero & c. verũ extra de iur. iur.

El segundo argumento es. La promessa hecha con miedo no obliga, como enseña Sancto Thomas. Luego tampoco obliga el juramẽto 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 obligacion. Y la verdad jurada, y el juramento, se juntan por la promessa. Luego donde no ay promessa, tampoco se halla obligacion del juramẽto. Y assi parece q̃ lo enseñamos al fin de la duda passada, en el segundo Corolario. Y si alguno dixere con Santo Thomas en el lugar citado, que esta obligacion nace de la que el hombre tiene a Dios por su juramento, aunque la persona, en cuyo fauor se hizo, no merezca que se le cumpla: contra esta solucion arguyo. Sigueſe que la parte interessada, no pueda perdonar lo que se le prometio con juramento. El cõsiguiente es falso, y contra el comun vso. Luego la solucion no es buena. Prueuo la sequela: porque el hombre no puede perdonar lo que a Dios se deue. Y aun entre los hombres vemos, que quando dos son interessados en alguna cosa cada vno puede perdonar la parte que le toca, sin tocar a la del compañero. Quãto con mayor razon se ha de dezir lo mismo de la parte q̃ toca a Dios? Especialmente siendo obligaciones diuersas las que se hallan en el juramento promissorio, como insinua Santo Thomas en el lugar citado.

D. Thom. 2. 2. q. 89 art. 7.

D. Thom. loc. cit.

D. Thom. loc. cit.

El tercer argumento es. El juramẽto promissorio hecho a vn hombre, solo obliga, quando redunda en prouecho de aquel, en cuyo fauor se hizo. Y en nuestro caso el juramento hecho al ladron, no redunda en su prouecho, sino en su daño, pues peca recibiendo el dinero prometido, y no lo puede restituyr facilmente. Luego el tal juramento no es obligatorio.

El quarto argumento es. El matrimonio celebrado con el miedo graue de que hablamos es en si ninguno, como lo suponemos de la materia del matrimonio. Luego lo mismo hemos de dezir del juramento en nuestro caso. Prueuo la consequencia: porque corre en lo vno, y en lo otro la misma razon, y aun parece auer la mayor en el juramento.

El quinto, y vltimo argumento es. Para que el juramento promissorio obligue en conciencia, ha de ser acto de virtud, como esta dicho. Y en nuestro caso no es acto de virtud. Luego no obliga en conciencia. Prueuo la menor: porque el dar los dichos cien escudos al ladron, no es acto de justicia, porque no se le deuen, ni de liberalidad, pues no se los da de gracia, ni de fidelidad, porque sino se atrauessara el juramento, la promessa no obligaua en conciencia, como Santo Thomas enseña en el lugar citado, ni es acto de religion, porque la materia del juramento no pertenece a la virtud de la religiõ, ni de caridad propria, redimiendo su vexaciõ, porque el redemir la vexacion solamente ha lugar, quando ay actual vexacion.

Para inteligencia desta duda se deue notar, q̃ la causa del miedo graue puede ser, o intrinseca, como quando vno jura de dar cien escudos de limosna, por miedo de morirse, apretado cõ vna graue enfermedad. O extrinseca, como quã do otro le pone miedo de muerte, sino jura lo que le pide. Y esto vltimo sucede de dos maneras, o con razon, y justicia, guardando el orden del derecho, o injustamente, contra el dicho orden. Todos conuienen, en que el juramento hecho con miedo, que cae en varon constante, es valido quando nace de causa intrinseca, como en el exemplo puesto del 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 del 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 siente Sylueſtro, siguiendo a Iuan Andres. Otros dizen, que el tal juramento obliga solamẽte debaxo de pecado venial. Assi lo tienen Panormitano, y otros, engañados con las palabras del 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 aduierten, que no habla el Pontifice del fuero interior de la conciencia, sino en orden al fuero exterior de la justicia.

Syl. in v. iur. 4 §. 7 sequutus Ioa. And. in c. si vero de iur. iur. Pan. in c. si vero de iur. iur. decep tus verbis Pontificis in c. verũ eod. tit.

A esta duda digo que en tal caso el juramento es valido, y obligatorio en el fuero de la conciencia. Esta sentencia es expressa de Santo Thomas

D. Thom. 2.2.q.89. art. 7. & ibidē, Caieta.

Thomas en el lugar citado, y es commun entre los Theologos, y Iuristas. Para declaracion desta verdad se ha de notar con Cayetano, que en el juramento de que hablamos, se pueden considerar tres cosas. El que iura, la cosa iurada, y el que haze fuerça, o pone miedo para que se haga el tal iuramento. Si hablamos deste iuramento, quanto es de parte del que le pide tan injustamente, cierto es que no obliga, sino quanto es de parte del que iura. Prueuo mi dicho. El que iura en nuestro caso, es voluntario absolutamẽte hablando, aunque en alguna consideracion es inuoluntario. Y esto basta para que el iuramẽto 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 iuramento assertorio, como todos confiessan, y para los demas contractos humanos. Luego tambien lo sera en nuestro caso para el iuramento promissorio; especialmente, siendo suficiente el tal voluntario, como lo es, para la razon de pecado mortal; porque no lo ha de ser para el iuramento? Exemplo manifiesto se halla, quando vno con miedo graue niega la fe, o iura falso. Cierto es que peca mortalmente.

Arist. in 3. Ethicor. 2.2.q.6. art. 6.

Lo segundo prueuo lo mismo, quanto es de parte del que iura. Porque redunda en euidente bien suyo, el ser obligatorio el tal iuramento. Y si los ladrones supiessen, que los tales iuramentos no obligauan, luego robarian toda la hazienda de los pobres caminantes, o de otros que cayeron en sus manos, y les quitarian las vidas. Y los vsureros no les socorrerian en sus necesidades, ni auria modo eficaz para librarse los hombres de semejantes trabajos, y aflictiones. Que el tal iuramento sea licito, quanto es de parte de la materia jurada, se prueua, porque pertenece a la charidad y amor de si mismo, pues iura semejante iuramento, 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 iuramentos no obligan, sino antes lo contrario, pues los relaxan. Y sino fueran obligatorios de suyo, fuera impertinente la tal relaxacion. Pero hase de suponer, que el iuramento libre, y el coacto con vienen, en que no obligan si caen sobre materia ilicita, como ya esta declarado.

D. Thom. loco cita.

D. Thom. loco cita. e. Autho. 15.q.6.

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 iuramentos. Y consiguientemente suponen, que son obligatorios de suyo. Y porque entre los textos citados ay vno, que tiene especial dificultad, digo que en el hablaua el Pontifice con vn Obispo, y con su mayordomo, los quales afligidos por los Tyrannos, juraron de no repetir la hazienda de la Iglesia. El qual iuramento era ilicito. Y por esso dize el Pontifice, que no se guarde. Y la dicha relaxacion se haze justissimamente, porque los tales iuramentos no son perfectamente voluntarios, antes se mezcla mucho de violencia, y injusticia, y no es razon que los agraviados no hallen remedio, ni que los que agravian salgan con su injusticia, y vellaqueria. Pero no quedan relaxados por el mismo derecho, antes es necessario recurrir al Prelado Ecclesiastico a pedille relaxacion. Porque conuiene aueriguar, si es bien relaxar el tal iuramento en particular, o si se sigue escandalo, o menosprecio de Dios, o irrision de su Diuino nombre. Como se siguiera, si se relaxasse el iuramento 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 iuramentos. Y assi en tal caso ha de estar tan lexos el Prelado de relaxalle el iuramento, que antes le ha de compeler a cumplir puntualmente su iuramento, como enseñan Sancto Thomas, y San Augustin. Y los Gentiles alaban mucho a Attilio Regulo, el qual cumplio vn iuramento que hizo de boluer a Carthago, sino se rescatauа vn captiuo, y le quitaron la vida por esta causa. Desta doctrina se entiende la de Syluestro, y otros a este proposito. Vease en el. Y a la replica del primer argumento, niego la menor.

D. Thom. 2.2.q.89. art. 7. in cor. & D. Augus. li. 1. de ciuita. c. 15 Syl. in v. iuramẽtū 4. 6. 26.

Al segundo argumento respondo con Cayetano, que aunque en nuestro caso el iuramẽto y la promessa tienen la misma materia considerada materialmente, pero mirãla debaxo de diuersa razon formal. La promessa la mira en quanto es acto de virtud, ordenado en vtilidad, y prouecho de aquel, en cuyo fauor se haze la tal promessa. Mas el iuramento la mira, en quanto es acto de virtud absolutamente: pues se puede hazer a solo Dios, y assi la mira el iuramento, como sea acto de virtud de donde quiera que esso le venga; redunde, o no, en vtilidad y prouecho del hombre. De aqui nace, que la simple promessa hecha al ladron, no obliga en consciencia, porque el cumplilla, no redunda en su prouecho, sino en mucho daño suyo. Pero quando se confirma con iuramento, obliga en consciencia, lo vno por la reuerencia del nombre Diuino, y lo otro, porque redunda en gran vtilidad del que iura pues redime con el tal iuramento su vexacion, y escapa su hazienda o vida. Y assi en orden a el, es acto de Charidad propria. Bien es verdad, que algunas vezes se juntaran en vna promessa iurada, estas dos razones, como quando se ordena en prouecho de ambos, y vno iura de dar cien ducados a vn pobre; mas no es necessario, que assi suceda. Conforme a esta doctrina y razon de diferencia, respondo al segundo argumento, negando la consequencia. A la replica contra esta solucion, y contra la doctrina de Sancto Thomas, y a la probacion de la consequencia, digo, que la mayor es verdadera, quando los extremos diuisos y apartados se juntan con algun medio debaxo de la misma razon. Como sucede, quando vno promete con iuramento cien ducados a vn pobre. Pero es falsa quando se juntan debaxo de diuersas razones formales, como sucede en nuestro caso. Y por esto no es mucho que aunque falte la vna, perseuere la otra, como

ya esta declarado. Y no enseñamos lo contrario en el segundo Corolario de la duda passada: porque allí hablamos quando la promessa vna vez fue valida, y en tal caso, si cessa su obligació, no obliga en manera alguna, aunq̃ se confirme con juramento. Porq̃ 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 tambié la del juramento. Mas en nuestro caso cae el juramẽto 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 del nõbre diuino, y de la redempcion de la propria vexacion. Y assi aunque cesse su obligacion en razõ de promessa, no cessa segun la propria razõ del juramento. A la replica vltima del segundo argumento hecha contra esta doctrina, niego la sequela. A la probació digo, q̃ en el tal caso cessa la obligacion del juramento, no porque el hombre tenga autoridad para perdonar la parte que toca a Dios, sino porque perdonando el hombre, dexa el cumplimiento del tal juramento de ser acto de virtud, y de redẽpcion de propria vexacion: y assi en ninguna consideracion es obligatorio por falta de la materia. Y Sancto Thomas en el lugar citado no pone dos obligaciones realmente distinctas, sino vna cõ dos diuersas razones formales, como ya esta bié declarado. Y lo mismo sucede en las promessas hechas a los hombres, quando el interessado perdona.

Al tercer argumẽto niego la mayor. Porque tambien obliga, quando por otra via es acto de virtud, y redũda en vtilidad, y prouecho del q̃ 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 consequẽcia. La razon es, porque el matrimonio celebrado por fuerça, o con miedo q̃ cae en varon constante, 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 q̃ dimos en la solucion del primer argumento desta duda. No podemos dar razon propria, y que proceda de sus proprias causas desta 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 cõ 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 cõuiene, que no sea irrito por el mismo derecho, como declaramos en la solucion al primer argumento desta duda. Y por esto fue muy bien acordado, lo que la Iglesia hizo acerca del juramnnto, aunque no aya nueua causa para su relaxacion.

Al quinto, y vltimo argumẽto digo, q̃ el dar en nuestro caso el dinero al ladron, es acto de caridad propria, y redẽpcion de la propria vexacion: porq̃ el ladron no le dexara y r libre, si no le prometiera con juramento aquellos dineros: y assi el prometerselos, fue redẽpciõ de propria vexacion. Y como la promessa jurada, y el cũplimiento della, han de andar tan a las parejas, q̃ en jurando vna cosa licita, se ha de cumplir, sino se relaxa el juramento; quando de hecho se vienen a pagar los dichos dineros, el tal acto propriamente hablando es acto de virtud, y de caridad propria, y de redẽpcion de propria vexacion. Pero puede denunciar del ladron al prelado, y pedir relaxion del juramento, y repetir lo q̃ vuiere pagado, aunq̃ aya jurado lo cõtrario: porq̃ en tal caso el guardar el juramento redundaria en agrauio de la justicia publica, y bien comun, y por esso no se deue guardar, como S. Thomas enseña: porque de otra suerte se haria el juramento capa de pecadores. *D. Thom. 2.2. q. 89 a. 7. ad 3. & ibid. Caiet.*

La quinta duda de este capitulo, es acerca de su quinta, y vltima cõclusiõ, si obliga en el fuero de la conciencia el juramento engañoso, y fingido. Para entender esta duda se ha de aduertir, q̃ el juramento promissorio se puede hazer con engaño, de cinco maneras. La primera es, quando el q̃ 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, quãdo tiene animo de jurar: pero no le tiene de prometer, nĩ de obligarse, ni cũplir su promessa. La quarta es quando, ni pretende jurar, ni prometer, ni obligarse, ni cũplir la promessa, sino solo engañar al proximo con palabras fingidas, y con juramẽto 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 supuesto digo lo primero a nuestra duda. Quãdo el q̃ jura, tiene animo de jurar, y de prometer, y de obligarse, y no le tiene de cumplir su promessa, esta obligado en conciencia a guardar su juramẽto. Prueuo este dicho. La obligació a guardar el juramẽto, se sigue a la propria naturaleza del juramento. Luego el q̃ jura de la suerte q̃ hemos dicho, esta obligado en cõciencia a guardar su juramento, aunq̃ quando juro, no ruuiesse animo, y voluntad de cuplille. Porq̃ el que quiere vna cosa, tãbien quiere consiguientemente lo que a ella se sigue necessariamente. Confirmo esta razon, lo primero. Para q̃ la ley obligue, es de muy poca, o ninguna consideracion, la intencion de cũplilla, como lo es la intencion de no cumplilla, para que desobligue: porque la tal intencion, ni quita, ni pone obligacion en la ley. Luego lo mismo, y por la misma razõ hemos de dezir en el juramẽto. Cõfirmo esto, lo segundo: porque lo mismo sucede en el voto, como declaramos, y prouamos en su proprio lugar, y todas aq̃llas razones son muy buenas para nuestro proposito, veanse.

Digo lo segundo, Quando vno ni tuuo ani-

mo de jurar,ni de obligarse, sino solo pretẽdio engañar a su proximo,con palabras fingidas de suyo,no tiene obligacion alguna en conciẽcia a guardar el tal juramento. Esta doctrina es de Santo Thomas,y de san Gregorio. Y prueuase, porque donde no ay juramento,no puede auer obligacion de juramento. Y en nuestro caso no ay juramento, pues falta la intencion del que jura. Luego no ay obligacion de juramento, hablando segun su propria naturaleza, y de suyo.Pongo esta limitacion,porque no ay en nuestro caso obligacion a cũplir el tal juramento, por la fuerça de la virtud de la religiõ, ni por la fuerça q̃ nace de la propria naturaleza del juramento. Pero por algunas causas acidentales, algunas vezes obligara en cõciẽcia el tal juramento, o por el escãdalo de los circunstãtes,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 conciencia 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 conciencia. Porque en el fuero exterior,como la Iglesia no juzga de los actos interiores,y ocultos de la voluntad,sino de los exteriores; obligara siempre a cumplir el tal juramento, por sentencia fundada en falsa presumpcion del hecho,la qual no obliga en conciencia.

D. Thom. 2.2.q.89 a.7.ad 4. & D. Gregor. in li. 27. mora. ca.7.ante medium.

Lo q̃ tiene dificultad en esta parte es,si el juramẽto promissorio fingido hecho de la segũda,o tercera manera,es obligatorio en cõciencia.La parte negatiua tienen absolutamente,y sin distincion alguna muchos graues Autores. Prueuase lo primero de vna autoridad de S. Gregorio,referida en el Decreto, donde parece q̃ enseña,q̃ nunca el juramento es obligatorio, si el que jura no tiene animo de obligarse.

Difficultas in qua absolute tenẽt partẽ negatiuã. Scot. in 3.d.36 D.Bonau. ibid.q.3. a.1.Rich. ar.1.q.2. Syl.v.iuram.4.§. 7.& in 5. 19. Greg. relatus a Grat.in c. humanæ auret 22. quæst.5.

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 del opuesto del consiguiẽte al opuesto del antecedente desta manera. No tiene animo de obligarse.Luego no le tiene de jurar.Y el que no pretende jurar, no esta obligado en conciencia a cũplir su juramento, como resoluimos en el segũdo dicho desta 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 conjunto con ella. Y el juramento esta conjunto de suyo con la obligaciõ que nace del.Luego quien niega lo vno, niega lo otro,y al reues.

Lo tercero prueuo especialmente,que quando falta el animo de prometer,no este vno obligado en conciencia a cumplir el juramento promissorio. Quando no ay animo de prometer, la promessa no es valida. Y el juramento promissorio no es otra cosa, sino vna promessa confirmada con juramento. Luego quando no ay animo de prometer,no obliga el juramento promissorio.

Para entender bien este punto,se ha de notar que el que tiene animo de prometer,y de jurar, y no le tiene de obligarse, algunas vezes puede pensar con ignorancia que la obligacion no se sigue de suyo al juramento, y algunas vezes puede carecer de esta ignorancia, y saber muy bien, 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 conciencia.

Digo lo tercero a nuestra duda, y respõdo a la especial dificultad,q̃ pusimos poco ha. La obligacion a cũplir el juramento,se sigue intrinseca, y necessariamente del juramento promissorio, como se sigue el ser risible de la naturaleza del hombre. Y aunq̃ tiene cada vno libertad para jurar,o no jurar;pero hecho vna vez el juramento,necessario es cumplille. Prueuo esta doctrina. La obligacion a cũplir el precepto, o la ley,se sigue intrinseca, y necessariamente a la misma ley,o precepto.Y el cũplir el juramento promissorio,es de derecho diuino natural.Luego la obligaciõ a cũplillo,se sigue de su propria naturaleza. Confirmolo cõ algunos buenos similes. El recebir el baptismo, es voluntario a quiẽ le recibe,y el matrimonio,a los q̃ se casan; y el cõprar,y vender,a los q̃ compran,y vendẽ. Y con todo esso el q̃ vna vez se baptiza, queda luego obligado, aunq̃ le pese, a cũplir las leyes del baptismo; y el q̃ vna vez se casa, las del matrimonio, y el que celebra contractos en la Republica, las leyes justas de los tales contractos. Luego lo mismo sucede en nuestro caso.

Digo lo quarto. El q̃ ignora, que la obligaciõ se sigue de su propria naturaleza al juramẽto promissorio, no esta obligado en conciẽcia a cũplille. Esta doctrina concedemos a los Doctores citados,y a sus argumentos,especialmẽte al primero con su confirmacion. Fuera de las 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 juramento era obligatorio de suyo. Y quando no ay intenciõ de jurar,no ay obligacion alguna a cumplir el juramento,como todos confiessan, y dexamos resuelto en el segũdo dicho desta duda. Luego nuestra doctrina es verdadera. Especialmẽte q̃ en nuestro caso el que jura, no distingue,ni haze diferencia entre el proposito de obligarse, y el de jurar.Luego, sino tiene proposito de obligarse,tampoco le tiene de jurar.

Corollar. necessar.

De aqui se sigue vn Corolario 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 del juramento:porque el tal,hablando regularmente no tuuo verdadero proposito de jurar, sino es insipientissimo.Y si dize,que tuuo firme proposito de jurar, y no de obligarse, comunmente queda libre en conciencia de la obligacion del juramento: porque comunmente ignoran los hom-

hombres la obligacion, que de ſu propria naturaleza cauſa el juramento promiſſorio.

Pero hablando de los que conocen, y entienden la fuerça del juramento promiſſorio, digo lo quinto. El que ſabiendo la obligacion que ſe ſigue de ſuyo del juramento promiſſorio, jura, con animo de jurar, y 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 imposſible en todas las materias, poner la eſſencia ſin ſus propias 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 cõſiſte en cumplir vno lo que juro, como lo es la ſuya al juramento aſſertorio. Luego nueſtra doctrina es verdadera.

Digo lo ſexto. El que ſabiendo la naturaleza del juramento promiſſorio, quiere jurar, y no prometer, queda obligado en conciencia a cumplir ſu juramento. Prueuo eſte dicho. Como enſeña Santo Thomas, el juramẽto promiſſorio pone ſu fuerça, en que ſe haga verdad lo que ſe juro. *D. Thom. 2.2. q. 89 art. 7.* Y la promiſsion no es intrinſeca a la razon del juramento promiſſorio, como cõſta en el que juro de pagar vſuras, en el qual juramento no ay promeſſa alguna, como ſe declara en Derecho. Luego, ſi vno tiene intenciõ de jurar, aunque no la tenga de prometer, eſtara obligado en conciencia a cumplir ſu juramẽto. Confirmo eſta razon. El juramento hecho al ladron, por fuerça, y miedo q̃ cae en varon conſtante, es valido de ſuyo, como declaramos, y probamos largamente en la duda quarta deſte 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 Sãto Thomas ſiente en el lugar citado.

A los argumẽtos en contrario hemos de reſponder en quanto procedẽ contra nueſtros dos dichos vltimos, quinto, y ſexto. Al primero q̃ procede de la autoridad de ſan Gregorio, referido en el Decreto, digo, que hablando 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 del que no tuuo intẽcion de jurar, o habla del que la tuuo, y no ſabia que la obligacion, ſe ſeguia intrinſecamente al juramento promiſſorio. En el qual caſo no obliga en conciencia el juramẽto, como diximos en el dicho quarto, el qual ſe confirma con la autoridad referida de ſan Gregorio, y no contradize a ſan Iſidro. Antes ſan Iſidro ayuda mucho a la verdad de nueſtros dichos, quinto, y ſexto.

Iſid. in lib. 2. de ſummo bono, cap. 31. à medio.

Al ſegundo argumento, concedo ſus dos cõſequencias por buenas, y digo que el que jura, ſabiendo la obligacion que cauſa el tal juramẽto, virtualmente pretende obligarſe, aunq̃ le peſe, y aunque diga expreſſamente, q̃ no ſe quiere obligar. Y aunq̃ la intencion formal, y expreſſa, es mas fuerte de ſuyo, q̃ la virtual deſnuda de otro arrimo; pero la virtual intenciõ de obligarſe, la qual es intrinſeca al juramento, y ſiempre eſta neceſſariamente conjuncta con la intenciõ de jurar, es mucho mas fuerte que la intencion formal, y expreſſa de no obligarſe, la qual no ſe compadece con la intencion formal, y expreſſa de jurar, ni con la virtual de obligarſe, q̃ ſe ſigue al juramento de ſu propria naturaleza, como ya eſta declarado. La confirmaciõ, cõfirma nueſtra doctrina, hablando del q̃ ſabe la obligacion q̃ nace del juramento, como declaramos en los dichos quinto, y ſexto. Y hablando del q̃ la ignora, bien ſe dexa entender q̃ es ignorancia que quiera vno jurar, y no obligarſe, como declaramos en el dicho quarto, y lo enſeña Cayetano.

Caiet. 2.2. q. 89. a. 7. iuxta finem.

Al tercer argumẽto digo, q̃ el juramẽto promiſſorio, no ſolamente cõfirma promeſſas verdaderas, ſino fingidas, y diſsimuladas; ſeã obligatorias, o no. Y quando la promeſſa es verdadera, y obligatoria, ſe cõfirma con el vinculo del juramẽto, y ſe juntan el juramẽto, y el objecto jurado con la promeſſa. Pero quãdo la promeſſa no es valida, ni obligatoria, ſino fingida, juntãſe immediatamente ſin mediar promeſſa alguna, y obliga el vinculo del juramẽto, y no el de la promeſſa. Y cõforme a eſta doctrina la menor del argumento abſolutamente es falſa.

La ſexta duda deſte capitulo es, ſi el juramẽto doloſo, el qual ſe haze cõ animo de engañar con ſolas palabras, es pecado mortal, en particular, y en indiuiduo: q̃ es la quarta manera de juramento engañoſo, q̃ puſimos al principio dela duda quinta. Hablo en particular, y en indiuiduo. Porq̃ hablando de ſu proprio genero, y objecto, es coſa cierta q̃ es pecado mortal: jureſe verdad, o mentira, en juyzio, o fuera del. Porq̃ de ſu genero es acto cõtra religiõ, y cõtra el honor diuino, y es mẽtira perniciola: porq̃ ſi ſe admitẽ ſemejantes juramẽtos, nadie dara credito a quien jurare, recelandoſe del engaño. Y aunq̃ algunas vezes es licito diſsimular, como ſe determina en el Decreto, ſe entiende, quando no ay mentira, como ſucede en nueſtro caſo.

Cap. vtile 22. q. 2.

Lo que en eſta parte tiene dificultad es, ſi el tal juramento es ſiempre pecado mortal en particular, y en indiuiduo. A eſto digo lo primero. El que finge que jura, y en realidad de verdad no jura: quando el juramẽto cae ſobre falſo, peca mortalmente: ſea el juramento aſſertorio, o promiſſorio, libre, o forçado. Explico eſte dicho. Si Pedro jura de dar cien ducados al uan, y no tiene intenciõ de cumplir ſu promeſſa; ſi en tal caſo en las palabras exteriores finge juramẽto, ſin intencion de jurar, peca mortalmente.

Caie.2.1. q.89.a.7. dub.1.cõtra solutionem ad 4. D.Thom.

Esta doctrina es de Cayetano, y de otros Thomistas modernos. Prueuase lo primero vniuersalmente de todo juramento. Todo juramento con mẽtira es pecado mortal en indiuiduo. Y en el modo de jurar de que hablamos, siempre se halla juramento con mentira. Luego siẽpre es pecado mortal en particular, y en indiuiduo. La menor es cierta en el juramento assertorio, y del promissorio se prueua de dos textos del Decreto. Y que aya juramento, es cierto, pues con las palabras exteriores se trae a Dios por testigo.

Cap. in dolor. cum se quenti. 22.q.2.

Lo segundo se prueua. Grauissima injuria se haze a Dios en traelle por testigo de falsedad, aunq̃ sea con solas las palabras exteriores Luego el tal juramento siempre es pecado mortal en indiuiduo. Y como no solo es grauissimo pecado mortal perder la fe con pertinacia: sino tãbien lo es, y en gran menosprecio de Dios, negalle solamente con la boca, aunque falte el cõsentimiento del coraçon, como sucedio a San Marcelino Papa. Assi en nuestro proposito, no solo es grauissimo pecado mortal de perjurio, jurar falso de proposito con consentimiẽto de la voluntad: sino tambien lo es jurar falso con solas las palabras exteriores, aunque falte el cõsentimiento interior: porque en su manera es hazer a Dios autor de falsedad.

Digo lo segundo. Quãdo vno esta obligado a jurar debaxo de precepto, como sucede muchas vezes a petició de nuestros legitimos juezes, y finge que jura, peca mortalmente, aunque jure verdad. La razon es, porque entonces en realidad de verdad no cumple con el precepto, que tiene de jurar, pues no jura, ni tiene intencion de jurar: y solamente jura con las palabras exteriores. Y lo mismo hemos da dezir, y dezimos en otros preceptos.

Caie.2.2. q.89.a.7. dub. pen. & Sot. loco citat.

Pero ay duda entre Cayetano, y Soto, si es pecado mortal en indiuiduo jurar verdad fuera de la tela del juyzio, quando el juramento es fingido. Y suponemos, que no corre precepto de jurar. Cayetano dize, que es pecado mortal en indiuiduo. Lo contrario es del Maestro Soto, y mas probable. El qual enseña, que siempre en indiuiduo es pecado venial el juramento referido. Prueua la sentẽcia del Maestro Soto. Porque en el tal caso no se jura falso, ni se atribuye a Dios cosa q̃ no le conuenga, ni se le haze irreuerencia alguna de consideracion, ni se quita el fin proprio del juramento, ni redunda en notable agrauio de nadie: como consta de la propria forma del juramento. Luego no ay de dõde le venga razon, de pecado mortal. Desta doctrina se saca clara solucion a los argumentos de Cayetano. Los quales conuencen, que el juramento fingido es pecado mortal de su proprio genero, y objecto, pero no en indiuiduo, quando la irreuerencia es poca, y la injuria q̃ se haze al nõbre diuino, es casi de ninguna consideracion, como sucede en el juramento fingido, de que vamos hablando.

Falta de declarar vna dudilla acerca del quinto modo de juramento doloso, que pusimos al principio de la quinta duda deste capitulo, si es pecado jurar vsando de palabras equiuocas, y amphibologicas. Sylvestro dize, que es pecado, especialmente hablando del juramento coacto, el qual no se deue declarar conforme a la intencion de la parte, sino conforme a la intencion del que jura, como el Angelico Doctor Santo Thomas enseña. Y declarandolo assi, es juramento licito, y verdadero Luego no es pecado. Hase de notar, que las palabras equiuocas, algunas lo son de suyo en el comun modo de hablar, y como tales se reciben, como en el verso del Poeta, en que dize, que los Troyanos pueden vencer los Romanos. Y se puede entender tambien al reues en los proprios terminos. Otras ay, que son equiuocas, por sola la intencion del que las dize. Como quando vno dize, que no tiene vna cosa, y entiendese, para darsela a quien la pide.

Syl. in v. iuram. 4. §. 7. motus authoritate. D.Thom. 2.2.q.89 a.7. in solut. ad 4. Aio Troian. Roman. vincere posse.

Esto supuesto 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 del: con condicion que en juyzio sea preguntado el reo contra derecho. Esto enseñan Santo Thomas, y sus discipulos. Pero quando son equiuocas solo de la 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 del 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 comun modo de concebir, y de hablar entre los hombres. Y assi el tal juramẽto siempre sera pecado mortal en particular, y en indiuiduo, quando cayere sobre falso.

D.Thom. 2.2.q.89 a.7.ad 4.

Al argumento de Sylvestro, digo, que el juramento se ha de declarar conforme a la intencion del que jura, quando ay fraude, y engaño de parte de aquel a quien se haze el juramento, y quando las palabras son de suyo equiuocas. Mas sino ay nada desto, sera pecado mortal jurar falso con palabras equiuocas, aunque sean verdaderas, considerando el sentido en que las toma el que jura.

La septima, y vltima duda deste capitulo tercero, es acerca de las vltimas palabras de su quinta, y vltima conclusion: si es mayor la obligacion del juramento, que la del voto. Parece que si. Lo primero. Mayor mal es, pecar juntamente contra Dios, y contra el hombre, q̃ contra Dios solo. Y quando vno quebranta el juramento promissorio, peca contra Dios, y contra el hombre juntamente, y quando quebranta el voto, peca solamente contra Dios. Luego el vinculo del juramento es mayor que el del voto.

Lo segundo. Mayor mal es hazer a Dios author de mentira, que no cumplille la promessa. Y quando se quebranta algun juramento, se haze a Dios author de mentira, y quando se quebranta vn voto, no se le cumple la promessa. Luego el vinculo del juramento es mayor que

el

el del voto. Y esto se confirma con la razon de Santo Thomas, con que prueua ser mayor la obligacion del voto, que la del juramẽto, la qual bien entendida parece que confirma nuestro segundo argumento.

D. Thom. 2.2.q.89. art.8. Lo tercero arguyo contra el fundamento de la razon del Angelico Doctor Santo Thomas, contrario de nuestro intento. El qual fundamẽto es, que toda infidelidad includye irreuerẽcia, y no al reues. Si vn señor promete algo a su esclauo, y no se lo da, es infiel, pues no cumple su promessa, y no le haze irreuerencia alguna: porque es su señor, y el otro es su esclauo, entre los quales no cabe irreuerencia de parte del señor. Luego, &c.

El quarto, y vltimo argumento es. Demos vn hombre que haze vn juramẽto a solo Dios, como de ayunar vn Viernes. Este juramento, obliga por lo menos ygualmẽte, como si hiziera voto de lo mismo, pues se haze a Dios, y le es infiel el que le quebranta, como sucede en el voto; y sobre esto se añade el vinculo del juramento. Luego la obligacion del juramento es mayor que la del voto.

Dicta responsionũ, q. ex D. Thom. loco cita. A esta duda digo, q̃ el vinculo del voto conssiderado de suyo, y de su proprio genero, y objecto, quando en los demas ay ygualdad, es mayor, que el vinculo del juramento. Hablo de su proprio genero, y objecto: porque en indiuiduo, algunas vezes es mas obligatorio el vinculo del juramento que el del voto. Como si vno hiziesse juramento de dar cien escudos a vna donzella: y hiziesse voto de dar dos reales de limosna: mas grauemente pecara por causa, y razon de la materia, si quebranta el juramento que si quebrantasse el voto. Tambien dixe, quando en lo demas ay ygualdad: porque si vno hizo voto, y juro de dar vna limosna, mas obligado esta a dalla: que si hiziera solamente voto de dar la tal limosna. Esto assi declarado prueuo nuestro dicho con la razon de Sancto Thomas en el lugar citado. Porque el voto, *D. Thom. loc. cit.* mira a Dios mas de cerca que el juramento, y es promessa hecha a solo Dios: y el juramento se haze en confirmacion de nuestras verdades, y el voto haze que su materia pertenezca a la virtud de la religion, lo qual no haze el jura- *D. Thom. 2.2.q.89 art.5.* mento, como Santo Thomas enseña. Luego el vinculo del voto considerado de suyo, y de su proprio genero, y objecto, quando en lo demas ay ygualdad, es mayor que el vinculo del juramento.

Al primer argumento niego la mayor, quando el agrauio contra Dios no es ygual en ambos pecados. Y assi sucede en nuestro caso, que en el juramento se halla, quando se quebranta, irreuerencia contra Dios, y infidelidad contra el hombre. Y en el pecado contra el voto solamente se halla infidelidad contra Dios. Y esta sola es de mas consideracion que los dos daños referidos, los quales se hallan en el pecado contra el juramento.

Al segundo argumento niego la menor. Porque el que jura falso, no pone en Dios cosa alguna que no le conuenga, ni afirma expressamente que es autor de mentira, sino solamente en la practica trae a Dios por testigo de su mentira con poco respecto, y poca reuerencia. Y esta tan lexos de afirmar 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 blasfemo, 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 del juramento: y Sancto Thomas en el *D. Thom. 2.2.q.13 art.3.* lugar citado no dize cosa alguna contra nuestra doctrina, antes pone expressamente nuestra conclusion, como puede hazer contra ella en su razon.

Al tercer argumento respondo lo primero, que la fidelidad, y reuerencia pertenẽce entre los hombres a diferentes virtudes: pero en orden a Dios nacen de la misma virtud que es la religion. Y no es inconueniente, que lo que esta diuidido en los inferiores, este junto, y adunado en el superior. Y assi la proposicion de S. Thomas, que la infidelidad contiene irreuerencia, es verdaderissima respecto de Dios; como lo es, que la fidelidad contiene 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 ygual, o superior: y tiene esto verdad aun en el señor respecto de su esclauo.

En el quarto, y vltimo argumento se toca vna buena dificultad moral, y es, si los juramentos hechos a solo Dios, 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 authoridad del Summo Pontifice para relaxar los juramentos, que se hizieren sin perjuyzio de parte, puede tambien dispensar, y comutallos, aunque esto no se le conceda en la dicha Bula. Porque si los dichos juramentos tienen fuerça de votos, podra comutallos en virtud de la Bula de la Cruzada: como puede comutar todos los otros votos, como no sean de Castidad, Religion, y Vltramarino.

Parece verdadera la parte afirmatiua. Lo primero. El tal juramento es vna promessa hecha a Dios. Luego es voto. Prueuo el antecedente. El juramento promissorio es vna promessa 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 difinicion. Luego tambien lo sera, quando fuere cõfirmada 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 juramẽto promissorio de vna cosa vtil a su proximo, como de dotar vna hija suya donzella. Este juramento no se puede relaxar por voluntad de aquel, 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.

Sot. lib. 8. de iust. q. 2. a. 8. circa solutionem ad 2. D. Thom.

En esta duda el Maestro Soto, conuencido por el tercer argumento, tiene que los dichos juramentos tienen especie, y razon de voto. Hase de notar que los dichos juramẽtos 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 supuesto 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 del Maestro Soto. Prueuase claramente, porq̃ en tal caso se halla verdadera promessa hecha a Dios, y verdadera inuocacion del 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 suenen promessa hecha a Dios, como en realidad de verdad la aya, se saluara verdadera razon 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.

3. dictum contra Sotum, loco citato.

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 del tal ayuno en virtud deste acto, antes se puede saluar su razon sin ser voto. Esta doctrina es contra el Maestro Soto en el lugar citado. Prueuase lo primero. En estos juramentos se puede saluar la razon de juramento, sin la razon del 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, que su forma no es propria del voto. Lo segundo se prueua. En las Bulas Pontificias se haze gran diferencia entre la dispensacion en el voto, y la relaxacion del juramento: porque muchas vezes despues de auer dado autoridad para dispensar en el voto, o comutalle, 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.

Desta doctrina se sigue lo primero, que si el Pontifice da autoridad para dispensar en los votos, o para comutallos, y no haze mencion de los juramentos, 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, comunmente, y da el Pontifice autoridad para relaxar juramentos: se pueden estos juramentos relaxar de todo punto, pues no son votos, sino propios juramentos. Antes añado, que en la sentẽcia del Maestro Soto, el qual tiene q̃ 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 del voto. Y assi ha de proceder en la practica, quien defendiere la sentencia del 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 cõ 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 hombre, 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 argumẽto niego la menor, porque el no poder la parte interessada relaxar el tal juramento, 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 contra el juramento. Y si pide dispensacion del tal voto, ha de declarar, como le tiene confirmado 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 confession, mas de que no cumplio vna promessa confirmada con juramento.

(.*.)

Cap.

Cap. IIII. De la dispensacion, o relaxacion del juramento, y de sus impedimentos.

D. Thom. 2.2. q. 89 art. 9.

PRimera conclusion. Authoridad ay en la Iglesia, para dispensar en los juramétos, y para relaxailos. Esta conclusion es de fe.

Segunda conclusion. El Papa no puede dispésar 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 nacen de afecto a la virtud de la religion.

Tercera conclusion. Los Obispos puede 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 juramentos de sus hijos, y esclauos.

Quarta conclusiõ. El Principe seglar no puede relaxar los juramentos de sus subditos, ni quitar su efecto, aunque puede mandar, que en algunos contractos, no se vse de juramento, pero si se hiziere obligara en conciencia.

Quinta, y vltima conclusiõn. Quando en las Bulas Pontificias se concede facultad para comutar votos, y no se haze mencion de la relaxacion de los juramentos, no se puede relaxar en virtud de aquella clausula. Y assi si se haze la tal mencion, se pueden relaxar en virtud de aquella concesion todos los juramentos hechos antes, y despues de tomada la Bula.

Para entender este capitulo se ha de ver todo lo que enseñamos acerca de la dispensacion en el voto. Y se ha de notar lo primero, que la dispensacion en el juramento, se llama ya comunmente relaxacion: y assi se llama la irritacion, y el perdonar el interessado lo que se le prometio con juramento. Y qualquier otra remission de la obligacion, del juramento se llama ya comunmente relaxacion, aunque no cõ tanta propriedad.

Lo segundo hase de notar, que es de fe, auer en la Iglesia, y en sus prelados authoridad para relaxar, o dispensar en los juramentos. La qual potestad, no es solamente declaratoria, ni irritatoria, sino para dispésar con toda propriedad en el juramento, y para quitar su obligacion quando conuiniere, haziendo que no cayga debaxo de juramento lo que antes caia, por no ser materia conueniente para el juramento, como el Angelico Doctor Sancto Thomas declara. Esta doctrina se prueua del comũ vso de la Iglesia, desde los tiempos de los Apostoles hasta los nuestros, y de algunos textos del Derecho Canonico.

D. Thom. 2.2. q. 89 a. 9. ad 1. Ca. 1. l. c. si vero, & ca. verum extra, de iur. iura.

Lo tercero se ha de notar acerca de la doctrina de Sancto Thomas en el lugar citado, que el efecto de la relaxacion del juramento, no es q̃ vno haga, o pueda hazer contra el juramento, de suerte, que durando la obligacion del juramento, haga contra el: porque esto es imposible, y contra derecho diuino. Tampoco es, que se quita la obligacion del juramento en comũ, y en vniuersal. Antes consiste, en q̃ lo que caia debaxo de juramento, ya no caya: y en particular no le corra a Pedro, o a Pablo la obligacion del juramento. Y assi el Sumo Pontifice, como Vicario de Iesu Christo, dispensa en el derecho diuino en particular, por la voluntad de Christo. Como el Virrey dispensa en las leyes del Rey con algunos particulares, con voluntad del proprio Rey, por conuenir assi al buen gouierno, como declaramos en la dispensacion del voto, y explica Sancto Thomas en el lugar citado.

D Thom. loc cit.

Esto supuesto, la primera duda de este capitulo es acerca de su segunda conclusion. Si el Papa puede dispensar en el juramento 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 del hombre. Prueuo la consequencia: porq̃ en orden a Dios nos corre mayor obligaciõ que en orden a los hombres.

Lo segundo. Mayor poder tiene el Papa respecto de los juramentos, que qualquier otro hombre 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 que 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 juramento, no quita al tercero su derecho para cobrar lo que le prometieron: solo haze que el no cumplir el juramento, 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 del voto es mayor que la del juramento, como enseña Santo Thomas, y resoluimos en la septima y vltima duda del capitulo passado. Y el Papa puede dispensar en todos los votos, aunque sea en vtilidad, y prouecho de tercera persona. Luego, tambien podra dispensar en los tales juramentos. Especialmente, que el juramento siempre se haze con vna condiciõ implicita, si agradare al superior, como se determina en vn texto del Derecho Canonico.

D. Thom. 2.2. q. 89. art. 8.

Ca. veniẽtes de iur. iurand.

Antes que resoluamos esta duda, hemos de aduertir, que los juramentos de que hablamos, algunas vezes se hazen con especial afecto a la virtud de la religion: como si Pedro promete a Iuan cien ducados, y lo jura, con intencion, y animo de agradar a Dios. Otras vezes se hazen teniendo respecto principalmente al prouecho del proximo.

Digo lo primero a nuestra duda. No puede el Papa dispensar en juramento alguno con detrimento, y agrauio de tercera persona. La razon es clara, porque de la tal dispensacion se sigue agrauio notable al proximo, el qual es contra derecho natural. Luego el Papa no tiene autoridad para conceder la dicha dispensacion. Tábien 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 sucede 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 del juramento hecho precisamente en prouecho, y vtilidad del proximo, aquel, en cuyo prouecho se hizo, como se prueua por el segundo argumento desta duda. Y la razon es clara, porque renunciando la parte su derecho, a nadie haze agrauio en no cumplir el juramẽto que hizo, ni la materia queda apta para materia de juramento.

Digo lo tercero. Si el juramento se hizo con especial afecto a Dios, y a la virtud de la religion, aunque sea en vtilidad, y prouecho de alguno, no le puede relaxar la parte interessada, ni otra persona alguna, sino es, que se hiziesse remitiendolo todo a su gusto, y voluntad. Como si vno jurasse de dar cien ducados a Pedro, si Iuan gustasse dello, o jurasse de meterse frayle, si Pedro no le contradixesse. En estos casos, y otros semejantes, depende la obligacion del juramento de la voluntad del hombre, aunque de principal intento se hagan por amor de Dios. Pero comunmẽte es verdadero nuestro dicho: porque el hombre no puede perdonar lo que se deue a Dios. Y quando ay duda, hemos de juzgar del juramento comunmente conforme a la intenciõ del que jura, y della sacaremos la fuerça, y eficacia que 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 atrauiesse agrauio de tercero.

Corollarium.

Al primer argumento niego la consequencia. A la probacion digo, que no ay igualdad en lo demas. Porque Iesu Christo nuestro señor acudiendo al buen gouierno de su Iglesia, dexo autoridad al Pontifice su Vicario, para que pudiesse dispensar con justas causas en todos los juramentos, donde no se atrauessaua agrauio de tercera persona. Porque en el tal caso, no quiso Dios que tuuiesse essa autoridad. Ni el sumo 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 hazienda, que el Papa assi en orden a relaxar los juramentos, q̃ se hazé 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 ciertos sino el prometerselos con juramẽto, cuyo vinculo es mas estrecho. Y assi el Papa, no solo le hiziera injuria, anulandole la promessa, sino tãbien se la hiziera muy grande, relaxando el tal juramento, por las razones dichas.

Al quarto argumento niego la consequencia. La razon de diferencia es, que la obligaciõ del voto, principalmente se haze a Dios, a quiẽ se haze la promessa. Y assi el Papa como su vicario, y con su autoridad, dispensa en todos los votos, aunque se hagan en vtilidad de tercero. Mas la obligacion del juramento de que hablamos, principalmente mira el prouecho, y vtilidad del hombre, en la qual el Pontifice, ni entra ni sale, ni puede entrar, ni salir. De todo lo qual se sigue, que el Pontifice tiene mayor potestad sobre los votos, que sobre los juramentos. Y en el texto citado no se determina, q̃ siempre puede el superior dispensar en los juramentos del inferior, o irritarlos. Sino solo se determina, que quando el juramento de los subditos es valido, siempre se entiende auerse hecho, saluo el derecho del superior. Lo qual no contradize a nuestra sentencia, antes la confirma.

La segunda duda deste capitulo es acerca de su tercera conclusion, si puedẽ los Obispos dispensar, o relaxar todos los juramentos absolutos de sus subditos. Y esta question especialmẽte se mueue por aquellos cinco famosos juramentos de Religion, perpetua Castidad, Roma, Ierusalen, y Santiago. Hablo de los juramentos absolutos, porque sin duda pueden relaxar los juramentos condicionados, y dispensar en ellos, aun despues de cumplida la condicion, como diximos en su lugar de los votos condicionados. Y todas aquellas razones son muy buenas para nuestro proposito. Toda nuestra dificultad 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 diferente razon que en los votos. Cayetano al parecer tiene la parte negatiua: porque pone esta regla. Todos aquellos juramentos estan reseruados al Papa, los quales lo estuuieran si fueran votos: y cierto es, que los cinco votos absolutos, ya referidos, estan reseruados al Papa. Luego siente Cayetano, que los dichos cinco juramentos estan tambien reseruados al Papa. Y pone exemplo en el juramento de perpetua castidad. Esta regla de Cayetano siguen comunmente los Doctores, y discipulos de Santo Thomas.

Caiet. 2. 2. q. 89. a. 9. Quem cõmuniter sequũtur Docto.

Esta sentencia se prueua lo primero de la regla puesta de Cayetano. De la qual se saca, que corre la misma razon en los votos, y en los juramentos. Y esto se confirma, porque los dichos cinco votos absolutos, estan reseruados al Papa, no por el mismo derecho, sino de costũbre, como resoluimos en su proprio lugar. Y lo mismo

mo ſucede en los dichos cinco iuramentos, como enſeña la ſentencia comun, la qual en eſta parte es de mucha conſideracion. Luego los dichos cinco iuramentos, eſtan reſeruados al Papa, y los Obiſpos no pueden diſpentar en ellos, ni relaxarlos, conforme a la coſtumbre de la Igleſia.

Digo en eſta duda, que la ſentencia afirmatiua es mucho mas probable, y que los Obiſpos pueden en ſus obiſpados diſpẽſar en los dichos iuramentos, y relaxallos, como no aya perjuyzio de parte. Y ſino conſideraramos la mucha authoridad de los authores, que tienen la ſentẽcia contraria, ſino que procedieramos con ſolas razones tes muy poca, o ninguna la probabilidad de la ſentencia contraria. Prueuo mi doctrina. Lo primero, por lo que dize Santo Thomas, tratando de eſto, y es, que los Obiſpos pueden relaxar todos los iuramentos 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 coſtumbre 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 del 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 tienen de derecho diuino. Luego no ſe deue eſtender a los iuramentos, por la regla de derecho que dize, que las coſas odioſas ſe han 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 iuramentos. Y no ſe ſigue: Los votos eſtan reſeruados: Luego tambien lo eſtan los iuramentos. Porque la obligacion del vòto, es mayor que la del iuramento, como Santo Thomas enſeña, y noſotros lo reſoluimos en la ſeptima, y vltima duda del capitulo paſſado. Y los tales iuramentos no tienen razon de votos, como reſoluimos en la ſolucion al quarto argumento de la duda ſeptima del capitulo paſſado. Eſpecialmente prueuo, q̃ no ſea vſo comun en la Igleſia Catholica, eſtar reſeruados al Papa los dichos cinco iuramentos, ſiempre que lo eſtan los votos ſemejantes. Los Sumos Pontifices en ſus Cruzadas, y otras bulas Apoſtolicas, ſuelen dar facultad para relaxar todos los iuramentos hechos ſin perjuyzio de parte. Y concediendo facultad en las miſmas letras para comutar todos los votos, ſuelen exceptar la comutacion de los dichos cinco votos. Luego el vſo antes haze por nueſtra ſentencia, que contra ella. Eſto conſta de todas las bulas de la Santa Cruzada, concedidas antes del Santo Pontifice Pio Quinto. De toda eſta doctrina ſe ſigue, que quando los Sumos Pontifices dan facultad en algun priuilegio ſuyo para relaxar iuramentos, podran los confeſſores ſin eſcrupulo alguno, relaxar los dichos cinco iuramentos. De aqui ſe ſuelta la razon en contrario.

D. Thom. 2.2. quæ. 89. art. 9. in ſol. ad 3. in 1. p. ſtiius ſolutionis. c. ex mul. ta, de vo. to.

Ca. odia, de regul. iur. in 6.

D. Thom. vbi ſupra art. 8.

Corollarium.

La tercera duda deſte capitulo es. Si los Principes ſeglares tienen authoridad para relaxar los iuramentos de ſus ſubditos. Mueuo eſta duda por algunos Doctores Iuriſtas; los quales tienen la parte afirmatiua, y defienden que la ley Ciuil tiene fuerça Apoſtolica para relaxar iuramentos. Mueuenſe por dos textos del derecho Ciuil, donde parece que ſe dize eſto. Prueuaſe tambien eſta ſentencia con razõ. El Principe ſeglar puede por juſtas cauſas, irritar los iuramentos hechos en confirmacion de algunos contractos. Y puede mandar que algunos contractos ſe confirmen con iuramento, y otros no. Como puede quitar y poner en todas las demas ſolemnidades de los contractos Ciuiles. Luego el Principe ſeglar tiene authoridad Apoſtolica para diſpenſar en los iuramentos de ſus ſubditos, y para irritallos.

Acur. in l. adigere §. vlt. ff. de iure patr. Bald. in l. non dub. C. de legibus, & alij, quos refert Couar. in rubr. de iuram. p. 1. §. 3. n. 10. l. adigere ff. de iure patro. & l. ſiquis in quilinos §. vlt. de lega. 1. Couar. vbiſ. proxime, & al. ſ. ab ipſo citato, inter quos eſt Hoſti. in c. quando, de iure iurã. Abba. in ca. Tua in princ. de decimis. vide capita venerabilẽ, & cognoui, extra de electione Couar. loc. cita. vide legem ſub conditione. §. ſiquis ff. de iure iurã.

A eſta duda digo lo primero. El Principe ſeglar no tiene authoridad para relaxar los iuramentos de ſus ſubditos, ni para quitar ſu efecto. Eſta concluſion es de algunos Iuriſtas, y es comun entre los Theologos, y ſe confirma de dos textos del derecho Canonico. La razon es, por que el iuramento 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 Sumo Pontifice, y los prelados Eccleſiaſticos. Luego nueſtra doctrina es verdadera. Confirmo eſta razon. El Principe ſeglar, no tiene authoridad para entremeterſe en las obligaciones, que ſe hazen a Dios. Y la obligacion del iuramento ſe haze a Dios. Luego el Principe ſeglar, no tiene para que entrar, ni ſalir en ella.

Digo lo ſegundo. Bien puede el Principe ſeglar mandar, que en algunos contractos no ſe interponga iuramento, ni ſe confirmen con el. Eſta concluſion tiene Couarruuias en el lugar citado, y otros que el alega, 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 mandaſſe, que el vſurero no pudieſſe pedir iuramento, de que ſe le pagaran las vſuras; ſin duda eſtaria bien mandado.

Digo lo tercero. El iuramento hecho contra la dicha ley, fuera obligatorio en conſciencia, ſi no fuere en caſo, que la ley tiene prohibida la materia del iuramento. Prueuo eſta doctrina. Quando la materia del iuramento no eſta prohibida; la prohibicion de la ley, ſolo haze que el q̃ jurare contra ella, peque. Y el pecar iurando, no haze que el iuramento no ſea obligatorio en conſciencia, como conſta en el que promete cierto con liuiandad de animo, el qual peca, y eſta obligado a cumplir ſu promeſſa. Luego nueſtra doctrina es verdadera. Lo ſegundo ſe prueua lo miſmo. El que promete cien reales a vna ramera con mal fin, peca 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 erã 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 semejãtes, no relaxan iuramento alguno valido de suyo; sino declaran, que algunos iuramentos no obligan, o porque son contra derecho natural, o contra derecho Ciuil. La qual declaracion biẽ 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 declarauã, que el iuramento de no casarse, no era de suyo obligatorio. Y tambien declarauan, que no era obligatorio de suyo el iuramento hecho contra la ley.

Al segundo argumento, que procede de razon, digo, que los Principes seglares no tienen authoridad para irritar derechamente los iuramentos por su ley, dexando los contractos iurados inualidos, y la materia licita. Porque para esto solo el Principe Eclesiastico tiene potestad. Mas puede irritallos indirectamente, anulando los contractos, que comunmente se confirman con iuramento. Y esto no nace, de que el Principe seglar tiene potestad sobre los iuramentos, si no sobre su materia. De aqui se saca solució del argumento, distinguiendo el antecedente, o el consiguiente.

Aqui auiamos de tratar de los que tienen potestad delegada para dispensar en los iuramentos, sino estuuiera ya este punto largamente declarado en el tratado del voto. Vease alli. Y en el capitulo passado diximos algunas cosas acerca desto.

La quarta duda deste capitulo es, si quando el Papa, en la bula de la Santa Cruzada, o en otros priuilegios Apostolicos, da facultad para comutar votos, sin hazer mencion de la relaxacion de los iuramentos, pueden los confessores en virtud de aquella clausula relaxar iuramentos. Esta duda se mueue por la bula del año de mil y quinientos y setenta y nueue. En la qual se concede facultad para comutar votos, y no se haze mencion alguna de relaxacion de juramẽtos. Algunos hombres doctos, tienen la parte afirmatiua en los iuramentos 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 concesion, puede el confessor comutar votos, cuya obligacion es mayor que la del iuramento, como enseña Santo Thomas. Luego en virtud de la misma concesion, se podran tambien relaxar iuramentos.

D. Thom. 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 concesion, se pueden entender los juramentos de que hablamos: porque o son votos, o por lo menos tienen grã aparencia de votos. Luego por virtud de la dicha causula, se pueden relaxar los juramentos,

A esta duda respondo, que quando el Sumo Pontifice da facultad para comutar votos, sino haze expressamente mencion de la relaxacion de los iuramentos, no se pueden relaxar en virtud de aquella concesion. Prueuo esto. Lo primero de la doctrina que dimos, y probamos en la solucion al quarto argumento de la septima, y vltima duda del capitulo passado. Donde resoluimos, que los tales juramentos no eran votos. Luego no se pueden relaxar en virtud de la dicha concesion: la qual habla de solos los votos, y no haze mencion de los iuramentos. Prueuo tambien esta doctrina en la sentencia del Maestro Soto, que dize, que los tales iuramentos son verdaderos votos, y verdaderos iuramentos. La obligacion del voto, y la del iuramento, son muy diuersas obligaciones. Luego quien da authoridad para quitar la vna, no por esso es visto darla para quitarla otra. El antecedente es expresso de Santo Thomas. Especialmente, que las indulgẽcias, y concesiones Apostolicas, tanto valen, quanto suenan. Luego si no hablan ni suenan del iuramento, no se podra relaxar en virtud dellas. Lo vltimo se prueua la misma doctrina. Porque en las bulas 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 concesion para comutar votos. Luego sienten los Sumos Pontifices, que la relaxacion de los iuramentos, no se incluye en la comutacion de los votos, ni vna concesion en otra.

D. Thom. 2.2.q.89. ar.9.ad 1.

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 eficacia: y de otra suerte es falsa. Instase claramente. Engendrar, es mas que resplandecer: y el hombre puede engendrar, y no puede resplandecer, ni alumbrar cõ su propria virtud. Y en nuestro proposito digo, que la obligacion del voto, y la del iuramento, no son de vna misma razon: porque la del voto nace de la virtud de la fidelidad, y la del iuramento, de la reuerencia del nombre diuino. Y assi, aunque la obligacion del voto, de suyo es mayor, que la del iuramento: no se sigue, que si Pedro puede comutar votos, pueda tambien relaxar iuramentos. 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 oficio; que 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 comission; los quales ni pueden, ni deuen exceder la comission 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 authoridad. La qual vsurpara quien relaxara iuramentos, en virtud de la concesion, que habla de solos los votos. Lo vno, porque los tales iuramentos no son votos. Y lo otro, porque la obligacion del voto, y la del iuramento son muy distinctas obligaciones: y la vna no se incluye en la otra, como ya esta declarado.

La quinta y vltima duda deste capitulo es: Si quando el Pontifice da authoridad para relaxar jura-

iuramentos, ſe pueden relaxar todos los iuramentos ſin perjuyzio de tercero hechos antes y deſpues de tomada aquella bula, o ſolos aquellos, que ſe hizieron antes.

El Maeſtro Soto, tratando otra duda ſemejante en la materia del voto, tiene que no puede vno comutar, ni diſpenſar en los votos hechos deſpues de tomada la bula, ſino en ſolos aquellos, que le hizieron antes de tomar la bula. Y cõ ſiguientemente, defiende lo miſmo en el iuramento. Prueuo eſta doctrina. Si Pedro pidieſſe al Sumo Pontifice relaxacion de algunos iuramentos, y el Pontifice la concedieſſe, ſolamente quedarian relaxados los iuramentos hechos haſta entonces, y no los futuros. Luego lo miſmo hemos de dezir en nueſtro caſo. Eſpecialmente, que redunda en poca reuerencia del iuramẽto, que los ſacerdotes tengan abſoluto poder para relaxar iuramentos antes que ſe hagan, eſtando eſto de ſuyo cometido por ſu grauedad a los Arçobiſpos, Obiſpos, y a los prelados de las religiones.

Lo ſegundo ſe prueua de las bulas concedidas por Pio Quinto, y de la bula de la Sãta Cruzada concedida por Pio Quarto, el año de mil y quinientos y ſeſenta y tres. En las quales dezian expreſſamente los Sumos Pontifices, que los cõfeſſores pudieſſen relaxar los iuramentos, y diſpenſar, o comutar los votos hechos antes que ſe tomaſſen aquellas bulas, y no los que deſpues ſe ſiguieron. Luego eſte es el ſentido de los Sumos Pontifices.

A eſta duda digo, que en virtud de las conceſſiones dichas, ſe pueden relaxar todos los iuramentos hechos antes, y deſpues de la ſuſcepciõ de la bula, quando no ſe explicare lo contrario en la bula, o priuilegio. Eſta ſentencia tienen comunmente los hombres doctos, y ſantos, y los confeſſores la pueden ſeguir muy ſin eſcrupulo. La razon es clara, porque los fauores ſe han de ampliar. Y quando el Papa, hablãdo de los iuramentos, no pone reſtriccion alguna, no ay para que noſotros la pongamos, y como puede el confeſſor abſoluer en virtud de la bula delos pecados cometidos deſpues que ſe tomo, tambien podra relaxar los iuramentos hechos deſpues de la ſuſcepcion de la bula: 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 del antecedente, relaxa el Pontifice los iuramentos preteritos ſolamente, a peticion de la parte: mas en el caſo del conſiguiente, da abſolura facultad para relaxar iuramentos ſin limitacion alguna. Y aſsi no ay para que reſtringilla a los que preceden. Y eſto no redunda en agrauio, y poca reuerencia del iuramento. Porque la cauſa porque ſe concede la Santa Cruzada, es de muy gran conſideracion.

Al ſegundo argumento digo, que en aquellas bulas venia declarado lo contrario. Y nueſtra doctrina ſolamente es verdadadera, quando el Põtifice no lo expreſſa en la bula, o priuilegio; ſino habla, como ſe ſuele hablar comunmente. Deſpues deſto auiamos de tratar de las cauſas de la relaxacion de los iuramentos, y de ſu irritacion, y comutacion, ſino eſtuuiera todo eſto largamente declarado en el tratado del voto. Veaſe alli.

Vltimamente hemos de notar vna regla general en eſta materia, que los Obiſpos en ſus Obiſpados pueden relaxar todos los iuramentos de ſus ſubditos, en que no ſe atraueſſare per juyzio de parte, ſi el Sumo Pontifice no limitare, o ſacare algunos por eſpeciales razones. Y cõforme a eſta regla ſe han de entender vnas palabras dificultoſas de Santo Thomas. Acerca de los impedimentos del iuramẽto, veanſe el Maeſtro Soto, y otros authores, que hablan bien deſta materia.

D. Thom. 2.2.q.89. ar.9.ad 3. Sot.lo. ci. Syl. in v. iuramẽtũ 2.§.3. D. Anto.2.p. tit. 10 c.4 §.2. vide etiam tit. de los teſtigos in reportorio legum, & de reliquis pertinentibus ad materiã de iuram. vid. Sot. d.lib. 8. de iuſt. D. Thom. 2.2.q.89. art. 10. & 2.2.q.5. ca. Pueri. & ca.par. & c.nullus, & 2.q.4.c. Siquis preſbyt. cum aliis multis.

Solo ſe aduierta lo que Santo Thomas enſeña, que los moços antes de los catorze años no ſon compelidos por la iuſticia a iurar: porq̃ no tienen perfecto vſo de razon, para iurar con la reuerencia, que deuẽ a Dios, y a ſu diuino nombre, con juyzio, iuſticia y verdad. Y los ſacerdotes, y varones de grande authoridad han de iurar muy pocas vezes, con gran deliberacion, y acuerdo, y en cauſas muy graues, eſpecialmente enlas 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 del derecho. Tampoco ſe recibe iuramento del periuro: porque ſe preſume del, que no tratara verdad, ni iurara cõ la reuerencia, que deue al nombre diuino.

Cap. V. Del perjurio, que es vicio opueſto al iuramento.

PRimera concluſion. La falſedad de lo que ſe confirma con el iuramento, es eſſencial al perjurio, y deſtruye derechamente el fin del iuramento, que es la cõfirmacion de la verdad, con el teſtimonio de la primera verdad.

Segunda concluſion. Todo periurio, por lo menos es pecado venial. Y todo periurio contra el iuramẽto aſſertorio, ſiempre es pecado mortal en indiuiduo, aunque ſe haga por ſaluar la vida del proximo. Y todo iuramento promiſſorio, es ſiempre pecado mortal en indiuiduo, quãdo el que iura, no tiene intencion de cumplir lo que iura, aunque la materia ſea minima.

De periurio agunt. D. Thom. & eius diſcipu. 2.2. q.98. per totam.

Tercera concluſion. Quãdo vna perſona particular, mirando a ſu proprio prouecho, y no ſabiendo que ſu proximo ha de iurar falſo, le pide que iure en ſu fauor, no peca aunque es cierta manera de tentacion humana; y ſi ſabe que ha de iurar falſo, peca mortalmente. Mas el juez, que conforme a derecho, y a peticion de la parte, pide a otro que iure, no peca, aunque ſepa, que ha de iurar falſo.

La primera duda deſte capitulo, es acerca de ſu primera concluſion, ſi la falſedad es de intrinſeca razon, y de eſſencia del periurio. Parece q̃ no. Lo primero. Dios manda en el Exodo, que nadie

Exod. ca. 20.

nadie iure su santo nombre en vano, y sin necessidad, y que no se yra alabando quien hiziere lo contrario. Y desta suerte iura, quien iura sin iusticia, y sin juyzio, como Santo Thomas enseña. Y en los tales iuramentos no ay falsedad alguna. Luego bien se puede dar periurio sin falsedad. Confirmo esta razon. Quien iura vna cosa ilicita, sin animo de cumplilla, es periuro, pues no esta obligado a cumplir el iuramento, y trae el nombre de Dios en vano. Y en el tal iuramento no ay falsedad. Luego la falsedad no es essencial al periurio. Si alguno respondiere negando la menor, y dixere, que quando vno iura cosa ilicita sin animo de cumplilla, iura falso; pero si tiene animo de cumplilla, no es periuro, aunque despues no la cumpla, porque no esta obligado a hazer cosa mala. Contra esta solucion se arguye. Sigueſe, que si vno iura de hazer vna cosa licita con animo de cumplir su iuramento, no sea periuro, aunque despues no la cumpla. El consiguiente es falso. Luego tambien lo es el antecedente. Prueuo la sequela. En ambos iuramentos se halla proposito de cumplir lo que se iura; y en ambos falta la execucion. Luego corre en ambos la misma razon. Si alguno dixere, que en el vn iuramento, la materia es licita, y en el otro no; y por esso falta en el vno la segunda verdad del iuramento promissorio, la qual consiste en cumplir lo que se iura, quando es licito: y en el otro no falta, porque la materia es ilicita. Contra esta solucion arguyo. Quando vno haze iuramento promissorio de cosa ilicita, esta obligado a tener proposito de cumplilla. Y sino le tiene, es periuro, porque le falta la primera verdad del iuramento promissorio. Luego por la misma razon estara obligado a cumplir lo que iuro, quãdo tuuo proposito de cumplirlo, aunque sea ilicito. Porque de otra suerte faltara al iuramento promissorio la segunda verdad, y sera periurio, pues ambas verdades se han de hallar en el tal iuramento, para que no aya periurio. Confirmo esta razon. La misma malicia se halla en la volũtad deliberada de hazer vna cosa mala, que se halla en su execucion. Y no obstante la malicia de la voluntad, esta obligado, sopena de periuro, el que iura vna cosa ilicita, a tener proposito de cumplilla. Luego debaxo de la misma pena esta ra obligado a ponella en execucion.

D. Thom. 2.2.q.89. art.3.

El segundo argumento es. El ser ilicita la materia iurada, constituye la verdadera razon del periurio. Luego la falsedad no es essencial al periurio. Prueuo el antecedente. Por esso el iuramento assertorio, quando vno iura falso, es periurio: porque la materia del tal iuramẽto no es conueniente. Y la misma razon corre en el iuramento promissorio, quando vno iura cosa ilicita, la qual, no es iusto que se ponga en execucion. Luego el ser ilicita la materia, constituye essencialmente la razon de periurio en ambos iuramentos.

El tercer argumento es. El que iura verdad, y piensa que iura falso, es periuro; como Santo Thomas enseña. Y en el tal iuramento no ay falsedad. Luego, &c.

D. Thom. 2.2.q.89. ar.1.ad 3. argumen.

Lo quarto arguyo contra la razon de Santo Thomas, en el lugar citado. La injusticia es contraria al fin del iuramento, como lo es la falsedad, pues quita la obligacion de cumplir el iuramẽto promissorio, la qual es su proprio fin. Luego por la misma razon de Santo Thomas se ha de dezir, que la iniusticia es tan intrinseca al periurio, como lo es la falsedad.

San Buenauentura dize, que algunos tuuieron por opinion, que no se hallaua mentira en todos los periurios, y mouianse por nuestro primer argumento. Y assi dezian consiguientemẽte, que la falsedad no era essencial al perjurio. Iuan Mayor dize, que la sentẽcia de Santo Thomas es vulgar, y por esso no la sigue.

D. Bonau. in 3. ad 39. q. 1. & Maio. ibi. q. 4.

Hase 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 inderectamente, y por reduccion, como se pone la materia primera en el mismo predicamento; assi sucede en el ser moral, que algunas cosas pertenecen derecha y formalmente a especie moral, y otras solamente por reduccion é inderectamente.

Esto supuesto, digo lo primero a nuestra duda. Hablando absoluta, derecha, y formalmente, el periurio requiere falsedad, y en la especie del periurio solo se pone la mentira confirmada con iuramento. Esta doctrina es de Santo Thomas, Cayetano, Soto, y de todos los Doctores antiguos, y se entiende de la mentira confirmada con iuramento, y considerada formalmente. Porque si vno iura falso, pensando que iura verdad, auiendo hecho suficiente diligencia para aueriguarlo, no es periuro: porque hablando formalmente, no se halla falsedad, alguna en aql acto. Mas si fue negligente en aueriguar la verdad, y pudo aueriguarla, y tuuo ignorancia crassa, sera periuro no directa ni formalmente, sino por reduccion, y inderectamente. Pues estando obligado a saber la verdad, y pudiendola saber, no la supo. Este dicho assi declarado se prueua. Lo primero. Sola la malicia, que es derechamente contraria al fin del iuramento, constituye formalmente la razon del periurio. Y sola la falsedad, es derechamente contraria al fin del iuramento. Luego sola ella constituye formalmente la razon de periurio, hablando de suyo, conforme a la naturaleza del periurio. Prueuo la mayor. Los actos humanos morales, se especifican del fin proprio suyo. Luego si son contrarios, se especifican de fines contrarios. Y el iuramento contrario al periurio, se especifica, como de proprio fin, de la confirmacion de la verdad, inuocando el diuino testimonio, cuya reuerencia es el fin principal del iuramento. Luego la peruersidad y malicia, que derechamente se cõtraria al iuramento, toma su especie, formalmente hablando, de la destruycion de la verdad, que se halla en el dicho humano. La qual es proprio fin del periurio, y es contraria derechamente al fin del iuramento. Porque la firmeza del dicho humano, no es otra cosa, sino vna manifestacio, con la qual se declara, ser, o no ser assi lo que se dize. Y a esta firmeza, sola la falsedad es derecha

D. Thom. 2.2.q.89. ar.1. Cai. ibid. & in ar.2. Sot. lib. 8. de iust. q.2. art.1.

mente

mente contraria, la qual aſsienta no ſer anſi, lo que en realidad de verdad paſſa anſi. Luego ſola la falſedad contraria derechamente al fin del iuramento.

Lo ſegundo ſe prueua la miſma doctrina, y ſe explica la razon paſſada deſta ſuerte. La firmeza eſſencial al iuramento, es ſola la verdad, y la iuſticia, y el iuyzio ſon coſas acidẽtales. Luego al reues, la flaqueza eſſencial al periurio es la falſedad, y la falta de iuſticia, y iuyzio ſeran coſas acidentales. Prueuo el antecedente. En el iuramento ſe hallan dos diferentes fuerças, y dos diferentes obligaciones. La vna es, confirmar nueſtra verdad con el diuino teſtimonio. Y eſta es comun al iuramento aſſertorio, y promiſſorio. La otra es, el cumplir y poner en execucion lo q̃ ſe iura. Y eſta es propria al iuramento promiſſorio. La primera fuerça es eſſencial al iuramento. Lo vno, porque conuiene a todos los iuramentos. Y lo otro, porque el iuramento no es otra coſa, ſino traer a Dios por teſtigo de lo que ſe dize. La ſegunda fuerça es acidental. Lo vno, porque conuiene a ſolo el iuramento promiſſorio en materia licita. Y lo otro, porque no nace de la propria difinicion y eſſencia del iuramento. La qual de ſuyo y derechamente, ſolo mira la verdad: y en orden a eſte fin de confirmar la verdad, ſe trae a Dios por teſtigo en el iuramento. Luego ſola la verdad es eſſencial al iuramento, y ella ſola conſtituye ſu razon, y firmeza.

Lo tercero ſe prueua nueſtro dicho. Las demas faltas, que ſe hallan en el iuramento, no ſon contrarias derechamente al fin del miſmo iuramento, como lo es la falſedad. Luego ſola la falſedad es intrinſeca y eſſencial al periurio, vicio opueſto al iuramento. Prueuo el antecedente por induccion. Vna deformidad del iuramento es, iurar por los dioſes falſos. Y eſta no quita la firmeza del dicho humano. Otra es iurar verdad ſin neceſsidad, y eſta no diſmuye el credito de lo que ſe dize. Otra es, iurar de hazer vna coſa ilicita: y por muy mala que ſea, ſe puede poner en execucion. La vltima es, iurar indiſcretamẽte, y con eſta ſe compadece muy bien la verdad y firmeza del iuramento. Luego ſola la falſedad es, la que es contraria derechamente al fin del iuramento, que es la manifeſtacion de la verdad.

Mag. ſenten. cum ſua ſchola in 2. d. 39. Augu. in Epiſt. 154. ad Publicolam, & refert 22. q. 2. in cap. mouet te. Refert. 22. q. 2. c. animad uertendũ vide.

Lo quarto ſe prueua nueſtra doctrina de la difinicion del periurio, que da el Maeſtro de las ſentencias comunmẽte recebida. Y es, periurio es mentira confirmada con iuramento. Y es ſentencia de S. Auguſtin, referida en el Decreto.

Digo lo ſegundo, quando falta al iuramento la juſticia, o el juyzio de diſcrecion, es periurio indirectamente, y por reducciõ. Eſto ſe prueua de vna authoridad de S. Geronymo, explicada anſi por S. Thomas. Y eſta doctrina ſe entiende, aunque de propoſito no guarde vno el juyzio neceſſario, y la juſticia de iuramento.

Al primer argumento reſpondo lo primero, que el lugar citado del Exodo, haze por nueſtra ſentencia: porque en el lugar de aquella palabra, en vano, dize el Hebreo, falſo. Y no por eſſo eſta mal trasladada en nueſtra edicion vulgata. Porque aun entre los authores prophanos, ſe toma lo vno por lo otro, y aſsi lo vſurpa Ciceron. Lo ſegundo reſpõdo, y mejor, que todos los pecados que pertenecen a vn vicio comun, ſe prohiben con vn miſmo precepto. Y aſſi ſe prohiben en el lugar citado los periurios, aſsi los que lo ſon derecha y formalmente, como los que ſon tales por ſola reduccion, como eſta declarado. Y por comprehendellos todos, vſo nueſtro interprete Latino de palabras comunes a todos.

D. Thom. 2.2.q.89. art. 1. in corp. & præcipue in ſol. ad primum. Cicer. oratione pro Publio.

A la confirmacion, buena es la ſolucion que alli ſe dio. A la replica, digo lo primero con Cayetano, que la ſequela no es buena. Porque el juramento promiſſorio de coſa ilicita, no es capaz de la ſegunda verdad, pues no ſe ha de hazer coſa mala; ſino de ſola la primera verdad, la qual conſiſte en tener intencion de cumplir lo que ſe iura. Y aſsi el que iuro de hazer vna coſa ilicita en materia graue, peco mortalmente quando iuro, mas no es periuro, no poniendola en execucion, por la razon dicha. Mas quando ſe jura vna coſa licita, es capaz el iuramento de la ſegũda verdad, pues ſe puede y deue poner en execucion la coſa iurada. Y aſsi es periuro quiẽ no la cumple, porque quita al iuramẽto la verdad, que puede y deue tener. Y aſsi ſe halla en el tal acto, falſedad, mentira y periurio. Eſta ſolucion es legitima, eſtando en la ſentencia de Cayetano. El qual enſeña, que no cumplir el iuramento promiſſorio, es ſiempre pecado mortal. Mas porque noſotros no vamos en eſta ſentencia, reſpondo lo ſegundo a la dicha replica, que el no cumplir el iuramento promiſſorio de coſa licita, no es periurio derecha y formalmente, ſino por ſola reduccion. Porque de dos verdades que ſe hallan en el iuramento, la primera conſiſte en conformar el coraçon con la boca, y eſta es eſſencial a todos los iuramentos, 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 acidental a la eſſencia del iuramento, y mas pertenece el cumplir lo que ſe iura a la virtud de la fidelidad, o veracidad, que a la virtud de la religion, y a la reuerencia del nombre diuino. Y conſiguientemẽte hablando, el que no pone en execucion lo que iuro, no es periuro derecha y formalmente, pues no haze coſa derechamente contraria al proprio fin del iuramento, ſino por ſola reduccion, quitando al iuramento la verdad ſegunda y acidental, y guardando la primera y eſſencial. Verdad es, que tiene mas razon de perjuro, el que no pone en execucion lo que promete con iuramento, que el que iura ſin iuſticia, ni iuyzio de diſcrecion: porque falta reductiuamente en lo eſſencial al iuramento, que es la verdad. Lo qual no ſucede, quãdo faltan la iuſticia, y el iuyzio de diſcrecion. Y conforme a eſta doctrina, a la forma de la replica, ſe ha de diſtinguir el conſiguiente. Pero ay diferencia, que el que iura de hazer coſa ilicita, y no la cumple; ſi quando iuro, tuuo animo de cumplilla, en ninguna mane-

ra

ra es periuro. Mas si la materia era licita, sino pone en execucion lo que iuro, sera periuro indirectamente, y por sola reduccion, como ya esta declarado en la solucion al primer argumento. Desta doctrina se sigue la solucion de la segunda replica puesta en la confirmacion, negando la consequencia. La razon de diferencia es: porque en el caso del antecedente, falta al iuramento la primera verdad essencial a todos los iuramentos, y es la que formalmente constituye la razon del periurio; mas en el caso del consiguiente solo falta al iuramento la segunda verdad accidental, cuya falta haze periurio, no derecha ni formalmente, sino por sola reduccion, como ya esta declarado. Y desta segunda verdad, no es capaz el iuramento de cosa ilicita: como lo es el iuramento de cosa licita.

A la vltima confirmacion, niego la mayor, hablando en orden a la fuerça del iuramento: y por la misma razon niego la consequencia. Porque el iuramento, de suyo es capaz de la primera verdad. La qual consiste en iurar con animo y voluntad de cumplir lo que se iura, y es essencial al iuramento. Mas no es capaz de la segunda verdad acidental al iuramento, la qual consiste en poner en execucion lo que se iura, por ser la materia ilicita. Y por esso, quien iura sin intencion de cumplir lo que iura, es derechamẽte periuro, porque falta al tal iuramento la primera verdad essencial. Mas quien iura de hazer vna cosa, con animo de cumplilla, y despues no la cũple, no es periuro derecha y formalmente, sino por sola reduccion: porque solamente falta al tal iuramento la segunda verdad acidental.

Al segundo argumẽto niego el antecedente. A la probacion: niego la mayor. Antes dõde no ay falsedad, no ay periurio formalmente hablando. Y si la materia es de poca consideracion, aũque sea ilicita, y con verdad se ponga en execucion, no pecara mortalmente el que la pusiere en execucion, sino solo venialmente.

Al tercer argumẽto niego la menor. Porque aunque en aquel caso aya verdad material, ay falsedad formal, como Santo Thomas enseña en el lugar citado.

D. Thom. 2.2.q.98. art. 1. in solu. ad 3.

Al quarto y vltimo argumento digo, que como en el iuramento promissorio ay dos verdades, la primera essencial, y la segunda, que se sigue a la primera, y nace della, que es la obligacion de cumplir lo que se iura; assi en el tal iuramento ay dos efectos, o fines. El primero es essencial y de suyo pretendido, y es la confirmaciõ de nuestra verdad cõ el diuino testimonio. Y el otro es segũdario, y q̃ se sigue al primero, y nace del, y es la cõfirmaciõ de la obligaciõ promissoria. Quando Santo Thomas enseña, que la falsedad es derechamente contraria al fin del iuramento, y por esso constituye la razon de periurio, habla del primer fin essencial, que es la cõfirmacion de nuestra verdad, y no del fin consiguiente, que es la confirmacion de la obligaciõ promissoria. La injusticia del iuramento, no es derechamente contraria al fin primario, sino al fin segundario, y consiguiente: y por esso no cõstituye derecha y formalmente la razon de periurio, sino por sola reduccion, como ya esta biẽ y largamente declarado en el discurso desta primera duda.

La segunda duda deste capitulo es acerca de su segunda conclusion, si es licito, o ilicito el iuramento, quando vno iura, de hazer la voluntad de otro, como iuro el Rey Salomon a su madre Betsabee. La razon de dudar es: porque Santo Thomas al parecer enseña, que el tal iuramento es obligatorio. Porque dize, que se ha de entender con esta condicion, si lo que le pidieren al que iura fuere licito, honesto, y conforme a sus fuerças. Y el iuramento hecho con esta condicion es licito y obligatorio. Luego tambien lo sera el iuramento de que hablamos. Por la parte contraria haze que el tal iuramento es de cosa ilicita, pues esta puesto en voluntad de otro, pedir vna cosa ilicita, como la pidio la hija de Herodias a Herodes. Luego el tal iuramento no obliga.

3. Regum c.2. & D. Tho. 2. 2. q.98. art. 2. in solu. ad 3.

A esta duda digo, que si vno iura de hazer la voluntad de otro, pida lo que pidiere, sin exceptar cosa alguna: el tal iuramento es pecado mortal de su proprio genero, y obiecto: porque iura vna cosa ilicita. Y esto prueua el argumento puesto por la parte negatiua. Mas si iura vniuersalmente de hazer la voluntad de vn hombre Christiano, noble y honrado, de quien no se deue presumir, que pedira cosa mala; el tal iuramento 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 iuro de hazer tu voluntad: y en este caso se entiende el iuramento, con la condicion que Santo Thomas pone en el lugar citado. El Maestro Soto enseña, que el tal iuramento siempre es pecado venial, especialmente en los Principes, y magnates, por ser contra recta prudencia, iurar 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 pecado alguno, iurar 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 iuramento se ha de entender con la condicion de Santo Thomas, y de suyo es obligatorio. Y si acaso el otro pidiere cosa mala, no esta obligado el que iuro a hazella. Y desta doctrina se saca clara solucion al argumento puesto por la parte afirmatiua de nuestra duda, y clara inteligencia de Santo Thomas en el lugar citado.

D. Thom. loco cita. Sot. lib. 8. de iustit. q.2. ar.2. in solut. ad 3.

D. Tho. locõ cit.

Tambien enseña Santo Thomas en el mismo articulo que el iuramento es accion personal, y q̃ no tiene fuerça, para que el iuramẽto de vno obligue a otro. Para cuya inteligencia se ha de aduertir, que esta doctrina se puede entender de dos maneras. La vna es, que el iuramẽto es accion personal, de tal suerte, q̃ no puede vno iurar en nombre de otro, aunq̃ sea con su beneplacito. Y Santo Thomas no habla en este sentido. Porque assi como vno se puede casar en nõbre de otro con poder suyo, y como su procurador;

D. Tho. loco cit. ad 4.

dor; assi puede iurar 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 del matrimonio, sino el principal, en cuyo nombre se celebra el matrimonio; assi el procurador en el iuramento, no esta obligado a cumplir el iuramento, sino el principal, en cuyo nombre iura. La otra manera y sentido de nuestra doctrina es, que el iuramento 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 Santo Thomas en el lugar citado. *D. Thom. loco cit.*

De aqui se sigue lo primero, que si vn pueblo ha hecho iuramento de hazer alguna cosa, no obliga al que de nueuo viene a ser vezino de aquel pueblo, considerando sola la fuerça del iuramento. Aunque estara obligado a cumplille en virtud de la fidelidad, que el ciudadano deue a su republica: pues esta muy puesto en razõ, que quien goza del prouecho, y de lo fauorable, participe del 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 del que entra de nueuo en alguna Iglesia, o colegio.

Sigueſe lo segundo, que el que iura de guardar los estatutos de alguna Iglesia, o colegio, no esta obligado en virtud del tal iuramento a guardar los estatutos, que despues se hizieré en la dicha Iglesia, o colegio; sino solos los que estauan hechos, quando iuro, como se determina en el derecho. Saluo, si quando iuro, tuuo proposito de obligarse a guardar todos los estatutos passados y por venir.

Sigueſe lo tercero, que si vn padre iuro de pagar cien ducados a otro, no esta obligado el hijo, ni el heredero en virtud del dicho iuramento a pagallos, de suerte que sino los paga, sea periuro. 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 se pudiesse obligar; si no le dio facultad especial para iurar en su nombre, el iuramento de Iuan no obligara a Pedro, ni Pedro sera periuro 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 iurar en todos los negocios vtiles, y prouechosos a si: y no le dio facultad particular para iurar lo que iuro, no estara obligado en virtud de aquel iuramento a passar por lo que hizo, ni por esso sera periuro. La razon es: porque nadie puede iurar, sino es la verdad conocida por tal. Y assi nadie puede dar facultad a otro para que iure en su nombre en todos los casos que se le ofrecieren, y por el consiguiente es verdadera nuestra doctrina. Y todos los iuramẽtos, que los procuradores hazen en nombre de sus partes, son iuramentos proprios suyos, y no de sus partes, o son solemnidades del derecho, que sirue, no de iuramentos, sino de obligar a las partes a cumplir lo que sus procuradores prometieron en su nombre.

La tercera duda deste capitulo es acerca de su segunda conclusion, si todo periurio es pecado mortal de hecho, y en indiuiduo. Por la parte negatiua haze lo primero, que Santo Thomas en su conclusion, y razon solo enseña al parecer, que el periurio es pecado mortal de su proprio genero, y obiecto, y no habla del en particular, y en indiuiduo.

El segundo argumento es. El periurio se opone a la virtud de la religion. Y la virtud de la religion solo obliga debaxo de pecado mortal, cõsiderada segũ su proprio genero y obiecto. Luego el periurio solamente es pecado mortal de su genero, y obiecto, y no siempre en particular, y en indiuiduo.

El tercer argumento es. Todo pecado mortal se haze en indiuiduo venial, por ser la materia de poca consideracion. Y en el periurio tiene lugar la paruidad de la materia. Luego algunas vezes sera pecado venial. Prueuo la menor: porque puede vno iurar, que alço vna paja del suelo, no auiendola alçado, la qual materia es de muy poca consideracion.

El quarto argumento es. En el iuramẽto promissorio, quando la materia es leue, y no se cumple; solamente se halla pecado venial, como resuelue comunmente los Theologos, y nosotros probamos largamente en su proprio lugar. Luego lo mismo hemos de dezir en el iuramento assertorio, quando se iura mentira en materia leue.

El vltimo argumento es. Todo iuramento ilicito es periurio como Santo Thomas enseña, y no todo iuramento ilicito es pecado mortal. Luego no siempre el periurio es pecado mortal en particular y en indiuiduo. *D. Thom. 2.2.q.98. art. 2. ad 1.*

A esta duda digo lo primero. No cumplir el iuramento promissorio de cosa licita, si la materia es graue, es pecado mortal; y si es leue, es venial. Este dicho esta largamente probado en su proprio lugar. Veanse alli las razones.

Digo lo segundo. El periurio promissorio de cosa ilicita, la qual solamente es materia de pecado venial, es siempre en indiuiduo pecado venial, como enseña Cayetano y Soto. Prueuo este dicho. Cumplir el tal iuramento, es solo pecado venial. Luego el mismo iuramento es solo pecado venial. Prueuo la consequencia. Porque no puede auer mayor malicia en prometer algun acto, que ay en ponelle en execucion.

Lo segũdo se prueua de sus proprias causas. En los iuramentos promissorios de cosa ilicita, no se toma la razon de culpa de la obligacion del iuramento, sino de la materia iurada. Luego si la materia iurada es liuiana, no aura en indiuiduo mas que pecado venial. Prueuo el antecedente: porque quando lo que se iura es ilicito, no obliga el iuramento. Luego en esse caso, la mayor, o menor razon de culpa, no se puede to-

mar

mar de la obligacion del iuramento. Y por el cõ siguiente se ha de tomar de la materia iurada: pues no ay otra regla.

Digo lo tercero. Todo iuramento promissorio de alguna cosa, que no se puede exercitar sin pecado mortal, es pecado mortal. Esta doctrina es de todos.

Digo lo quarto. Todo iuramento donde solamente falta el juyzio de la discrecion, es solamente pecado venial, como enseña el Maestro Soto en el lugar citado. Y assi quando Santo Thomas dize, que todos los iuramentos, donde faltan la iusticia y el iuyzio, son periurios; no habla de periurio riguroso, y que derechamente lo sea, sino de periurio improprio, y muy largamente considerado. Y quando enseña, que todo periurio es pecado mortal; o habla del periurio propriamente considerado, y este siempre es pecado mortal en indiuiduo, como luego diremos; o habla de todos, y se entiende su doctrina, considerando el periurio segun su proprio genero y obiecto, y no en particular y en indiuiduo.

Sot. loco citato, & D. Thom. 2.2.q.89. art. 1. 2. & 3.

Digo lo quinto, respondiendo derechamente a nuestra duda. Todo periurio contra el iuramento assertorio, en qualquier materia, por minima que sea; es siempre en indiuiduo pecado mortal, aunque se atrauiesse la vida del proximo. Y todo iuramento promissorio, hecho sin intencio de cumplir lo que se promete; en qualquier materia que sea, de hecho, y en indiuiduo, es siempre pecado mortal. Esta doctrina es de Cayetano, y de Soto en los lugares citados, y es comun. Prueuo la primera parte. Lo primero. Quando se afirma con iuramento vna cosa falsa, el que iura trae a Dios por testigo de mentira. Luego peca mortalmente, porque la iniuria que en esto se haze a Dios, es grauissima. Lo segundo. Todo pecado contrario a precepto diuino, es mortal; y el periurio de que hablamos, es contrario al precepto diuino de no periurarse. Luego es pecado mortal. Lo tercero se prueua con la razon de Santo Thomas, la qual se funda en el graue menosprecio del nombre diuino, que se halla en el iuramento con mentira.

Cai. & Soto. loco citat. cum communi senten.

D. Thom. vbi supra in art. 3.

La segunda parte, que habla del iuramento promissorio, se prueua. Quando vno iura sin animo de cumplir lo que iura, iura mentira, propriamente hablando, pues no se conforman las palabras exteriores con la intencion. Luego peca mortalmente, conforme a la primera parte deste dicho quinto. Prueuo la consequencia. Porque como es essencial al iuramẽto assertorio, que vno iure verdad, para que no aya pecado mortal; assi lo es al iuramento promissorio, tener animo de cumplir lo que se iura, y sino sera pecado mortal.

Digo lo sexto y vltimo. El periurio proprio, y riguroso, considerado de su proprio genero, y obiecto; es mas graue pecado, que todos los demas que se cometen contra el proximo, aunque entre en esta cuenta el homicidio. Esta doctrina es de Santo Thomas, y de otros authores graues, contra Richardo, y otros que le siguen. Prueuase esta doctrina. Lo vno: porque el periurio se opone a mas excelente virtud, que es la religion. Y lo otro: porque el precepto de no periurarse, pertenece a la primera tabla del Decalogo, y el precepto de no matar a la segunda.

D. Thom. quodlibeto 1. art. 18. Sot. loco citat. coctus. q. Couar. in rele. de iur. parte p. 1. §. 6. nu. 1. contra Richa. in 3. d. 39. ar. vlt. q. 1. & Durã. ibi q. 5. in 1. p. illius & cont. alios, sed nostra sententia est communis 2. 10. tra. 92. c. 4.

Contra esta doctrina arguyo. Siguese que el quebrantar vna fiesta, sea mas graue pecado, q̃ 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 comun 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, acomodadas para predicar, se vean en la suma de vicios, y virtudes.

A los argumentos puestos al principio de esta duda se ha de responder. Al primero digo, que Santo Thomas en el lugar citado habla del periurio proprio, y considerado formalmente, el qual siempre es pecado mortal de hecho, y en indiuiduo, como enseñamos en el dicho quinto desta duda. Y en este periurio riguroso, no tiene lugar la paruidad de la materia. Y por esto dixo Santo Thomas, que era pecado mortal de su propria razon.

Al segundo argumento niego la consequencia. La razon es, porque para que la virtud de la religion obligue a pecado mortal, segun su proprio genero y obiecto, y no siempre en indiuiduo; basta que algun acto contrario a la tal virtud, pueda ser pecado venial en indiuiduo, por ser la materia de poca consideracion. Pero no es necessario, que 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 pecado de blasphemia.

Al quarto argumento niego la consequencia. La razon de diferencia es clara. Porque en el iuramento promissorio de cosa ilicita, quando no se cumple, no se halla mentira formalmẽte hablando, como se halla en nuestro caso; antes el que hizo el tal iuramento, haria mejor en no cumplille, por no ser la materia capaz de poderse poner en execucion sin pecado. Al quinto y vltimo argumento respondo con la doctrina del dicho quarto, y niego la mayor, hablando del periurio riguroso; aunque es verdadera, hablando del periurio largamente considerado.

Acerca de la misma segunda conclusion, y de lo que Santo Thomas enseña acerca de esto, podiamos disputar, si el que iura falso, sin aduertir lo que haze, por la mala costumbre que tiene de iurar, peca mortalmente, y que malicia tiene la mala costumbre de iurar. Pero desto tratamos largamente arriba, y en algo nos remitimos a este lugar. Y assi supuesto lo dicho alli, se ha de aduertir, que el que tiene ordinaria costumbre de iurar, y no tiene proposito de mudalla,

D. Thom. 2.2.q 98. ar. 3. ad secundum.

mudalla,esta en estado de pecado. Si la costumbre fuere de jurar falso, o sin diferenciar si es verdadero,o falso ; estara en estado de pecado mortal: y si fuere de jurar verdad sin discreció, ni madurez ; estara en estado de pecado venial. No porque el habito malo sea de suyo pecado venial, ni mortal, como arriba mostramos;sino porque con el dicho habito, se junta voluntad deliberada de no dexar la dicha mala costumbre: por lo qual el que la tuuiere, estara en estado de pecado venial,o mortal,como esta declarado.

Prueuo esta doctrina.Lo primero. El que no tiene proposito de perder la mala costumbre de jurar; por lo menos tiene virtual intencion de perjurarse.Luego esta en estado de pecado:porque la intencion virtual, es bastante 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 pecado,que moralmente se sigue suppuesto el dicho peligro. Lo segundo se prueua. El que tiene mala costumbre de jurar, y vee 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 sino lo haze,esta en mal estado,como enseñan communmente los Doctores en la materia de penitencia ; y lo colligen de vna authoridad commun de San Gregorio,que dize: Quando vn pecado no se remedia con la penitencia,con su peso haze que se cometa otro y otro pecado . Luego nuestra doctrina es verdadera.

Caie.2.2. q.98. art. 2.ad2. et F.Didac. à Victor. in regula 4.confraternitatis nominis Iesu.

Suppuesto esto enseña Cayetano, que si vno por la mala costumbre que tiene de jurar, sin diferenciar la verdad de la mentira, jura falso sin aduertir lo que haze; peca mortalmente.La misma sentencia tuuo Fray Diego de Victoria en la regla quarta de la Cofradia del nombre de Iesus. Prueua Cayetano esta doctrina. Lo primero. La inaduertencia que es causa de pecado,y de perjurio,ha de ser causa del mismo perjurio, en este sentido , que si aduirtiera lo que 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 inaduertencia,no le escusa de perjurio.La menor parece cierta: porque de otra suerte jurara(como supponemos) sin diferenciar la verdad de la mentira. El segundo ar-

Cai.2.2. q.88.art. 1.

gumento,es del 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 indiuiduo; tienela virtual, y esta basta para pecado mortal. Luego en nuestro caso, peca mortalmente el que jura. Prueuo la mayor. Aquella inaduertencia es causa del perjurio , y el que jura en nuestro caso, quiere no aduertir. Luego quiere el pecado en su causa: lo qual en materia graue basta para pecado mortal,Esto dize Cayetano.

La contraria sentencia tiene el Padre Maestro Soto , y parece de Sancto Thomas en el lugar citado.Prueuo esta sentencia.El juramento de todo punto indeliberado,no es pecado ; y el que jura falso , sin aduertir lo que haze , jura sin deliberacion, o a lo menos puede suceder, que carezca el acto de toda deliberacion. Luego en tal caso,no pecara. Si alguno respondiere , que por causa de la costumbre mala, es pecado mortal,el que sin ella no lo seria :Contra esto arguyo.Quando vn acto es de suyo inculpable , impertinente cosa es , que proceda o no proceda de mala costumbre: la qual de suyo no es pecado,como consta en los actos buenos de los hõbres viciosos.Luego si jurar falso sin aduertencia,ni deliberacion , de suyo es acto inculpable, como lo es,no lo 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 suceder por el que tiene mala costumbre de jurar.

Sot.in lib. de canen do iura mentorũ abusu ca. 12. & li. 8.de iust. q.2.ar.3. cõclus.7. D.Thom. 2.2.q.98 art.3. in solũ.ad2. in tertio dicto solutionis.

Lo segundo se prueua la misma sentẽtia. La inaduertencia concomitante,y compañera accidental del acto,ni escusa, ni acusa, como enseña Sancto 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 suficiente 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 cõcomitante,la qual ni haze , ni deshaze en orden a la naturaleza del acto,ni excusa,ni acusa.Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro proposito de la inaduertencia concomitante , y juzgar del juramento , segun su propria naturaleza:pues Cayetano confiessa, que la inaduertencia de que hablamos,es solamente concomitante.

D.Thom. 1.2. q.6. art.8. & q.7. ar.3.

Lo tercero se prueua, que la razon de Cayetano es ineficaz. Fundase en que la dicha inaduertencia,es causa del perjurio,en este sentido, que si el que jura,aduirtiera lo que hazia, tambié se perjurara. Y este fundamẽto es falso,porque muchas vezes sucede,y puede suceder lo cõtrario. Luego falsa es la sentencia de Cayetano.Antes sucede muchas vezes , estar los hombres dispuestos demanera,que si se les ofreciera ocasion de pecar pecaran , y no pecan , por no tener ocasion de pecar: y no por esso los hemos de condenar a pecado mortal , sino es , quando de hecho en indiuiduo hazen algun pecado mortal,o dessean hazelle . Y es gran merced de Dios quitar a los hombres las ocasiones de pecar.

Para entender esta dificultad , se ha de notar, que la inaduertencia, puede suceder en dos maneras. La vna es , quando la mala costumbre que vno tiene de jurar , es causa de que jure sin la aduertẽcia necessaria, como sucede cada dia. La segunda es , quando la inaduertencia es vn mouimiẽto natural,que se llama primo primus,

porq̃ de todo punto preuiene el juyzio de la razon, y su deliberacion.

Esto supuesto digo lo primero a nuestra dificultad. Muchos iuramentos hechos sin aduertẽcia, no son mas, ni menos culpables en el que tiene mala costumbre de jurar, que en el que no la tiene. Consta esta verdad en los juramentos, que totalmente se hazen sin deliberacion, con tanta pasion, y colera, que no tienen razon de actos libres moralmente hablando. Prueuase tã bien de los argumentos, primero, y segundo, hechos por la sentencia del P. Maestro Soto. Y

D. Thom. & Soto citati.

destos juramentos hablan Sancto Thomas y Soto en los lugares citados. Y quando la deliberacion es imperfecta, y constituye acto, segundo primero; el juramento hecho con ella, sera solamente pecado venial, assi en el que tiene mala costumbre de jurar, como en el que no la tiene. Lo segundo, es verdadera la sentencia del Padre Maestro Soto, todas las vezes que lo que se jura es tan verdadero, que no es necessaria aduertẽcia alguna, para juzgar de su verdad, o falsedad. Entonces la misma razon corre, aya, o no aya mala costumbre de jurar. Tambien es verdadera, quando el juramento se haze con colera y pasion, la qual es comun al que tiene mala costumbre de jurar, y al que no la tiene. Lo mismo es, quando el juramento va acompañado de sus tres compañeros, juyzio, justicia, y verdad. Entonces no sera pecado, aun en el que tiene mala costumbre de jurar. Y si falta al juramento el juyzio de la discrecion, sera solamente pecado venial, aunque aya mala costumbre de jurar.

Digo lo segundo. Todas las vezes, que la inaduertencia acerca de lo que se jura, nace de la mala costumbre de jurar, como de causa; el juramento falso hecho con la dicha inaduertencia, es pecado mortal, y no se escusa por ella. Esta conclusion concedemos a Cayetano, y a sus argumẽtos. Y en este sentido se ha de entender la quarta regla citada de la cofradia del nombre de Iesus, instituyda por Fray Diego de Victoria Religioso de la orden de Sancto Domingo. Fuera de los argumentos de Cayetano, se prueua tã bien esta doctrina. Lo primero. El acto que procede de inaduertencia culpable, se reduze a la naturaleza de su forma, como el qũe 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, peca mortalmente, aũque 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 costũbre de jurar, sera pecado 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 pecado mortal. Luego peca mortalmente. Prueuo el antecedente con vn buen simil, del que se emborracha voluntariamente, y tiene experiencia, que quando esta borracho, dize blasphemias: el qual sin duda peca mortalmente, porque tiene virtual intencion de blasphemar, aunque no la tiene formal. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Y assi Cayetano explica en otra parte su sentencia, conforme a la doctrina deste segundo dicho. Y assi regularmente hablando sucede a los que tienen mala costumbre de jurar, que cometen muchos pecados mortales, jurando falso sin aduertencia.

Cai. in sum. in v. iuramentum c. 1.

Digo lo tercero. Si el que tiene mala costumbre de jurar, haze penitencia, y procura apartarse della en quanto puede, aunque despues jure falso sin aduertẽcia, por la mala costumbre que le ha quedado, no peca 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 del perjurio: y por otra parte no tiene formal intenciõ de perjurarse. Confirmo esto con el exemplo puesto del que se emborracha voluntariamente, y tiene experiencia que blasphema estando borracho. Al qual no se le imputa el pecado de blasphemia, si despues de auer beuido muy biẽ, y antes de emborracharse, se arrepiente verdaderamente de su pecado. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso, y por la misma razon.

De toda esta doctrina se colige clara inteligẽcia de las dos sentencias opuestas, ya referidas de Cayetano, y de Soto, y clara solucion de sus argumentos. Y esta duda assi resuelta, es la quarta en orden deste capitulo.

La quinta duda es. Si vno que tiene mala costumbre de jurar; por causa de aquella mala costumbre jura verdad sin aducrtencia, peca mortalmente. Porque si aduierte, cierto es que no peca mortalmente. El Padre Maestro Soto en el lugar citado dize, que en nuestro caso no ay pecado mortal, porque nunca ay perjurio propriamente considerado, donde ay verdad. Lo contrario tiene el Author de las reglas de la cofradia del nombre de Iesus, en la regla quinta.

Sot. loco citato, & author cõ fraternitat. 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 diferenciar la verdad de la mentira, ni reparar en esso. Tambien se ha de aduertir, 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 sucedera, que por el peligro moral en que esta, de pecar 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

volun-

volûtad de perſeuerar en ella, como en el otro: ſino de paſsion, ira, o engaño, como eſta dicho.

Eſto ſupueſto, digo lo primero a nueſtra duda. El que tiene coſtumbre de jurar, y de dezir verdad de ordinario: no peca 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 pecara mortalmente en indiuiduo, jurando verdad ſin aduertencia. Eſpecialmente ſi tiene experiencia, que con la dicha inaduertencia ſe perjura. La razon es: porque en el 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 pecado mortal jurarla ſin aduertencia, aunque el que jura, tẽga mui mala coſtũbre de jurar. Y en particular ſera mayor, o menor pecado, 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 diferenciar la verdad de la mentira, ni reparar en eſſo; caſi ſiempre peca mortalmente. Digo, caſi ſiempre. Porque ay vn caſo, en que no es pecado mortal el tal juramento, quando la verdad es tan cierta y notoria, que no ha meneſter probança. Sacando eſte caſo, ſiempre es pecado 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 pecaria mortalmente, 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 peca mortalmente, el que aduirtiendo que en realidad de verdad jura, no quiere conſiderar, ni aduertir a la verdad del juramento; por el peligro a que ſe pone.

Contra eſta doctrina aſsi explicada, ay vn buen argumento. El infiel, que refirio a ſi y a todas ſus coſas a ſu idolo, y tiene coſtumbre de eſſo, no peca mortalmente en todos los actos buenos morales que haze, quando no ſe acuerda de ſu idolo. Luego por la miſma razon, el que tiene mala coſtumbre de jurar falſo, no pecara mortalmente, en todos los juramentos verdaderos hechos ſin aduertencia. Porque aſsi como en nueſtro caſo, jura falſo el que juro verdad ſin aduertencia, ſi aduirtiera: aſsi el infiel refiriera todas ſus obras buenas morales en indiuiduo al idolo, ſi aduirtiera lo que hazia. Eſte argumento prueua nueſtro primer dicho. Mas en quanto procede contra el tercero, reſpondo negando la conſequencia. La razon de diferencia es, que la obra moralmente buena eſta referida a buen fin, de ſu propria naturaleza: y aſsi le mira ſiempre, ſino es que el operante actualmente la ordene a mal fin. No baſta, que algun tiempo aya ſido la tal obra referida a mal fin por el operante; ſi actual, o virtualmente no ſe refiere de nueuo a mal fin. Porque como la dicha relacion es violenta, y contra la naturaleza de la propria obra; ſe debilita, y enflaqce con la fuerça de la naturaleza de la propria obra, la qual fuerça de ſuyo la lleua a Dios: y debilitada la relacion a mal fin, queda la obra buena. Y conſiguientemẽte no procede, como de cauſa, del mal habito y coſtumbre de idolatrar, ſino de la potencia deſnuda. Pero el juramento con verdad y ſin aduertencia, es de ſuyo pecado; y el frequentallo, es maliſsima coſtumbre. Y aſsi el que jura inaduertidamente verdad, o mentira, haze vna obra de ſuyo mala, y que procede, como de cauſa, del mal habito y coſtumbre de jurar. Y aſsi no corre la miſma razon en los caſos del antecedente, y del conſiguiente. Eſpecialmente en nueſtro caſo el que jura, ſe pone a peligro moral y euidente de perjurarſe, por cauſa de la mala coſtũbre, como hemos declarado. Pero el idolatra, quando da limoſna, o ayuna, no ſe pone a peligro alguno de pecar. Al argumento de Soto digo, que en nueſtro caſo, el que jura, no tiene formal intencion de perjurarſe, pero tiene la virtual, y quanto es de parte de ſu efecto: y eſſo baſta para pecado mortal.

Acerca de la tercera concluſion es la ſexta duda deſte capitulo: ſi es licito a vna perſona particular, en orden a ſu prouecho pedir a otro que jure, ſabiendo que ſe ha de perjurar. Parece que ſi. Lo primero. Porque es licito pedir los ſantos Sacramentos al proprio cura amancebado, ſabiẽdo 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 efecto, que jure por ſus falſos dioſes; el qual pecado es mas graue, que el perjurio. Luego lo miſmo ſera en nueſtro propoſito.

La tercera razon es. Sigueſe de la doctrina de Sancto Thomas, que no es licito a vna perſona publica pedir juramento, y tomarle, 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 juramento, y la parte puede jurar verdad ſin pecado. Luego puedeſe hazer, y por el conſiguiente, la doctrina de Sancto Thomas en el lugar citado, es falſa.

D. Thomas dicit diſcipuli. 2. 2. q. 98. art. 4. Soto vbi ſupra articu. 4. Augu. in ſermone de collatione.

A eſta duda digo, que la doctrina de S. Thomas es verdaderiſsima, y comunmente recibida de los Doctores Eſcholaſticos, y de S. Auguſtin. Prueuaſe lo primero. No es licito induzir a otro a pecar; y la perſona particular, que en nueſtro caſo pide a otro que jure, le induze a pecar, 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

Baptistæ & refertur. 22. q.5. c. ille qui hominem. Et serm. 18. de verbis Apostoli, & adducitur à D. Tho. loco citato & refert. ibi. can. qui exigit. Diffinitur etiã in Concil. Magdinensi, & refertur vbi supra ea. si quis

orden a su próprio prouecho, ordenando la malicia agena en propria vtilidad. Luego en ninguna manera es licito, pedir el juramento de que hablamos. El antecedente se prueua y explica juntamente, aduirtiendo con Sancto 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 desta diferencia es, que el que induze a otro a pecar en ordẽ a su proprio prouecho, ordena el pecado ageno a su prouecho, como medio a fin; lo qual siempre es malo, pues el pecado no puede tener razõ de medio en orden a bien alguno, pues siempre se aparta del 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 a fin: antes se sigue sin gusto, y fuera de su intencion; y solo pretende su bien, y gustara mucho alcançalle sin daño de otros, y sin que su proximo pecara: como sucede al que mata a su proximo en propria defensa, vsando de la moderacion necessaria. De aqui se entiende la verdad del dicho antecedente, y la fuerça de nuestra segunda razon. Porque en nuestro caso, no se representa en el perjurio del proximo alguna razon de bien, por el qual sea licito pedir el tal juramẽto, vsando de la malicia agena por su bien: y por el consiguiente en tal caso el juramento sera ilicito.

Al primer argumento en contrario con su cõfirmaciõ, niego ambas consequẽcias. La razõ de diferencia es, que quando se piden los Sãctos 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 del que pide. Y assi el que pide en essos casos, no pretende el pecado ageno, sino su proprio bien, vsando por su bien de la malicia agena; y el pecado se sigue muy accidentalmente respecto del 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 del 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 diferencia es muy galana: porque el administrar los Sacramentos, y prestar, son actos, que de suyo se pueden hazer sin pecado, 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 pecado, y no es licito pedir que se haga, lo que no se puede hazer sin pecado: porque esso es derechamente induzir a pecar al proximo, lo qual nunca es, ni puede ser licito. De lo qual se sigue, que no es licito aceptar el juramento falso de otro, aunque de su propria voluntad se ofrezca a jurar falso.

Al segundo argumento tambien niego la cõsequencia por la misma razon, porque del juramento por los falsos dioses, se sigue vn buen efecto, el qual se puede pretender, y es la firmeza del contracto, y esto 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 pecado 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 oficio 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. loco citato.*

Aqui falta de resoluer otra dudilla, y es, si es perjuro, el que jura falso por falsos dioses. Parece que si. Lo primero, San Augustin en el lugar citado enseña, que el que jura falso por dioses falsos, y no cumple lo que jura, comete dos pecados. El vno es, jurar por falsos dioses: y el otro, no cumplir lo que prometio. Luego siente San Augustin, que es perjuro, el que jura por falsos dioses. 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 San Augustin. El qual enseña, que el que jura falso sobre vna piedra, o idolo es perjuro. Desta 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 cõforme a la sentencia de San Augustin, es perjuro el que jura falso por los Idolos, o falsos dioses. *Aug. loco citato.* *22. q. 89. art. 1.* *D. Aug. loco citato de verbis Apost. & refertur, 2. 2. q. 5. c. ecce dico.* *Titus Liuius 1. Decade. 1. & Aul. Gel. lib. 1. noct. 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 dioses falsos, no es perjuro en realidad de verdad: pues no trae al Dios verdadero por testigo de mentira. Pero es perjuro, por causa de su consciencia 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 consciencia erronea. Pero si el Infiel jura falso por los falsos dioses teniendolos por falsos; en ninguna manera es perjuro, ni por la naturaleza del tal juramento, ni por su consciencia erronea, pues en esto no lo es.

Digo lo segundo. El Infiel, q̃ jura por los dioses falsos, teniendolos por falsos para engañara su proximo; aũq̃ no es perjuro, peca venial o mor

tal

talmente, conforme a la materia ſobre que cae el tal juramento: y el tal pecado es mortal de ſu proprio genero y obiecto; aũque en indiuiduo ſera algunas vezes venial, por ſer la materia de poca conſideracion. Y lo miſmo digo, ſi el tal iuramento cae ſobre la ſimple promeſſa aceptada. La qual obliga en conſciencia, debaxo de pecado 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 del periurio trata muy bien el Maeſtro Soto en el lugar citado. Deſta doctrina ſe ſaca clara ſolucion, a los argumentos.

Sot. loco citato.

Cap. VI. De la adjuracion.

DEſta materia diſputa Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la Secunda Secundæ.

In 2.2.q. 90.

PRimera concluſion. La adjuracion es ilicita, quando vno por el juramento, o adjuracion, pretende induzir neceſsidad, a aquel que no es ſu ſubdito. Eſto enſeña Sãcto 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 q̃ no es ſu ſubdito. Aduiertaſe, que la adjuracion no es otra coſa, que traer el diuino nombre, para que otro haga alguna coſa, y ordenandole mediante el juramento, a q̃ haga la tal coſa. De ſuerte, que bien anſi como el hombre, mediante el juramento promiſſorio, ſe obliga a hazer alguna coſa; anſi 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 pretẽdieſſe rogarſelo: pero ſi pretende induzirle obligacion, como con imperio, en el tal caſo no es licito. Aduiertaſe tambien, que ſi fueſſe ſubdito, en el tal caſo, la tal manera de adjuracion ſeria licita, porque en el tal caſo tiene ſuperioridad. De manera que en nueſtro propoſito, adjuracion no es induzir a otro a que jure, ſino mediante el juramento, induzir a otro a que haga alguna coſa. Como quando vno pretende, que otro haga alguna coſa, y le adjura que la haga: y mediante el juramento que el haze pretende induzir al otro, a que haga la tal coſa.

Segunda concluſiõ. No es licito en cierta manera, vſar de adjuracion con los demonios. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, en la queſtiõ citada en el articulo ſegundo. Declaremos eſta concluſion con doctrina deſte meſmo Sancto: y con eſto quedara probada la concluſion. Dos maneras ay de adjuracion. La primera es por modo de precacion, induziendo a vno por la reuerencia del nõbre de Dios, o de alguna coſa ſagrada. La ſegunda manera es: por modo de compulſion, compeliẽdo. 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 della en ordẽ a ellos. La ſegunda manera de adjuraciõ, en cierto modo es licito vſar della 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 del nombre de Dios, para repelerlos como enemigos, para que no nos hagã mal en lo que toca a la vida eſpiritual, o corporal. Y anſi 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 aprender alguna coſa dellos, o para alcançar alguna coſa por ellos. Porque eſto ſeria tener alguna manera de conſorcio con ellos: lo qual en ninguna manera es licito, ſino por diuina reuelacion, por inſtincto diuino. Por lo qual los Nigromanticos, que vſan de adjuraciones en orden a los demonios, para aprender, y ſaber alguna coſa dellos, o para alcançar alguna coſa por medio dellos: pecan gravemente.

Tercera concluſion. El adjurar las criaturas irracionales, en alguna manera no es licito, ſino vano; y en otra manera es licito. Eſta enſeña Sãcto Thomas y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado en el articulo tercero. Eſta concluſion ſe deue explicar, y declarar; y declarandola queda probada. Para lo qual ſe deue aduertir, que las obras que proceden de las criaturas irracionales, principalmente ſe atribuyen a Dios. Tambien por particular permiſsion diuina, el demonio vſa de las criaturas irracionales, para hazer daño al 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 adjuraciõ a la miſma criatura irracional. Y deſta manera, es coſa ilicita, 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 precacion, 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 deſta manera vſa la Igleſia de exorciſmos cõtra los demonios, para que no vſen de las criaturas irracionales para nueſtro daño. Y deſta manera és licito adjurarlos. Pero no es licito adjurarlos pidiendoles alguna ayuda.

Cap. VII. De la superstición, que es vicio opuesto a la virtud de la religion.

D. Thom. 2.2. q. 92 Summæ v. superstitio.

DE este vicio disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Thomistas, y Summistas. Particularmente Cayetano en la Summa.

PRimera conclusion. La superstición de su naturaleza es pecado contrario a la virtud de religion. Esto enseña Sancto Thomas, en la question citada en el articulo primero. La razon es: porque la religiõ es virtud moral, que consiste en el medio, quando da el verdadero culto, y reuerencia a Dios. Y la superstición, aunque no excede en dar el verdadero culto, y reuerencia a Dios: pero excede en darle a quien no deue, o en la manera que no deue. Luego la superstición es pecado.

Segunda conclusion. La superstición tiene varias, y diuersas especies. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo segundo. Esta conclusion tiene necesidad de declaracion. Las especies de superstición, como dize Sancto Thomas, se han de tomar del modo de exceder, o faltar en el diuino culto, y reuerencia que se deue a la Diuina Magestad, como se dira mas en particular en las conclusiones siguientes. Por lo qual las especies de superstición, son quatro, diuinacion, idolatria, y obseruacion supersticiosa, y culto no deuido a Dios. Las quales se declararan mas en particular luego.

Tercera conclusion. Idolatria es vna especie de superstición, por la qual, la reuerencia y culto deuido a Dios, se da a las criaturas; y es pecado mortal grauissimo de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano. La razon es, porque la Idolatria es pecado contra la virtud de religiõ, en la qual el hombre iguala la criatura al criador. Luego es pecado mortal muy graue. Aduiertase con Sancto Thomas, en el articulo tercero, que aunque la idolatria es grauissimo pecado, entre los que son contra las virtudes morales: pero no es el mas graue pecado absolutamente. Porque los pecados contra las virtudes Theologicas, son mas graues, como el aborrecimiento de Dios, la infidelidad, la desesperacion.

D. Thom. 2.2. q. 94 ar. 1. 2. & 3. Cai. in summ. v. Idolatria

Quarta conclusion. La diuinacion, es pecado. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y particularmente Cayetano. Para declaracion desta conclusion se deue aduertir, que diuinacion, significa vna vsurpacion indebita, del conocimiento de las cosas futuras, o passadas, o presentes, o ocultas: lo qual es proprio de Dios. Que sea pecado, es cosa manifiesta: porque es contra la buena razon. Y es pecado mortal: porque la tal diuinacion estriba en el ayuda del demonio. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Pero aduiertase, que aunque de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue; podria ser pecado venial por la imperfection del acto, como lo dize Cayetano en el lugar citado. Pone este Author vna regla como general, que es desta suerte. Todas las vezes, que no ay inuocacion del demonio expressa ni tacita, y no ay mala intencion; no se incurre pecado mortal, sino tan solamente pecado venial. Expressa y formal inuocacion del demonio, es cosa muy sabida quando la ay, y quando no la ay. Tacita no la aura, quando no se vsa de alguna cosa, o de alguna palabra, como instituyda de alguna causa secreta. Porque si vno vsasse de alguna cosa, o palabra, como que tiene virtud para algun efecto, para el qual no tiene virtud natural, ni diuina; entonces aura tacita inuocacion del demonio: y entonces tacitamente consiente en el auxilio y ayuda del demonio, porque acude a su virtud tacitamente, vsando de la tal cosa, o palabra. Y quando ay inuocacion del demonio, aunque tã solamente sea tacita; si se entiende, o cree, o esta dudoso, es pecado mortal, como es cosa notoria. Pero sino lo sabe, de suerte que si lo supiera en ninguna manera lo hiziera; no peca mortalmente. Porque propriamente hablando, esta no es inuocacion tacita del demonio formalmente, sino materialmente, y no es voluntaria. Por lo qual no se haze compañero del demonio: y por consiguiente no es pecado mortal. De lo qual se ha de ver Cayetano en el lugar citado. Y si alguno quisiere saber mas cosas de las que tocan a la diuinacion, vea a Sancto Thomas, y a Cayetano 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 superstición, en la qual se yerra acerca del culto Diuino, es pecado. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano. Para declaracion desta conclusion, se deue aduertir con el mismo Cayetano, que fuera de la idolatria, y diuinacion, ay otras dos especies de superstición; que son el no deuido culto Diuino, y la superstición en las obseruancias de algunas cosas, y de algunas obras, o de tiempos, o lugares. La superstición 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 perniciosa. La segunda manera es, quando es superflua. Porque los verdaderos adoradores han de adorar a Dios con espiritu, 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 del espiritu. Es culto pernicioso contra la verdad de la fee, no solamente si vno vsasse de las ceremonias de los Iudios, que significauan que Dios auia de venir al mundo, o si vsasse en el culto Diuino de las ceremonias que vsa

2.2. q. 96 per totũ. Cai. in Sũma v. superstitio.

el Mahometano, haziendo contra la ordenaciõ de la Igleſia: ſino tambien, ſi propone reliquias de los ſanctos falſas, para que los fieles las reuerencien, y otras ſemejantes coſas. Porque eſte culto que ſe haze a Dios, es falſo, y ſignifica lo q̃ no es. En eſto ſe comete pecado mortal muy graue: porque haze notable irreuerencia a Dios en el culto que ſe le haze. Porque aunque ſea aſi, que quanto es de parte del que ofrece 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 della: con todo eſſo la obra miſma de ſu naturaleza, trahe conſigo eſto, y por eſſo es pecado mortal y graue. Anſi tambien en nueſtro propoſito es pecado mortal y graue. Pero deueſe aduertir, que quando el culto diuino es no deuido por ſer ſuperfluo, ſino ay menoſprecio, o eſcandalo, no es pecado mortal; ſino tan ſolamente pecado venial, porque no es contra la diuina reuerencia. Llamarſe ha culto ſuperfluo, todo aquello que ſe haze en el culto diuino, q̃ no ſe ordena al culto diuino interior, que conſiſte en el eſpiritu. Por lo qual todas las obras, o alegrias exteriores, que ſolamente fueſſen prouechoſas para lo exterior, pertenecen al ſuperfluo culto de Dios.

Sexta concluſion. La ſuperſticioſa obſeruancia de algunas coſas es pecado mortal. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente Cayetano. Eſta concluſion tiene neceſsidad de declaracion. Porque eſta ſuperſticioſa obſeruacion de algunas coſas, puede ſer de muchas maneras, como dize Cayetano en el lugar citado. La primera manera es, quando ſe hazen algunos ayunos, o oraciones, conforme a ciertos inſtitutos de vna manera de arte, para adquirir ſciencia, o infuſion de Dios. Eſta manera de ſuperſticion, es pecado mortal: porque en eſto parece que ay vna manera de compañia cõ el demonio, por cuya inſtitucion ſe guardan coſas ſemejantes, y ſin vtilidad y prouecho. Porq̃ el demonio, no puede infundir ſciencia en nueſtras almas. La ſegunda manera de ſuperſticion deſtas coſas, es vſando de piedras, maderos, hierbas, animales, o imagines, o verſos, o otros ritos para hazer alguna coſa: como para ſanar el dolor de cabeça, o hazer que pare la ſangre quãdo vno tiene fluxo della, o para curar alguna herida. Y eſta, tambien es pecado mortal de ſu naturaleza. Porque es vna manera de pacto y concierto con el demonio; y no ſe puede hazer de otra manera, ſino inuocando el demonio, formalmente, y expreſſamente, o tacitamente. La tercera manera de ſuperſticion es, quando vno, de algunos acontecimientos, concibe alguna coſa grande futura, buena, o mala. Como ſuele acontecer, que porque vno eſtarnuda, quando otro ſale de caſa, ſe ſuele boluer a caſa, porque de alli concibe algun gran mal futuro, y q̃ ha de ſuceder. Lo miſmo es de otras coſas infinitas ſemejantes a eſtas, que ſon vanidad, y locura. Y ſi eſtas coſas ſe hazen y euitan, porque temen los hombres algun mal, ſin auer cauſa; comunmente es pecado venial. Porque aunque 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 en algun hecho, guardarſe de algunos peligros futuros, quando ſe duda ſi el hecho preſente, y lo que paſſa agora, es ſeñal de lo futuro. El exemplo es, quãdo 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 obſeruation es, en traher palabras, o coſas ſagradas, o en dezirlas, o vſar dellas con ciertas condiciones, no malas, no ſabiendo la razõ que aya para eſto. En eſtas coſas, no ay duda, ſino que ay vna manera de ſuperſticion vana. Porq̃ las tales condiciones ſon vanas, y de ningũ fruto. Pero ſi eſtas coſas ſe hagan de pura deuocion, y no pretendan el efecto, ni lo eſperen, ſino de Dios, porque pienſan que Dios inſpiro aquellas condiciones a algun varon ſancto: en el tal caſo, no ſe ha de condenar, ſino que ſe puede ſufrir.

D. Thom. 2.2.q.96. per totam Cai. in Sũma loco citato.

Cap. VIII. De la tentacion de Dios, cõ que vno le tienta.

D. Thom. 2.2.q.97. per totã.

De eſta materia trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos particularmente Cayetano.

Primera concluſion. Tentar a Dios no es otra coſa, ſino hazer experiencia, o pretenderla hazer del diuino poder, o de la diuina ſciencia, o voluntad. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el articulo primero de aquella queſtion, y muy particularmente Cayetano en la Summa. Eſto explica marauilloſamente Sancto Thomas en el articulo primero.

Ca. tentatio Dei.

Segunda concluſion. Eſta manera de tentacion, de ſu genero y de ſu naturaleza es pecado mortal. Eſto enſeña Sãcto Thomas y todos ſus diſcipulos, en el articulo ſegundo. La razon es; porque el Chriſtiano ha de tener certeza de la Diuina potencia, ſciencia, y voluntad. Luego pretender ſaber, y entender eſtas coſas, es pecado mortal de ſu naturaleza. Porque en eſta manera de tentacion ſe encierra vna manera de duda, por lo menos practica, acerca deſtas coſas.

Tercera concluſion. Eſta manera de tentar a Dios, es pecado 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 deſtas coſas.

Acerca destas dos conclusiones, se ha de aduertir con Cayetano en la Summa, que 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 pretender inquirir esto; y en el tal caso comunmente no es pecado mortal, sino venial. Porque la tal tentacion es vna cosa imperfecta en aquel genero. Esto mismo se ve communmente 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 que quiere Dios, acerca de alguna cosa particular, y procediendo esto de causa razonable: Y otra cosa es, inquirir el ser instruydo de Dios, sin que 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 efecto. 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 del Principe; y en lo contrario le haze grauissima injuria.

Cap. IX. Del Sacrilegio.

D. Thom. 2.2.q.99. per totam Cai. ibidē & in summa v. sacrilegiū.

De esta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y muy en particular Cayetano.

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 aquella question. Declarala Sancto Thomas desta manera. Cosa sagrada es aquella, que se ordena al culto Diuino. De manera que assi como aquello que se ordena a algun buen fin, participa razon de bien: assi tambien aquello que se ordena al culto Diuino, que es sagrado, se llama cosa sagrada; y 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 pecado, y tiene razon de sacrilegio.

Sacrilegium est violatio Rei sacræ.

Segunda conclusion. El sacrilegio de su naturaleza no solamente es pecado, sino que es particular especie de pecado. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo. Que sea pecado, 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 pecado. Que sea pecado especial, y particular, se prueua: porque es contra especial virtud, qual es la virtud de religio, a la qual pertenece reuerenciar a Dios, y a las cosas que pertenecen al culto Diuino. Tambien, que tiene especial deformidad, el tratar con irreuerencia las cosas sagradas. Luego el sacrilegio es particular y especial pecado.

Tercera conclusion. Tres especies ay de sacrilegio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo terceto, y Cayetano en la Summa verbo, sacrilegio. Esta conclusion no se puede probar de otra manera, sino explicandola, y declarando las especies que ay de sacrilegio. La primera especie de sacrilegio es, en la qual se haze injuria a la persona sagrada. Como si hieren a vn clerigo, o si el juez seglar le castiga; o si el mismo comete pecado 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 especie de sacrilegio es, con la qual se haze injuria al lugar sagrado; como si sacan vno del lugar sagrado, quando se acogio alli para defenderse; o si del 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 del lugar sagrado. La tercera especie 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 assi es sacrilegio. Para ver como se comete sacrilegio en todos estos casos, y en todas estas especies, que hemos contado, se ha de mirar, a que la persona, o el lugar, o la cosa esta sanctificada: y si se haze contra aquello, en que esta sanctificada es sacrilegio. Esta es regla cierta è infalible. Declaremoslo con exeplos, para que assi resplandezca la verdad. El exemplo es. vna tierra de la Iglesia esta sanctificada 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 sanctificacion gracia della, con authoridad secular, o con tributos seculares. Pero no se hara contra su sanctificacion, si en el tal lugar se cometa pecado de fornicacion: porque no esta sanctificada para esto: y assi sera sacrilegio en lo primero, y no en lo segundo. Lo mismo es, si vno en la Iglesia comete fornicacion, sera sacrilegio, pero no lo sera si alli murmura. La razon es: porque la sanctidad de la Iglesia esta esenta y libre de la fornicacion: y la fornicacion es contra su limpieza, y sanctificacion; pero no la detraction. Tambien es sacrilegio, si vn Sacerdote comete fornicacion: porque esta sanctificado para la limpieza, y castidad; y no sera sacrilegio si blasphema, porque no esta sanctificado para no blasphemar. Lo mismo es en otros casos

sos semejantes. Por estas cosas se puede colegir muy facilmente, quando el pecado es de sacrilegio, y quando no es sacrilegio; aunque sea otro mayor pecado que sacrilegio. Finalmente se deue aduertir, que entre los mismos pecados de sacrilegio, que pertenecen a vna manera destas de sacrilegio; vn pecado 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 pecado, que el que se comete contra los demas sacramentos. Y esto es de tal suerte, y calidad, que es necessario declararlo en la confession, y de otra manera no se confiessa bien el que cometio el tal pecado de sacrilegio. Lo mismo es en otras cosas semejantes a estas.

TRACTADO XII.
Del vicio de Simonia.

D. Thom. 2.2.q.100 Magist. in 4 d. 25. Iurisp. in tit. de simonia, & gratia, l. 1. q. 1. 2. 3. Sum. v. simonia. Adrianus quodli. 9. Vict. rele. de simon. Sot. lib. 9. de iust. a q. 5. vsque ad finem. Arag. in loc. cit. d. 25 Definitio simoniæ est studiosa voluntas vendendi aut emendi ali quid spirituale, l. spirituali annexũ.

ESTA es grauissima materia, de la qual trata Santo 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 Sumistas, Adriano, Victoria, Soto, y Aragon.

PRIMERA conclusion. La Simonia se define muy bien, que es vna voluntad deliberadada vender, o comprar alguna cosa espiritual, o que esta annexa a la espiritual. Esta enseña Santo Thomas, en el lugar citado, articulo primero, y todos los Thomistas allí: y es comun de todos los Doctores.

Prueuase declarando la definicion, y suponiendo, que se dize voluntad, para significar la potencia, y subjecto, en el qual esta la simonia, que es la voluntad. Porque la virtud, a la qual haze contradicion este vicio, esta en la voluntad: y assi en la misma potencia ha de estar el vicio, como mas a la larga se declara abaxo. Tambien se dize voluntad, para significar que la verdadera simonia, ha de nacer de la voluntad. Dizese estudiosa, o deliberada, para significar la eleccion que principalmente pertenece al vicio, o a la virtud, como lo dize el Angelico Doctor Sancto Thomas, soltando el segundo argumento Por lo qual, no auiendo voluntad deliberada, no ay simonia en el fuero de la conciencia. La otra particula, de vender, o comprar, &c. comprehende qualquier contrato, o comutacion voluntaria, o trueco, o locacion: porque entre los contratos voluntarios, tiene el primer lugar la compra, y venta. Por esta particula, se diferencia este vicio de otros vicios, que ay contrarios a la virtud de religion, como es el perjurio, y quebrantamiento de voto: porque todos estos vicios encierran en si razon de irreuerencia contra las cosas sagradas. Pero la simonia, incluye esta irreuerencia a las cosas sagradas, en estas comutaciones voluntarias. Lo qual se declarara todo luego. Esta definicion se colige del Derecho.

Can. qui studio, & Can. alias, 1. q. 3.

Segunda conclusion. La simonia es pecado mortal muy graue, contrario, y opuesto a la virtud de religion, por el qual se haze irreuerencia a las cosas sagradas. Esta enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque 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 pecado mortal contra la virtud de religion.

La dificultad es, si la simonia es sacrilegio. La razon de dudar es, porque en la simonia se haze irreuerẽcia a las cosas sagradas, como que da dicho. Luego es sacrilegio. Porque sacrilegio es irreuerencia, que se haze a las cosas sagradas. En esta dificultad, Soto por esta razon enseña, que la simonia es sacrilegio.

Sot. lib. 9. de iust. q. 5. a. 2.

A esta dificultad se responde, que hablando propriamẽte, y en rigor, la simonia no es sacrilegio, sino especie de vicio de irreligion, condistincta contra sacrilegio. Esto enseña Santo Thomas. El qual en la question citada trata de simonia, y en la de antes de sacrilegio, y codistingue la simonia del sacrilegio. Esto enseña elegantemente Cayetano. El qual dize, y declara, como se distinguen estos vicios, y tiene lo mismo Oreliana, y le siguen todos los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque aunque el sacrilegio, y la simonia conuienen en esto, que es hazer injuria a las cosas sagradas. Pero difieren en orden a las personas, que son como los extremos de la injusticia, por ser la simonia entre los hombres de ambas partes: porque los hõbres compran, y venden las cosas sagradas. Pero en el sacrilegio de vna parte es el hombre, q̃ es sacrilego, y Dios de la otra. Vease Cayetano en el lugar citado, que habla muy bien. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho en esta razon.

Caie. 2. 2. q. 99. a. 1.

Para declarar la naturaleza, y definicion de simonia, es necessario añadir algunas cosas.

Tercera conclusion. Cosa espiritual, en la definicion de simonia, se llama la cosa sobrenatural. Esta sola puede ser materia deste vicio. Declaremos esta conclusion. De dos maneras se puede dezir vna cosa espiritual. Lo primero, se dize espiritual todo lo que es incorporeo, aunque sea cosa natural. Como el Angel, el anima racional, las ciencias 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 a la gloria. Como la gracia del alma, y las gracias que se dan de gracia, y los sacramẽtos, y sacerdocios, y beneficios. Pues dezimos, que en la definiciõ de simonia, cosa espiritual es lo mismo que sobrenatural.

Theo. in 4 dist. 25. Dur. 4. 3. Palu. q. 5. Caie. 2. 2. q. 100. a. 3 Adr. quod lib. 9. Vict. in rel. citata. Sot. in q. 5 allega. ar 1. con. 2.

Esta conclusion es contra algunos Doctores, que despues citaremos. Pero es certissima, y la tienen todos los Theologos, y en particular Durando, Palude, Adriano, Cayetano, Victoria, Soto, y todos los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. La razon es, porque la materia de simonia, es don de Dios, como consta de

ſta de las ſagradas Eſcripturas, y ſe ve en los hechos de los Apoſtoles, en el capitulo octauo. Y donde 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.

Sigueſe lo primero, que no es ſimonia vẽder las ciencias naturales. Eſte Corolario 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 Iuriſtas, que cita Sylueſtro, y lo miſmo Turrecremata. Y Altiſiodorenſe tiene ſer ſimonia vender las ciencias naturales, y lo miſmo dize Alexandro de Ales. Pero nueſtro Corolario tienen todos los Doctores citados por la concluſion. La razon es, porque las ciencias 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.

Gloſſ. 11. q. 2. can. non licet. Syl. v. doctor q. 10. & 11. & v. ſimon. quæſ. 10. Turrec. c. nõ qui ſtuder 1. q. 1 Alt. lib. 3 p. 3. tract. 21. Alex. 2. p. q. 185.

Sigueſe lo ſegundo, que no es ſimonia vender vn familiar, aunque es eſpiritu. 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 ay en realidad de verdad ſimonia vendiendo ſus ſacramentos, y ſacerdocios, o vaſos ſagrados. Declaremos eſte Corolario. Digo lo primero, entre los paganos, y Iudios: porque entre los hereges puede auer ſimonia, porque quedã 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 Gentil. Dixe en realidad de verdad: porque por ſu ignorancia, o falſa eſtimacion, puede auer ſimonia. Eſte Corolario tienẽ todos los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es: porque en los tales no ay coſa ninguna ſobrenatural, ni ſacramentos, ni ſacerdocios, &c.

La primera dificultad es ſi ſera ſimonia vender las ciencias naturales. La razon de dudar es: porque todas las verdades naturales, que el hombre entiende, ſon don gratuyto de Dios, y ſon eſpirituales. Luego es ſimonia venderlas tales verdades naturales.

En eſta dificultad 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 Sylueſtro. Algunos otros Doctores, como Turrecremata, y Altiſiodorẽſe, enſeñan ſer ſimonia vender las ciencias naturales.

A eſta duda ſe reſponde, que no es ſimonia vender las ciencias naturales. Eſto enſeñan todos los Doctores ya citados. La razon es: porque las ciencias naturales no ſon eſpirituales, eſto es, ſobrenaturales. Luego no es ſimonia venderlas. De ſuerte, q̃ 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 don de Dios ſobrenatural, y aſsi ſe pueden vender.

La ſegunda dificultad 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 Raciõ por leer Theologia, lo qual es contra la coſtumbre de la Igleſia. Que eſto ſe ſiga conſta: porque la prebenda, que es coſa eſpiritual, ſe daria para coſa vendible, y temporal, qual es el leer Theologia.

Por el contrario haze, que la Theologia es habito adquiſito, y que ſe adquiere con induſtria humana. Y por conſiguiente es natural. Luego puedeſe vender. Confirmaſe. Porque en la Igleſia ay ſalarios ſeñalados para los que leẽ Theologia, como para los que leen las demas facultades. Luego no es ſimonia vẽder la Theologia.

En eſta duda Palude enſeña, que las demas ciencias ſon venales, pero no la Theologia; y lo miſmo tienen otros Doctores. Sylueſtro modera eſta ſentencia, como ſe puede ver en el. Lo miſmo parece que afirma Cayetano.

Pal. in d. allegata q. vlt. Syl. v. ſimon. q. 10 Cai. v. ſimonia.

Aduierteſe que la Theologia, de la qual ſe diſputa al preſente, tiene muchas obras proprias, o actos. El primero es, de duzir 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 dudas que pregũtan, para ſoſſegar ſus conciencias.

Digo lo primero. Simonia es recebir dinero, o precio por la predicacion del Euangelio. Eſto enſeñã todos los Thomiſtas, muy particularmente Medina, y 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 Euãgelio 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 conſejos para ſoſſegar las conciencias de los fieles. Lo miſmo es, ſi recibieſſe precio para 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 del Euangelio, y ſe ordena immediatamente a la ſalud eſpiritual de las almas. Luego ſimonia ſera que el Theologo reciba precio por eſto.

Digo

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 San Pablo, y otros Apostoles, los quales con particular espiritu de Dios, declarauan las sagradas escripturas. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Thomistas, y particularmente Medina, y Orellana, en sus escriptos sobre este articulo citado. La razon es: porque la tal declaracio, era gracia sobrenatural, y acerca de cosas sobrenaturales. Luego simonia es vender la tal interpretacion de la sagrada escriptura. De suerte q esta es gracia sobrenatural, dada graciosamente sin industria de los hombres, y ansi sera Simonia venderla.

Digo lo quarto. La Theologia, q de los principios por industria humana colige las conclusiones, o declara la sagrada escriptura, coligiendo la declaracion con industria humana de los testimonios de los Sanctos; no es simonia venderla recibiendo precio por ella. Esto enseña Orellana, como cosa mas cierta. Prueuase con el argumento hecho en contrario, y con su confirmation. Lo segundo se prueua: porque esta Theologia, tan solamente se ordena a enseñar el entendimiento, y purificalle de los errores, y falsedades. Luego no es simonia vender 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 sossiego de las consciencias; y por esta razon no se pueden vender. Pero la Theologia Escholastica, adquirida con industria humana, tiene por fin tan solamente purificar el entendimiento de falsedades, y errores; y ansi se puede vender. De este parecer son communmente los Theologos, particularmente Durando, Adriano, Cayetano, Soto.

Dur. in 4. d. 15. q. Adrian. Quodlib. 19. Cai. 2. 2. q. 100 ar. 3. & in Sūma, v. Simonia. Soto loco sup. cita.

De lo qual se sigue, que todas las vezes, que alguno le pide al Theologo la resolucion de alguna duda para saberla, o para poder seguir su justicia tēporal en el foro exterior; podra muy bien el Theologo recebir precio por la tal resolucion, sin incurrir vicio de simonia, como lo puede recebir el Iurista. Pero si el que pide la resolucion, es para quietar su consciencia, no puede recebir precio. Y en esto lo mismo es del Iurista, y del Canonista. Este Corollario infiere Orellana, y le siguen communmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon desto se puede coligir facilmente de lo que queda dicho. Pero aduiertase, que ay gran diferencia entre el Theologo, y Iurista. Porque al Theologo, communmēte le preguntan en orden al foro de la consciencia: pero al Iurista, de ordinario le preguntan de lo que toca al foro exterior. Y ansi el Theologo communmente hablando, no puede vender sus resoluciones: porque communmente hablando se ordenan al bien espiritual de las cōsciencias. Por el contrario el Iurista: communmente hablando puede vender sus resoluciones: porq communmente se ordenan al foro exterior, y cosas temporales. En algun caso, o en alguno casos, podra el Theologo vender estas resoluciones, quando se ordenan a saber las verdades, y para endereçar los negocios en el foro exterior: porque esto es cosa temporal. Por el contrario el Iurista, o Canonista, algunas vezes no podra vender sus resoluciones, si se ordenan al bien espiritual de las almas, y al foro interior de la consciencia.

Lo segundo se sigue, que si el Theologo pretendiesse vender la verdad que enseña en la lectiō, seria simoniaco. El exemplo es. Si vn Theologo pretendiesse vēder esta verdad, que las personas Diuinas se constituyen por relaciones, la qual es Theologica, seria clara simonia. La razon es: porque aquella verdad Theologica, es sobrenatural, que se encierra en los principios sobrenaturales. Luego vender la tal verdad seria simonia.

A la razon de dudar se responde, que para ser simonia vender el enseñar Theologia, no basta que la Theologia descienda de los principios sobrenaturales, ni que trate de cosas sobrenaturales; porque se alcança con industria humana y natural: sino fuesse, que 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 a alguna prebenda, a la qual esta annexo beneficio espiritual, este tambien annexo el trabajo de enseñar Theologia, como se vee claramente en las prebendas; que ay en las Iglesias Cathedrales, diputadas para leer Theologia, o Sagrada Escriptura. En todo esto queda declarado, que cosa sea la particula, Espiritual, que se pone en la difinicion de simonia.

Queda por declarar, que quiere dezir en la misma difinicion, la otra particula, o cosa annexa a lo espiritual. Para lo qual se deue aduertir, que estar annexo, y junto con las cosas espirituales, es tener alguna afinidad, o conjunction con ellas. Lo qual puede acōtecer de dos o tres maneras. La primera, quādo antecede a las mismas cosas espirituales; como se vee en el patronazgo, que es vn derecho para presentar clerigos al Obispo, para beneficios, o capellanias. De suerte que es vna manera de camino, y causa preuia, y antecedente, para adquirir alguna cosa espiritual, qual es el beneficio, o capellania. La segunda manera es, quando se consigue; como el beneficio Ecclesiastico, que se da por el oficio, y del mana y procede como de causa. Lo vltimo, tiene afinidad concomitante, y que le acōpaña. Como el trabajo que ay en el exercicio de los Sacramentos, y de la Predicacion del Euangelio, y en el exercicio de la gracia gratis data. De lo qual queda del todo declarada la difinicio de la simonia.

Quarta conclusion. Vender, o comprar las cosas sagradas, que en si tienen sanctidad y espiritualidad por Diuina authoridad, sin el beneplacito de la Iglesia, y sin su authoridad, es simonia, prohibida por derecho natural. Como el vender los sacramentos, la gracia, o la charidad. Esta conclusion enseñan generalmente todos los

los Doctores. La razon es, porque a la ley Euangelica, no ay precepto ninguno añadido, sino los preceptos de fe, y de los Sacramentos. Y es cosa auerigüada en el Euangelio, que ay precepto de no vender estas cosas tan sobrenaturales, como hemos dicho. Luego el tal precepto, y prohibicion, es de derecho natural, como dize Christo: De gracia recebistes estas cosas, y assi graciosamente se han de dar. Veanse las razones de Sancto Thomas en el lugar citado, que son muy elegantes.

Mat. 10.

Quinta conclusion. Vender, o comprar las cosas sagradas, que tienen de la Iglesia cõsecracion, y bendicion, que las constituye tales, y las haze inhabiles para los vsos profanos; es simonia, prohibida por derecho natural. Como si vno vendiesse vn Caliz consagrado, o vna Ara consagrada, o el agua bendita: porque estas cosas despues de la consagracion, no pueden dexar de tener santidad. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Prueuase con los mismos argumentos, que la conclusion passada: porque comprar semejantes cosas, es comprar cosa espiritual, o venderla. Luego es simonia, prohibida por derecho natural.

La primera dificultad es, si es simonia prohibida por derecho natural, vender algunas cosas, que por institucion de la Iglesia son sagradas, y que no tienen bendicion, ni consagracio, sino tan solamente tienen conjuncion con las cosas sagradas, y espirituales, por beneplacito de la Iglesia. El exemplo es en los beneficios Eclesiasticos, que tienen conjuncion con los ministerios, y oficios sagrados. En esta dificultad la primera sentencia es, que afirma 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 opuesta. En todos los beneficios Ecclesiasticos, el comprar, o vender, es simonia prohibida por derecho diuino. Esta es comun 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 conjuncion, se puede hallar simonia tan solamente prohibida por derecho positiuo.

Glos. c. in parte de effic. delega. Alij Authores, ibid. Card. c. 2 de Simo.

D. Thom. 4. in cor por. et ad 3. Duran. in 4. d. 25 q. 3. Caiet. in opusc. de simon. q. 1. Vict. & Sotus, vbi supr. c. ex diligenti de simon. & in extra. cũ detestabile de simonia.

A esta duda se responde, que en la compra, o venta de qualquier beneficio Ecclesiastico, se halla simonia, prohibida por derecho diuino natural. Esta sentencia es comun entre todos los Theologos. Tienela Santo Thomas en la question citada, Durando, Cayetano, Soto, Victoria. La razon es, porque el derecho para recebir el estipendio por qualquier oficio Ecclesiastico, es de derecho diuino, y natural, como lo dizẽ 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.

La segũda dificultad es de las cosas sagradas, que tan solamente son espirituales, y sagradas, porque por ley positiua se prohibe el vẽderlas, como son los oficios temporales de la Iglesia, como la mayordomia, y la sacristia, y otros semejantes. La dificultad es si sera simonia de derecho diuino vender estas cosas.

A esta dificultad digo lo primero. Que vẽder o comprar cosas semejantes, no es simonia prohibida por derecho natural, y diuino. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmẽte discipulos de Santo Thomas. La razõ es, porque estas cosas son meramẽte temporales, y no estan annexas a ministerios Ecclesiasticos, ni tienen alguna espiritualidad antes de la ley positiua. Luego estando en derecho natural, y diuino, no es simonia vender estas cosas.

Digo lo segundo. Vender, o comprar estos oficios, es simonia de derecho positiuo. Esta sentencia tienen comunmente todos los Doctores ya citados, fuera de Durando. La razon es, porque en el Derecho se determina, que vender estos oficios 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 oficios, el que los vende haze injuria a las cosas sagradas contra 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. 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 malicia, ni es intrinsecamente mala.

Capi. Saluator 1. q. 3. Can. si quis Episcopus, 1. quæst. 1.

Capi. Saluat. ibid.

Toda via queda dificultad, 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 respondẽ, que sola la prohibicion del vender, o comprar la tal cosa, aunque no es suficiente para dar tanta santidad, quanta da la consagracion, o bendicion, o conjuncion con los oficios espirituales; pero da alguna santidad que es bastante 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 Sumo Pontifice nunca puede incurrir las penas puestas a los simoniacos. Esto enseña Santo Thomas en el articulo citado, en la solucion del septimo argumento, y esto enseñan todos sus discipulos, y comunmente los Theologos. La razon es, porque el Principe, que haze la ley, no esta subjecto a ella, quanto a la fuerça que tiene de castigar. Luego el

el Pôtifice no incurre en las penas puestas a los simoniacos. De suerte, 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 pecado de simonia, en las cosas que esta prohibido por derecho natural y diuino el venderlas. De suerte que como otro qualquiera puede cometer pecado de simonia, prohibida por derecho natural, y diuino; ansi tambien le puede cometer el Papa: como si vendiesse vn beneficio, o vn caliz quâto a la consagracion, o otra cosa semejante. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado, y le siguen todos sus discipulos, particularmente Medina, y Orellana, y esto tienen todos los Doctores. La razõ es: porque la tal simonia, esta prohibida por derecho natural, y diuino, el qual es superior al Summo Pontifice. Luego el Sumo 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.

Ca. cum omnes de constitutionibus

La dificultad es, de la simonia prohibida por derecho positiuo del Papa, qual es vender la sacristia, o mayordomia de la Iglesia; si el Summo Pôtifice cometera pecado de simonia vendiedo estas cosas. La razon de dudar es: porque si son de derecho positiuo Ecclesiastico, el mismo Papa que es autor del tal derecho, lo puede quitar. Luego por el mismo caso, que vende el tal oficio, se ha de entender que quita el derecho, y por consiguiente no peca pecado de simonia.

A esta duda se responde, que es cosa mas probable, que el Summo Pontifice peca pecado de simonia, vendiendo estas cosas, sin causa. Esto enseñan communmente los discipulos de Sãcto Thomas en el lugar citado, y particularmente Orellana. La razon es: porque como queda dicho del derecho, el Principe queda subjecto a la ley que puso. Luego el Papa esta subjecto a la ley, que esta puesta de no vender semejãtes oficios. Confirmase: porque como dize Sancto Thomas, y todos sus discipulos, es commũ sentencia de los Theologos, q̃ el Principe esta subjecto a la ley que hizo, quanto a la fuerça directiua que tiene. Luego tãbien el Papa, esta subjecto a esta ley de no vender los tales oficios, y si los vende, comete simonia cõtra derecho positiuo, como los demas. De suerte que bien ansi, como el Papa, si quebrãta el ayuno Ecclesiastico sin causa y razon, peca contra la ley que el tiene puesta del ayuno ecclesiastico, y es pecado de intemperancia: desta misma suerte, el Summo Pôtifice, si vende estos oficios, peca contra la ley que tiene puesta, y es pecado de simonia. Dixe sin causa y razõ. Porque si lo haze cõ causa, y razon puede muy bien dispensar consigo, como puede dispensar con los otros. De lo qual todo se responde facilmente, a la razon de dudar, hecha en contrario.

D. Thom. 2.2. q. 96 art. 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 Turistas, y Sumistas. La razon es, porque los Sacramẽtos son cosas espirituales, y sobrenaturales, que causan gracia. Luego dar dinero por los Sacramentos es Simonia. Pero aduiertase con el Doctor Angelico Sancto Thomas, que los que dispensan los Sacramẽtos, pueden muy licitamẽte recebir alguna cosa para su sustento. Porque es de derecho natural y diuino, que los ministros del Euangelio puedan recebir alguna cosa para su sustentacion.

D. Tho. 2.2. quæstio. 100. ar. 2. Sũ. mistæ. v. simonia.

La duda es, si en los Sacramentos tiene lugar el redimir la vexacion ofreciendo precio. De suerte que es la dificultad, 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 dificultad 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 le baptize, redimiendo en esto su vexacion. La razon de dudar, paraque no sea licito, es: poque 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 vexaciõ, y quitar el tal impedimento. Luego licito es. Porque la simonia consiste en comprar, o vender el sacramento.

Ale. 2. pẽ q. 187. m. 3. art. 1. D. Tho. in 2. d. 5. q. 2. ar 2. q. 5. & in 4. d. 25. q. 3. ar. 2. q 1. & in art. cit. Dur. Richar. Palud. d. 15 Syl. v. simo. Gloss. ca. baptizandis 1. q 1. Adri quod. 9. art. 3. Panor. c. cũ in Ecclesiæ, de simon. Alti. 3. par. q. 2. Gerson tract. de simonia. Caie. loc. cita. D. Thom. So. ibi supra. q. 6. art. 1. ad 1. Cap. eos qui. 1. q. 2.

La primera sentencia es, que en ninguna manera es licito. Esta tiene Alexandro de Ales, Sancto Thomas, Durando, Ricardo, Palude, Sylvestro, y la 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 Sancto 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, y el Maestro Soto. Pero ay diferẽcia 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. De suerte que el comprar el sacramento, no es intrinsecamẽte malo; y ansi puede auer algunas circunstancias, con las quales se honeste, y se haga licito, y bueno.

A esta dificultad digo lo primero. Que el cõprar qualquiera cosa espiritual, es intrinsecamente malo, de 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

del primero; y esto tienen todos los discipulos de Santo 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.

Canit. 201 qui 1. q. 2

Digo lo segundo, que se puede hallar la redempcion de vexacion en los Sacramentos, dãdo precio, sin comprar el Sacramento. Esto enseñan communmente los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana. Pruevase por el argumento hecho en cõtrario. Confirmase, porque en las cosas temporales, puede auer redempcion de vexaciõ, sin passar el dominio del dinero, que se da para redimir la vexacion: como se ve claramente en el q̃ paga las vsuras, porque no le quieren dar el dinero de otra suerte. Luego lo mismo sera en las cosas espirituales. De suerte que el ofrecerle 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 redimir 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 desto, 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 pecados, y proposito de baptizarse a su tiempo. Pero no podria tener sin el baptismo, tanta certidumbre de su saluacion. Lo mismo es de vn adulto, que esta en pecado mortal, y esta cercano a la muerte, respecto del sacramento de la Penitencia. Estos tales se pueden saluar con sola contricion sin en el sacramento. Pero con el sacramento, que haze de attrito contrito, pueden tener mayor certidumbre. Y priuarlos desta certidumbre, y consuelo, que se consigue a ella, es grandissima injuria, que se les haze. Es el exemplo destas dos necessidades, la extrema necessidad corporal: la qual no se dize tan solamente quando 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 assi declarado tiene Orellana, y le siguen communmente los Thomistas. Pruevase con la razõ 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, que aunque es verdad, que en las necessidades dichas en el dicho passado, sea licito dar avno 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 se mejente 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 ilicito redimir la vexacion. Pero de alli no se sigue, que en aquellas grauissimas necessidades no sea licito. El exemplo acomodado es, porque en las necessidades ordinarias, no es licito tomar lo ageno. Pero en la extrema necessidad, es licito: porque en la extrema necessidad todas las cosas son comunes. Aduiertase, que nunca es licito dar dinero por el mismo sacramento: porque esto siempre es intrinsecamẽte malo, sino que se ha de dar por la redempciõ de la vexacion.

La segunda dificultad es, si los que dispensan los sacramentos, o otras obras espirituales, como oraciones, o predicaciones; puedẽ sin vicio de simonia, alquilar por dinero estas obras que gastan en la tal dispensation. Aduiertase, que de tres maneras puede suceder, dar dinero por alguna obra espiritual. El primero es, q̃ 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, q̃ sea estipendio, y jornal para sustentarse. El exemplo es en el pintor, q̃ puede pedir precio por el artificio, y por la imagen. Puede tãbien pedir precio por las obras, y trabajos q̃ ay en pintar la imagen. Finalmẽte se puede concertar por la sustentacion de cada dia. Al presente no ay duda, sino q̃ es simonia recebir precio, o darle por cosa espiritual, como ya queda determinado. Tãbiẽ es cierto, q̃ es licito recebir precio por titulo de su sustentacion, como es cosa notoria, y se declarara a su tiẽpo. Toda la dificultad es, si es licito recebir precio por las obras, y trabajos. La razon de dudar es, porq̃ aquellas obras, y trabajos, son tẽporales, como es cosa notoria. Luego licito sera alquilarlas, dando, y recibiẽdo precio. Porque licito es vender el Caliz, por ser cosa tẽporal, aunq̃ este junto con la consagracion espiritual. Confirmase, porq̃ a los clerigos, y a los que dispensan las cosas espirituales, se les deue estipendio de justicia comutatiua. Luego ha de auer igualdad, entre lo q̃ 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 q̃ gastan. Luego por esto sera licito lleuar precio.

La

Bonau.in 4.d.15. q.vlt.Ric.q.1.a.2. & 3. Adrian. quodli.9. ar.1. Maior.d. 25.q.1. D.Thom. in 4.d.25 q.3.ar.2. Dur.q.3. Pal. q.5. Syl.v.simo.9.9. Caie.v.Simo.reg.5. Sot.lib.9. de iust.q. 6.ar.1.

La primera sentencia es, que es licito lleuar precio. Esta tiene San Buenauentura, Richardo, Adriano, y Mayores. La segunda sentencia es de Sancto Thomas, el qual tiene, ser cosa licita recebir, y dar precio por estas obras y trabajos. Lo mismo enseña Durando, Palude, Syluestro, Cayetano, y Soto. Aduiertase para declarar esta dificultad, 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, que 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.

Can. Si obiecerit 1.q.3.

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 Orellana. Prueuase del Derecho, en el qual se determina. Tambien se prueua: porque es simonia recebir precio por cosa alguna, segun que se junta con cosa espiritual. Y estos trabajos, y obras de si se juntan con cosa espiritual, como queda determinado. Luego es simonia recebir precio por las tales obras.

Digo lo segundo, que los trabajos, y obras que se juntan, 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 alquilarlas. 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 oficio 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 oficio es espiritual: como sera 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 oficio 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, que hazê en seruicio del Obispo, y del Obispado; y los Obispos les pueden dar precio, porque hagan sus oficios. Esto enseña Cayetano, y Orellana, y communmente los Doctores. Prueuase del vso comû 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.Simo reg.6.

Decima conclusion. Los fieles, que piden dispensacion a los Prelados, y dan el dinero que se les pide, no cometen pecado 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 fe que tienen, por ignorar inuincible mẽte esto, viendo que sus Prelados y pastores piden dinero. Esto es suficiente 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. Muchos abusos puede auer en las dispẽsaciones, de parte de los Prelados, y de sus ministros, y oficios, y oficiales; los quales saben a simonia. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase esta conclusiõ, declarando los abusos que puede auer. El primero, porque no ay ley por sancta 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 ofrece dinero, y con el que no da dinero, no se dispense. Esto es abuso, y tiene mucha apariencia de simonia, ora sea de parte de los Prelados, ora de parte de los oficiales. 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 oficiales, piden dinero en las dispensaciones, para sustentacion de los ministros, y oficiales de la audiencia: y cõ 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 suficientes redditos, para sustẽtar los ministros necessarios, como es cosa notoria. De lo qual se ha de ver el derecho, y el Concilio Tridentino.

Cap. sicut Episcopũ 1.q.2.

Conc. Trid. sess.25. de refor. c.18

Duodecima conclusion. Simonia es, dar, o recebir precio por los actos espirituales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los

los que escriuen sobre el, en la question citada, en el articulo tercero. La razon es: porque es simonia vender, o comprar qualquiera cosa espiritual, como consta de la difinicio de simonia. Luego dar, o recebir precio por estos actos espirituales, sera simonia.

La dificultad 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 razo de dudar es: porque la omission del acto espiritual, no es espiritualitantes es negacio del acto espiritual. Luego no es simonia, dar o recebir precio por la tal omission. Confirmase: porque la tal omission, no es cosa real, sino vn ente de razon: Luego no es cosa espiritual, ni pertenece a potestad espiritual: y por consiguiéte, dar o recebir precio por la tal omission, no sera simonia. Por el contrario haze el derecho, y S. Thomas, que enseña ser simonia, si el prelado, recibe alguna cosa por desistir de corregir el subdito; y esto es omission de acto espiritual.

Capit. nemo presbyter. de simonia.

En esta dificultad ay diferencia entre los juristas, y Theologos. Innocencio en el capitulo Nemo, citado, tiene no ser simonia; y siguenle algunos juristas. Panormitano en el mismo capitulo, defiende ser simonia; y siguenle algunos Juristas. Entre los Theologos, Adriano, y Victoria, sobre este articulo, tienen no ser simonia. Pero S. Thomas, Palude, y Sylvestro tienen ser simonia. Aduiertase lo primero, que los actos espirituales son en quatro maneras. Los primeros son, que meramente pertenecen a la potestad de orden; como consagrar el cuerpo y sangre de Christo. Otros pertenecen meramẽte a la potestad de jurisdiccion; como descomulgar, y absoluer de la descomunion. Otros pertenecen a ambas potestades; como absoluer de los pecados, que pertenecen a la potestad de orden, y de jurisdiccion. Finalmente, otros no pertenecen a potestad alguna; como orar, baptizar, profesar religion. Aduiertase lo segundo, que ay gran diferencia entre la potestad de orden de vna parte, y la potestad de jurisdiccion de la otra: que la potestad de orden, esta de tal suerte determinada a su acto positiuo, que en ninguna manera puede tener acto acerca de la negacion del tal acto. El exemplo es, en el 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 jurisdicion, es principio positiuo para absoluer, y dexar de absoluer. Aduiertase lo tercero, que la negacio del acto, que pertenece a la potestad de jurisdiccion, algunas vezes es deuido de justicia, y de oficio; de suerte que el acto que se niega, es deuido de justicia y de oficio. El exemplo es, quando el cura niega el oyr la confession al subdito, el tiempo que esta obligado de justicia a oyrle; y en negarle el oyrle la confession, le haze grandissimo agrauio y injusticia. Otras vezes la negacion es de tal calidad, que es negacio de algun acto, y de alguna obra, que no es deuida de justicia. El exemplo es, si vn simple sacerdote, no quiere oyr la confession. Lo quarto se ha de aduertir, que la negacion del acto de jurisdiccion, que se deue de 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 acusacion, o denunciacio, no corrige al subdito. Otra negacion ay, que es mera negacion, y absolutamente negacion; como quando el sacerdote, antes de auer oydo la confession, no absuelue, o el prelado antes de auer oydo la causa, no corrige. Esto supuesto.

Adrian. quodli. 9. art. 2. D. Tho. loc. cit. & in 4. d. 25. q. 3. ar. 2. q. 2. Palú. ibidem. q. 5. Sylu. v. simon. 1. 9.

Digo lo primero, q̃ la negacion del acto espiritual, que pertenece a la potestad de la orde, no es materia de simonia. Lo mismo es de la negacion del acto espiritual, que no pertenece a alguna potestad. Esto enseñan comunmente los discipulos de S. 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 reductiuamẽte la tienen por orden a alguna potestad.

Digo lo segundo. La negacion de algũ acto espiritual, que pertenece a la potestad de jurisdiccion; pero el tal acto no es deuido de justicia: no es materia de simonia. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es la misma. Porq̃ el simple sacerdote, no quiere oyr la confessiõ, y por acto positiuo no la quiere oyr: este tal acto no tiene espiritualidad 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 sobre natural.

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 vsar la potestad espiritual. De suerte que es cosa espiritual, y obra de potestad espiritual. Luego es materia de simonia: de tal suerte, que dar o recibir dineros por la tal negacion, es verdadera simonia.

Digo lo quarto, q̃ la negacion del acto espiritual, q̃ pertenece a la potestad de jurisdiccio, y q̃ se deue de justicia; cuãdo no se exercite judicialmẽte, y cõ authoridad, es materia de simonia. Esto enseñan los Doctores, y entre ellos Orellana. La razõ es, porq̃ las tales negaciones del acto espiritual deuido de justicia; antes de oyda la causa, y despues de oyda, son de la misma especie, y tienẽ la misma espiritualidad. Luego si la vna es materia de simonia, tãbien lo sera la otra.

A la razon de dudar puesta al principio, se ha de responder, que las tales negaciones manã, y proceden de la potestad espiritual de jurisdicio. Por lo qual, simonia sera vẽder las tales negaciones. Tãbien se puede dezir, que para q̃ se diga cosa espiritual, basta que proceda de la jurisdiccion espiritual. La qual no es cosa positiua real, como no lo es la jurisdiccion, y potestad ciuil: de suerte, que aunque sea ente de razon la

zon la tal negacion; con todo esso es cosa espiritual, y es materia de simonia, porque procede de la jurisdiccion espiritual.

De lo dicho en esta dificultad, se resuelven otras dificultades. La primera es, si sera licito dar precio a vno, que esta determinado de eligir al indigno, porque 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 q̃ quiere dezir Missa en pecado mortal, sera licito ofrecerle dineros, porque no la diga en pecado mortal.

Tercia decima conclusion. El recebir estipendio los ministros Euangelicos, no es contrario a la perfeccion Euangelica. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuase: porque Christo nuestro Señor expressamente dize, que es digno el obrero de su sustento. Esto mismo consta de muchos lugares del Euangelio, y de San Pablo. Esto mismo esta determinado en el derecho.

c. Significatum, de præbendis & dig. de simonia. Adria. in 4. in materia de restit. fol. 60. Alex. 2. p. q. 55. m. 8. ar. 3. Sylu. v. simon. §. 3. reg 3. Gratian. Can. Pastor. 1. q. 2.

Quarta decima conclusion. Los que dispensan las cosas espirituales, aunque por otra parte sean ricos, y tengan grande patrimonio: pueden justamente recebir el estipendio, por el ministerio que hazen. Esta conclusion 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 Cayetano en el lugar citado, y Graciano. La verdad es, que lo que dizen estos authores, es muy conforme a la perfeccion Euangelica: de suerte, que el clerigo rico, que recibe estipendio, se aparta de la Euangelica perfeccion. Pero en nuestra conclusion dezimos, que no seria pecado alguno. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo 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 espirituales. Y este estipendio, les es deuido de justicia. Confirmase, porque el que sirue 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, q̃ tiene señalado estipendio por vn ministerio espiritual; puede muy bien recebir otro estipendio por otro ministerio espiritual, si lo exercita. El exemplo es en el cura, que tiene suficiente estipendio por la administracion 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 oficios, y se exercita en ellos; recibe varios, y diuersos precios. Luego lo mismo sera, de los ministros espirituales, porque es la misma razon.

Quinta decima 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 desta conclusion limita Cayetano, que tã solamente tiene verdad, en caso de necessidad. Pero nuestra conclusion, sin limitacion ninguna es verdadera, y la tiene Victoria sobre el articulo citado, y Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon 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 concierto, estando en derecho diuino, no es ilicito. La segunda parte consta del derecho, en el qual se condenã todos los conciertos hechos en las cosas espirituales: de lo qual se ha de ver Santo Thomas. De suerte, que el tal concierto seria simonia, estando en derecho positiuo. La tercera parte, tiene el Maestro Soto, y Victoria. Prueuase: porque en el capitulo, significatum, de præbendis, se aprueua vn concierto hecho en las cosas espirituales, entre cierta Iglesia y vn clerigo. Confirmase: porque sin escrupulo ninguno, se hazẽ estos pactos, y conciertos en las cosas espirituales, y en capellanias, y en otras cosas semejantes. Luego este derecho, ya esta abrogado por la contraria costumbre.

Cai. in Sũma. v. simonia. Reg. 4. c. fina. de pact. cap. tua nos, de simon. D. Thom. 2. 2. q. 100 ar. 3. ad 3.

La dificultad es contra esta conclusion, y contra la passada: porque es simonia recebir sustentacion por recebir vna monja, si el monasterio no tiene necessidad. Y mucho mas lo sera, hazer concierto de la tal sustentacion, como se dira despues. Luego tambien sera simonia, q̃ los ministros reciban la sustentacion, o que hagan concierto della.

A esta dificultad se ha de responder, que no es la misma razon. Porque el estipendio por el ministerio Ecclesiastico, es deuido de justicia. Pero la dote para sustentar la monja, tan solamente se deue de misericordia, para sobrelleuar la necessidad, y pobreza del monasterio. Por lo qual no auiendo necessidad, pecado es pedir la dote. Y parece que es pecado de simonia: porque se recibe por la entrada en la religion, que es cosa espiritual. De lo qual se ha de dezir abaxo.

Decima sexta conclusion. El estipendio tassado con la authoridad de los superiores, como del Papa, o de los Obispos; pueden lo muy bien pedir los ministros Ecclesiasticos, sin tener atencion a si es demasiado. Pero el estipendio tassado con su propria authoridad, o con concierto particular; han de mirar, que no sea demasiado. Porque de otra manera, cometeran pecado de injusticia, y seran sospechosos de simonia. La primera parte, se prueua por vso de la Iglesia: en la qual muchos varones santos, no hazen escrupulo ninguno, de recebir el estipendio tassado por el Papa, o por los Obispos. Y aun que algunas vezes parece demasiado, esto pertenece al resplandor, y gloria de la Iglesia. Como es

mo es cosa conueniente, que los estipendios de los ministros de la republica ciuil, sean honorificos: como se ve en los escriuanos, y otros ministros del Rey. La segunda parte se prueua: porque el estipendio se deue de justicia a los ministros, comensurado con su necessidad. Luego si ay exceſſo en esta comensuracion, es pecado de injusticia, y se presume ser simonia, y que el exceſſo en el precio, se lleua por la cosa espiritual. Aduiertase acerca de la primera parte de la conclusion, que Santo Thomas en el lugar citado, pone vna limitacion: y es, que los ministros Euangelicos, nunca han de dexar de ministrar las cosas espirituales, aunque no les den los estipendios acostũbrados, porque esto parece mal. Por lo qual no tengo por buenas, algunas constituciones que ay en algunos Obispados: en las quales se talla el estipendio por la Missa; y el Obispo que lo talla, pone descomunion, q̃ ninguno reciba menor estipendio. Que estas constituciones no sean buenas, consta: lo vno, porque es consejo de San Pablo, el administrar las cosas espirituales de gracia, y sin estipendio ninguno. Por lo qual las tales constituciones, parece q̃ son contra el consejo de San Pablo. Consta tambien: Porque seria injusta 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. argumẽti.

Decima septima conclusion. El que ministra las cosas espirituales, teniendo atencion al estipendio, como a motiuo, y concomitante: pero tiene por fin principal el culto diuino, no peca. Pero si tiene por fin principal el estipendio, es pecado, pero no de simonia. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo 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 pecado 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 pecado. La tercera parte se prueua: porque en el tal caso, no se recibe precio por la cosa espiritual. Luego el tal pecado no es pecado de simonia.

Decima octaua conclusion. Simonia es recibir precio por el entrar en la religion, o por la profession. Si el monasterio tiene necessidad, licito es recebir la sustentacion. Y si el monasterio es rico, y no tiene necessidad, pecado es recebir algo, aun para sustentacion. Y este pecado aunque tiene aparencia 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 recebir cosa temporal por cosa espiritual, qual es entrar en religion, o professar en ella. Luego es simonia. Desta primera parte se infiere, que es simonia prouocar a alguno con dadiuas a la religion, dandoselas como precio; como si se haze concierto, de entrar en religion por ciertas dadiuas. Este Corolario con la conclusion enseña Santo Thomas. Prueuase del derecho, en el qual Bonifacio enseña esta verdad. Verdad es, que es licito dar dadiuas, 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 Santo Thomas en los lugares citados. La segunda parte se prueua: porque a qualquier pobre le es licito, recebir limosnas para su sustento. Luego esto tambien le sera licito al monasterio. Confirmase; porque la obligacion de sustentar al religioso, se junta acidentalmente con el voto, aunque sea solemne de la religion. Y assi en el tiempo antiguo, los religiosos procurauan su sustento. Luego no es pecado, recebir alguna cosa, para sustentacion del religioso. Las causas, y razones, las señalan los Doctores, particularmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La tercera parte se prueua: porque es pecado recebir limosna para su sustẽtacion, 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.

D. Thom. 2. 2. q. 100 art. 3. ad 4. & quod lib. 4. art. 13. can. 2. q. 1.

La vltima parte de la conclusion tiene dificultad, porque algunos Doctores tienen ser pecado de simonia, recebir cosa alguna en el tal caso, para el sustento de la religiosa. Esto tiene Adriano, y Victoria. Cayetano enseña, que cometen simonia las tales monjas, si hazen concierto, y presumen de recebir el tal sustento: pero no si le reciben con buena fee, imitando a sus mayores, y tan solamente imitando, no por concierto. Esta sentencia tiene mucho fundamento en el derecho donde se dize ser esto simonia. Pero aunque es verdad que esto tenga mucha aparencia, con todo esso nuestra sentẽcia es verdadera, que en el tal caso no ay verdadera simonia, ni se comete en realidad de verdad: sino que es simonia presumpta, y que tiene aparencia de simonia. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y entre ellos, muy particularmente Orellana. Tambien tiene esta sentẽcia Sylueſtro, y Soto. La razon es: porque la simonia consiste en comprar, o vender cosa espiritual; y en el tal caso las monjas, o monasterio no reciben cosa alguna con animo de comprar, o vender cosa espiritual, sino tan solamente para sustentacion. Luego el tal pecado no es simonia. Confirmase: porque el ser pobre, o rico el monasterio, es cosa impertinente para la razon de simonia. Y si el conuento fuera pobre, no fuera simonia: Luego tampoco lo sera siendo rico. A lo que se dize en derecho, se ha de responder, que no se ha de entender de verdadera simonia, sino de la simonia presumpta.

Adrian. quodl. 9. art. 6. Victor. in relec. de simon. Cai. v. excommunicat. 73. ca. veniens. ca. dilectus 2. ca quoniã de simo ca. Periculoſo, de ſtatu. regulariũ in 6. in extrauag. ſane in vinea, de ſimonia. Sylu. v. ſimo. 9. Soto q. 6. citata. ar. 6. ad 4.

Decima nona cõclusiõ. Por derecho diuino esta prohibida la simonia en los beneficios Eclesiasticos. De suerte q̃ es simonia comprar, o vender los tales beneficios. Esto q̃ ha determinado arriba, y lo enseña Santo Thomas, y el Maestro Soto, y todos los discipulos de Santo Thomas. La razon es: porq̃ el beneficio Eclesiastico, es cosa espi-

D. Thom. 2. 2. q. 100 ar. 4. ad 3.

sa espiritual, o anexa a cosa espiritual. Luego
M.Sot.9. de iust. q. simonia es, vender o comprar el tal benefi-
7.art.1. cio.

La duda es: si sera simonia que vn Obispo de a alguno algun beneficio, obligandole a que le pague, lo que le deue de justicia por otro camino. El exemplo es, quando vno deue al Obispo mil ducados; y el Obispo le da vn beneficio, por que le pague aquellos mil ducados que le deue. La duda es, si sera simonia, darle el beneficio Eclesiastico desta manera? La razon de dudar es: porque si vno prestasse a otro algun dinero, con esta cõdicion, que le pague lo que por otra parte le deue, no seria vsura: luego tampoco es simonia en nuestro caso. Porque lo que en lo tẽporal es vsura, en lo espiritual es simonia. En esta dificultad no ay duda, sino que si la obligació fuesse estimable con precio, por ser dificultosa la cobrança de la deuda, que seria simonia: y en el caso de lo temporal seria vsura, porque se recibe aquella obligacion, que es estimable cõ precio. En esto no ay dificultad ninguna. Toda la dificultad 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 dificultad 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 dificultad 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 graciosamente, y sin orden y respecto a 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 cõtracto, 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 espiritual en razon de serlo, se ha de dar muy de gracia, y puramente de gracia.

Vigesima cõclusion. Los prestamos, es simonia de derecho diuino, vẽderlos: como es simonia vẽder vn Canonicato, o qualquier otro beneficio. Esta enseñã comũmente los discipulos de S. Thomas, y muy particularmẽte Orellana, en el articulo citado. La razon es, porq̃ el prestamo esta anexo 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 vẽdido prestamo ninguno. Luego cierta cosa es, que es simonia venderle: porque de otra suerte, ya se vuiera vendido algun prestamo.

La dificultad es, si las encomiendas, que se dã a los seglares, es simonia venderlas. La razõ de dudar es: porque estos bienes, gran parte dellos se toma de los bienes Eclesiasticos, 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 consiguiente sera simonia verderlas.

A esta duda se responde, no ser simonia. Esto enseña Orellana, y otros discipulos de Santo 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 tẽporal de pelear. Luego puedense vender. De suerte, que en las ordenes militares, ay oficios espirituales, que se dan a los clerigos religiosos, y para estos estan deputados beneficios Eclesiasticos. Pero a los legos religiosos destas ordenes, solamente se les comete el oficio de pelear, que es temporal; y el estipendio desto se aparta de los bienes Eclesiasticos, 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 tiẽ derecho de patronazgo para presentar beneficiados, y tomar las decimas. Y ansi como estos tales señores temporales no cometen simonia, quando venden aquel derecho, que tienen para recebir las decimas, porque el tal derecho es tẽporal: ansi tambien no es simonia vender el derecho que tienen estos Comendadores, para recebir estas decimas. Aduiertase, que se requieren muchas cosas para que la tal venta del todo sea buena y honesta. La razon es: porque el Sumo Pontifice, y los Maestres de las ordenes militares, son despẽseros, y no señores destos bienes; y ansi sin gran causa, no los pueden vender, sin injuria de la orden. Pero al presente tan solamẽte 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 dã por titulo de la profesion, sino por titulo de pelear, el qual oficio es temporal. O por lo menos, se dan como premio honroso, de los trabajos que han passado en la guerra; lo qual es titulo temporal, y no espiritual.

Vigesima prima conclusion. Solo el Pontifice, entre todos los prelados Eclesiasticos, tiene authoridad de poner pensiones sobre los beneficios Eclesiasticos. Esta conclusion tienen todos los Theologos, y Iuristas. Pruebase 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 Sumo Pontifice, como consta por el vso.

Para declarar esto, es necessario explicar, que cosa sea pension. Pension no es otra cosa, sino vn derecho de recebir alguna parte del beneficio del possedor, con authoridad del superior. Declaremos esto. El derecho del beneficio, es para recibir el estipendio, q̃ le da el pueblo Chris-

tiano,

tiano. Pero penſion, es derecho de recebir del beneficiado, vna parte del beneficio. Para eſto es neceſſaria authoridad del ſuperior. Porque ſi el beneficiado, deſpues de auer alcançado el beneficio, ſe obliga por algun contracto, a dar a alguno alguna parte del beneficio; el tal derecho no es penſion Eccleſiaſtica, de la qual ſe trata al preſente. Porque el tal contracto, ſe hizo con particular authoridad del beneficiado. Por lo qual, el tal derecho, ſe acaba con el miſmo beneficiado, que hizo el contracto. Pero el derecho de la penſion Eccleſiaſtica, no ſe acaba con el beneficiado, ſino paſſa con el beneficio: y el otro poſſeedor del beneficio, tiene obligacion de pagar la penſion. Pero el tal derecho es temporal. Porq̃ eſtas penſiones, ſe ſacan de los beneficios por cierto tiempo. De ſuerte, que ſi la penſion o penſiones, ſe dan a perſonas particulares; ſe acaban con los penſionarios, y ſe bueluen a juntar con los beneficios. Y ſi ſe dan a Vniuerſidades, o colegios, o Monaſterios por cierto tiempo; ſe acaban acabado el tal tiempo, o ſeran perpetuas. Tambien ſe ha de aduertir, que la penſion es en dos maneras. La vna, q̃ ſe ſeñala por titulo eſpiritual. Como quando a vn parrocho por ſer ya de muchos dias, y que no puede miniſtrar los ſacramentos le ſeñalen coadjutor, y al coadjutor penſion, la tal penſion ſe ſeñala por titulo eſpiritual. Otra penſiõ ay, que ſe ſeñala por titulo temporal. El exemplo es, quando ſeñalan penſion alguna al Rey, porque defiende la Igleſia, o a vn abogado con ſu ayuda. La pẽſion que 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 coadjutor del parrocho. La razon es, porque el tal eſtipendio ſe da por el oficio eſpiritual. Luego es beneficio. Otra ay que no tiene razon de beneficio. El exẽplo es, la pẽſion q̃ ſeñalã para ſu ſuſtẽto a vn parrocho, q̃ tiene muchos dias, y no puede ſeruir el beneficio.

Tambien ſe ha de aduertir que el Sumo Pontifice, y los que tratã de la penſion, tienen obligacion de mirar, que al beneficio ſobre que ſe pone la penſion, ſacada la penſion, le quede ſufficiente ſuſtentacion para el miniſtro; y de otra manera ſera injuſta la penſion. La razon es: porque al miniſtro, de juſticia ſe le deue la ſuficiente ſuſtentacion. Luego injuſticia es ponerle penſion, de ſuerte que no le quede ſuficiente 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 ſin algun eſtipẽdio. 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 a los que reſignan los beneficios deſta manera, los compelan 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 grueſſo beneficio, ſe ponga mayor penſion. Como ſe vee en los Obiſpados, en los quales ſiempre ſe pone mayor penſion al mas grueſſo Obiſpado; y al que es menor, la penſiõ ha de ſer mas moderada. Porq̃ todas las coſas ſe han de diſtribuyr proporcionablemẽte. Y la pẽſiõ es vna manera de carga ſobre el beneficio.

Vigeſima ſegunda concluſion. Para juſtificar las penſiones, es neceſſario que aya cauſas de ſuerte, que el Sumo Pontifice ſeñalando penſion por ſu libre aluedrio, ſin cauſa ninguna peca, y la tal penſion no es valida. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, particularmente diſcipulos de Santo Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es: 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 voluntad del q̃ diſpenſa, es diſipacion, 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 al tal clerigo, le 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 menoſpreciẽ ſus miniſtros, como ſe dize en el Concilio Tridentino. De lo qual ſe ſigue, que ſi vn clerigo pobre, por titulo de la pobreza alcanço penſion; no le han de compeler 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 concordia entre aquellos, que pleytean ſobre algun beneficio. En eſte caſo, ſera licito poner penſion, como ſe dize en Derecho. La razon es, porque al bien de la Igleſia pertenece, que aya paz entre los miniſtros de la Igleſia; para que puedan mas conuenientemente, y pacifficamente exercitar ſus miniſterios, poſſeyendo pacifficamente 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 fuerte, ſi ay tres condiciones. La primera, que ſe prouea a la pobreza y neceſsidad del que reſigna, y permuta: de ſuerte qua de tal ſuerte ſe ponga la penſion, que no quede con neceſsidad. La ſegunda, que no aya de por medio dinero, o algun don temporal, por hazer la reſignacion. La tercera, que eſtos conciertos, q̃ ſe hazen entre las partes, en ninguna manera tẽgã termino, ni ſe dẽ por acabados,

Cõc. Trid. ſeſſ. 21. c. 1. de reformas.

Ca. neceſſe eſſe, de præbẽdis.

bados, hasta esperar el consentimiento del Papa, al qual se han de referir estos conciertos fielmente. Y porque estas permutaciones son muy comunes en el vso, y lo mismo las resignaciones; sera bien dezir vn poco de las resignaciones: q̃ de las permutaciones, diraſe luego. Los q̃ resignan el beneficio en fauor de otro, quando ponen pension, conciertanse 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 dificultad 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 retiene del beneficio, parece que se da en precio de la resignacion: 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, y 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 tener para si parte de los fructos para su sustento; y no ay alli razon de precio. Confirmase: porque el Sumo Pontifice, puede muy bien con causa razonable, dar el beneficio a vno, y ponerle pension que pague a otro. Luego muy bien podria el que resigna, pedir esto al Pontifice: pues el lo puede hazer licitamente. Porque a qualquiera es licito, pedir lo que licitamente puede hazer la persona a quien se pide. 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.

Toda via queda dificultad. Porque parece q̃ esta resignacion, no es gratiosa: 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 irreuocable, quando se ponen penas, y se dan fiadores de que no se reuocara la tal conuencion. Verdad es, que si al Pontifice le refieren 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 quando mucho ay razon de estipendio, o de sustentacion para passar la vida el que resigna.

La duda es, si el Sumo Pontifice, o el Obispo, que da el beneficio, podra reseruar pension para si. Del Obispo agora no ay dificultad. Porque estando en derecho positiuo, el poner pensiones esta reseruado al Sumo Pontifice.

A esta dificultad se responde, no ser simonia, si el Papa por causa razonable, se reserua para si, o para otro alguna pension. Esto enseña Santo Thomas, y esto mismo enseñan todos sus discipulos. La razon es: porque auiendo causa razonable, puede el Pontince poner pension para otro. Luego podrala poner para si. Verdad es, q̃ en esto puede auer alguna sospecha de simonia, como lo dize Sãto Thomas en el lugar immediatamente citado. *D. Thom. 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 comunmente 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 quedandole justo estipendio al Obispo, y suficiente.

Digo lo segundo. Teniendo atencion a los mesmos pensionarios, comunmente no ay causa para señalarles estas pensiones en su fauor. Prueuase, haziendo induccion en las causas ya dichas: porque comunmente 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 espiritual. Y estos pensionarios, no hazen ministerio ninguno temporal comunmente, en seruicio de la Iglesia, o en vtilidad suya. Dixe comunmente: porque puede acontecer, que entre estos pensionarios aya vn hombre docto, que lea, y predique; o vn gran Jurista, que haziendo oficio de abogado, defienda las causas temporales de la Iglesia. Finalmente, comunmente 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 facilmẽte sustentar sus deudos y parientes. La tercera y quarta causa, casi nũcala ay.

Digo lo tercero, q̃ 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, q̃ justifique las tales pensiones. La causa es, q̃ el Rey con la espada temporal, defiende la Iglesia, de los enemigos. Esta causa de si es muy suficiente; sino recibiesse el Rey otros muchos subsidios de la Iglesia, por este fin. La razon porque de si es suficiente, es porque es como si estas pensiones se señalasen en fauor del mismo Rey, y el dellas despues pagasse los

ſe los ſeruicios de los grandes, dandoles premios: porque ſe ſeñalan las penſiones por ſu peticion, y inſtancia. Eſta cauſa parece ſuficiente; y en caſo de duda, eſtas penſiones ſe pueden eſcuſar de injuſticia, por eſta razon.

Digo lo quarto, que deſpues de ſeñalada la 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 ſuficiente, para juſtificar la tal penſion, deſpues de ſeñalada; aunque no es ſuficiente para ſeñalarla, y ponerla.

Vigeſima tercia 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 beneficio eſpiritual. Y el beneficio Eccleſiaſtico, no ſe puede comprar, ni vender ſin ſimonia. Luego tampoco la tal penſion. Verdad es, que eſta concluſion 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 anexa a coſas eſpirituales, o antecedente, o conſiguientemente: porque la tal penſion ſe ſeñala y pone por titulo eſpiritual que antecede. Luego la tal penſion no ſe puede comprar ni vender.

Vigeſima quarta concluſion. La penſion, que ſe conſigna, y pone por qualquier titulo temporal; ſe puede vender y comprar, ſin ſer ſimonia. A eſta manera de penſion ſe reduze, la que ſe pone por la ſegunda, y tercera cauſa, que puſimos arriba. Eſta concluſion ſe entiende, quanto a lo que toca al derecho diuino: porque eſtando en derecho poſitiuo, ſi la tal penſion ſe vende ſin licencia del Papa, ſera ſimonia de derecho poſitiuo. Pero vendiendoſe con ſu licencia, y authoridad, no ſera ſimonia. Eſto enſeña Cayetano, adonde trae muchas razones para prouar eſta concluſion. Aduiertaſe, que eſte Doctor, habia indiſtinctamente de todas las penſiones; pero haſe de declarar de las que ſe vſauan en ſu tiempo. La razon es: porque la tal penſiõ, 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. opuſcu. 17. reſpõſionum reſp. 10.

Vigeſima quinta concluſion. La penſion, que ſe pone ſobre el beneficio, por la quarta cauſa puеſta arriba, que es por razon de la reſignaciõ; puedeſe vender y comprar ſin ſimonia. Eſta no es tan cierta: porque algunos hombres doctos, tienen lo contrario. Pero eſta concluſion, tienen comunmente los diſcipulos de Santo Thomas, y entre ellos Oreliana. Prueuaſe lo primero, del vſo. Lo ſegundo ſe prueua: porque eſta penſion no tiene eſpiritualidad ninguna. Luego licito es venderla.

La duda es: porque ſe ſiguè 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 penſion, pongo por exẽplo quarenta ducados. Y deſpues es licito vender la tal penſion. Luego licito ſera vender el beneficio, por aquel precio. Declaremos con exemplo la dificultad. Licito es reſignar el beneficio, poniendole penſion de quarenta ducados para el que le reſigna: y deſpues es licito vender eſta penſion, por quatrocientos, o quinientos. Luego al principio ſe podia hazer concierto, de reſignar el tal beneficio por los quatrocientos ducados. En eſta dificultad Cayetano enſeña, que qualquiera deſtos contratos por ſi es licito, y ambos juntos ſon ilicitos, y tienen razon de ſimonia. Soto enſeña, que eſtos dos cõtractos, aun juntos ſe pueden hazer ſin ſimonia, hablando de ſi.

A eſta duda ſe reſponde, que eſta ſentẽcia del Maeſtro Soto es bien aparente. Eſto tiene Oreliana y otros diſcipulos de Santo Thomas. La razon es: porque hablando de ſi, el precio que ſe recibe en el ſegundo contracto, 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 es, ſi la venta de la penſion ſe celebre mucho tiempo deſpues. De ſuerte, que ſi ſe hazen con buena fe, no ſe han de condenar eſtos contratos, aunque ſe hagan juntamẽte. Verdad es, que muchas vezes ſe puede cometer ſimonia. De lo qual ſe reſponde a eſta duda.

Soto loco cita. q. 7. art. 2.

La ſegunda dificultad 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 comutar coſa eſpiritual, o anexa a eſpiritual, por la tal pẽſion q̃ es precio eſtimable. Que ſea licita eſta comutaciõ, conſta del vſo comũ de los Pontifices, aprouado; que comutan beneficios por penſiones, que ſe ſeñalan a ſolos los clerigos, por qualquiera cauſa. En eſta dificultad, Victoria en ſu relection de ſimonia; enſeña no ſer verdad, que la penſion de que ſe habla en la vltima concluſion, ſea vendible.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que ſin duda ſon vendibles. Eſto enſeña Oreliana, y otros diſcipulos de Santo Thomas. La razon que conuence, es el vſo, aprouado por los Sumos Pontifices. Y tambien lo que al preſente haze gran dificultad, es el vſo aprouado de los Pontifices, de comutar el beneficio Eccleſiaſtico por la tal penſion. Porque ſi la penſion fueſſe apreciable con dinero, no parece que ſe podria comutar por el beneficio. A eſta dificultad, dan varias ſoluciones. La primera es, que el beneficio no ſe comuta por la penſion; ſino por los fructos del beneficio, que ſon temporales. Eſta ſolucion no es buena, como ſe vee clarамente. 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 puedē comutar por el beneficio. Y quando se venden por authoridad del Pontifice, pierden la espiritualidad, q̄ en alguna manera se la quita con su authoridad. El exemplo es en las tercias, que se dan al Rey, y en las decimas, que con authoridad 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 authoridad particular. Porque seria vender cosa espiritual, o anexa a cosas espirituales. Por lo qual, la verdadera solucion es, que el Sumo Pōtifice con la plenitud de potestad que tiene, recibe en si el beneficio, y la pension, quando las partes se conciertan de comutar 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 pēsion. De suerte, que hablando propriamente, y en rigor, no se haze comutacion de beneficio por pension, como dizen algunos, que afirman ser licito comutar vn beneficio por otro: de lo qual diremos luego. Al presente, tan solamente es trasladar las personas, de suerte que el que tenia el beneficio se passa a la pension, y el pensionario al beneficio.

La dificultad es, si es licito permutar vn beneficio por otro, de suerte que no sea simonia? Y en vniuersal es la dificultad, si es simonia permutar vna cosa espiritual por otra? o vna cosa anexa 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 comutacion de cosa espiritual, por espiritual. Porque si ay comutacion, no se da de gracia. Luego esto no es licito. Confirma se 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 comutar 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 dizē: 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 Sumo Pontifice, son licitas, como se dize en derecho.

Cap. quæsitum. de rerum permutatione.

Cap. ad quæstiones de rerū permutatione.

Aduiertase, que la permutacion, se puede tomar de dos maneras; propriamente, y impropriamente. Propriamente es, entre las mesmas cosas: de suerte, 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 oficios: 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 diferencia entre la permutacion de beneficios de vna parte, y la permutacion de cosas espirituales, o que estan anexas a cosas espirituales, de la otra. Porque la permutacion de beneficios, que se haze con authoridad 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 oficio ageno: pues solos los Prelados de la Iglesia pueden dar, y distribuyr beneficios. Por lo qual, si se haze cō particular authoridad de las partes, es injusticia cōtra 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 dificultad 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 dificultad, la primera sentencia es, que es simonia. Tienela Ricardo, Syluestro, San Antonino, Adriano, y Victoria. La segūda sentēcia es, que no es simonia prohibida por derecho diuino. Esto tiene Inocencio, y Mayores, y Soto.

Cap. quæsitum. de rerum permutatione.

Ric. in 4. d. 15. Syluest. v. simonia 6. 1. Anton. 3. p. ti. 15 ca. 13. Ad quodli. 9. art. 3. Victo. rele. de simonia, nu. 8. Innocen. ca. sanctissimus de transactionib. Mai. in 4. d. 25 q. 5. & 6. Sot. 9. de iust. q. 5. art. 2.

A esta dificultad se responde, que qualquiera destas sentencias es probable. Lo qual se conuēce con los authores, y razones que se traen en fauor de qualquiera de las sentencias. Y qualquiera destas partes se puede defender, y seguir, teniendo atencion a las razones, que se hazen en fauor de qualquiera de las sentencias.

La primera dificultad, mas en particular, es quando vn beneficio excede a otro beneficio por el qual se permuta; si sera licito retener en lugar de pension anual, el exceſſo del beneficio? El exemplo es. Vn beneficio vale mil ducados, y otro con que se permuta vale ochocientos. La dificultad es, si el que tiene el beneficio, que vale mil ducados, se podra quedar con pension de dozientos ducados cada año? Y la duda procede, hablando de la permutacion propria, o impropria.

A esta dificultad se responde ser licito. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. Prueuase del vso de la Curia Romana. Lo segundo se prueua de lo que queda dicho de las pensiones, que es licito poner pēsion en el tal caso.

La segunda dificultad es, si es licito suplir aq̄l exceſſo a dinero seco, en el caso de la duda passada.

A esta dificultad digo lo primero, que es simonia cōpensar con dinero las dignidades Ecclesiasticas. Quiero dezir, que si se permuta vn canonicato simple con vn Arcedianato, los quales son iguales en los reditos, porque cada vno vale mil ducados, y el Arcedianato en dignidad es mas

mas excelente: en eſte caſo, el recebir dinero, y darle por ſuplir el exceſſo en la dignidad, es manifiesta ſimonia. Esto enseña Orellana, y Medina, y comunmẽte los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es: porque esta dignidad Eccleſiastica, tiene razon de coſa eſpiritual: porq̃ es miniſterio, y oficio eſpiritual. Luego no es licito comprarla con dinero. Lo miſmo ſe ha de dezir, del derecho que tiene a tal silla en el coro, que no ſe puede vender: porque depende, y esta annexo a la dignidad Eccleſiastica. Tambien ſe ha de dezir, que no ſe puede poner penſion por el tal exceſſo: porque la penſion ſe puede redimir con dinero.

Digo lo ſegundo. Que no es ſimonia, ſuplir con dinero el exceſſo en los reditos, quãdo 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 concluſion ſe entiẽde de ſu naturaleza, y auiendo buena fe, y no teniendo animo de comprar, o vender el beneficio: porque muchas vezes en el ſuplir con dinero el tal exceſſo, esta paliada la vſura. Dizeſe que eſte ſuplemento cede en commodidad de la Igleſia, quando ſe vñe perpetuamente al beneficio, como eſtipendio por el miniſterio eſpiritual. De ſuerte, que de aquel dinero, que ſe recibe por el exceſſo, ſe haga vna perpetua vnion con el beneficio que le queda, para que ſea eſtipendio por el miniſterio eſpiritual. Esto aſsi declarado enſeña Orellana, y comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas. Prueuaſe del Derecho, en el qual ſe determina eſto. Lo ſegundo ſe prueua: 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. De ſuerte que el Sumo Pontifice, a quiẽ 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, 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.

Capit. Ad quæſtiones de rerũ permutatione.

Sum. Angel. v. permutatio, §. 6. Sylu. v. permutatio, q. 6. Caiet. ſup. a. 4. cit. Sotus q. 7. citat. a. 2. Ad quodlib. 9. a. 3 ad 9.

Toda via ay dificultad, la qual pone Cayetano contra eſte dicho. Porque del ſe ſigue, que ſi ſe permuta vn beneficio que tiene reditos, por otro que no tiene ningunos, ſino ſolo el titulo: que ſeria licito recebir todo el dinero, y todos los reditos, que tiene aquel beneficio. Lo qual es falſo: porque no ſeria otra coſa, ſino comprar el beneficio con aquel dinero q̃ ſe ofrece. 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 renta, por el que no tiene ninguna, tambien ſera licito ſuplirlo todo con dinero, porque es la miſma razon.

A eſta duda reſponde Cayetano, diziendo no ſe ſigue. Y a la probacion reſponde, q̃ 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 cõpenſacion: porque lo acceſſorio ha de ſeguir lo principal. Pero en el caſo del argumento, y de la duda, no es licito: porque el vn beneficio no tiene reditos ningunos, por lo qual no puede auer compenſacion. Y aſsi el ofrecer dinero por el beneficio, tiene razon de compra, y venta. Lo ſegundo ſe puede dezir, que tambien en el caſo desta 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 reditos 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 permutaciones de ſimonia. Comunmente 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 libremẽte 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 grueſſo. Si ſe guardan eſtas condiciones, es coſa 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 Clemẽtina vnica, de rerum permutatione. La razon es, porque cada vno es libre, para reſignar ſu beneficio en fauor deſte, o del otro, haziendo la reſignacion en las manos del legitimo prelado; ſiendo digno aquel, en cuyo fauor ſe reſigna. La primera condicion, de tal ſuerte es neceſſaria: que ſi ſe acabaſſe, y tuuieſſe termino el concierto, antes del conſentimiento del Summo Pontifice; ſeria ſimonia, por lo menos de derecho poſitiuo. Pero ſi eſpera el tal conſentimiento, y ſe haze el contrato condicionalmente; ſi al Pontifice le diere guſto, y haziendoſe cõ buena fe, y entera relacion de los conciertos: no es ſimonia, como conſta del vſo de la Curia Romana, aprouado por todos. Y eſto enſeña Syluestro, contra ciertos Doctores, que hablauan muy eſcrupuloſamente en eſte punto. Es neceſſario dezir algo, en lo que toca a la redempcion de la vexacion con dinero, en los beneficios Eccleſiasticos; ſi es licita la tal redempcion.

Syl. v. permutatio, §. 4 & 5.

Vigeſima ſexta concluſion. Antes de auer adquirido derecho en el beneficio, no es licito redimir

dimir la vexacion con dinero. Esta conclusion
D. Thom. 2.2. q. 100 a. 2. ad 5. c. Matth. de simon. enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es de Santo Thomas en el lugar alegado: porque el tal, con dinero allana el camino para alcançar la potestad espiritual. Luego es simonia.

Vigesima septima conclusion. Despues de auer adquirido derecho en el beneficio, licito es redimir la vexacion con dinero. Esta enseña Santo Thomas en el lugar alegado por la passada, y es comun entre todos los Theologos, y
Cap. dilectus, 1. de simon. 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, q derecho adquirido en el beneficio Eclesiastico, se llama aquel, que vno tiene por la colacion del beneficio. Pero derecho al beneficio, son los meritos, y qualquiera dignidad, que procede de la doctrina, y de las costumbres 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, porq derecho adquirido, parece q significa derecho comprado, y adquirido por alguna accion del superior, o prelado, que confiere el beneficio.

Vigesima octaua conclusion. No es simonia, que aquel a quien se ha ofrecido ya el beneficio, redima con dineros la vexacion que se le haze, en el recebir de la possession. De suerte, que si al tal le impiden la possession; puede quitar este impedimento con dinero. Esta es contra Soto, que duda desto. Pero nuestra conclusion tiene Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque la possession, todo lo que 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 nona conclusion. Licito es, antes de adquirir el derecho en el beneficio, redimir la vexacion de aquellos, que de hecho pueden hazer daño; pero conforme a derecho no pueden aprouechar. El exemplo es, si a vn opositor le detienen por fuerça, para que no pida el beneficio, o le infaman grauemente delante del Obispo: el tal puede muy bien con dinero redimir la vexacion que le hazen. Esta es contra algunos Doctores, demasiado de escrupulosos; pero tienenla comunmente los Thomistas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque en estos casos el opositor, aunque no tiene derecho adquirido en el beneficio; pero tiene derecho adquirido en la oposicion, y en su libertad, y en su fama: y en estas cosas le hazen vexacio, 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 acotecer, que despues de todo esso, no le den el beneficio: y assi tan solamente adquiere su libertad, y fama. Luego en este caso, no es simonia. De suerte 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 Theologia, o Canones, y cō 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 antecedentemente, 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 dificultad es, quādo dos pleyteā sobre vn beneficio: si antes q se haga la colacion a ninguno dellos, sera licito por bien de paz, y para que cesse el pleyto del beneficio, que vno dellos señale pension 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 con 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 pension con autoridad del Pōtifice, por el bien de la paz. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas, y consta del vso. Aduiertase, que no se pone la pension para redimir la vexacion: sino que el Papa vsando del poder de dispensar que tiene, teniendo atencion a la causa dicha, señala la tal pension.

Digo lo segundo. Que si los que pleyteauan sobre el beneficio, con su propria authoridad se ñalassen la pension; serian simoniacos. Esto enseñan todos los discipulos de Santo 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 quādo vno acepta vn beneficio con pension, 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 pension. De lo dicho en el primer dicho, se sigue manifiestamē te 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 ofrecerles dinero, para que cessen de la eleccion del indigno,

Caietan.in opuſcu.de ſimon.q.3

digno, y elijan el digno? Eſto diſputa Cayetano.

Digo lo primero. Certiſsimo es, que es licito ofrecer dinero a los electores: porque no elijan el indigno. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Santo 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 ofrecer dinero para eſte efecto: porque en el tal caſo, no es otra coſa, ſino redimir la vexacion, que ſe haze a la Igleſia en el derecho adquirido que tiene. Confirmaſe, porque el ofrecer dinero, con animo de que no ſe elija el indigno; no es otra coſa, ſino apartar del pecado grauiſsimo, que ſe comete en la eleccion del indigno. Luego licito es ofrecer dinero en el tal caſo. Lo miſmo es, y lo miſmo ſe ha de dezir, quando ſe da dinero: porque no elijan el indigno, en preſencia de los mas dignos; porq̃ corren las miſmas razones.

La dificultad es, ſi ſera licito ſin raſtro de ſimonia ofrecer dinero con eſte animo de que ſe elija el digno, ora en comun, 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 ofrecer dinero, para redimir la vexacion que ſe haze a la Igleſia; con eſte animo, para que ſe elija el digno en comun. La razon es, porque es licito ofrecer 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. Cõfirmaſe: porq̃ la Igleſia tiene derecho de juſticia comutatiua, y derecho adquirido para que elijan el digno. Luego licito ſera ofrecer dinero, y redimir la vexacion de la Igleſia, con animo que elijan el digno en comun. Dize lo ſegundo, que es ſimonia ofrecer dinero: porque ſe elija el digno en particular, en qualquier caſo q̃ 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 ofrecer dinero: porque ſeria allanar con dinero el camino para alcançar la tal dignidad eſpiritual. Aduiertaſe que ay gran diferencia, entre eſto que es ofrecer dinero para que ſe elija el digno en commun, y ofrecer dinero, para que ſe elija el digno en particular: porque ofrecer 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 grã vexacion, y agrauio en eſte derecho, ſino es digno. Pero ofrecer dinero para que elijan el digno en ſingular, es aparejar el camino en fauor de aquel ſingular, para que alcance 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 afirma no ſer ſimonia, en ninguno de los caſos que dize Cayetano.

A eſta dificultad digo lo ſegundo. Que la ſentencia de Cayetano es la mas probable. Eſto tiene Orellana, y otros diſcipulos de Santo 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 ofrecer dinero, con eſte animo, que no elijan el indigno, o que elijan el digno en comũ; licito es deſpues con buena fe, procurar de gracia la eleccion del digno en particular. Eſto enſeña el miſmo Orellana, y otros diſcipulos de Santo 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 fe, procura vno graciоſamente la eleccion del digno en particular, no ſera pecado. Eſto tiene verdad, aunque no aya ſino vn digno tan ſolamẽte. 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 vẽde 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 dificiles, en que muchas vezes ſe engañan los hombres. Lo qual ſe ha de quedar al aluedrio del varon prudente.

Caie. ſup. c. 27. Geneſis.

Trigeſima 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 hõbres doctos. La razon es, porque eſtando en derecho natural, y diuino, y ſin la inſtitucion, y bendicion de la Igleſia, no tiene ſanctidad, ni eſpiritualidad el ſepulcro, mas que el lugar de vn hombre viuo. Luego eſtando en derecho natural diuino, no es pecado de ſimonia comprar, o vender la ſepultura.

Capi. non ſatis, & c. cum in Eccleſ. corpore. de ſimoni. Et in can. diſtum eſt. 1 quæſt. 1.

Trigeſima prima concluſion. Simonia es, prohibida por derecho natural, y diuino, comprar, o vender por mas caro precio las ſepulturas, por razon de la bendicion, y ſantidad que tiene 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.

Trigeſima ſegunda concluſion. Simonia es, prohibida por derecho poſitiuo Eccleſiaſtico, vender, o comprar la miſma tierra, o ſuelo del ſepulcro. De ſuerte, que aunque el ſuelo, y la tierra, de ſu naturaleza ſea coſa vendible; pero por ley Eccleſiaſtica, ſe ha hecho eſpiritual, y q̃ no

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 oficios 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.

Cap. Abolendæ, de sepulchris cano. percipiendū, 13.q.2.

Trigesima tercia conclusion. Con todo esso es licito recebir los estipendios, y limosnas por las sepulturas, hablando de las limosnas acostumbradas. Esta enseñan todos los Doctores. Pruevase del vso aprobado por los Synodos, q̃ tassan los estipendios, y limosnas, que se han de dar por las sepulturas de los defunctos. Confirmase, porque licito es a los clerigos recebir estipendio para su sustento, como queda determinado arriba. Luego licito sera recebir las limosnas 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 defunctos moran en las Iglesias, y templos como en proprias casas. Luego justo es, que se reparen, y atauien con las limosnas, que se dan por sus sepulturas.

Trigesima quarta 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 Iurisstas. Pruevase del vso comun de la Iglesia. Confirmase, porque el tal lugar mas hõrado, es cosa temporal: porque no es mas honrado por tener mayor bendicion, o santidad, sino por el beneplacito de los hõbres. Lo qual se ve 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 vẽdible.

Trigesima quinta 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 enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, particularmente Orellana. La razon es, porque esta es obligacion tẽporal, 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 comunes 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 facilmẽte les es licito a los religiosos, porque 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 vẽder las sepulturas, y en el recebir de la limosna por ellas. Pero principalmente se han de guardar, de no induzir alguno, a que haga voto, o jure, 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 descomunion mayor latæ sententiæ, reseruada al Sumo Pontifice, como se determina en Derecho. La qual descomunion declara muy bien Cayetano.

In Clem. cupientes, 9. Sane. Caieta. in Sum. v. ex commun. cap. 49.

Trigesima sexta 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. Pruevase del 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, por no ser cosa espiritual, ni annexa a espiritual. El exemplo es en el patron, que tiene derecho tẽporal, por razon de alguna proteccion, 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 limosna 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.

Capit. qui cleric. & ca. de iure patronat.

Trigesima septima 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, porq̃ hablasse al Rey por el. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razõ es, porque esto se puede apreciar con dinero. Luego Simonia sera dar cosa espiritual por esto.

D. Thom. 2.2.q.100 art.1.

Trigesima octaua conclusion. Dar vn beneficio por algun seruicio, que se resuelue en precio, y equiuale a el, es simonia. Pero sino 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 sino es cosa, que se resuelue 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 descẽder a cosas 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: porq̃ ya los criados lleuaron el justo estipendio de sus seruicios. Por lo qual, lo que les da de mas, se entiende darselo graciosamente. Pero quãdo el

Victor. in relect. de simon. p. 1. Adr. quod lib. 9. a. 2. dub. 2.

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.

Trigeſima nona 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 eſto beneficio, aunque no como por precio. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas. La razon es, porque el tal ſeruicio haze a la tal perſona digna, y mas digna del beneficio. Y el dar el beneficio al mas digno, es ſanto: y eſperar el beneficio por tener mayor dignidad, tambien es bueno. Luego eſto es licito.

Quadrageſima 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 pecado: aũque no es pecado de ſimonia. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La primera parte ſe prueua, porque el tal ſeruicio no lo haze mas digno del beneficio. Luego pecado 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 q̃ ſe haze al Obiſpo no tiene razõ 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 prima 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 cõcluſion conuienen todos los diſcipulos de ſanto Thomas. La razon es, porque ſino 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 tres coſas, que ſe ponen en Derecho. *Capit. Si quæſtion. de ſimon.* La primera es, la calidad de la perſona, que da, y recibe. Si la perſona que da ſuele ſer liberal, entiendeſe ſer donacion, y no precio. Pero ſi es auaro, y que da con dificultad; haſe 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? *Cap. nemo de ſimon.* 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 dificultad algunos Theologos, y entre ellos ſan Buenauentura, tienen ſer ſimonia: y lo miſmo tienen algunos Iuriſtas, ſiguiendo cierta Gloſſa del Derecho. *Theolo. in 4. diſ. 25. & ibid. Bonauen.*

A eſta dificultad ſe reſponde, que no es ſimonia. Puede ſer que muchas vezes aya otro pecado, en dar el tal beneficio por reſpecto del parenteſco, como ſino fueſſe digno, o vuieſſe otros mas dignos. Pero no puede ſer pecado de ſimonia. Eſta ſentencia tiene Santo Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del ſegundo, y le ſiguen todos ſus diſcipulos, y particularmente Victoria, 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 del parenteſco, ſe da graciosamente. Luego no es ſimonia. Que ſe 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 iluſtre, porque finja que es ſu pariente: entonces ſeria ſimonia, como ſe dira luego, Porque el Obiſpo con aquella mentira, y ficcion, adquiere alguna coſa eſtimable con precio: porque adquiere opinion de hombre iluſtre. A la razõ de dudar ſe reſponde, que en Derecho ſe llama colacion 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 q̃ ſe puede dar, ni eſtimar con dinero. *Vict. in relect. de ſimon. p. 1. Soto. 9. de iuſti. q. 7. a. 3. ad 2. Adr. quod lib. 9. a. 2.*

La ſegunda dificultad 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 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 deſtas coſas. Eſta dificultad diſputa Adriano, Soto, y Victoria en los lugares citados. Y Adriano dize que es ſimonia.

A eſta dificultad 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. Eſto enſeñan communmente los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente Victoria, Soto, y Orellana. La razon es, porque el que predica, o dize Miſſa por ruegos, o por alabanças, o porque le liſongeen no comete ſimonia, como lo dizẽ todos. Luego lo miſmo ſera del que da el beneficio. Confirmaſe, porque en eſte caſo no ay cõpra, ni venta: porque eſtas coſas no equiualen 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. *Can. Sal. uat. 1. q. 3 Can. non nulli, 1. quæſt. 1.*

Digo

Digo lo segundo. Quando estas cosas se resuelue en precio, y equiualẽ a el; simonia es dar el beneficio por estas cosas. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso ay verdadera razon de compra, y venta. Luego es simonia. Aduiertase, que es necessario saber, quando estas cosas se resuelven en precio, y equivalen a el. Para lo qual se ha de aduertir, que si al que da el beneficio le viene alguna vtilidad, y prouecho, 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 prouechosa, y que se puede apreciar con dinero. Tambiẽ puede ser exemplo, quando el mismo ruego cõ que se ruega al Obispo, es apreciable con dinero: porque honra al Obispo, y se subjecta a el, y el Obispo, por aquella excelencia, 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, y es verdadera simonia, porq̃ ay vna manera de compra, y venta.

Digo lo tercero. Simonia es, dar el beneficio por los ruegos, o alabanças, o otras señales de beneuolencia, 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 ciuil se puede estimar cõ precio. Luego sera simonia. Confirmase, porque es vsura obligar a vno con obligacion ciuil a estas señales de beneuolencia, por razon del empresti to. 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 dificultad 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 le da de gracia, sino porque no puede mas, y por euitar algun mal: y el euitar el tal mal temporal, se puede estimar con precio. Luego es simonia. En esta dificultad algunos Doctores tienen ser simonia, como lo refiere Victoria, y entre ellos vno es Adriano.

Vict. in relect. de simon. p. 1. num. 22. Adr. quod lib. 3. a. 2.

A esta dificultad 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 sino 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 dificultad esta, en declarar quando las amenazas, y el miedo se resuelven en precio, y equivalen 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 tã cierto, que lo contrario no le parece probable, y lo mismo tienen comunmente los discipulos del Angelico Doctor Santo 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 la vida, honra, y fama. De suerte que para huyr la muerte, o deshonra, o infamia, no es simonia dar vn beneficio Ecclesiastico. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. Pruevase 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 excelentes, se pueden apreciar con dinero.

Capit. Ad audientiã de ijs, quæ vi metusue causa fiunt.

Digo lo quarto. Dar 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 el Angelico Doctor Santo Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercero, y la tiẽ todos sus discipulos. La razon es, porque en este caso, el tal miedo 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 vuiesse hurtado algun dinero, y le ofreciessen 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 dificultad es. Si dar, o resignar vn beneficio Ecclesiastico en confiança, y con esperança de alcançar algũ 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 daran 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 sustentara la familia suya. La duda es, si en estos casos

sera

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, la tal resignacion, o colacion de beneficio, no es simoniaca. Esto enseña Orellana, y comunmẽte los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. Prueuase con la razõ 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 colacion, o resignacion en confiança, sabe a simonia, y comunmente es simonia. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque aunque es verdad, que el q̃ resigna el beneficio, pueda esperar de gratitud alguna comodidad, de aquel, en cuyo fauor resigna, o de aquel a quien lo da: con todo esso es muy dificultoso de creer, que vn clerigo pobre que no suele ser liberal, de repente se haga liberal, y que dẽ de gratitud cada año los fructos del beneficio, o la mayor parte dellos. Luego esto comunmente es simonia, y huele a ella.

Digo lo tercero. Que la resignacion, o colacion del beneficio Ecclesiastico, que se haze en confiança, es simoniaca, estando en derecho positiuo. El exemplo es, en el vender el oficio 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, aũque la confiança se tenga de la vna parte tan solamente. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. Prueuase de vna constitucio̅ de Pio Quarto, en la qual determino, que las tales colaciones, y resignaciones son simoniacas, y subjetas 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 setenta y nueue. En la qual constitucion determina, que los que con esta confiança recibẽ, o tienen algun beneficio, o pensiones, o fructos de beneficios; quedan priuados de todos los oficios, y pensiones Ecclesiasticas, y quedan descomulgados con descomunion mayor: 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 colacion, o resignacion en confiança, huele a simonia, y comunmente es simonia. La segunda, porque las tales resignaciones, y colaciones en confiança, eran causa deq̃ los reditos de la Iglesia, se sustentassen hombres prophanos, y seglares cõ gran autoridad, y algunas vezes hombres perniciosos. La tercera es, porque las tales resignaciones, y colaciones, eran causa deq̃ los beneficios Ecclesiasticos, se perpetuassen en algunas casas, y familias, como por derecho hereditario. Aduiertase, que quando consultan al Theologo, ha de mirar diligentẽmente, si es confiança, o si es probança, y presumpcion, y conjectura de confiança. Para lo qual se ha de aduertir, que en la constitucion de Pio V. se condenan algunas resignaciones por confiança. Pero porque era grandemente dificultoso, probar en el foro exterior la confiança: en la misma constitucion establecio, que presumpcion, y conjecturas son legitimas, para prouar en el foro exterior la cõfiança. 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 diferencia en lo que toca al foro de la conciencia, entre la confiança, y prouacion legitima, o presumpcion. Porque si alguna resignacion se haze en cõfiança, 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, mas 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 conciencia. Declaremoslo 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 sucessor la possessions; se mete en el beneficio, o en las cosas del, o recibe los fructos, o el sucessor, 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 fuera confiança, aunque se prueue, y vea claro esta presumpcion, no ha de condenar la tal resignacion como simoniaca, aunque en el foro exterior la cõdenen por tal. Porque el foro exterior, q̃ juzga tan solamente delo exterior, legitimamẽte procede por las presumpciones externas. Pero el Theologo, que juzga en el foro interior de las cosas internas, y ocultas; ha de dar entera fe al que consulta, y juzgar segun la realidad de verdad, y no conforme a la presumpcion, y conjectura, la qual puede ser falsa.

La dificultad, que puede auer acerca de esta constitucion es, quãdo 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 respõdera 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 dificultad ha auido diuersos pareceres. Vnos dizen, que qualquiera manera de confiança esta prohibida como simoniaca, por la tal constitucion. Otros enseñan, q̃ tan solamente la cõfiança de justicia.

A esta dificultad se responde ser muy verisimil, que en aquella constitucion se pretendio quitar qualquiera manera de confiança, por el peligro grande que auia de cometerse simonia.

Y por

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 segunda 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 medianeros, son castigados con infamia, y han de ser depuestos, si son clerigos; y incursen descomunion todos, de qualquier estado que sean. Esta enseñan el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. Prueuase esta conclusion del Derecho, en el qual se determina esto, como lo enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas en el lugar citado.

D. Tho. 2. 2. q. 100. art. 6.

Para declaracion deste punto se ha de aduertir, que aqui se ha de tratar de la restitucion a q̃ 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 disimula la voluntad, de cõprar, 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 ficcion puede ser pecado de mentira, y de escandalo de comunicar 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. De esta 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 mẽtal de la otra. Simonia exterior, es quãdo ay pacto, y concierto entre el comprador, 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 venta se pone en perfeccion, 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 declaran 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 herege mental pronuncia su heregia con animo heretico, aunque con las palabras exteriores diga, que no lo pronuncia con tal animo: es verdaderamẽte herege exterior, y subjecto a las penas de los hereges: y assi 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 concierto, no ay tradicion ninguna, ni de la cosa espiritual, ni del precio tẽporal. La segunda manera es, quando hecho el concierto, se paga el precio adelantado, y no se entrega luego la cosa espiritual, si no 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 simonia real, y exterior.

Mental 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, excluyendo todas las demas cosas. De suerte, que ni ay concierto, ni se trata con el otro que passe el beneficio espiritual. De manera, que assi como el homicidio mental, es el animo, o intencion de causar homicidio: assi 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 vn beneficio por el seruicio, como por precio, y por esta causa le sirue; pero exteriormẽte no ay pacto, ni manifiesta su animo al Obispo: el tal animo del criado es simoniaco cõ simonia mental. De la qual aunque procede la obra exterior del seruir, no declara aquella obra la simonia. La tercera manera de simonia mẽtal es, quando de ambas partes ay deprauada intencion de comprar, y vender la cosa espiritual. Pero ninguno dellos declara a otro su praua intẽcion, ni explicitamente, ni se da por precio exterior cosa alguna temporal: de lo qual se ha de ver Cayetano.

Caieta. in sum. v. simoni. c 2. & 3. & in opusc. de simo. q. 2.

Quandragesima tercia 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 del Angelico Doctor 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 deprauada que sea, no obliga a restitucion.

Quadragesima quarta conclusion. Si la simonia exterior es perfecta, y consumada, obliga a restitucion, assi al que compra, como al que ven-

vende, por lo menos si la simonia se comete en la colacion de los beneficios Ecleſiaſticos, o en el dar de las ordenes, o en el entrar en religion. De ſuerte, que ſi Pedro compra de Paulo vn beneficio Ecleſiaſtico por mil ducados; Pedro eſta obligado a reſignar el beneficio, y reſtituyr todos los frutos del; y Paulo eſta obligado a reſtituyr los mil ducados. En eſto conuienen todos los Doctores. Prueuaſe 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 frutos. Eſta concluſion tiene verdad, aunque aquel a quien ſe hizo colacion del beneficio, aya ignorado inuencible mente, que dieron precio por el. Suele acontecer, que el padre procure con dineros vn beneficio para el hijo, ignorando el hijo todo eſto inuinciblemente. 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 beneficio, expreſſamente repugna, y contradize al dar del precio, y del dinero. Aſsi ſe determina en los capitulos citados. Y es clariſsima la razon. Porque 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 frutos; ſi deſpues de la colacio del beneficio, el miſmo conſintio en el pacto, y concierto, pagando el dinero prometido, o boluiēdole a dar el dinero paſſado. Aſsi lo enſeña el Angelico Doctor Santo Thomas en el ſexto articulo citado, en la ſolucio del tercero de aquel capitulo, Sicut tuis. Verdad es q̄ Adriano quiere, que en el tal caſo ſe halle la culpa de ſimonia; pero no la pena, ni la obligacion de reſtituyr. Pero la doctrina del Angelico Doctor Sancto Thomas es masllana, y mas conforme al texto. Tambien ſe ha de aduertir, que quando el que recibio el beneficio, ignoro inuinciblemente q̄ vuo ſimonia en la colacion del beneficio, quando lo ſupiere, tan ſolamente eſta obligado a reſtituyr los frutos 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 ſolamēte por razon de la coſa que recibio. Pero ſi a ſabiendas, y viēdo que la colacion del beneficio era ſimoniaca, y q̄ vuo precio en ella, recibio el beneficio; eſta obligado a reſtituyr todos los frutos q̄ recibio, y todos los que del beneficio ſe podian recebir. Porque en el tal caſo, tiene obligacion de reſtituyr por razon de la injuſta acepcion.

11.q.1.cā. ſi quis, & can. preſbit. & in tit. de ſimon. c. de hoc, & c. mandato, & in alijs

Ca. Mat. cap. nobis fuit, c. ſicut tuis, de ſimonia.

Adr. quod lib. 9. a. 3.

La primera dificultad es, por fuerça de que de 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 Cayetano, 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 ſegūda 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 eſtādo 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 ſentencia es de Hoſtienſe, y de Innocēcio en el capitulo, Tua nos, de Simonia. Los quales diſtinguen: en los Simoniacos contra derecho poſitiuo, ſer la obligacio 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 vende, 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, mas 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 razō de ſimonia. Porq̄ aun deſpues del derecho poſitiuo, no es verdadera cōpra, y venta. El exēplo es en las confianças: las quales aun deſpues de las cōſtituciones de Pio Quarto, y Pio Quinto, no tienen verdadera razon de compra, y vēta. Tambien ſe puede poner exemplo en la permuta de los beneficios Ecleſiaſticos, que ſe haze por propria, y particular autoridad, la qual conforme a ſentencia muy probable, es ſimonia tan ſolamente de derecho poſitiuo.

Sylu. v. Simon. q. 20 Vict. in relect. de ſimon. p. 2. num. 4.

Adr. quod lib. 9. a. 3 Sot. 9. de iuſti. q. 3. art. 2.

Digo lo primero. En eſta ſegūda manera de ſimonia de derecho poſitiuo, no ay obligacion a reſtituyr el precio, eſtādo en derecho diuino, ſino tan ſolamente eſtando en derecho poſitiuo. De ſuerte, que el que recibe los frutos del beneficio por pura confiança, no tiene obligacion a reſtituyr los frutos del beneficio, eſtando en derecho diuino, ſino tan ſolamente eſtan

do en derecho positiuo. Esto tienen muchos discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es: porque 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 sacramento a vn subdito suyo, al qual estaua obligado a darsele de justicia commutatiua. Que en este dicho hablamos, quando esta obligado de justicia comutatiua. En este dicho conuienen comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es clara: porque este tal peca contra justicia comutatiua, lleuandole el tal precio. Luego tiene obligacion de restituyr. Porque el que peca contra justicia comutatiua, 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 quebrantar la justicia distributiua, obliga a restitucion: porque de justicia comutatiua esta obligado a hazer el oficio 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 verdaderamẽte 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. Porq̃ aquel no passo el dominio del tal precio, en el que vẽdio la cosa espiritual. Por lo qual antes de la sentencia del juez, ha de restituyr el precio, a quien se le dio. Pero despues de la sentencia del juez, hase de hazer la restitucion a quien 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 pertenecientes a la restitucion, hablando absolutamente, y fuera destos casos.

La segunda dificultad es, a quien 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 comun sentencia de los discipulos de Sancto Thomas, y la tiene Orellana. La razon es: porque el tal no passo el dominio 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 consiguiẽte, 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 consumada, y perfecta la simonia, se ha de hazer la restitucio, 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 consumada y perfecta; y ansi se ha de hazer la restitucion, a aquel que dio el precio. Esto enseña Cayetano, Victoria, y Soto. La razon es: porque estando en derecho diuino, la restitucion se ha de hazer al que dio el precio. Y es ansi, que el derecho positiuo, no castiga la simonia que no es consumada, 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 consumada 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 estãdo 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 le han de obligar a que haga otra restitucion al que dio el precio. Prueuase: porque esta es comun sentencia de todos los Iuristas, y casi todos los Theologos, Syluestro, Cayetano, Medina, y los Iuristas particularmente Nauarro y Couarruuias. La razõ 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. & ver. Simonia, §. 2. o. Caiet. v. restit. ca 4. Medi. cod. de restituendis tract. de resti. q. 2. dubio. 2. Iurisperiti cap. de hoc & c. audiuimus de Simonia.*

Digo lo quarto, ser mas probable la 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 afirman comunmente los discipulos de Sãcto 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 sentẽcia del juez, al que le dio: porque de otra suerte las leyes penales, obligarian en conscien-cia, antes de la sentencia del juez. *Nauar. in Manu. c. 17. n. 37. Couar. in repet. regulæ pec. cartũ, p. 2. num. 2. Adriano quodli. 9.*

La tercera dificultad es, si el beneficio que se recibio por simonia; estando en derecho diuino, aya obligacion de resignarle; o solamente por fuerça y virtud del derecho positiuo?

En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera afirma, 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.

cio. Luego estando en el mismo Derecho, aura obligacion de resignar el beneficio: porque parece ter la misma razon. La segunda sentencia es, que afirma, que estando en derecho diuino, no ay obligacion de resignar el tal beneficio, sino tan solamente por fuerça, y virtud del derecho positiuo. Esto tiene Syluestro, Cayetano, y otros Doctores. La razon es la contraria: porq̃ es muy probable, que estando en derecho diuino, ay obligacion de restituyr el precio. Luego tambien la ay de resignar el beneficio, porque es la misma razon.

Sylu. v. simon. 4. 16 Caiet. 2. 2. citato.

Digo lo primero. Mas probable sentẽcia es, que estando en derecho diuino, no ay obligacion de resignar el beneficio. Esta es la mas comun sentencia, entre los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas, y la sigue Orellana. La razon es, porque el religioso, que professo dando precio por la profetsion, es verdadero religioso; y el que dio precio por el baptismo recibio verdadero sacramento. Luego el q̃ 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, aũque es assi que la tal confiança, es acerca de las cosas sagradas, y que son sagradas antes del derecho positiuo, y humano. De lo qualse sigue, que el que alcança del Sumo Pontifice, dispensacion en las leyes de simonia, y compro vn beneficio del mismo Pontifice, en realidad de verdad adquiere titulo del beneficio, y en ninguna manera tiene obligacion de resignarle. La razon es, porq̃ estando en derecho diuino, la tal colacion era valida, y solamente era nula 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 Eclesiastico adquirido por simonia, estando en derecho positiuo, se ha de resignar absolutamẽte en las manos del prelado, antes de la sentencia del juez: sacado el Summo Pontificado, el qual no es necessario resignarle, aunque se aya adquirido por simonia. Y los frutos 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 Segundo, y de Martino Quinto, y de otros capitulos, en los quales esta determinada. La excepcion de aquella parte, quanto al Sumo Pontifice, se halla expressamente en el Derecho. La razon desta excepcion es la que señalan los Pontifices: porque en las demas elecciones, ay recurso al superior, que puede irritar la tal eleccion; pero en esta no ay recurso ninguno al superior. La segunda parte, quanto a lo que dize, que se han de restituyr los frutos del beneficio antes de la sentencia del juez; consta, porque el beneficio no es suyo. Luego tambien los frutos 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 possedor del beneficio, que le vendio, 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 frutos 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 con dispensacion del Papa, pueden estar seguros en conciencia, si hizieron composicion con el Sumo Pontifice de los frutos del beneficio. De tal suerte que al Papa se dio parte de los frutos, y el se quedo con parte de los frutos, auiendole hecho verdadera relacion. La razon desto esta clara: porque estos frutos estan aplicados a la camara Apostolica, y assi no solamente es dispensador, sino verdadero señor de los frutos. Y por esso puede muy bien estar seguro, si se haze verdadera relacion.

Cap. Lici. 79. dist.

La quarta dificultad, 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 q̃ le vendio, esta obligado a restituyr el dinero? En esta duda, lo que haze dificultad es, el capitulofinal de Simonia, en el qual no parece que se dize, que ay obligacion de restitucion, sino que basta hazer penitencia del tal pecado. En esta dificultad ay varias, y diuersas sentencias. Las quales refieren communmente los Doctores. Breuemente sera razon declarar este punto.

Digo lo primero. Que estando en derecho natural, lo mismo se ha de dezir del Simoniaco mental, de quien hablamos, y del real, quanto a la restitucion del precio, y la resignaciõ 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 ningũ 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 communmẽte 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 vẽde 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 razõ es, porque el derecho positiuo parece que no obliga a restitucion.

Digo lo quarto, Si se tenga la sentencia que afirma

afirma, 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, de la simonia mẽtal, quãdo tuuo mal animo el que dio el precio; aunque de parte del que le recibio no vuo mal animo, si no que 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 inuolũtariamente, y no pretendio hazer donacion. Y ansi el que lo recibio, aunque lo aya recebido con buena fe; 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 cotrario 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 conscіencia erronea. Este dicho ansi declarado se prueua, porque el viurario mental esta obligado en todo derecho a restituyr. Luego tambien estara obligado a restituyr el simoniaco mental. El capitulo Mãlato, tiene varias, y diuersas exposiciones: las quales traen comunmente los Doctores, y ansi no es necessario ponerlas en este lugar, por ser Summa.

Quadragesima quinta 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 executiõ 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 el Angelico Doctor S. 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 propriamẽte pena puesta por el derecho positiuo. Pero estando en la sentencia que afirma, que ay obligacion de restituyr el precio estando en derecho diuino; no es propriamente pena. Como no es pena del ladrõ, q̃ tẽga obligacion de restituyr lo que hurto. Tãbien la inhabilidad para recebir beneficio, hablãdo 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 sexta conclusion. Las mismas penas de los simoniacos, incurren los medianeros. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, assi Theologos, como Iuristas. La razon es: porque en las cõstituciones 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: porq estos en realidad de verdad son simoniacos; como es homicida el que aconseja que mateo alguna persona, y incurre las penas del homicida.

Quadragesima septima conclusion. Los Simoniacos y medianeros, no incurren esta descomunion, 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 que se entregue la cosa que se vende. Luego no se incurren las penas.

La dificultad 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 razõ 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 dificultad, y por la razon hecha, algunos Doctores enseñan, que en el tal caso, en realidad de verdad se incurren las penas puestas cõtra los simoniacos. Esto tiene Cayetano, y Soto.

Cai. v. Simonia, & in opuscul. de Simonia, q. 2. Sot. in art. 1. citato.

A esta dificultad se responde, ser muy probable, que no se incurren las penas puestas contra los simoniacos, sino es despues de entregada la cosa espiritual juntamente con el precio. Esto enseña Nauarro, y alega a otros Doctores, y esto tiene Casiodoro, y Iuan Gomez, como lo dize el mismo Author, y Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor S. Thomas. Preuale del estylo de la Curia Romana, q̃ no tiene 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, si no 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.

Naua. in allegato commentario nu. 18 & 19.

TRA-

TRACTADO XIII.

De la virtud de la piedad.

Capitulo I. De la essencia, y naturaleza de la virtud de la piedad.

D. Thom. 2. 2. q. 101. Sum. ver. pietas.

DESTA materia trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus Discipulos, y particularmente los Summistas.

PRIMERA conclusion. La virtud de la piedad se estiende a los padres, y demas parientes. Esta enseña Santo 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, y se emplea en darle el deuido respecto, y reuerencia: assi tambien la virtud de la piedad es especial virtud, que tiene por oficio 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 oficio respectar, y reuerenciar los padres. Y esta es vna gran obligacion, que tienen los hijos a los padres. Por lo qual en el Decalogo, entre los mandamientos de Dios, el quarto se pone, honrar padre, y madre. Y este precepto pertenece a la virtud de la piedad, y este es su oficio, y su naturaleza es emplearse en esto.

Segunda conclusion. Esta virtud de la piedad, no se estiende tan solamente a los padres, si no tambien a los demas parientes. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque los parientes se reneren a los mismos padres, y assi se les deue respecto; y la piedad tiene por oficio esto mismo. Pero deuese aduertir, que la obligacio que nace, y procede desta virtud, en lo que toca a honrar, y reuerenciar los parientes; es mayor, o menor, conforme a la mayor, o menor conjuncion del parentesco que ay. Mayor obligacion, y la principal obligacion, es de honrar al padre, y madre: porque son mas conjunctos, y mas cercanos, y luego a los demas parientes. Porque esto es lo principal, y la principal obligacion, y el pecado 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 tambien a la patria, y a los ciudadanos de ella, y amigos. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el mismo lugar. La razon es, porque la propria patria, es como madre de los ciudadanos: y assi la virtud de la piedad, se estiende a la propria patria, como se estiende a los parientes. Y el pecado contra la propria patria, es pecado de impiedad. De suerte, 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 oficio 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 Santo 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. De suerte, 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 assi, peca 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 enseñ. Santo 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 que haze, es por particular razon. Luego es particular, y distincta virtud. De suerte, que como la religion que reuerencia a Dios, es particular virtud, distincta de todas las demas: assi 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 ocasion de la religion no se han de dexar las obras de piedad, pertenecientes a la sustentacion de los padres, y parientes. Esto enseña Santo Thomas en el articulo quarto, de la question citada. Declaremos esta conclusion. Quiero dezir, que si los parientes, y padres estan en alguna graue necessidad; no se ha de dexar de acudir a la tal necessidad, por ocasio de ofrecer a Dios, y al culto diuino, aquello con que se ha de acudir a remediar la necessidad de los parientes. Esto cõsta del Euangelio: *Mat. 15.*

en el qual expressamente se enseña esto. La razó es: porque la virtud de religion, y la virtud 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 ocasion de la virtud de la religion.

Cap. II. Del vicio contrario a la virtud de la piedad que se llama impiedad.

PRimera conclusion. La impiedad consiste, en no dar el deuido 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 oficio dar la deuida reuerencia a los parientes, y a la patria, y ciudadanos. Luego el vicio contrario ha de tener el contrario oficio.

Caiet. 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 pecado mortal de su naturaleza. Dixe de su naturaleza: porque puede acontecer, que sea pecado venial, por la imperfection de la obra, o por ser cosa leue. Desta conclusion se coligen algunos corollarios dignos de consideracion.

El primero es, que el que mato a padre, o madre, o otros semejantes parientes, peca contra el tercer precepto de honrar padre, y madre; y es mas graue pecado que el que mata otro hombre. Porque el que mata otro hombre, peca contra justicia commutatiua: pero el que mata a su padre, o madre, o parientes; peca contra la virtud de piedad, que es mayor, y mas excellente 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, porque muda la especie del pecado.

Lo segundo se sigue, que el que en algun contracto engaña a su padre, o madre, o persona cercana, deue declarar esto en la confession: y no basta dezir, que fue engaño que hizo en vn contracto, sino que ha de declarar la persona, a quié damnifico. La razon es: porque el ser padre, o madre, o pariente tan cercano, es circunstancia que pertenece a la virtud de piedad, y es cõtra ella, y la deue declarar en la confession. Lo mismo es, si el engaño es contra la propria patria, por tener la misma circunstancia.



TRA-

TRATADO XIIII.

De la virtud de la obſeruancia, y de ſu vicio contrario.

Capit. I. De la obſeruancia, que es virtud, que mira a los ſuperiores.

D. Thom. 2. 2. q. 102.

Eſta virtud trata S. Thomas, y todos ſus diſcipulos. Porque deſpues que S. 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 del Doctor Angelico fue, que deſpues de auer tratado de la virtud de la Religion, que 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.

PRIMERA concluſion. La obſeruancia es particular virtud, diſtincta de las demas virtudes. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada, en el articulo primero. La razon es: porque la religion, con que reſpectamos, y reuerenciamos a Dios, es eſpecial y particular virtud, como queda dicho: y lo miſmo es de la virtud de piedad, con que reſpectamos los parientes. Luego lo miſmo ſera de la virtud de obſeruancia. De ſuerte que eſta virtud, es diſtincta de todas las demas virtudes.

Segunda concluſion. Eſta virtud tiene por oficio reſpectar, y reuerenciar a los ſuperiores, que eſtan conſtituydos en dignidad, y tienen ſuperioridad, como a los Reyes y Principes, y otras perſonas ſemejantes. Eſta enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado. La razon es: porque eſtos tales, tienen razon y manera de padres. Luego como a los padres ſe les deue eſpecial, y particular reſpecto: anſi tãbiẽ a eſtos tales ſe les deue particular reſpecto, y reuerencia; y eſte es oficio proprio de la virtud de la obſeruancia.

Tercera concluſion, para declarar mas eſto. La virtud de la obſeruancia, ſe eſtiende a aquellos que eſtan conſtituydos en dignidad, y tienen por oficio 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 cõſtituydos en dignidad, y tienen alguna manera de excelencia, deueſe les reſpecto, y honra conforme a la dignidad, y excelencia 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. Del 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 debida honra, y reſpecto a los ſuperiores; que eſtan conſtituydos en dignidad: como la virtud de la obſeruãcia conſiſte en reſpectar, y reuerenciar los ſuperiores.

Tercera concluſion, que ſe ſigue de lo paſſado. Eſte vicio ſera pecado 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.

TRACTADO XV.

De la virtud de la obediencia, que se deue a los Prelados, y Superiores.

Cap. I. De la naturaleza de la obediencia.

D. Thom. 2. 2. q. 104. Sum. ver. obedientia.

DESTA virtud trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus Discipulos, y Summistas.

PRIMERA conclusion. La virtud de la obediencia, tiene por oficio proprio en que se emplea, obedecer a los superiores: y los inferiores tienen obligacion de obedecer a los superiores. Esta enseña el Angelico Doctor Santo 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 oficio proprio, y particular desta 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. Aduierta se, que la obediencia es virtud moral, que reside 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 dificultad, 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 Santo Thomas. La razon es, porque lo que tiene el superior precisamente 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 Syluestro 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 dificultad es, si la obediencia obliga siempre a pecado mortal?

A esta difficultad digo lo primero. Que la obediencia obliga a pecado mortal de su naturaleza, quando el precepto verdaderamente es precepto, que obligue a pecado mortal, y quãdo 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 pecado mortal, sino tan solamente peccado venial, quando mucho.

Digo lo segundo. Quando el superior mãda alguna cosa con fuerça, y virtud de precepto, se ha de tener atencion a lo que manda, para ver si es pecado 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 pecado venial. Por lo qual suele ser regla general de todos los Doctores, que en los preceptos, y mandatos del Derecho, se deue tener atencion a la grauedad de la materia, para ver, si obliga a pecado mortal.

Tercera conclusion. A Dios se ha de obedecer infaliblemente, en todo lo que manda. Esto enseña Sãto Thomas, y todos sus discipulos en la questiõ citada, en el articulo quarto. La razõ es, porq lo que Dios manda, infaliblemẽte, y certissimamente es justo, y santo: y por otra parte Dios es supremo señor, y superior. Luego los precep-

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 Sãcto 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 obedeciẽdo al ſuperior, y prelado, faltaſe en la obediencia, que ſe deue a Dios. Porque el prelado, y ſuperior en la tierra, tienen 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 acontecer por dos caminos. El primero es, porq̃ 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 del eſtado de los Religioſos.

Dap. II. De la inobediencia, que es vicio contrario a la virtud de la obediencia.

D. Thom. 2. 2. q. 105. Summiſtæ v. inobedientia.

DEſta materia trata Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos particularmente Cayetano, y los Summiſtas.

PRimera concluſion. La inobediencia de ſu naturaleza, es pecado mortal. Eſta enſeña Sancto Thomas en la queſtion 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 contra la charidad de Dios, y del proximo. Luego es pecado mortal de ſu naturaleza. Por lo qual, en las Sagradas eſcripturas, eſte pecado ſe cuenta entre los pecados mortales. Verdad es, que aunque de ſu naturaleza es pecado mortal, podria ſer pecado venial, por ſer la materia leue.

Segunda concluſion, para declaracion de la primera. La deſobediencia de intencion, de ſi es pecado mortal, eſto es en materia graue. Eſta enſeña Cayetano en la Summa. Declarala deſta manera. La deſobediencia puede acontecer de dos maneras. La primera es, materialmente. Como quando vno no pretende deſobedecer; ſino por otro camino, y con otra intencion, haze contra los preceptos de Dios, o del ſuperior. Y en el tal caſo, la deſobediencia no es eſpecial pecado, ni particular, del qual tratamos aqui: ſino es general, que ſe halla en todos los pecados. El que comete pecado de injuſticia, o de fornicacion, es deſobediente en eſta manera. Pero la grauedad del tal pecado, ſe ha de mirar de la materia. De otra manera puede vno ſer deſobediente, formalmente, y de ſu propria intencion, menoſpreciando el precepto del ſuperior. Y eſte tal comete pecado de deſobediencia formalmente, y es pecado eſpecial contra la virtud de la obediencia.

TRATADO XVI.

De la gratitud, que es virtud.

Cap. I. De la naturaleza de la Gratitud.

Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

D. Thom. 2.2.q. 109.

PRIMERA cõclusion. 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, por tener especial razon de deuda, porque es deuida al biẽ hechor la gratitud por particular, y especial razon: y assi es virtud especial. Estamos obligados a dar gracias a Dios por fuerça y virtud desta virtud, que tiene por oficio darle gracias. Tambien es oficio proprio desta virtud ser grato, no solamente a Dios, sino tambien al hombre que es bien hechor: y 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 afecto. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada, en el articulo vltimo. La razon es: porque mientras no recompensa mas, ni da mas de lo que recibio; no parece que es grato enteramente, sino que da lo que deuia. Luego tiene obligacion en la recompensacion, de dar algo mas, por lo menos con el afecto.

Cap. II. De la ingratitud, que es vicio contrario.

D. Thom. 2.2.q. 107. Summiſtæ v. ingratitudo.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. La ingratitud no es otra cosa, sino no corresponder con la deuida gratitud, dando gracias cõ la obra, o con la palabra, por los beneficios recebidos, o con el animo reconociendolos. Esta enseña Sancto 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 oficio proprio, recompensar desta manera los beneficios recebidos: assi tambien la ingratitud tiene por oficio proprio lo contrario.

Segunda conclusion. La ingratitud es especial, y particular vicio. Esto enseña Sancto 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 pecado siempre mortal. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo tercero. Que sea pecado, es cosa cierta, y aueriguada: porque la ingratitud, es contraria a la virtud de gratitud. Luego necessariamente ha de ser pecado. Que no siempre sea pecado mortal, consta manifiestamente. Porque la gratitud, tiene por oficio proprio, que el hombre de liberalmente alguna cosa: lo qual no obliga debaxo de pecado mortal. Luego no es pecado mortal siempre que vno dexa de cumplir con esta obligacion. Pero sera pecado venial, por la negligẽcia, y descuydo, que ay en esto. Finalmente Sancto Thomas afirma, que puede ser alguna vez pecado 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 bienhechor estuuiesse en necessidad, que obligasse a socorrerle. Aduiertase, que la ingratitud, que es ser ingrato con menosprecio del beneficio recibido, es pecado mortal de su naturaleza. Pero puede ser pecado 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.

TRA-

TRATADO XVII.

De la vindicacion.

Desto trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

D. Thom. 2.2. q. 180.

PRIMERA conclusion. La vindicacion algunas vezes es licita. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Esta conclusion tiene necessidad de declaracion. La vindicacion, o el vẽgarse, se haze por algũ mal, que se da a aquel que ofende, o peca. Pero hase de aduertir el animo, de aquel que se vẽga. Porque si el tan solamente pretẽde el mal, de aquel de quien se venga; es del todo illicito. Porque el holgarse del mal del proximo, es contra la virtud de la charidad. Y assi es cosa illicita, pretender tan solamẽte el mal del proximo. Y esto tiene verdad, aunque sea desseando el mal del proximo, que me hizo agrauio, y injuria. Porq̃ no ha de pecar vn hombre, porque el otro peco. Pero quãdo fuera anssi, que el animo principalmente mira el bien, al qual se viene por la pena del que peca; de suerte, 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 y licito. De suerte, que vengarse suena mal, pero pretender el castigo por el bien, es licito, y sancto.

Segunda conclusion. El vengar la injuria, y el agrauio hecho 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 y particular razon de deuda. Luego es especial virtud. Como la justicia legal, que mira el bien commun, es especial, y particular virtud, distincta de las demas virtudes, porque mira especial razon de deuda: assi 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 acõtece entre los hombres, el 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 pecado.

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: porque 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 desta virtud. Porque puede desear la vengança, en orden a los bienes que dixi mos arriba. Y el tal desseo de vengança por estos bienes, y con las deuidas circunstancias, es obra desta virtud. Pero el vengarse por sus proprias manos, no es licito, sino que ha de ser por orden del juez. Por lo qual esta virtud, completa, y perfectamente, no puede tener la obra de vengarse, sino es en el Principe, o juez.

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 pecado desear q̃ el juez, castigue el agrauio hecho. Pero seria pecado, 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 allí habla muy bien.

Caiet. de vindicatio.

TRA-

TRATADO XVIII.

De la virtud de la verdad.

Capit. I. De la essencia, y naturaleza desta virtud.

Desta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos muy a la larga.

D. Thom. 2. 2. q. 109.

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 facilmẽte. 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 Sãcto 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.

Capitulo II. De la mentira.

D. Thom. 2. 2. q. 110. & in Sum. v. mentacium.

Esta materia trata Santo 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 intẽcion de engañar a otro: como quando vno dize vno por otro, teniendo intencion de engañar al proximo. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero, y muy particularmente Cayetano en la Summa. De suerte, que mentir no es otra cosa, sino dezir vno por otro, con intencion de engañar a otro.

Segunda conclusion. La mentira de su natura leza, es pecado intrinsecamente. Esta enseña Sãcto 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 pecado. Hemos de considerar, que las palabras de su naturaleza, se ordenã al trato humano. Por lo qual, quando vno trata mentira, con intencion de engañar; este haze contra la buena razon, y es vn desorden grande que trae consigo malicia intrinseca: por lo qual siempre es pecado. Confirmase: porque la mentira, es contra la virtud de la verdad, como es cosa sabida, y notoria. Luego es pecado de su naturaleza.

Tercera conclusion: La mentira de su natura leza, no es pecado 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 pecado mortal. Verdad es, que en algun caso podra ser pecado 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 oficiosa, y perniciosa. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo. Declarase esta cõclusion desta manera. Mentira jocosa es, que no es perjudicial, 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 pecado venial. Otra manera de mentira es oficiosa, que no haze injuria a nadie, ni causa detrimento, antes trae vna manera de prouecho al tercero. Y esta, tan solamente es pecado venial. La tercera manera de mentira es perniciosa, que es injuriosa, 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 pecado mortal, por ser contra la charidad, y cõtra la virtud de justicia. Verdad es, que esta manera de mentira, puede ser que no llegue a ser pecado mortal, por tres caminos. El primero es: por la imperfection de la obra, por la imperfecta deliberacion. La segunda manera es, quando se dize la mentira injuriosa, sin animo de detraher, y por otra parte el daño que se haze, no es notable. En el tal caso no es pecado mortal. La tercera manera es, por la imperfection de la materia: por ser el agrauio q̃ se haze, leue, y no graue. Aduierte Cayetano en la Summa, que toda mentira acerca de la Sagrada Escriptura, es mentira perniciosa.

Capit.

Cap. III. De la hypocresía.

D. Thom. 2. 2. q. 111. Sūmiſtæ, v. hypocreſi.

DEſta materia trata Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente Cayetano, y los Summiſtas.

PRimera concluſion. La hypocreſía es pecado de ſu naturaleza. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada, en el articulo primero. Aduiertaſe, que hypocreſia no es otra coſa, ſi no fingir perſona de juſto, no lo ſiẽdo; o de mas juſto, no ſiendo tanto. Anſi lo diffine Cayetano en el lugar citado. La razon de la cõcluſion es: porque la hypocreſía, tiene fuerça de mentira, y equiuale a ella. Luego de ſu naturaleza es pecado, 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 hypocreſía, moſtrar en lo exterior ſer vno ſancto, no lo ſiendo.

Segunda concluſion. La hypocreſía de ſu naturaleza, no es pecado 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 pecado mortal. Aduiertaſe, que la hypocreſía de ſu naturaleza, tiene por fin la vanagloria: pero no de ſuerte, que ponga en ella el vltimo fin; y aſsi de ſu naturaleza es pecado venial. Pero ſi puſieſſe el vltimo fin en la vanagloria, ſeria pecado mortal. Tambien ſe deue aduertir, que eſte vicio aunque no ſea pecado 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. Thom. 2. 2. q. 111. Sūmiſtæ, v. jactantia.

DEſte vicio trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Summiſtas, particularmente Cayetano.

PRimera concluſion. Iactancia no es otra coſa, ſino con 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. De ſuerte que el jactarſe, no es otra coſa, ſino con palabras leuantarſe vno ſobre ſi, mucho mas de lo que es, y de lo que pide ſu eſtado y condicion.

Segunda concluſion. La jactancia, de ſu naturaleza es pecado venial. Eſta enſeña S. Thomas en el articulo ſegundo de la queſtion citada. La razon es: porque la jactancia de ſu naturaleza, ſe opone a la verdad. Luego de ſu naturaleza, no es mas que pecado venial. De ſuerte, que es vna manera de mentira. Pero aduiertaſe con el Doctor Angelico, que bien anſi, como la mentira que de ſu naturaleza es pecado venial, puede ſer alguna vez pecado mortal, ſiendo la mentira injurioſa: anſi tambien la jactancia puede ſer pecado mortal, aunque de ſu naturaleza ſea pecado venial. El exemplo es, quando vno ſe jactaſſe de alguna coſa contra la gloria de Dios, como ſe 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, diziendo que no era como los demas hombres, &c.

Cap. V. De la Ironia.

D. Thom. 2. 2. q. 113. Sūmiſtæ, v. ironia.

DEſte vicio trata Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Summiſtas, particularmente Cayetano.

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 tambien la ironia es vicio contrario a la virtud de la verdad, y al otro vicio, que es la jactancia. De ſuerte que anſi como la jactancia es contra la verdad, porque ſe finge vn hombre mas de lo que es: anſi tambien la ironia por defecto, finge menos de lo que es.

Segunda concluſion. La ironia de ſi es pecado. 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 pecado de ſu naturaleza, como lo es el mentir. Aduiertaſe, que la ironia puede ſer que niegue alguna coſa grande, que en realidad de verdad tiene enſi, y reconoce en ſi: o puede afirmar de ſi algun defecto, que en realidad de verdad no tiene, ni reconoce en ſi. Por lo qual ſiempre es pecado. Pero eſta ironia, ſe puede diuidir como la mentira. Porque puede ſer iocoſa, y oficioſa, o perniciosa. La perniciosa es pecado mortal: porque es contra la charidad de Dios, y del 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.

TRA-

TRATADO XIX.

De la virtud de la Amistad, que se llama afabilidad.

Cap. I. De la Amistad, o afabilidad.

Esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

D. Thom. 2.2.q. 114.

PRIMERA cõclusiõ. La amistad, o afabilidad, es especial virtud. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la questiõ citada, en el articulo primero. La razon es: porque la afabilidad, ordena al hombre, para que se aya conuenientemente en orden a los demas hombres, en la conuersacion, y en los dichos, y en los hechos. Luego es especial, y particular virtud. De suerte, que esto que es ser vno afable, en orden a los demas hombres, tratando, y conuersando con ellos, es virtud; y esta virtud, tiene esto por oficio.

Segunda conclusion. Esta afabilidad, y manera de virtud, es vna manera de parte de la justicia. Esto enseña S. Thomas en el lugar citado en el articulo segundo. La razon es: porque la afabilidad, ordena al hombre en orden a los demas hombres; y ay vna manera de deuda legal. Porque es deuido de honestidad, que vn hombre sea afable en orden a los demas hõbres. Luego tiene vna manera de parte de justicia.

Cap. II. De la adulacion, que es vicio contrario a la afabilidad.

D. Thom. 2.2.q. 115.

Este vicio trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.

PRimera conclusion. La adulacion es pecado. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Súma. La razon es: porque la adulacion es contraria de la afabilidad, que es virtud. Luego la adulacion es pecado. De suerte, que la adulaciõ no es otra cosa, sino vna excessiua alabança, o complacencia, con palabras, o con hechos, en la comun conuersacion.

Segunda conclusion. 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 pecado mortal. O por razon del fin: como si vno alaba a otro para hazerle mal corporalmente, o espiritualmente. O por razon de la ocasion: como si vno alabãdo a otro, le es ocasion de pecar. Destas tres maneras, puede ser la adulacion pecado mortal. De los dos primeros modos, es cosa notoria, y no se pueden escusar, porque son contra la charidad. El tercer modo, se ha de entender con alguna moderacion, teniendo atencion a la ocasion de pecar, si es dada, o recebida, y si es cosa aduertida, y pesada del que alaba, que aquel q̃ es alabado de aquella alabança, suele caer en pecado mortal: y otras circunstancias se han de mirar para ver si es pecado mortal la adulacion. Pero la adulacion es pecado venial, quando a vno le alaban de pecados veniales, o de obras buenas con sola intencion de hazerle plazer.

Cap. III. Del litigio, que tãbien se opone a la virtud de la afabilidad.

Este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Sũmistas, particularmente Cayetano.

D. Thom. 2.2.q. 116. Sũmistæ v. litigiũ.

PRimera conclusion. Litigio se toma de dos maneras. Esta conclusion enseña Cayetano en la Summa en el lugar citado. Declaremos esta conclusion. Litigio significa vna contencion, con la qual contiende, y porfia vno contra la verdad: de la qual trata Sancto Thomas, y particularmente Cayetano en la misma Summa, verbo, contencio. En este sentido, no pertenece a este lugar, ni es contra la virtud de afabilidad. La segunda manera de litigio es, quando vno en la conuersacion, se opone a todos con palabras, o con gestos, y ademanes, o con mouimiento alguno. Por lo qual haze que la conuersacion sea molesta, y pesada, y causa tristeza en aquellos, con quien conuersa. Y en este segundo sentido se toma en este lugar esta palabra, litigio.

Segunda conclusion. Litigio, es pecado de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas en la questiõ citada, en el articulo primero, y Cayetano en la Summa. La razon es: porque es vicio contrario a la virtud de afabilidad. Luego es pecado. Porque lo que se opone a virtud, es pecado. Este pecado puede acontecer de dos maneras. La vna es, quando se haze de proposito, y cõ intencion de ser molesto en la conuersacion. Otras vezes puede acõtecer materialmẽte, no teniẽdo aduertẽcia a la molestia, que se causa en la conuersacion; y de ambas maneras es pecado.

Ter-

Tercera conclusion. El litigio de ordinario es pecado venial. Esto enseña Sancto Thomas en el segundo articulo, y Cayetano 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 pecado mortal de ordinario. Verdad es, que puede ser pecado 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 pecado mortal, por el graue detrimento.

TRATADO XX.

D. Thom. 2.2.q. 119.

De la virtud de la Liberalidad.

Capit. I. De la naturaleza de la virtud de la Liberalidad.

Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

PRIMERA conclusion. La liberalidad es virtud. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo primero. La razon es: porque la liberalidad, pone orden, y medio, en lo que toca al vsar de los bienes temporales, y de la hazienda. Luego la liberalidad es verdadera virtud. El oficio proprio desta virtud, es dar los bienes temporales con liberalidad, no estando encogido en el dar.

Segunda conclusion. La liberalidad es vna virtud, que tiene por materia propria el dinero, o lo que se puede comprar y vender cõ el, y que es estimable con dinero. Esto enseña S. Thomas en el articulo segundo y tercero de la dicha question, adonde dize, que estos bienes vtiles, son la materia propria desta virtud. El liberal vsa liberalmẽte del dinero, y de lo que se puede apreciar con dinero.

Tercera conclusion. Obra propria desta virtud, es dar el dinero, o lo que se aprecia con dinero. Esta enseña S. Thomas en el articulo quarto. Sigueſe esta conclusion de la passada. Porque la virtud de la liberalidad, tiene por oficio proprio dar el dinero, o lo que se aprecia con dinero. Luego el dar liberalmente estas cosas, es oficio proprio de la liberalidad.

Quarta conclusion. La liberalidad, aũque no es justicia, ni parte suya; pero tiene vna conueniencia grande con la justicia. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo quinto. La razon es: porque la liberalidad, de lo que es suyo proprio da; en lo qual difiere de la justicia, que da lo agena. Tiene vna conueniencia con la justicia: porque la liberalidad mira a otro tercero, como la justicia.

Cap. II. De la auaricia.

D. Thom. 2.2.q. 118. Summistæ, v. auaritia.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. La auaricia es pecado. Esta enseña Sãcto Thomas en la question citada en el articulo primero, y Cayetano en la Summa. La razon es: porque la auaricia, es contraria a la virtud de la liberalidad. Luego es pecado. Porque a la virtud no se opone sino pecado. De suerte, que en este sentido, la auaricia es vn vicio contrario a la liberalidad, y significa vn apetito desordenado del dinero, o de cosas q̃ se aprecian con dinero.

Segunda conclusion. La auaricia es especial pecado. Esto enseña S. Thomas en el articulo segũdo. La razon es: porque la auaricia se opone, y es cõtraria a la virtud de la liberalidad, la qual es especial, y particular virtud. Luego la auaricia es especial, y particular pecado.

Tercera cõclusiõ. La auaricia de su naturaleza, no es pecado mortal. Esta enseña S. Thomas en la questiõ citada en el articulo quarto. La razõ es: porque comunmente hablando, la auaricia no es cõtra el amor de Dios, ni cõtra el amor del proximo. Luego no es pecado mortal. Verdad es, q̃ si la auaricia fuesse vn amor tã desordenado del dinero, que tomasse lo ageno en grãde cantidad, en el tal caso la auaricia seria pecado mortal, por estenderse a pecado mortal.

Quarta conclusion. La auaricia es vicio capital. Esto enseña S. Thomas en el articulo septimo. La razon es: porque al dinero obedecen todas las cosas: y ansi a la auaricia se cõsiguẽ algunos pecados. Porq̃ la auaricia cõsiste, en apetito desordenado del dinero. Luego el auaricia es vicio capital, del qual manan y proceden otros vicios.

Cap.

Cap. III. De la prodigalidad.

D. Thom. 2. 2. q. 119. Sum. v. prodigalitas.

DEste vicio trata Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. La prodigalidad es vicio opuesto a la liberalidad, y a la auaricia. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero. Que sea vicio opuesto a la liberalidad, consta manifiestamẽte. Porq̃ la liberalidad, pone medio, y orden en la distribuciõ, y donaciõ de los bienes proprios, y derrama los cõ tassa, y medida: pero la prodigalidad sin orden, y sin medida. Luego oponese 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 entre si. De suerte, que a la liberalidad se oponen dos vicios contrarios.

Segunda conclusion. La prodigalidad, de su naturaleza es pecado. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo segundo, y Cayetano en la Summa. La razon es: porque la prodigalidad haze cõtradicion, a la virtud de la liberalidad. Luego es pecado. Porq̃ a la virtud no se puede oponer cosa, que no sea pecado.

Tercera conclusion. La prodigalidad de su naturaleza, es menor pecado que la auaricia. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo tercero. La razon es: porque la auaricia mas difiere de la liberalidad, que la prodigalidad. Porque la prodigalidad, tiene vna manera de conueniencia con la liberalidad, porque da largamente.

D. Thom. 2. 2. q. 110.

Luego mas graue pecado es la auaricia, que tiene mayor oposicion con la virtud de la liberalidad.

Quarta conclusion. La prodigalidad, no es pecado mortal de su naturaleza. La razon es: porque la prodigalidad, es menor pecado que la auaricia, como queda dicho. Y la auaricia no es pecado mortal de su naturaleza, y de ordinario. Luego la liberalidad, tampoco no es pecado mortal de su naturaleza, ni es contra la charidad de Dios, y del proximo. Aduiertase, que la prodigalidad, puede ser pecado mortal, juntandose con otro vicio. El exemplo es: si vno por ser prodigo fuesse injusto, y no pagasse lo q̃ 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 limosna.

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 della. Quien quisiere saber la naturaleza desta virtud, lea a Sancto Thomas en el articulo primero de aquella questiõn. Esta virtud tiene por oficio proprio, en los casos particulares mirar el bien commun, y la razon de la justicia, dexãdo las palabras de la ley, y lo que suena. El caso que es exemplo desto es, 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. Porq̃ esta virtud mira, y tiene atencion al bien commun, y a la razon de la justicia, no teniendo atencion a las palabras de la ley.

TRA-

TRACTADO XXI.

De la virtud de la Fortaleza.

Capitulo primero. De la naturaleza de esta virtud.

D.Tho.2. 2.q.123. *DESTA virtud trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus Discipulos.*

PRIMERA conclusion. La fortaleza es virtud, y virtud particular, y especial, distincta de todas las demas virtudes. Esta enseña Santo 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, para que el hombre viua segun la razon. Luego la fortaleza es virtud especial, 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 Santo Thomas, en el articulo tercero, y quarto, la fortaleza principalmente tiene por materia, los temores que le retrahen del bien de la razon, y confirma el animo del hombre contra muy grandes peligros, particularmente de la muerte.

Segunda conclusion. La fortaleza es virtud cardinal, o principal. Esta enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos en el articulo onze de la question 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.

D.Tho.2. 2.q.124. Cap. II. Del martyrio, que es obra propria de la fortaleza.

DEL martyrio trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos.

PRimera conclusion. El martyrio es obra propria de virtud, y no de qualquiera virtud, sino de la virtud de fortaleza. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo primero, y segundo. Que sea obra de virtud, se prueua: porque la razon propria del martyrio, consiste en que este firme en la verdad, y perseuere en la justicia, contra los impetus de los q̃ le persiguen. Luego el martyrio 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 fe, ni la justicia, por los peligros de la muerte. Luego el martyrio es obra propria de la virtud de la fortaleza.

Segunda conclusion. El martyrio es obra de grandissima perfeccion. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question 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 perfeccion. 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 martyrio, de grandissima perfeccion.

Tercera conclusion. La razon del martyrio perfecta, es, que el hombre en realidad de verdad muera, y ponga la vida por Christo nuestro Redemptor. De suerte, que si a vno le hieren con grandissimas heridas, si escapa, no tiene perfecta razon de martyrio. Esta enseña el Angelico Doctor Santo 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.

Cap. III. Del temor.

D.Tho.2. 2.q.125. Summ.v. timor.

DEsta materia trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas, particularmente Cayetano.

PRimera conclusion. El temor, aunque de si no sea pecado; pero puede ser pecado por muchas maneras. Esta enseña Santo Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Suma. Declaremos esta conclusion, explicando los modos, y maneras, como puede el temor ser pecado. 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 pecado. La segunda manera es, confiriendo vna cosa, que sea de temer a otra, y temiendo mas, lo que se ha de temer menos. Y esto puede ser alguna vez pecado mortal. El exemplo es, si vno temiesse mas la muerte corporal, q̃ la muerte espiritual, o si temiesse mas la ira del Rey, q̃ la ira de Dios: y en otras cosas semejantes.

Segunda conclusion. El temor desordenado se opone a la fortaleza, que tiene por materia propria los peligros de la muerte. Esto enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, en el articulo segundo. La razon es, porque la virtud de la fortaleza, tiene por proprio oficio, vencer los peligros de la muerte, y triumphar dellos. Luego el temor, que principalmente es acerca de los peligros de la muerte, es contrario a la fortaleza.

Tercera conclusion. El temor, algunas vezes escausa de pecado, o alomenos haze que sea mas ligero, y no tan graue. Esta enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, en el articulo quarto. Prueuase del Derecho. En el qual se dize, que el que con miedo se dexa ordenar de vn Obispo herege, tiene color de escusa. La razon es, porque el temor, causa alguna manera de inuoluntario.

1.q.1.ca. non. constat.

Capit. IIII. De la intimidad, o el no temer.

D.Tho.2. 2.q.126. Summ.v. intimiditat.

DEsta materia trata S. Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas.

PRimera conclusion. La intimidad, o el no temer los peligros, de la vida, o de los miembros, o de los bienes temporales, quanto, y como conuiene, es pecado contrario a la fortaleza. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y segundo, y Cayetano en la Summa. La razon es, porque es contra la buena razon, no temer semejantes peligros.

Segunda conclusion. Este no temer, es pecado 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 pecado 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 quedasse escusado de pecado. Tambien puede ser venial, por la imperfeccion de la materia, como si los peligros fuessen pequeños, o de cosas de poco momento.

Cap. V. De la audacia.

D.Tho.2. 2.q.127. Summ.v. audacia.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas.

PRimera conclusion. La audacia, o atreuimiento, es vn vicio que se opone a la fortaleza, por exceder, y no guardar el medio. Esta enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, y sus discipulos, y Cayetano en la Suma. De suerte, que assi como el temor, es contrario a la fortaleza por defecto, y por falta: assi tambien la audacia, es contraria a la fortaleza por exceso, y porque no guarda el medio de la fortaleza. Por lo qual, los audaces son reprehendidos.

Segunda conclusion. Este vicio comunmente es pecado 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-

TRACTADO XXII.

De la virtud de la Magnanimidad.

Capitulo primero. De la naturaleza de la Magnanimidad.

D.Tho.2. 2.q.129. *DESTA virtud trata el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

PRIMERA conclusion. La magnanimidad, tiene por materia propria, grãdes honras. Esta enseña Santo 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 tambien la magnanimidad, tiene por materia propria, grandes honras.

Segunda conclusion. La magnanimidad es verdadera virtud. Esta enseña el Angelico Doctor Santo Thomas 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 Santo Thomas en el articulo quarto, y es especial virtud, porque tiene especial materia, acerca de la qual tiene particular oficio, y vna manera de conueniencia con la fortaleza, quanto a lo que queda dicho.

Cap. II. De la presumpcion.

D.Tho.2. 2.q.130 Summ.v. præsumptio. *DESTE vicio trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos, y Sumistas, particularmente Cayetano.*

PRimera conclusion. La presumpcion, es pecado de su naturaleza. Esta enseña Santo Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Suma en el lugar alegado. Declaremos esta conclusion. Presumpcion no es otra 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 comensurada con el. Por lo qual la presumpciõ es pecado. La razon es, porque es contra la recta razon.

Segunda conclusion. La presumpcion es vicio contrario, y opuesto a la magnanimidad, por exceso. Esto enseña el Angelico Doctor S. Thomas en el articulo segundo. La razon es, porque el presumptuoso, no guarda el medio, q̃ pone la razon en apetecer grandes honores, y honras. Luego la presumpcion es contraria a la magnanimidad.

Tercera conclusion, que se sigue a la passada. La presumpcion, es pecado algunas vezes venial, y otras vezes mortal. Esta enseña Santo Thomas en el lugar citado, y Cayetano muy particularmente en la Suma. Declaremos esta conclusion. Sera pecado 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 del proximo. Sera pecado mortal, quando fuere perjudicial al proximo, y le hiziere injuria, y agrauio. El exemplo es, si vno presumiesse de medico, no lo siendo, o no teniendo tanta ciencia, y curasse a vno haziendole daño, o poniendose a peligro de hazerle daño. Lo mismo es, si vno que no tiene suficiencia para confessar, presumiesse de hazer el oficio de confessor con peligro de tercero, y de hazerle injuria, y agrauio. En este caso, seria pecado mortal la tal presumpcion. Lo mismo seria, si vno presumiesse de letrado, no lo siendo; y hiziesse oficio de abogado, no teniendo suficiencia para hazer el tal oficio: y por no tener la tal suficiencia, echasse a perder algũ negocio, de que le vuiessen cargado. En el tal caso, tambien seria pecado mortal, por el agrauio que haze al tercero, y porque echa a perder el tal negocio. Lo mismo es en otros casos semejantes.

Cap. III. De la ambicion.

D. Tho. 2. 2. q. 131. Summ. v. ambitio.

DEste vicio trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas, particularmente Cayetano.

PRimera conclusion. La ambicion de su naturaleza es pecado. Esta enseña Santo Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Suma. La razon es, porque la ambicion significa vn apetito desordenado de la honra, de suerte que el tal apetito, es contra la buena razon. Luego la ambicion es pecado.

Segunda conclusion. La ambicion no es pecado mortal, sino fuesse de parte de la cosa, en la qual se apetece la honra; o de parte del fin. Esta pone Cayetano en la Suma. Prueuase, declarando esta conclusion con exemplos. Exemplo de lo primero es, si vno apeteciesse honra por auer cometido algun pecado, o delicto. Exemplo de lo segundo es, si vno pusiesse su vltimo fin en la honra: como si vno cometiesse algun pecado mortal, por conseguir la honra. En estos casos seria pecado mortal la ambicion. Esta ambicion se opone a la virtud de magnanimidad, por exceso. Porque como dize Santo Thomas en el articulo tercero, la ambicion importa vn apetito desordenado acerca de las honras. Luego la ambicion se opone a la magnanimidad por exceso: porque apetece grandes hõras 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 Suma. Por lo qual, la tal ambicion es pecado. Y no es pecado 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 pecado 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 pecado 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.

Cap. IIII. De la vanagloria.

D. Tho. 2. 2. q. 132. Cai. v. gloria humani appetitus.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Cayetano en la Suma.

PRimera conclusion. La vanagloria es pecado. Esta enseña Santo Thomas en el articulo primero, y Cayetano 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 pecado. Aduiertase, que la vanagloria, no solamente tiene lugar, quando es de cosas falsas, que no tienen fundaméto ninguno de verdad, como quãdo vno se gloriasse de ser sabio, o virtuoso, siendo assi que en realidad de verdad no lo es: sino tambien, quando vno dessea gloria de cosas transitorias. Porque todas las cosas transitorias son vanidad, y assi el apetito, y desseo de la gloria de las cosas trãsitorias, se dize muy bien ser vanagloria.

Segunda conclusion. La vanagloria no siempre es pecado mortal, sino tan solamente, quando el amor de la gloria del mundo repugna a la charidad. Esta enseña S. Thom. y Cayetano en el lugar citado. Declaremos esta conclusiõ. Puede esta gloria, o amor de la gloria del mũdo, tener repugnancia contra la charidad, quanto a aquello, de lo qual quiere tener gloria: como si tuuiesse gloria de alguna cosa, q̃ es pecado mortal. Tambien puede ser pecado mortal, quanto a la intencion de aquel q̃ apetece la gloria humana. El exemplo es en aquel, q̃ pone su vltimo fin en la gloria humana, y la antepone al cũplimiento de los diuinos preceptos.

Tercera conclusion. Este vicio se opone a la virtud de magnanimidad. Esta enseña S. Thomas en el articulo segundo. Porque la magnanimidad, pone medio, y orden acerca de las grãdes honras. Y la vanagloria, es apetito desordenado acerca de la honra, y gloria. Luego la vanagloria, es vicio opuesto, y contrario a la virtud de magnanimidad.

Quarta conclusion. La vanagloria es vicio capital. Esta enseña S. Thom. en el articulo quarto de la question citada. La razon es, porque la vanagloria es vicio, del 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.

Cap. V. De la pusilanimidad.

D. Tho. 2. 2. q. 133. Summ. v. pusillanimitas.

DEste vicio trata S. Thomas, y todos sus discipulos, y Sumistas, particularmente Cayetano.

PRimera conclusion. La pusilanimidad de su naturaleza es pecado. Esta enseña Santo Thomas en el articulo primero, y Cayetano en el lugar citado. Pusilanimidad es vn vicio, cõ el qual el hombre por ser de poco animo, se retrahe de obras grandes, y grandes honras. Esta es la naturaleza deste vicio. La razon de la conclusion es, porque la pusilanimidad se opone, y tiene contrariedad con la magnanimidad. Luego es vicio, y pecado. Porque lo que contradize la virtud, de necesidad ha de ser vicio, o pecado.

Segunda conclusiõ. La pusilanimidad es mayor pecado, que la presumpcion. Esta enseña S. Thomas en el segundo articulo, en la solucion del quarto argumento, y Cayetano en la Suma.

La

La razon es, porque estos dos vicios tienen oposicion, y cõtrariedad con la magnanimidad. Y mayor oposicion tiene la pusilanimidad. Porque la presumpcion tiene mayor semejança cõ la magnanimidad, y no es tan diferente. Luego mayor pecado es la pusilanimidad, y mas contrario a la virtud.

Tercera conclusion. La pusilanimidad, algunas vezes es pecado mortal. Esta enseña Cayetano, en el lugar citado. La razon es, porque algunas vezes retrae 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 oficio, como ser Obispo. En el tal caso seria pecado 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 pecado venial tan solamente.

TRACTADO XXIII.

De la virtud de la Magnificencia.

Cap. I. De la naturaleza de esta virtud de la Magnificencia.

D.Tho.2. 2.q.134. *DESTA virtud trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el.*

PRIMERA conclusion. La magnificencia es virtud, y especial virtud. Esta enseña Santo Thomas en el articulo primero, y segundo. Que sea virtud consta manifiestamente: porque obrar alguna cosa grande, es proprio de la magnificencia, y de alli toma el nombre, y pertenece a la razon de virtud. Luego la magnificencia es virtud. Que sea especial virtud consta: porq̃ el oficio proprio de la magnificencia, es hazer alguna cosa grande, y de gran importancia. Y esto es especial razon de virtud. Luego la magnificẽcia es especial, y particular virtud.

Segunda conclusion. La materia de la magnificencia, son los grandes gastos, de los quales vsa el magnifico, para hazer la obra grande. Esta enseña Santo Thomas en el articulo tercero. 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.

Cap. II. De la paruificencia.

D.Tho.2. 2.q.134. *DEste vicio trata Santo Thomas, y Cayetano en la Suma no hizo mencion del, por no ser cosa de mucha importancia.*

PRimera conclusion. La paruificencia, es vicio, y pecado. Esta enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas en el articulo primero. La razõ es, porque la paruificencia tiene oposicion, y contrariedad con la magnificencia, que es virtud. Luego es vicio, y pecado.

Segunda conclusion. Este vicio, y pecado cõsiste, en faltar en lo que pide la magnificencia, y por este camino es contra la razon. De suerte, que bien assi como la magnificencia, tiene por oficio proprio obrar cosas grandes, y no retirar se desto por el amor del dinero: assi tambien el vicio contrario, tiene por oficio obrar cosas pequeñas en aquella materia, y genero. Por lo qual tiene razon de vicio.

Tercera conclusion. La paruificencia de ordinario es pecado 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 sino es causa de algun quebrantamiento de algun precepto, no sera peccado mortal.

TRACTADO XXIIII.

De la virtud de la Paciencia.

D.Tho. 2. 2.q. 138. *DESTA virtud trata el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

PRIMERA conclusion. La paciencia es virtud. Esta enseña Sãto Thomas en el articulo primero. La razon es, porque la paciencia enfrena la tristeza, de suerte, que el hombre triste puede muy bien seguir el bien de la razon. Luego la paciẽcia es verdadera virtud. Hemos de considerar, que todas las virtudes morales, se ordenan a cõseruar el bien de la razon, y a que pueda el hombre seguir el bien de la razõ, no obstante la passion. Y vna de las passiones mas eficaces, y que mas turban el bien de la razõ, es la tristeza. Por lo qual la paciencia, que templa esta passion en medio de los trabajos, es virtud, y vna de las grandes virtudes, como lo enseña Santo Thomas en el articulo segundo: y es menester mucha ayuda, y fauor de Dios, para alcançar esta virtud.

Segunda conclusion. La paciencia es vna parte de fortaleza: porque esta junta a la misma fortaleza, como virtud secundaria a la principal. Esta enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas en el articulo quarto. La razon es, porque es proprio de la fortaleza sufrir, y tener animo en los peligros grandes, principalmente de muerte. Luego la paciencia que tiene tambien por oficio proprio el sufrir, es parte de la fortaleza, y virtud adjunta a la misma fortaleza.

TRACTADO XXV.

De la Perseuerancia.

Cap. I. De la naturaleza de la Perseuerancia.

D. Tho. 2. 2.q. 137. *DESTA materia trata el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

PRIMERA conclusion. La perseuerancia es virtud, y virtud especial. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero. Que sea virtud, consta manifiestamente: porque el perseuerar en lo bueno, tiene razon de bien. Luego es virtud. Porque obrar bien, es proprio de la virtud. Que sea especial virtud, consta: porque la virtud es de objecto dificultoso, y bueno: y assi adonde vuiere especial razon de bien, y de dificultad, aura especial virtud. Y en esto que es perseuerar en las obras buenas, como es necessario, se halla especial razon de bien, y de dificultad. Luego la perseuerancia, sera especial virtud.

Segunda conclusion. La perseuerancia es parte de fortaleza, y virtud adjunta a ella, como a mas principal. Esto enseña el Angelico Doctor Santo Thomas en el articulo segundo. La razon es, porque la fortaleza es virtud principal: porque guarda firmeza en aquellas cosas, en las quales es dificultosissimo guardar firmeza, como en los peligros de la muerte. Luego necessario sera, que a la fortaleza se junte otra virtud, cuyo oficio consiste en sufrir firmemente alguna cosa dificultosa. Y sufrir la dificultad, que viene de obrar mucho tiempo buenas obras, pertenece a la perseuerancia. Luego la perseuerancia es parte de fortaleza, y adjunta a ella. Por lo qual como dize el Angelico Doctor Santo Thomas, en el articulo tercero, a la perseuerancia pertenece la constancia, que es vna manera de firmeza.

Cõ-

Cap. II. De la molicie.

D. Tho. 2. 2. q. 138. Sum. ver. molitie.

DEſte vicio trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Sumiſtas, particularmente Cayetano.

PRimera concluſion. La molicie es pecado. Eſta enſeña Santo Thomas, en el articulo primero, y Cayetano en la Suma. La razon es, porque es vicio opueſto a la perſeuerancia. Luego es pecado. Porque como hemos dicho, lo que ſe opone a la virtud, ſiempre es pecado. Declaremos eſte vicio. Es vn efecto opueſto a la perſeuerãcia, con el qual el hombre es de tal ſuerte dado a las delectaciones, que no ſolamente ſe aparta de las coſas, que pueden entriſtecer, ſino tambien de las coſas, q̃ pueden quitar el deleyte, para apartarſe del camino de la virtud. Y eſto es coſa llana, que es pecado, pues es contra la recta razon.

Segunda concluſion. La molicie puede ſer pecado mortal, y pecado venial, conforme a la materia. Eſta enſeña Cayetano en el lugar citado, declarada deſta manera. Porque ſi vno de tal ſuerte es muelle de animo, que por eſta ocaſion, y razon, dexa de cumplir con los mandamientos, es pecado mortal; pero, ſino quiebra precepto alguno por ſu ocaſion, ſera pecado venial. Aduiertaſe, que ſi eſte vicio ſe tome por el pecado de voluntaria polucion, es pecado mortal, y no ſolamẽte pecado mortal, ſino pecado contra natura.

Cap. III. De la pertinacia.

DEſte vicio trata Sancto Thomas en la miſma queſtiõ, en el articulo tercero, y Cayetano en la Suma, verbo pertinacia.

PRimera concluſion. Pertinacia no es otra coſa, ſino vn perſeuerar en la propria ſentencia, y proprio parecer, quando no conuiene, y mas de lo que conuiene. Por lo qual la pertinacia ſe opone a la perſeuerãcia por exceſſo, y la molicia por defecto. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado.

Segunda concluſion. La pertinacia de ſi es pecado. Eſto enſeña Cayetano, y Santo Thomas en el miſmo lugar. La razon es, porque es contra la recta, y buena razon, y contra la perſeuerancia. Luego es pecado. Aduiertaſe, que ſera pecado venial, o pecado 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 pecado mortal, ſino tã ſolamẽte pecado 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 pecado mortal, por razõ de la materia, porque ſon injuriosas a Dios, o a el hombre.

TRACTADO XXVI.

De la virtud de la Templança.

Cap. I. De la naturaleza desta virtud.

D.Tho.2.2. 2.q.141. *DESTA virtud trata el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos.*

PRIMERA conclusion. La têplança es virtud, y particular, y especial virtud. Esta enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero, y segundo, de la question citada. Que sea virtud se prueua: porque la templança importa vna moderacion, que haze la razon acerca de algunas cosas. Luego es virtud. Que sea virtud particular, y especial, se prueua: porque la templança tiene especial materia, y especial razon: porque refrena el apetito de aquellas cosas, que grandemente atraen al hôbre. Luego la templança es especial, y particular virtud, que tiene particular materia, y particular razon de bien.

Segunda conclusion. La templança, hablando propriamente, tiene por materia propria las concupiscencias, y delectaciones del tacto. Esta enseña S. Thomas, y sus discipulos en la question citada, articulo tercero, y quarto. De suerte, q̃ el oficio proprio desta virtud, es templar estas cõcupiscẽcias, y delectaciones del tacto, para q̃ no impidan el bien de la razon, sino q̃ pueda muy bien obrar la razon, no obstante estas concupiscencias, y delectaciones del tacto. Declaremos esto, en lo que toca a las delectaciones, y concupiscẽcias que ay acerca del comer, y del beuer, y de otras cosas tocantes a la concupiscencia, y delectaciones de la carne.

Tercera conclusion. La templança ha de tener su regla, y medida, conforme a la necessidad de la vida presente. De suerte, que la destẽplança en el comer, o en el beuer, se ha de tomar del exceso que vno haze, teniendo atencion de la necessidad de la vida presente. Si tiene necessidad de comer en cierta cantidad, y excede della, es pecado de destemplança, por la razon ya dicha. Lo mismo es en otras cosas, como lo enseña el Angelico Doctor Santo Thomas en el articulo sexto. La razon es, porque el comer, y beuer, se ordenan a remediar la necessidad desta vida presente. Luego qualquier exceso que vuiere en esto, sera pecado de destemplança. Lo mismo digo de otras cosas, que tienen semejança con esta.

Quarta conclusion. La templança es virtud cardinal, esto es virtud principal. Esto 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.Tho.2.2. 2.q.142. *DE esto trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.*

PRimera conclusion. La insensibilidad no es otra cosa, sino huyr de las delectaciones sensibles naturales, sin causa razonable. Esta enseña Santo Thomas en el articulo citado, y Cayetano en la Summa, verbo Insensibilitas.

Segunda conclusion. La insensibilidad es pecado, aunque rarissimas vezes se halla. Esta enseña Cayetano en la Suma, en el lugar citado. Que sea pecado consta manifiestamente, porq̃ es contra la buena razon. Aduiertase, que este pecado 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 comunmente los hombres son inclinados a los deleytes de la carne.

Tercera conclusion. La destemplança es pecado. Esta enseña Santo 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 têplança. Luego la destẽplança sera pecado. Aduiertase, que sera pecado venial, o mortal conforme a la grauedad de la materia, y teniendo atencion a otras circunstancias, como se declara abaxo en su proprio lugar.

TRA-

TRATADO XXVII.

De la virtud de la Abstinencia.

Cap. I. De la naturaleza de la Abstinencia.

D. Thom. 2. 2. q. 146.

Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

PRIMERA Conclusion: La abstinencia, que es quitarse el manjar, es virtud, quando se rige y gouierna por la razon. Esta enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque la tal abstinencia tiene vna obra buena, y gouernada por la razon. Luego la abstinencia es virtud. De suerte que su proprio oficio es, quitarse los manjares quando lo pide la razon, y no de otra manera. Porque si se quitasse los manjares, quando tiene necesidad de comer para el sustento de la vida humana; no seria abstinencia, ni se gouernaria por la razon, sino antes seria pecado.

Segunda conclusion. La abstinencia es especial virtud. Esta enseña Santo Thomas en el segundo articulo. La razon es: porque la abstinencia tiene especial razon de bien, y conserua el bien de la razon, contra los impetus de las passiones. Porque las delectaciones del gusto que traen cõsigo los manjares, tienen grã fuerça para diuertir el hombre del bien de la razon. Y la virtud de la abstinẽcia, tiene por oficio proprio el preualescer contra estas delectaciones; y ansi es especial y particular virtud.

Cap. II. Del ayuno.

D. Thom. 2. 2. q. 147. ar. 1 & 2. Summist. v. ieiunio

DE esta materia trata Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas.

PRimera conclusion. El ayuno es obra propria de la virtud de la abstinencia. Esta enseña Sãto 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 natural algunas vezes. Quiero dezir, que el abstenerse, y no vsar de manjares, puede ser que cayga debaxo de precepto natural; aũque no en la forma, y manera que vsa del ayuno la Iglesia, y con las circunstancias que vsa. El exemplo es, si vno tuuiesse necesidad de no comer, o beuer, para lo que toca al cumplimiento de algun precepto; estaria obligado a hazerlo ansi, por fuerça y virtud del precepto natural y diuino. Esto enseña Santo Thomas en el articulo segundo. La razon es: porque no comer, ni beuer, es entonces necessario para no caer en pecado. Luego cae debaxo de precepto. El exẽplo 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 del precepto diuino, de ayunar; esto es, no comer aquellas cosas, que le ponen en este peligro moral.

Tercera conclusion. Precepto Eclesiastico ay de ayunar algunos dias, y en algun tiempo, el qual precepto obliga debaxo de pecado mortal. Esta conclusion enseña Santo Thomas en el mismo lugar, y comunmente todos los Doctores. Esta conclusion consta manifiestamente del vso de toda la Iglesia, y del derecho, en el qual se manda el ayuno Eclesiastico, los quales se traheran abaxo. Para declaracion desta materia, se deue aduertir, que cosa sea ayuno; y que cosas sean de necesidad deste ayuno Eclesiastico, que cae debaxo de precepto positiuo de la Iglesia. Tres cosas son necessarias para la substãcia, y essencia del ayuno, como dize Cayetano en la Suma. La primera es, la qualidad de los manjares: porque todo ayuno de la Iglesia, pide abstinencia de carne, de suerte que el q̃ ayuna ayuno Eclesiastico, no puede ni deue comer carne. Esta primera condicion es necessarissima, como consta manifiestamente del derecho, y del vso. El ayuno Eclesiastico encierra en si esta condicion, que es no comer carne. Verdad es, que Cayetano en el lugar citado, pone diferencia 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 la leche, y de los demas lacticinios, como es queso, y otras cosas semejantes. De suerte que en la Quaresma, no se puedẽ 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 costumbre de la tierra. De manera, que si ay costumbre de comer hueuos, y leche en

los dias de ayuno entre año; sera licito comerlos: y sino ay tal costumbre, no sera licito. De lo qual parece que se sigue bien claramente, que en doctrina de Cayetano, no es tan intrinseco al ayuno el comer huevos, y leche, y las demas cosas pertenecientes a esto, como el no comer carne: porque se salua verdadero ayuno, comiédo 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 huevos, y de todas las demas cosas que se hazen de leche. Verdad es q̃ dize Cayetano, q̃ si en alguna parte se vsare comer estas cosas en Quaresma, o manteca, como se vsa en algunos Obispados: en el 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 del ayuno, y es grandemente necessaria para su essencia, y naturaleza.

Acerca desta condicion, ay algunas dificultades. La primera dificultad es de aquellos, que por necesidad comen huevos en Quaresma, sin priuilegio ninguno, sino por la necesidad que tienen: si estos tales tienen obligacion de ayunar, supuesto que tienen licencia para comer huevos? La razon de dudar es; porque el no comer huevos, es intrinseco a el ayuno, particularmente de la quaresma. Luego en teniendo licencia para comer huevos, por la necesidad; no aura obligacion de ayunar. Confirmase, y declarase la fuerça deste argumento: porque el que come carne por necesidad, no tiene obligacion de ayunar; porque falta en la substancia del ayuno, que es no comer carne. Luego el q̃ come huevos, y las demas cosas de leche por necesidad; no tiene obligacion de ayunar, por que falta en la qualidad del manjar.

A esta dificultad se ha de responder, que el q̃ come huevos sin priuilegio ninguno, sino por necesidad, que le da licencia el medico; tiene obligacion de ayunar. Esta es la comun sentencia de los Doctores. La razon es: porque el no comer huevos en el dia de ayuno, no es tan essencial al ayuno, como el no comer carne, como queda ya dicho. De suerte que se salua la essencia del ayuno, comiendo huevos, y no, comiendo carne. Luego obligacion tendra el tal a ayunar, aũque coma huevos por necesidad, y sin priuilegio. Esto se entiende, quando no tiene necesidad tambien de comer entre dia, o de cenar. Porque entonces seria cosa diferente. De lo qual se responde a la razon de dudar que el no comer carne, es muy essencial al ayuno, y ansi no se puede saluar el ayuno comiendo carne. Pero el no comer huevos, no es essencial al ayuno; y ansi puede auer verdadero ayuno comiendo huevos. La confirmacion queda tambien explicada de lo dicho. De lo qual se sigue, que quando a vno por necesidad le dan licencia para comer carne, no tiene obligacion de ayunar. Porque con el comer carne no se cõpadece el ayuno, por ser cosa tan essencial al ayuno el no comer carne.

La segunda dificultad es, del que tiene licencia por priuilegio, para comer huevos en la quaresma; si este tal estara obligado a ayunar? El exemplo es en los que comen huevos por virtud de la bula de la Cruzada, que da licencia a algunas personas para comer huevos, y leche, y otras cosas semejantes en quaresma. Destos tales es la dificultad, si tendran obligacion a ayunar, y si sera verdadero ayuno? La razon de dudar es: porque falta en la qualidad del mãjar, perteneciente al ayuno de la quaresma. Luego no auria obligacion de ayunar. Confirmase: porque el ayunar en quaresma comiendo huevos, se haze por priuilegio. Luego si tengo licencia y priuilegio para comer huevos, no tengo obligacion de ayunar: porque puedo vsar del priuilegio, y no vsar; que el priuilegio no haze necesitar.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna, el tal esta obligado so pena de pecado mortal a ayunar. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas, y consta del comun vso de los fieles. La razon es: porque como queda dicho, el no comer huevos, y leche, y las demas cosas pertenecientes a esto, no es essencial al ayuno: de suerte que como queda dicho, se salua verdadero ayuno comiendo huevos, y leche. Luego aunque vno tenga licencia para comer huevos, y leche, y otras cosas semejantes en quaresma, y tenga priuilegio de su Santidad para ello; no se le quita la obligacion de ayunar. Hemos de considerar, que en quaresma esta vedado el comer carne, y el comer huevos, y leche, de tal manera, que aunque vno no tenga obligacion de ayunar por falta de la edad, tiene obligacion a no comer carne ni leche, ni las demas cosas, que pertenecen a la leche. Por lo qual, aunque el Papa dispense en lo que es no poder comer huevos, no por esso dispensa en el precepto del ayuno. De lo qual se responde a la razon de dudar puesta en el principio de la duda. A la confirmacion se responde facilmente, q̃ el priuilegio de poder comer huevos, no necessita al que le tiene; sino que los puede comer, y los puede dexar de comer. Supuesto que vsa del priuilegio comiendo huevos, correle obligacion del precepto de ayunar. Porque puede ayunar muy bien comiendo huevos, y assi tiene obligacion de ayunar. Quanto a esto es buẽ exemplo el de algunos Doctores, o de casi todos los que enseñan, que el que tiene bula, 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 supuesto, correle el precepto de oyr la Missa.

La tercera dificultad es, perteneciente a los jubileos, que traen dias de ayuno, que suelen traher tres dias, Miercoles, y Viernes, y Sabado; si estos tales pueden ganar el jubileo ayunãdo de suerte, que coman huevos, y leche; particularmente teniendo bula de la Cruzada, y priuilegio para poder ayunar comiendo huevos, y leche? La razon de dudar es: porque quando el jubi-

el jubileo pidé ayuno, se ha de entender del ayuno de la Iglesia, que es riguroso, no comiendo carne, ni hueuos, ni leche.

En esta dificultad, algunos hombres doctos han tenido, que no se gana el jubileo ayunando de la suerte dicha, y con las dichas condiciones, por la razon que esta puesta.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda se gana el jubileo, teniẽdo bula de la Cruzada, por la qual se pueden comer hueuos, y leche, y ayunar. Esta es la comũ sentencia de los Doctores: particularmente de los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque en el tal caso es verdadero ayuno, como consta de lo que q̃da dicho. Luego ganase el jubileo ayunando desta suerte: porque el jubileo no pide mas de que ayunen tres dias.

A la razon de dudar se responde, que el Papa para conceder el jubileo, pide ayuno comun, y ordinario, qual es el que se haze comiendo hueuos, y leche, por priuilegio, y con la bula de la Cruzada.

La segunda condicion del ayuno, es la hora del comer, que sea conueniente. El que ayuna no ha de comer mas de vna vez al dia, y esto es de essencia del ayuno. La hora ha de ser a medio dia, o cerca de medio dia, poco mas, o menos, como dize Cayetano. Y mientras mas tarde fuere, se ayuna mejor, y se cumple mejor cõ el ayuno. Esto consta de la obseruancia de la Iglesia, y este es el vso comun de los fieles; los quales en los dias de ayuno, comen a las doze, o cerca dellas. De suerte, que esto no consiste en indiuisible, sino que se ha de mirar moralmente.

Acerca desta condicion, ay algunas dudas dignas de saber. La primera es, si en algun caso sera licito comer mas que vna vez al dia? La razon de dudar es: porque el precepto de la Iglesia lo manda, y ordena assi.

A esta dificultad se ha de responder, que no se puede comer mas que vna vez al dia, de suerte que en realidad de verdad sea comida, y tenga nombre de comida. Porque si tomasse alguna niñeria por la mañana, o por la tarde por via de medicina, no se quebranta el ayuno. Porque en realidad de verdad, esso no es comer: porq̃ la materia es pequeña, y de poca quantidad. Lo mismo se ha de dezir de otras personas que siruen, y prueuan los manjares para sazonarlos: estos tales no quiebran el ayuno, porque aquello no es comida, por la pequeñez de la materia. Verdad es, que el ayuno natural se quebraria en este caso, de suerte que no podria comulgar: pero en lo que toca al ayuno Eclesiastico, que cae debaxo de precepto, seria verdadero ayuno.

La segunda dificultad es, de aquel que a medio dia come demasiado, y excessiuamente en quantidad; si este tal cumple con el precepto de el tal 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 del 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 dificultad 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 cũple con la forma del precepto que pone la Iglesia, porque no come mas que vna vez al dia. Luego el ayuno es valido, para cumplir con el precepto de la Iglesia. *Coua. lib. 4. varia. ca. 10. nu. 11. & 12.*

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque aquella comida sea tal y tan grande, q̃ 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 tassa la quantidad de la comida. A la confirmacion se responde, que aquella obra es de ayuno, y de abstinencia quanto a la substancia, aunque no se guarda la forma del ayuno natural, por el excesso en la comida; y assi se cumple cõ 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 la pague con el modo, que pide la misma virtud de justicia.

La tercera duda es, si quebranta el ayuno, aquel que siendo combidado a beuer en dia de ayuno, por vrbanidad toma alguna cosa de comida, para beuer. El Maestro Medina en su Suma, enseña que el tal no quebranta el ayuno. El Padre Fray Manuel Rodriguez, enseña q̃ quebranta el ayuno: y en esto repugna grandemente al Maestro Medina. *Man Rodri. in Sũma c. 13. in princ.*

A esta dificultad se responde facilmente, que si lo que se toma de comida para beuer, fuesse en grande cantidad, seria pecado mortal, y quebrantaria el ayuno, y en esto dize muy bien el Padre Fray Manuel Rodriguez entendido assi; porque seria comer muchas vezes en dia de ayuno. Pero si fuesse pequeña cantidad, y vna niñeria, como es lo ordinario, que se come vna dozena de confites, o vna cosa semejante: en el tal caso, no es pecado 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 desto, tiene verdad lo que dize el Maestro Medina, que aquello es vrbanidad, y no quebranta el precepto. Y tiene razon: porque en semejantes dias, no combidan a comer para beuer con cosas de gran cantidad, ni que quebranten el ayuno.

La quarta dificultad es, del q̃ come muchas vezes en el dia de ayuno, si el tal comete muchos pecados mortales, o tan solamente vno. La razon de dudar es: porque el que en dia de ayuno come muchas vezes carne, peca muchos pecados mortales, como es cosa notoria. Luego el

go el que come muchas vezes en dia de ayuno; peca muchos pecados mortales, porque parece que es la misma razon de lo vno, y de lo otro.

A esta duda se responde, que el tal no peca muchos pecados mortales, sino vno tan solamente, quando come quebrantando el ayuno. Esta es comun resolucion de todos los Doctores. La razon es: porque el precepto de ayunar, tan solamente obliga a no comer mas de vna vez: de suerte que el comer sola vna vez, pertenece a la essencia del ayuno. Luego por el mismo caso, que se quiebra el ayuno, comiendo mas que vna vez al dia, o en el dia; no queda lugar de pecar mas, quanto a el quebrantar del ayuno. De suerte, que ay gran diferencia quanto a esto, en lo que toca al precepto del ayuno, y al precepto de no comer carne, porque el precepto de no comer carne obliga siempre, de suerte, que todas las vezes que vno come carne, peca contra el tal precepto. Y ansi, si come muchas vezes carne, en el dia que no se puede comer; peca varios y diuersos pecados. Pero en lo que toca al otro precepto, solamente obliga el ayunar. Y en no auiendo lugar de ayunar; no obliga el tal precepto. Por lo qual, despues de auer comido mas de vna vez, no obliga mas el precepto: y ansi no ay muchos pecados. De lo qual se responde clara y facilmente, a la razon de dudar puesta al principio. Esta es la verdad, aunq̃ Couarruuias en el lugar citado, parece que tiene lo contrario. *Coua. nu. 13.*

Todauia queda dificultad acerca desto mismo, del que ayuna por voto, de suerte, que hizo voto de ayunar tal o tal dia: si el tal comiesse carne muchas vezes en el mismo dia, si pecaria diuersos pecados contra el mismo voto? La razon de dudar es: porque este tal, no hizo voto mas que de ayunar. Luego por el mismo caso, q̃ quebro el voto, y no ayuna por auer comido mas que vna vez; no tiene mas obligacion, y cometio tan solamente vn pecado. En esta dificultad, el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, enseña que el que quiebra el ayuno Ecclesiastico comiendo mas que vna vez, no peca mas que vn pecado, aunque coma despues diuersas vezes. Pero en lo que toca a los ayunos de voto, dize que en esto se ha de mirar la intencion del que hizo el voto. El qual si voto solamente de ayunar tal dia, peca mortalmente la primera vez que come carne en aquel dia; mas no peca 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 peca mortalmente, comiendo carne la primera vez, sino comiendo carne las demas vezes.

A esta dificultad mi parecer es absolutamente, y sin distincion ninguna, que es la misma razon del ayuno, que cae debaxo de voto, y del ayuno Ecclesiastico, y que cae debaxo de precepto Ecclesiastico; y que no es necessaria distinciõ 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 ansi si el ayuno Ecclesiastico, tan solamente se quiebra comiendo la primera vez; lo mismo se ha de dezir del 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 diferentissima razon, porque no es precisamente voto de ayunar: y desta doctrina se responde facilmente a la razon de dudar, ya puesta. De lo qual se sigue, que en auiendo precepto, y mandato de ayunar ayuno Ecclesiastico, se cometen dos pecados, 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 aũque aya quebrantado el ayuno, comiendo la primera vez carne; le boluera a quebrantar segũda vez, y tercera, comiendo diuersas vezes carne.

Aduiertase acerca del no comer mas que vna vez, a lo qual obliga el ayuno Ecclesiastico; que no obliga a no beuer. De suerte, que puede muy bien vno que ayuna, beuer muchas vezes antes de comer, y despues de comer, y no peca contra el tal precepto. Verdad es, que puede ser pecado mortal, o venial el beuer antes, o despues de comer, contra otros preceptos, pero no contra el precepto de ayunar.

Tambien se ha de aduertir, que antiguamente la hora de comer en el dia del ayuno, era a las tres de la tarde: pero agora como deziamos, y consta del vso, la hora de comer el dia del 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, q̃ 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 su Suma, y otros Doctores afirman, que como se coma vna vez tan solamente, aunque sea a las ocho, o a las nueue del dia, que no se quebranta el precepto del 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 cuẽta con su conciencia, no se atreuen a comer antes de las onze y media, y hazen grande escrupulo de lo contrario. Y esto cõsta de la costumbre. Luego señal es, que esto no es licito, sino ilicito. Este es mi parecer, y tengo por cierto, q̃ pecaria mortalmente el que hiziesse lo contrario, no teniendo priuilegio, de lo qual se dira luego. *Coua. nu. 14.*

Lo que toca a los priuilegios de passar el 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 dificultad es, si sera licito en dias

de

de ayuno,o en quareſma,comer vizcochos, ſin bula,o ſin otro ſemejante priuilegio? En eſta dificultad Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado dize, que tiene duda deſto. La razon es: porque alli queda la ſubſtancia del hueuo; y q̃dádo alli,no ſera licito comer vizcochos, pues no es licito comer hueuos en ſemejante tiempo. Y anſi eſte author inclina, en que no es licito comerlos.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que a la colacion, no tengo por pecado mortal comer vn vizcocho,o dos. La razon es,porque aũque no ſea licito comer hueuos en ſu propria forma, ni conuertidos en otra ſubſtancia: pero la cantidad de hueuos que ſe halla en dos o tres vizcochos,es muy pequeña, como es coſa notoria,y lo dizen los que hazen vizcochos. Y anſi eſta engañado el Padre Fray Manuel Rodriguez,en dezir que cada vizcocho lleua vn hueuo. Lo que digo en la colacion, digo al comer por la miſma razon. De todo lo dicho ſe ſigue claramente, lo que diximos al principio, que ſon tres las condiciones neceſſarias del ayuno. La qualidad del manjar,la hora competente, y que aya tan ſolamente vna comida. Y eſte ayuno cae debaxo del precepto Eccleſiaſtico, como ya queda declarado en la concluſion que queda pueſta arriba.

Quarta concluſion de lo miſmo,perteneciente a la colacion. Licito es hazer colacion. Eſta conſta del vſo de todos los fieles, y de todos aquellos,que tienen ciencia,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 del ayuno; pero la colacion no ha de ſer comida para ſu 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 haſe de tomar para poder beuer de ſuerte,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 hazerla.

La dificultad es acerca deſto,la quantidad de la colacion que ha de ſer, para no quebrar el ayuno:y para que los fieles, que tienen deſſeo de no paſſar el precepto de la Igleſia, acierten a hazer la colacion.

A eſta duda ſe reſponde,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, que no ſe come pan ninguno: ſino tan ſolamente vna pera,o vnos higos,media dozena dellos,o otra coſa ſemejante. Pero yo no tendria eſcrupulo (conforme al vſo que ay entre los fieles) q̃ vno hizieſſe colacion con la quantidad de vn quarteron de pan,y tres o quatro azeytunas, o vn poco de conſerua,o otra coſa ſemejãte:de ſuerte que todo ello excedieſſe poco mas de quantidad de vn quarteron. No es regla mathematica,ſino moral, que excediendo vn poco mas, no ſera pecado mortal;ſino fueſſe la quantidad muy notable,que entonces ſeria graue pecado por el exceſſo. Porque entonces ſeria comer ſegunda vez. Verdad es, que ha de auer en eſto grande moderacion;porque de otra manera no ſe ayuna, ni ſe guarda la ſubſtancia del 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, de ſuerte que quiebran el ayuno: y ſupueſto, q̃ lo quiebran,y no ayunan; el cenar les ſeria de mas prouecho.

La dificultad mayor,es de la colacion que ſe haze la viſpera de Nauidad;ſi ſera licito hazerla grande,y con variedad de coſas:y ſi eſto es licito a todos los fieles? Es particular dificultad de aquel dia,por ſer aquella noche tan regozijada, y tan celebre. En eſta dificultad ay diuerſos pareceres. La primera ſentencia es, que no ſe quiebra el ayuno aquel dia haziendo colacion larga,y con variedad de frutas,y coſas pertenecientes a la colacion. De ſuerte,que aquel dia ſe cũple con el ayuno comiendo tan ſolamente vna vez a medio dia:y deſpues a la colacion, puedẽ comer las coſas dichas. No ſe pueden comer en colaciõ hueuos, ni otras coſas ſemejantes que ſiruen de cena,ſino tan ſolamente las que ſiruẽ a la colacion. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Medina en ſu Suma. La razon que le mueue, es la coſtumbre de los fieles,que de ordinario hazen colacion con muchas coſas, y mas larga q̃ los demas 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,que 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 dificultad digo lo primero, que los q̃ tuuieſſen voto de ayunar la vigilia de Nauidad, auiendo hecho el tal voto con intencion de aynnar,como los demas dias: ſin duda ninguna no podrian hazer larga colacion, ni con muchas coſas. La razon es clara: porque el tal voto, de derecho diuino obliga a ayunár como los demas dias, y anſi ſeria pecado mortal no ayunar de eſſa ſuerte:y conſiguientemente, no podria hazer larga colacion. Digo teniendo intencion de hazer voto de ayunar como los demas dias:y anſi ſe ha de entender el Padre F. Manuel Rodriguez en el lugar citado. Porque ſi el voto fueſſe de ayunar como lo 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 proba-

probables sentencias, y que se pueden seguir. Esto se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, 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 ay en toda España. Entre los religiosos esta costumbre no ha preualecido; porque siempre hazen colacion con moderacion, aunque sea la vigilia de Nauidad. Por lo qual de los tales tégo yo muy gran duda, que puedan vsar de la tal sentencia.

Quinta conclusion. El precepto del ayuno, en los dias de ayuno, obliga debaxo de pecado mortal, a todos aquellos, que no tienen legitima escusa. Esta enseña Cayetano en la Suma, y Fray 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 pecado mortal. Esta conclusion tiene necesidad de declaracion, porque acerca de lla 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 dificultad acerca desta conclusiõ 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 razon de dudar es: porque parece q̃ es la misma razon de todos los fieles, y que todos ellos parece que tienen la misma razon de abstenerse, y ayunar. En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez en la primera conclusion enseña, que los que no han llegado a edad de veynte y vn años cumplidos, no son obligados sopena de pecado mortal a ayunar toda la quaresma: aunque bien son obligados a ayunar algunos dias della, y las vigilias de ayuno, mas, o menos, segun que mas, o menos llegan a la dicha edad, conforme a la costumbre de la tierra; y cita a Syluestro, y la Suma Angelica, y a Nauarro, y a Cordoua, y el mismo dize, que los Canonistas van por otro camino. De suerte, q̃ segun este author, aunque vno no aya cumplido veynte y vn años, esta obligado a ayunar algunos dias.

Sylu. v. ieiun. q. 6. Sum. Angel. v. ieiun. Naua. in manu. c. 21. num. 15. Cord. de cas. q. 60.

A esta dificultad se responde, que por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia, no esta ninguno destos obligado a ayunar dia alguno de precepto. Esta resolucion es comun de todos los Doctores, particularmente Nauarro en el lugar citado. Porque este author enseña expressamente, que 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 del precepto; aunque por alguna necesidad particular los podrian mandar ayunar. Esta resolucion consta, del vso comun, y vniuersal de toda la Iglesia, que no obliga a los tales, que no tienen veynte y vn años, a ayunar ni toda la quaresma, ni parte della, 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 lleuar el ayuno generalmẽte, como son los de veynte y vn años, que tienen ya fuerça bastante. Aduiertase, que en lo que toca 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; sino fuesse por alguna necessidad: y lo mismo es del mandato de no comer hueuos, ni leche. Quanto a esto dize muy bien el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y alega algunos Doctores.

La segunda dificultad es de los religiosos, que por fuerça, y virtud de su regla tienen precepto de ayunar algunos dias del año, como son los padres de San Francisco, los quales de precepto particular de su regla, tienen obligacion de ayunar los viernes, y otros dias. La dificultad es, si estos tales estarã obligados a ayunar debaxo de precepto, antes de auer cumplido veynte y vn años? La razon de dudar es: porque la Iglesia no los quiso obligar por el precepto general, a q̃ ayunassen antes de veynte y vn años: teniẽdo atencion a la necessidad, y que era razon que creciessen, y se augmentassen. Luego el precepto, y mandato de la religion particular, se ha de entender de la misma suerte: de manera que obligue tan solamente a los que han cumplido veynte y vn años. En esta dificultad, y por esta razon, el Maestro Medina en su Suma enseña, que los padres de S. Francisco, y los de otra religion, que tengan semejante constitucion, o regla, no tienen obligacion sopena de pecado mortal a ayunar el ayuno de la regla, antes que tengan veynte y vn años cumplidos: porque dize, que el tal precepto de la regla, se ha de entender conforme al tenor del precepto Eclesiastico. A esta duda mi parecer es, ser cosa cierta, que los tales tienen obligacion sopena de pecado mortal a ayunar: y q̃ el tal precepto de la regla les obliga, aunque no tengan cumplidos veynte y vn años. Y esto tégo por tan cierto, que no tengo por opinion probable, de suerte que se pueda seguir, la contraria sentencia. Esta es comun doctrina de todos los Doctores. La razon es: porque es diferentissima cosa del precepto general de la Iglesia, y del particular de tal religion. Porque el precepto general, fue cosa conuenientissima que obligasse generalmente, a aquellos, que podian cumplir con el precepto generalmente hablando, quales son los que suben de veynte y vn años. Pero el precepto particular de alguna religion, es diferẽte cosa. Luego a los tales les obliga. Confirmase: porque el que no ha llegado a cumplir veynte y vn años, puede muy biẽ hazer voto de ayunar; y el tal voto le obliga, sopena de pecado mortal, como es cosa notoria entre

entre todos los Doctores: y eſto por ſer el voto ley particular, que vno ſe pone a ſi miſmo. Luego lo miſmo ſera del religioſo de la orden de San Franciſco: porque por voto ſolemne y particular, ſe obliga a viuir conforme a ſu regla. De lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar; que es grandiſsima la diferẽcia q̃ ay entre los preceptos de la Igleſia en general, y en comun, y entre el precepto particular de alguna religion.

La tercera dificultad es, ſi los que han cumplido veynte y vn años, ſe pueden eſcuſar del ayuno que eſta mandado, por algunas cauſas, y razones; o ſi todos generalmente eſtan obligados a ayunar, ſin que eſto aya excepcion?

A eſta dificultad ſe reſponde, que por muchos caminos puede vno eſtar deſobligado, y eſcuſado del ayuno. Eſta es comun reſolucion de todos los Doctores, y particularmente la tienen Nauarro en el lugar citado, y Cayetano en la Suma. Eſta reſolucion ſe ha de probar, trayendo las eſcuſas razonables que puede auer, para que vno eſte eſcuſado del ayuno. La primera cauſa es la impotencia, quando vno no puede ayunar, porque entonces eſta legitimamente eſcuſado. El exemplo es en los viejos, que no pueden ayunar, y tienen neceſsidad 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. Viejo ſe llamara como dize Nauarro, el que ſube de ſeſenta años. Verdad es, q̃ Cayetano enſeña, que eſto ſe ha de dexar al varon diſcreto: porque algunos ſon mas viejos de cincuẽta 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 infalible el auer paſſado de ſeſenta años, para quedar deſobligados del ayuno. Verdad es, que de ordinario los tales, ſuelen tener ſuficiente impotencia para eſcuſarſe del ayuno. Lo miſmo ſeria, ſi otro de veynte y quatro, o veynte y cinco años, o de treynta, eſtuuieſſe tã debilitado, que no pudieſſe ayunar; eſte tal eſtara eſcuſado legitimamente de ayunar.

Nauar. in Man. lo. cit. n. 16. Cai. in 2. 2. q. 147. art. 4.

La ſegunda cauſa, por donde vno ſe puede eſcuſar legitimamente de la obligaciõ del ayuno, es por la neceſsidad. Por eſte camino ſe eſcuſan de ayunar los trabajadores, los quales no podran exercitar ſu oficio bien, ni ganar de comer ayunãdo. Eſto tiene verdad en los oficios, que traen conſigo trabajo, como ſon los canteros, los herreros, y otros ſemejantes oficios, y parecidos a eſtos. Porque ſi el oficio no trae cõſigo trabajo corporal, o no es tan grande el trabajo, que quite el poder ayunar; el tal oficio no eſcuſa de la obligacion del ayuno. Quales ſean eſtos oficios que no traen conſigo tanto trabajo corporal, ſe ha de dexar al aluedrio del varon diſcreto y prudente. El oficio de eſcriuano, o procurador, o abogado, no traen conſigo tanto trabajo, que eſcuſen legitimamente de la obligacion del ayuno; y lo meſmo es de otros oficios parecidos a eſtos. Pero deueſe aduertir, que quando algunos ſe eſcuſan legitimamente de la obligacion del ayuno por ſer trabajadores; los tales eſtan obligados a ayunar los dias que no trabajan: porque entonces no corre la razon legitima de eſcuſarſe del ayuno. Eſto tiene verdad, ſino fueſſe que quedaſſen tan canſados del trabajo del dia paſſado, que no pudieſſen ayunar; o ſi fueſſe anſi, que ayunando el dia que no es de trabajo, quedaſſen tã debilitados, que no pudieſſen trabajar el dia ſiguiente. Porque entonces no tendrian 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 del enfermo, es muy grande.

La tercera cauſa legitima, por la qual ſe eſcuſa vno de la obligacion del 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 ſi no pudieſſe ſeruir a vn enfermo, que tiene gran neceſsidad, ayunando; no eſtaria obligado a ayunar. Lo miſmo es ſi vuieſſe velado toda la noche, de tal ſuerte, y calidad, que deſpues no tuuieſſe fuerça para ayunar, eſte tal eſtaria legitimamente eſcuſado de la obligaciõ del ayuno.

La quarta cauſa legitima es, la diſpenſacion. Porque aquel que eſta diſpenſado, por quien tiene legitimo poder de diſpenſar en la ley del ayuno; eſte tal queda legitimamente eſcuſado de ayunar. Que eſta ſea legitima cauſa, es coſa notoria: porque el tal puede alçar la ley para los particulares. Es neceſſario declarar, quien ſon los que legitimamente pueden diſpẽſar. Primeramente el Papa, puede diſpẽſar vniuerſalmente en todos los ayunos. La razon es: porque el Papa tiene poder vniuerſal ſobre todos los fieles, y ſobre todas las leyes poſitiuas. Luego puede muy bien diſpenſar en la ley del ayuno.

La dificultad es, ſi el Obiſpo, o Parrocho, o los Prelados de las religiones, pueden diſpenſar con ſus ſubditos en el precepto del ayuno, de tal ſuerte, y calidad, que no tengan obligacion de ayunar. La razon de dudar es por la parte afirmatiua: porque eſtos tienen ſuperioridad ſobre aquellos que ayunan. Luego auiendo cauſa legitima, podran muy bien diſpenſar en la ley del ayuno. Por la contraria parte haze, que la ley de los ayunos, es ley pueſta por el Sumo Pontifice, que es ſuperior a todos los prelados. Luego los demas prelados no podran diſpenſar propriamente, y en rigor, con ſus ſubditos, en la ley del ayuno. Porque los inferiores, no pueden diſpenſar en la ley de los ſuperiores.

En eſta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez enſeña, que el Obiſpo puede diſpenſar, para que vno teniendo juſta cauſa no ayune, y aun el parrocho, auſente el Obiſpo, puede ha-

Man. Rodri. in Sũ ma c. 14. conc. 1.

zer

zer lo mismo,y qualquiera prelado de las religiones puede dispensar con sus subditos,auiendo justa causa para ello.

En esta dificultad digo lo primero, que el Obispo,y el parrocho en su ausencia,y el prelado de la religion respecto de sus subditos,propriamente no tienen authoridad de dispensar en la obligacion del ayuno de la Iglesia puesto por su Sãtidad. De suerte,que si el precepto de ayunar es vniuersal para toda la Iglesia, y puesto por el Sumo Pontifice;no pueden en rigor los dichos dispensar en el tal precepto, ni quitar la obligacion del 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 Sumo Pontifice,no pueden dispensar con sus subditos los dichos ya referidos en la duda. Luego tampoco podran dispensar en este precepto,hablando propriamente.

Digo lo segundo,que los dichos tienen authoridad sobre sus subditos,para declarar quando tienen justa escusa,para que no les obligue el precepto del ayuno. Y declarando los tales, podra el subdito con buena conciencia dexar de ayunar. Esta declaracio llama el Padre Fray Manuel Rodriguez dispensacion:pero propriamente no es dispensacion,sino declaracion. El exemplo es. Esta vn subdito del Obispo, o del prelado de la religion,dudoso si tiene justa y legitima causa,para que no le obligue el ayuno; y parecele q̃ tiene justa causa, pero no se asegura enteramente:en el tal caso,puede el superior declarar ser legitima la causa, y dezirle que no tiene obligacio de ayunar; y el subdito no ayunando,quedara seguro en conciencia. Lo mismo puede hazer el Cura en ausencia del Obispo:porque tiene cargo de las almas. Lo que toca a los priuilegios,que tienen los religiosos,y los prelados de las religiones,quanto a esto,no ay para que traerlo aqui:solamente han de considerar,que deue guardarse el priuilegio al pie de la letra,como suena. Aduierte muy bien Cayetano en el lugar citado a los prelados, que quando los subditos les vinieren a pedir licencia para no ayunar,porque les parece, que para ello tienen causa suficiente:en el tal caso el prelado no deue dezir al subdito, que lo dexa sobre su conciencia, porque esto seria para confusion del subdito,y para enredarle la conciencia:sino deuele dezir lo que ha de hazer,mirando mucho a la causa,y considerando si es legitima y suficiente. Porque si el prelado tiene tal authoridad de declarar,para bien, y seguridad de las conciencias, y para quitar escrupulos; razon sera que vse desta authoridad, y deue vsar della aligerando todo lo que fuere posible las conciencias de los subditos. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar de la vna,y de la otra parte.

La segunda dificultad es, quando el Papa q̃ puede dispensar en el ayuno y en el precepto Eclesiastico,dispensa con vno sin causa razonable;si queda libre del ayuno, desuerte que no quede obligado a ayunar. La razon de dudar es:porque esta ley tan 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 dificultad Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda,absolutamente,y sin limitacion enseña, que la dispensacion sera valida, y que no pecara este tal dexando de ayunar.

A esta dificultad digo lo primero; que si el Papa dispensa,entendiendo que no ay razonable causa,ni suficiente para dispensar en el ayuno:sino que el por su libre voluntad quiere dispensar;la dispensacion es valida, y no pecara el subdito no ayunando. Esto conuence la razon de dudar:y assi se ha de entender Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Digo lo segundo,q̃ no auiendo causa razonable,y diziendole al Papa que lo es,y proponiẽdosela por tal,de suerte que le engañaron en esto;la dispensacion no es valida, y dexando de ayunar el subdito, peca mortalmente. La razõ es:porque el Papa en el dar la tal dispensacion, no fue voluntario, pues vuo engaño. Luego no dispenso,y por consiguiente no vale la dispensacion,ni queda escusado del ayuno: antes peca el que pide la tal dispensacion con aquel engaño.

Digo lo tercero,que quando el Obispo, o el prelado,o Cura,declara que ay causa suficiente para no ayunar:si en realidad de verdad no fuesse assi,porq̃ le engañaron;en el tal caso la declaracion no valdria nada, y si dexasse de ayunar, pecaria mortalmente,por no auer dado 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 fe,dixo lo que entendia, aunque se engaño,en el tal caso no pecaria, y la buena fe le escusaria. Aduiertase, que el que pidiesse dispensacion al Papa sin razon ninguna, seria pecado,y pecado venial,sino vuiesse escandalo,o daño notable de tercero, como lo dize Cayetano. Lo mismo se ha de dezir de la ley positiua del Principe, quando se le pide dispensacion. *Cai. 1. 2. q. 96.*

Digo lo quarto. Quando el ayuno, del 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 sucessor 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 del 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 puede hazer sin su dispensa- *Naua. in prælud. 9. n. 31.*

Fr. Luys Lopez in inſtruct. caſ. c. 4.

penſacion. Anſi lo dize Fray Luys Lopez. Verdad es, que quando lo manda, y ay cauſa razonable, es viſto diſpenſar con el. El exemplo es, ſi el Obiſpo mandaſſe comer carne a vno en dia prohibido, es viſto diſpenſar con el, auiendo juſta, y razonable cauſa. Como ſi el Papa mandaſſe ordenar a vn ilegitimo, ſabiendo que es ilegitimo; es viſto diſpenſar con el, como lo dize Medina en la Suma.

Medi. in ſum. fol. 54.

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.

La tercera dificultad es, ſi el ſuperior puede diſpenſar en la obligacion del 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 del 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 dificultad ſe ha de reſpõder, que la tal diſpenſacion no ſeria valida, y q̃ el anſi diſpenſado, quedaria obligado en cõſciencia a ayunar. Eſta es comun ſentencia de todos los diſcipulos de S. Thomas, en la materia de voto. La razon es, porque la obligacion del voto, y juramento, es obligacion de derecho diuino; y anſi no puede diſpenſar el ſuperior ſin auer cauſa legitima. Y anſi eſta es la diferencia 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 muy bien diſpenſar el prelado por ſu voluntad, ſin auer cauſa alguna. Pero el ayuno obligatorio por fuerça de voto, o juramento, tiene fuerça del derecho natural, y diuino: y anſi no puede diſpenſar en el tal ayuno, ſin auer cauſa razonable: porque deſta manera, y no de otra ſe eſta cometida la diſpenſacion. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La quarta dificultad es, de aquel cõ quien ſe diſpẽſo q̃ pueda comer carne en tiempo de ayuno; ſi eſte tal eſta diſpẽſado en el ayunar, de ſuerte q̃ pueda con buena cõſciencia no ayunar. En eſta dificultad ay varios, y diuerſos pareceres. La primera ſentencia es, que 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 razon 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. De ſuerte, que el ayuno Eccleſiaſtico, por fuerça, y virtud del derecho poſitiuo, tiene dos coſas. La vna es, no comer carne, y la otra, no comer mas q̃ vna vez. Luego puede eſtar diſpenſado, y tener licencia quãto 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 opueſta a eſta es, que en el tal caſo no ay obligacion de ayunar. Eſta tiene Cayetano, y comunmente los diſcipulos del Angelico Doctor S. Thomas. La razon es, porque es de eſſencia del 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 ſubſtancia ni eſſencia de ayuno. La tercera ſentencia, como media, es, que ſi eſta diſpenſado para comer carne, porq̃ le haze mal el peſcado, y hueuos; no puede cenar ſino q̃ eſta obligado a ayunar, no comiendo mas que vna vez al dia. Pero, ſi le cõcediero el comer carne por eſta flaco, y para q̃ cobre ſalud, y conualezca: en el tal caſo puede muy bien cenar, y no eſta obligado a ayunar. Eſta ſentencia tiene F. 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.

Cordo. in ſuo quæſtionario q. 143.

En eſta dificultad, la ſentencia de Cayetano parece muy mas probable, y caſi cierta: y moralmente hablando no me parece, que ay diferencia entre el vn caſo, y el otro. Y la razon de Cayetano me parece muy conueniente, moralmẽte hablando. Porque ſi la ſubſtancia del ayuno, conſiſte como en vna parte, en no comer carne, luego teniendo licencia para comer carne, no queda ſubſtancia, y eſſencia del ayuno. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar de la contraria ſentencia, diziendo, q̃ aquellas dos concluſiones tas junto el derecho poſitiuo, para hazer vna eſſencia de ayuno: y anſi qualquiera dellas que falte, no queda ſubſtancia de ayuno.

La quinta dificultad es, de aquel que tiene neceſsidad euidente para no ayunar: ſi puede dexar de ayunar, ſin diſpenſacion alguna, ſino por ſu proprio parecer.

A eſta dificultad digo lo primero, que en el tal caſo no ay duda ninguna, ſino que puede muy bien dexar de ayunar. Eſto enſeña S. Thomas y con el todos ſus diſcipulos. La razon es: porque eſte tal ſabe euidentemente que no le obliga el precepto del ayuno, teniendo aquella neceſsidad. Luego no peca no ayunando.

D. Tho. 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 peca mortalmẽte no ayunando. Eſto enſeña Cayetano en el lugar de Sãto 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 cõcluſiõ es comũ entre los Doctores. Quiero dezir, q̃ algunas vezes puede auer diuerſas obligaciones, reſpecto del miſmo ayuno. El exemplo es,

si vno hiziesse voto de ayunar los dias de ayuno de la Iglesia. Este tal estaria obligado por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia, y juntamente por fuerça y virtud del voto, que se le junta como acidentalmente. De suerte, que si el tal quebrantasse el tal ayuno, tendria obligacion de confessar, que tenia hecho voto de ayunar aquel dia, o aquellos dias. Esta es comun sentencia 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 templança, cuyo acto proprio es el ayunar, o a la virtud de abstinencia: y juntamente perteneceria a la virtud de religió, cuyo acto proprio es el voto. Por lo qual el pecado contrario, seria pecado contra ambas virtudes, y tendria ambas formalidades: y seria necessario declararlas en la confession, porque seria contra la virtud de abstinencia, y tambien contra la religion. Y assi tendria dos formalidades: las quales necessariamente se han de declarar en la confession.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad. Y es, quando vn mismo ayuno esta mandado por diuersos Sumos Pontifices; si en el tal caso se cometen dos pecados, o tan solamente vn pecado. La razon de dudar, para prouar que son dos pecados, se toma de lo dicho: porque quando ay precepto, y voto, se cometen dos pecados; o vn mismo pecado, que equiuale a dos, y tiene dos formalidades, las quales necessariamente se han de declarar en la confession. 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 dificultad se ha de responder, que en el tal caso no son dos pecados, ni dos razones formales de pecado, sino tan solamente vn pecado. La razon es porque ambos a dos los mandatos, y preceptos proceden debaxo de vna misma razon formal, y pertenecen a la misma virtud de abstinencia. Por lo qual el no ayunar, no tiene razon de dos pecados, sino tan solamente de vn pecado, 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 assi el quebrantamiẽto del 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 obligació 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 dificultad es, quando vn mismo dia de ayuno, esta mãdado por diuersos preceptos, en este sentido, que el tal dia es de ayuno por dos caminos, lo vno por ser vigilia de vn santo, y tambien, porque por otra parte es quatro temporas. La dificultad es, si en este caso tiene razon de dos pecados: de tal suerte, y calidad, que el que quebranta el tal ayuno, tenga obligacion de declarar esto en la confessió. Lo mismo es en otros casos semejantes. Y en lo q̃ toca al precepto de oyr Missa, suele esto acontecer a vezes. Porque esta vno obligado a oyr Missa por ser Domingo, y juntamente por ser fiesta en el mismo Domingo, porque cae alli vna fiesta de guardar. La dificultad es, sino oye Missa, si comete dos pecados. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera sentencia es, que en el tal caso comete dos pecados, porque el no ayunar en el tal dia, equiuale a dos pecados: y assi es necessario en la confession, declarar que no ayuno en vn dia, que estaua obligado a ayunar por varios y diferentes titulos. Lo mismo dizen en el tal caso de no oyr Missa, en vn dia de fiesta por dos titulos. Esta enseña Nauarro, y F. Luys Lopez. La segunda sentencia es. En el tal caso tan solamente es vn pecado, 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 assi no tienẽ dos razones formales, sino vna. Y tãbiẽ, que la diuersidad de preceptos debaxo de la misma razon formal, no causan distinctos pecados. Esta sentẽcia tienẽ comúmente los Doctores contra Nauarro, y tienela Henriquez.

Naua. in manu. ca. 11. nu. 4. Fr. Luys Lopez. in instr. conscí. 1. par. cap. 38.

Henriq. lib. 2. de pœn. c. 5.

A esta dificultad se ha de respõder, 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 tal caso el quebrar el ayuno es como si quebrasse dos dias de ayuno. Y assi no equiuale a dos pecados de distincta especie, porque no tiene dos formalidades, como conuence la razon hecha, por la contraria sentencia: pero equiuale a quebrantamiẽto de dos ayunos, contra la misma virtud, y a dos pecados numericos. Y en este sentido tiene probabilidad aquella sentencia. 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 pecados numericos. Porque este tal, tan solamente estaua obligado a ayunar vn dia, aunque por dos caminos, pertenecientes a la misma virtud. Luego en el tal caso, aun no tiene razon de dos pecados numericos. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La tercera dificultad es, de los padres de familias,

milias, que cuydan de alguna caſa; ſi eſtan obligados a compeler a ayunar los ayunos de la Igleſia a ſu familia: de ſuerte que ſino lo hazen, pequen mortalmente. La razon de dudar es: porque el tal tiene obligacion particular, a cuydar de ſu familia. Luego obligacion tiene a hazer, que guarden eſte precepto de la Igleſia. En eſta dificultad Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion quarta, enſeña q̃ no eſta obligado a compelerlos, ſino a corregir los 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, quando los tales hijos, criados, y ſieruos de la dicha familia, no ayunaran aunque ſe lo mãdara el padre de familias; antes buſcaran el almuerço, y la cena: pero dize que les dene negar la cena. Y cita a Nauarro.

Sot. de ratione tegendi ſecretum memb. 1. q. 3. concl. 3. Nauar. li. 3 conſi. tit. de obſeruat. ieiunij conſ. 2

A eſta dificultad 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 dellas es la que manda el ayuno, y aſſi tiene obligacion de hazer que ayunen, y poner todos los medios conuenientes para eſto. Y en eſte ſentido tiene obligacion de compelerlos a que 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 obligaciõ de criar los conforme a las leyes de Chriſtiandad. Si en eſto fueſſe deſcuydado el padre de familias, pecaria 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, ſino por ellos, porque el cumplio con ſu obligacion.

Toda via queda dificultad acerca del padre de familias, ſi pecara mortalmente, quando en los dias de ayuno, que pueden ſus criados ayunar; los compele, y les manda hazer obras incõpatibles con el ayuno, las quales comodamente ſe pueden paſſar a otro dia. En eſta dificultad Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, expreſſamente enſeña ſer pecado mortal, y cita a Paludano, y Gabriel, y Nauarro.

Naua. in Man. ca. 11. n. 17.

A eſta dificultad digo lo primero, que ſi ſin cauſa ni razon alguna los compelieſſe, y mandaſſe hazer ſemejantes obras en dias de ayuno, ſeria pecado 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 pecado 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 peca mortalmente mandãdoles la tal coſa, y compeliendolos a que la hagan. Eſto conſta por el vſo de todos los fieles, que tienen buena conſciencia, que lo hazen aſſi. De ſuerte, que el padre de familias, no tiene obligacion a hazer que ſus criados no trabajen el dia de ayuno (auiẽdo razon y cauſa para ello) ſolamente porque ayunen. Porque aunque es verdad, que aquellas obras ſe podrian hazer otro dia; cõ todo eſſo, no tiene obligaciõ de hazerlas ſiẽpre paſſar a otro dia: porque el otro dia tẽdria tambien q̃ hazer.

Toda via queda dificultad, ſi compelieſſe a los criados que hizieſſen alguna obra para ſu recreacion, y guſto, de la qual ſe ſigue que no puedan ayunar aquel dia; ſi ſe lo podra 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 dificultad es, ſi ſera licito compelerlos a eſto, y mandarles que vayan a caça, pues no era negocio tan neceſſario, y preciſo.

Digo lo tercero, que en eſte caſo tiene alguna dificultad, de la qual ſe ha de dezir luego en otra duda, paſſada la immediata. De la doctrina del Padre Fray Manuel Rodriguez, parece que ſe ſigue no ſer licito, ſino que es pecado mortal. Pero eſto tiene mucha dificultad: porq̃ muchos hombres de buena conſciencia, vſan el mãdar 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 del ſeñor. De lo qual diremos luego en paſſando a otra duda.

La quarta dificultad, es de los meſoneros, y bodegoneros, que en los dias de ayuno adminiſtran a los hueſpedes indiferentemente cenas, y manjares, con los quales ſe quebranta el ayuno; ſi eſtos tales pecan mortalmente. La razon de dudar es: porque eſtos tales ſon cauſa, de que los hueſpedes no guarden el ayuno de la Igleſia. Luego pecan mortalmente en eſto. Porque el que es cauſa de que ſe quebrante el ayuno de la Igleſia, peca mortalmente.

En eſta dificultad Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la concluſion quinta enſeña, que los tales no pecan, ſi lo hazen con animo ſenzillo, y ſin mala intencion.

Digo lo primero, que ſi los tales lo hizieſſen con mala intencion, prendiendo que los hueſpedes quebraſſen el ayuno, ſeria pecado mortal. En eſto conuienen 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 pecado mortal.

Digo lo ſegundo, que ſi los meſoneros, o ſemejantes oficiales, lo hazen ſinceramente, y les dan los manjares que piden en dia de ayuno, no pecan mortalmente. Eſto enſeñan tãbiẽ comunmente los Doctores. La razon es: porque los tales no tienen obligacion, a ſaber ſi tienen neceſsidad; ni les obliga precepto alguno a inquirir eſto. Luego puedẽ muy biẽ ſin pecado alguno,

alguno, darles los manjares que pidieren. Particularmente, que ellos deuen presumir, que tienen necesidad de cenar, o de comer carne, o de otra cosa semejante. Y esto enseña muy particularmente Cayetano en la Suma. De lo qual se responde a la razon de dudar: que los tales no son causa de que los huespedes quebranten el ayuno; porque no tienen obligacion, a saber la necesidad que tienen los huespedes, ni les pertenece a ellos tratar desto.

Toda via queda dificultad, quando el mesonero supiesse claramente, que el huesped no tiene necesidad de comer carne, o de quebrantar el ayuno; si en el tal caso pecaria el mesonero ministrandole manjares, con que le quebrasse. Porque entonces parece, que ya seria concurrir con el tal al quebrantamiento del ayuno.

A esta dificultad se responde, que sabiendo que ellos tienen determinacion de quebrar el ayuno, o comer carne; no pecan los mesoneros ministrandoles semejantes manjares. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es: porque en el tal caso, los mesoneros no concurren al quebrantamiento del 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 correccion 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 hallarã en otros mesones, o en otras partes. Por lo qual no tienen semejante obligacion.

Toda via queda acerca desto dificultad, de vno que por algun achaque, o alguna necesidad, no esta obligado a ayunar; si este tal peca mortalmente, combidando a cenar otro, que tiene obligacion de ayunar. La razon de dudar es: porque este tal no le conbida a acto malo, sino a que le haga compañia. Luego no es pecado mortal.

En esta dificultad algunos Doctores enseñã, que no es pecado mortal. Assi lo enseña Nauarro, y sigue a Cayetano.

Naua. in Manu. c. 22. n. 24.

A esta dificultad digo lo primero, que si combida al que esta aparejado para ayunar, es pecado mortal. Esta es mejor sentencia. La razon es: porque entonces es causa que el otro quebrante el ayuno. Confirmase: porque si vno que esta enfermo, combidasse a otro sano a que comiesse carne el dia prohibido, seria pecado mortal. Luego lo mismo es si le combida a que quiebre el ayuno, porque es la misma razon.

Digo lo segundo, que si combidasse a vno, que esta aparejado para quebrantar el ayuno, y que tiene proposito de quebrantarle; en el tal caso, no seria pecado 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.

Fr. Luys Lopez in instruct. conf. 1. p. c. 59.

La quinta dificultad es del que pone impedimento, con el qual no puede cumplir el precepto del ayuno; si el tal peca 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 dificultad es, si en el tal caso podra quebrantar el ayuno; y si pecara quebrantãdole, o si peco contra el precepto del ayuno, quando se imposibilito, y se puso a jugar, aduirtiendo esto?

En esta dificultad, entre los Doctores ay diuersas sentencias y pareceres. La primera sentencia es, que en el tal caso peco mortalmente, quando puso el tal impedimento, aduirtiendo, o deuiendo aduertir, que se auia de seguir el quebrantamiento del ayuno. De manera, que en el caso puesto, peco mortalmente quando se puso a jugar a la pelota, aduirtiendo, o deuiẽdo aduertir, que no auia de poder ayunar, y cũplir con el precepto del ayuno. Lo mismo es en otros casos semejantes. Esta sentencia tienen algunos graues Doctores, y entre ellos suelen referir a Cayetano, y Cordoua, y a Vega. Y tiene la claramente F. Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion sexta. La razon desta sentencia es, porque el tal tiene obligació de precepto de ayunar; y pone impedimẽto al ayuno (como lo suponemos) y al cumplir con este precepto: Luego peca 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 fiesta, peca mortalmente, quando pone impedimento al cumplimiento del precepto de oyr Missa.

Cai. 2. 2. q. 150. a. 4. Corti. Cordo. lib. 5. quæst. q. 171. Vega de iustific. 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 fatigados y trabajados. Y dize que esto tiene verdad, aunque el camino se hiziesse por ver a su amiga, si despues quedan cansados, y fatigados. El tal pecara contra otro precepto de no fornicar: pero no pecara contra el precepto de ayunar. Tambien se pueden traer otros exemplos. La razon deste Doctor es, porque el precepto de ayunar, obliga a todos aquellos, que pueden ayunar, y no a los que no pueden. 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 pecan mortalmente.

Medi. in Sum. fol. 99.

Digo lo primero: que es cosa cierta, y aueriguada, que sino se aduierte, que se pone impedimento para el cumplimiento del precepto del ayuno, o no lo deuio de aduertir; que no se peca 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 del ayuno, ni sentirse fatigado, ni cansado, de suerte que no pudiesse ayunar. Lo qual puede muy bien acontecer. La razon es: porq̃ en el tal caso, el quebrantamiento del ayuno, no fue voluntario.

voluntario en ſi, ni en ſu cauſa, como es cosa notoria. Luego en ninguna manera fue pecado. 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 peca mortalmente cõtra 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 ſegunda. Eſte dicho tiene dos partes. La primera parte ſe prueua, con la authoridad de los Doctores, que tienen la primera ſentencia, y con la razõ 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 del precepto del ayuno. Luego no eſta vno obligado a dexar de jugar a la pelota, en orden al cumplimiẽto del precepto del 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 diuirtir, es medio de ſi ordenado al cumplimiento del precepto de oyr Miſſa. De donde ſe ſigue la ſolucion, de la razon que ſe haze por la ſentencia contraria. Porque no eſta vno obligado a ayunar, ſino quãdo puede: y por fuerça, y virtud del tal precepto, tan ſolamente tiene obligacion de poner los medios de ſi neceſſarios, para el cumplimiento del tal precepto, como ya queda dicho.

Cap. III. De la gula.

D. Tho. 2. 2. q. 148. Sũmiſtæ v. gula,

De eſte vicio trata S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Sumiſtas.

PRimera concluſion. La gula de ſu naturaleza es pecado. Eſta enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en el articulo primero de la queſtion citada, y lo meſmo enſeñan los Sumiſtas. La razon es: porque la gula no es otra coſa, ſino vn apetito deſordenado de comer, o beuer. Luego la gula es pecado, y es pecado contra la virtud de la tẽplãça, que pone medio en el apetito de comer, y beuer, para que no exceda el hõbre 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 pecado mortal. El exemplo es, quando vno quebranta el precepto del ayuno, o de no comer carne, o otro precepto ſemejante, perteneciente a la virtud de templança. En el tal caſo, ſera pecado mortal la gula. Eſto enſeña Santo Thomas y todos ſus diſcipulos en el articulo ſegundo de la tal queſtion, y todos los Sumiſtas. La razon es: porque en el tal caſo, por el pecado de la gula, ſe aparta el hõbre de Dios, y del vltimo fin. Luego peca mortalmente.

Tercera concluſion. La gula en los caſos ordinarios, no es pecado mortal, ſino pecado venial. Como ſi vno come vn poco demaſiado, y no con la templança deuida, peca 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 del vltimo fin, ſino tan ſolamente diuierte vn poco. Luego no es pecado mortal, ſino pecado venial. Pero aduiertaſe, que los Doctores en los lugares citados, llaman eſte vicio capital: porque deſte vicio, proceden como de principio, otros vicios.

De lo dicho en eſtas cõcluſiones, particularmente en la ſegunda, ſe ſigue, que ſi vno come, o beue tan deſordenadamente, que le haga notable daño a la ſalud, peca 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 pecado mortal, ſino pecado venial. Tambien ſe deue aduertir, que muchas vezes, aunq el daño ſea notable, ſe puede muy biẽ eſcuſar vno de pecado mortal, quãdo no ſe admite, ni deue aduertirlo. El exemplo es en el enfermo, que muchas vezes beue exceſsiuamẽte, o come algunas cõſas, que le pueden hazer daño: el tal ſe puede eſcuſar por eſte camino.

De lo dichõ tambien ſe ſigue lo ſegũdo, que el que ſe embriaga a ſabiendas, peca mortalmẽte, hablando comun, 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 del hõbre, aunque ſea por breue eſpacio. Dixe regular, y comunmente: porque, ſi fueſſe neceſſario para la conſiſtencia, o ſalud del individuo, beuer demaſiado en cantidad, de ſuerte que vno ſe vuieſſe de embriagar: en el tal caſo no ſeria pecado mortal, beuer vino exceſsiuamente, aunque el hombre ſe vuieſſe de embriagar. De ſuerte, que el embriagarſe en el tal caſo, no es pecado mortal. El exemplo es, ſi vno vuieſſe vna enfermedad, y para ſanar della fueſſe neceſſario beuer mucha cãtidad de vino, de ſuerte que ſe ſiguieſſe embriaguez; no ſeria pecado mortal: lo qual ſe declara luego, mas extenſamente.

La dificultad es acerca deſto. Porque ſi por alguna razon, es pecado 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 pecado mortal el acto matrimonial: porque en el por breue eſpacio, ſe pierde el vſo de la razon, con la fuerça, y virtud del deleyte. Lo qual en ninguna manera ſe deue dezir; como conſta de lo q̃ queda dicho en la materia de matrimonio.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, q̃ no es la miſma razon de lo vno, q̃ de lo otro. La razõ de la diferencia es: porque el acto matrimonial, ſe ordena de ſu naturaleza a la conſeruacion de la eſpecie, que es bien mas diuino, y vtuer-

sal,que la conseruacion del indiuiduo. Por lo qual el vso matrimonial,es licito, y santo, con detrimento alguno del indiuiduo. Y ansi no es pecado mortal, aunque aya aquel detrimento en lo que toca al vso de la razon. Particularmẽte,que es muy poco,y por breuissimo espacio, y no parece cosa de cõsideracio. Pero el comer, y beuer,ordenase a la cõsistẽcia del indiuiduo: y ansi el beuer excessiuamente,y con detrimento del indiuiduo,embriagãdole;es pecado mortal. De lo qual se sigue otra diferencia clarissima entre estas cosas dichas, y por la misma razõ. Porq en ningun caso es licita la polucion,o acto carnal,para cõseguir salud. De suerte q aũque diga el medico,q vno no tiene remedio de cierta enfermedad,sino tiene polucio; por ninguna via es licito tenerla,aun en el tal caso. La razon es clara:porq la seminacion,de su naturaleza,no se ordena a la cõsistencia, y salud del indiuiduo,sino de la especie;y ansi no se ha de ordenar a la tal salud. Pero el comer,y beuer se ordena de su naturaleza a la conseruacion del indiuiduo,y a la cõsistencia del:y ansi es licito en algun caso beuer demasiado, aunq se siga embriaguez,si esto es necessario para la salud, y cõsistencia del indiuiduo. La razon es: porque el comer y beuer,se ordenã de su naturaleza a este fin. De lo qual se dira luego mas a la larga.

Cap.IIII. De la virtud de la sobriedad.

D. Thom. 2. 2. q. 149.

DEsta virtud trata S.Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el.

PRimera cõclusion. La sobriedad es virtud,que tiene por materia propria el vino,de suerte que sirue de têplar, y moderar el beuer el vino. Para q vno con moderacion vse del vino,se pone la sobriedad.

Segunda conclusion. La sobriedad es virtud especial,y particular. Esto enseña S.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 cõseruar 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, q 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 impedimẽto. 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 manera, q no se pone esta virtud para el comer,sino muy particularmente para que el hombre se temple en lo que es beuer vino.

Tercera cõclusio. El beuer vino,no es de si ilicito:pero puedelo ser,como per accidens, como dizẽ los Theologos. Esto es por algunas cõdiciones,q se le pueden juntar; como es beuer vino excessiuamente, o beuer vino de suerte que le haga daño a la salud,o si vno beuiesse vino teniendo voto de no le beuer. Esto enseña Santo Thomas en el lugar citado en el articulo tercero. Porque por todos estos caminos,tiene razon de mal,y de pecado.

Quarta conclusiõ. La têplança 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,y en los mayores. Esto enseña S.Thomas en el lugar citado en el articulo vltimo. La razon es: porq en estos tales ha de resplãdecer mas la razon. Luego estos tales, hã de estar mas lexos,de todo lo q fuere impedimento del buen vso de la razon. Por lo qual en los tales, ha de resplandecer grandemente esta virtud,y el vicio cõtrario es muy feo en ellos.

Cap.V. De la embriaguez, vicio contrario a esta virtud.

D. Tho 2. 2. q. 150. Sũmist. v. ebrietas.

DEste vicio trata S.Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el y los Sumistas.

PRimera conclusion. La embriaguez, q dize vna obra desordenada en lo q toca a beuer vino,es pecado,y pecado de gula. Esta enseña S.Thom y todos sus discipulos en el lugar citado,en el articulo primero. Declaremos esta cõclusio,y luego se probara facilmente. La embriaguez, puede significar dos cosas. La vna es,el mismo impedimẽto del vso de la razõ,q nace,y procede del beuer. Y este impedimento no es pecado. Y ansi la embriaguez en este sentido, no es pecado, sino como efecto del pecado,o del 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 aduirtiẽdo, ni pudiendo aduertir. Y en este sentido no es pecado. Puedese tomar de la segunda manera, por la obra de beuer vino demasiadamente,viẽdo, y aduirtiendo que se ha de seguir este daño,de impedirse el vso de la razon,y en este sentido es pecado. La razon es:porque es obra desordenada,contra el buen vso de la razon.

Segunda conclusion. La embriaguez de su naturaleza,es pecado mortal. Esto enseña Santo Thomas,y todos sus discipulos en el articulo segundo de la question citada. La razon es: porque es vna obra muy desordenada, por la qual se causa muy gran daño en el vso de razõ. Esto se entiende(como ya diximos) quando el beuer vino es sin moderacion. Porq como deziamos arriba,puede acontecer,que el beuer vino demasiadamẽte,no sea pecado,ni cõtra la debida moderaciõ;por ser alguna vez necessario para la salud,y consistencia del indiuiduo. Aduiertase, que como dize Santo Thomas, en el vltimo articulo de la question citada,la embriaguez alguna vez escusa de pecado, en orden a las obras que se hazen adelante. Y no escusa de pecado, en quanto es pecado, sino en quanto quita el vso de la razon.

Cap.

Cap. VI. De la virtud de la caſtidad.

D.Tho.2. 2.q.151.

DEſta virtud trata S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los demas authores todos q̃ eſcriuen ſobre el.

PRimera concluſion: La caſtidad es verdadera virtud. Eſta enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en el primer articulo. La razon es: porque la razon de virtud, conſiſte en la moderation, y en el templar el apetito deſordenado contra la razon. Y es aſsi, que la caſtidad tiene por oficio 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 oficio proprio el moderar el apetito ſenſitiuo.

Segunda concluſion. La caſtidad es eſpecial virtud. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en el articulo ſegundo de la queſtion 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 diſtinta de la abſtinencia. Eſta enſeña Santo Thomas y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado en el articulo tercero. La razon es: porque la abſtinencia, hablando propriamente, tiene por oficio el moderar las delectaciones de la carne en la comida, y beuida, de ſuerte que no preualezcan contra la razon. Pero la caſtidad, templa, 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.Tho.2. 2.q.151.

DEſta virtud trata S. 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 Santo Thomas en el articulo primero. Declaremos eſta concluſion, por la doctrina de S. Thomas. La virginidad dize dos, o tres coſas. La primera es, la entereza de la carne, de ſuerte que no aya auido delectacion venerea. Por lo qual, lo primero que dize la virginidad de parte del cuerpo, es que no aya violacion del 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. De ſuerte, 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 S. 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 excelente que el matrimonio. Eſta enſeña Santo Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, en el articulo quarto. La razon es: porque la virginidad ſe ordena al biẽ del alma, y a la eleuacion de la mente en Dios; y el matrimonio ſe ordena al bien del cuerpo, y a la conſeruacion de la eſpecie, ſegũ el ſer material. Luego la virginidad, es mas excelente que el matrimonio.

Cap. VIII. De la luxuria que es vicio contrario a la virtud de la caſtidad, y a otras virtudes.

D.Tho.2. 2.q.153. Sumiſtæ ver. luxuria.

DEſte vicio diſputa S. Thomas, muy a la larga, y todos ſus diſcipulos, y los Sumiſtas.

PRimera cõcluſion. La materia propria de la luxuria, ſon las delectaciones de la carne, y las concupiſcencias. Eſta enſeña Santo 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 entiẽden, que la luxuria tiene por materia propria las delectaciones venereas, y concupiſcencias de la carne: las quales ſe refrenan por la virtud de la caſtidad, y por la limpieza.

Segunda concluſion. El vſo de las coſas, y de delectaciones venereas, no es intrinſecamente malo, ſino que puede ſer bueno, como ſe ve claramente en el vſo matrimonial. La razon es: porque el tal vſo, ſe puede moderar y templar por la razon, de tal modo, que no ſea malo, ni pecado. De ſuerte, que bien anſi, como el comer, y beuer, ſi es ordenado por la razon, no es pecado, ſino obra de virtud; porque el comer, y beuer ſe ordena a la cõſeruacio del individuo: anſi tambien el vſo de las coſas venereas, puede ſer regido, y gouernado por la razõ, y en el tal caſo no ſera pecado, ſino obra de virtud. Eſto enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en el articulo ſegundo de la queſtion citada.

Tercera concluſion. Si el tal vſo deſtas coſas,

no se temple, y modere por la razon, es pecado, y vicio, el qual se llama luxuria. Esto enseñan Santo Thomas, y los que escriuen sobre el en el articulo tercero. La razon es: porque en el tal caso, el vso destas cosas no es conforme al bien de la razon, sino muy cõtrario a el. Luego en el tal caso sera pecado.

Quarta conclusion. La luxuria es vicio capital. Esta enseña Santo Thomas, y todos los q̃ escriuen sobre el en el articulo quarto. La razõ es: porque el vicio capital es aquel, del 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 mucha especies, como lo enseña S. Thomas en la question siguiente. Porq̃ la luxuria tiene seys especies, q̃ son, simple fornicacion, adulterio, incesto, estupro, rapto, y vicio contra natura. De todas estas especies de luxuria hemos de dezir en particular.

Cap. IX. De la simple fornicacion, que es vna especie de luxuria.

D. Thom. 2. 2. q. 154. ar. 2 Sumista v fornicatio.

De esta materia disputa S. Thomas y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y los Sumistas.

PRimera conclusion: La fornicació simple es pecado mortal. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, los Sumistas tambien. La razon es: porque la fornicació simple dize vna desordenacion, que es en detrimẽto 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. Aduiertase, que la fornicacion simple no es otra cosa, sino tener parte con vna muger soltera, siendo tambien el hombre soltero.

La dificultad es, si la fornicacion simple esta prohibida por derecho natural y diuino.

A esta dificultad se ha de responder, que esta prohibida por derecho natural y diuino. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado: y assi lo enseña Couarruuias. Y esto consta de la razon hecha, que es de Santo Thomas. Por lo qual aquel precepto: No fornicaras, es precepto del Decalogo, y es precepto natural, y diuino.

Couar. super 4. Decretalium. p. 2 ca. 8. §. 5. n. 17.

De lo qual se sigue que el precepto de no fornicar, obliga en qualquier caso, y no es licito consentir en el, aunq̃ sea por miedo de la muerte. De suerte, que si vna muger le pusieren vn puñal a los pechos, y la amenazassen con la muerte, sino consiente en la fornicacion, no es licito en el tal caso consentir: y si consiente peca mortalmente. Esto enseña Soto, y Nauarro. De lo qual se sigue, que mucho mas ilicito es, q̃ 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, por ninguna via deue de consentir. El exemplo es, si a vno le amenazassen con miedo, que cayesse en vn varon constãte, para que se casasse con vna muger, y juntamente consumasse el matrimonio, seria pecado mortal el cõsentir 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 ilicita, aunque se haga por miedo de muerte. De lo lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

Sot. lib. 5. de iust. q. 2. art. 1.

Segunda conclusion. La fornicacion simple no es grauissimo pecado, aunque es pecado mortal. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo tercero. La razon es: porque otros pecados ay mas graues, como son los pecados espirituales, y los sacrilegios, y otros pecados semejantes. De suerte que este pecado, aunque es mortal, no es de los pecados mas graues.

Tercera conclusion. Los tocamientos impũdicos son pecados mortales. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quarto, y esto enseñan los Sumistas. El Angelico Doctor dize, que es lo mismo de los osculos, y abraços. Declara esto desta manera y dize, que estas cosas se pueden considerar de dos maneras. La primera es, de su propria razon, y naturaleza: y si assi se consideran, no tienen razon de pecado mortal. Porque estas cosas se pueden hazer, sin que aya delectacion libidinosa, y mala; como se hazen quando se hazen por buena amistad, llana, y sincera; o por costumbre de la patria, o por otra causa razonable. En el tal caso no tienen razon de pecado mortal. Pero estas mismas cosas, pueden ser pecado mortal, por razon de la causa de donde nacen, y proceden. Como el dar limosna puede ser pecado mortal, si se haze por induzir a otro a algun pecado mortal. En el tal caso, por ser la intencion mala, se haze la obra de dar limosna, mala. De la misma suerte en nuestro proposito, estas obras pueden ser pecado mortal, por nacer del consentimiento en la delectacion ilicita. Deuese aduertir, que en España, donde preualesce la malicia, y la corrupcion, y no ay esta llaneza, ni lo pide la costumbre de la patria; estas obras y tocamientos, comunmente, y regularmente son pecado mortal. Porque comunmente son libidinosas, y traen consigo delectacion libidinosa. El pecado que se halla en estas cosas, se reduze a simple fornicacion, quãdo 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 circustancias; lo diremos en su proprio lugar.

De lo qual se sigue, que la muger comunmẽte, y regularmente, no ha de consentir tocamiẽtos, y semejantes obras, que se entiende ser libidinosas; porque seria consentir en obra, que es pecado mortal.

La dificultad es, si en algun caso seria licito, q̃ vna muger consintiesse semejãtes obras o tocamien-

camiétos,o oſculos,ſin que fueſſe pecado mortal? La razon de dudar es, porq̃ 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 ilicito,ſi ſe alborotaſſe, y no conſintieſſe ſemejante abraço;ſeria eſcandalizar los demas, y dar a entender que el otro comete pecado mortal. Luego en el tal caſo,parece q̃ ſeria licito. Por el contrario haze que parece, que en el tal caſo ſeria conſentir en el pecado mortal, que el otro comete. Luego ſiguefe 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 tocamiétos, o oſculos no ſon libidinoſos; la tal muger podria muy bien en publico,y en ſecreto conſentirlos,y no ſeria pecado La razon es, porque en el tal caſo eſtas obras no ſon pecado.Eſtoſe puede coligir de las circunſtancias,y de la perſona,y del modo de proceder de la tal perſona.

Digo lo ſegundo.Que quando de las circunſtancias ya dichas, ſe coligieſſe claramente que eſtas obras ſon libidinoſas, y pecado mortal,de la otra parte, el conſentirlas, regularmente, y comunmente ſeria pecado mortal Eſto ſe prueua de lo que ya queda dicho atras. Aduiertaſe, 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 pecado mortal, y el q̃ ama el peligro, y ſe pone en el peca.

Digo lo tercero. Quando de las circunſtancias dichas ſe colige ſer cierto, que las tales obras no ſon libidinoſas; y ſe hazen en parte publica, donde lo ven todos, y ſon obras vſadas conforme a la coſtumbre de la patria; en el tal caſo,no parece ſer pecado mortal. Dixe hazendoſe en publico,y tiendo conforme a la coſtumbre de la patria.Porque ſi fueſſe en ſecreto,o no ſiendo coſtumbre vſada; ſeria pecado mortal el conſentir aquellas obras.Pero con eſtas circunſtancias,no es pecado. La razon es,porque en el tal caſo ſeria coſa eſcandaloſa, el no conſentir ſemejantes obras; y por conſiguiente,no es pecado 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 pecado mortal. Eſto ſe entiende, ſino fueſſe en caſo de neceſsidad,en orden a curar de alguna enfermedad.

Quarta concluſion. Los oſculos entre los ſolteros de ſuyo ſon pecado mortal,ordenados al acto carnal,o libidinoſo. Dixe ordenados al acto carnal: porque ſi no ſon ordenados a eſte acto,no ſon de ſuyo pecado 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 pecado mortal:y ſi no ſe ordenan a la fornicacion no tienen razon de pecado: porque les viene ſer pecado deſte 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 pecado,ſi ſe ordenan al amor natural, como entre los hermanos.Lo qual enſeña Santo Thomas,Nauarro,y Cordoua. *D.Tho.in loc cit. Nauar. in Man.ca. 16 n.11. Sot. deſendo ſecreto mēbro 2. q.2 conc.2. Ma Rod. in Sum.c. 1 ot. concluſ.2.*

La dificultad es, ſi los oſculos, y abraços, y otros tocamientos, q̃ ſon pecado mortal, y los ay en la fornicacion ſimple, ſi es neceſſario confeſſarlos en la confeſsion,que ſe confieſſa la fornicacion. En eſta dificultad Fray 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 auerla pretendido.

A eſta dificultad digo lo primero. Que los oſculos, y abraços, y tocamientos impudicos, que comun,y ordinariamente ay en el acto carnal no es neceſſario declararlos en la confeſsiõ, ſino baſta dezir, y confeſſar el pecado de la fornicacion. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es,porque confeſſando, y diziendo en la confeſsion 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 comunmente vſada, ſeria neceſſario declararlos en la confeſsion. La razon es, porque eſtos tocamientos, y oſculos ſon pecado mortal, y no quedan dichos en la confeſsion: quando vno confieſſa el pecado 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 dificultad Fray Manuel Rodriguez, en el lugar citado en la concluſion vltima, vniuerſalmente enſeña, que eſtos tales que tienen eſtos baños,pecan mortalmente,y eſtan en mal eſtado, que no deuen ſer abſueltos,ſino los dexan. La razon deſte 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 deſto, es corrupcion. *Nau. li 5 conſil.tit. de pœnit. conſi. 6.*

En eſta dificultad digo lo primero. Que no me parece coſa digna de reprehender, aſsi vniuerſalmente, ni ſe puede condenar. La razon que me mueue es, porque no ſiempre en los baños ay eſte peligro, aunque los miniſtros ſean moços,y lauen mugeres,o al contrario las mugeres lauen los hombres.Porque pueden ſer tales los miniſtros, que no aya peligro ninguno en eſto. Y aſsi en el tal caſo no ſe deuen condenar,aquellos que tienen baños: particularmente, que los que tienen los baños, de ordinario no entienden, ni deuen entender, que ay eſte peli-

peligro, particularmente procurando tener tales ministros.

Digo lo segundo. Que en caso que se entendiesse, y se supiesse que los ministros corren peligro, y se ponen a peligro de ofender a Dios, en el tal caso los que tienen baños, eran dignos de reprehension, y se auian de condenar a peca do mortal, por el peligro que 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 buē parecer, con peligro de los huespedes, y quiças las tienen con este intento, y para este efecto. En este caso, procede muy bien la razon deste Autor.

Quinta conclusion. Los solteros, que estan amancebados, estan en estado de pecado mortal de simple fornicacion. De suerte, que es como vna continuacion deste pecado. En esto cōuienen todos los Theologos. La razon es, porque los tales estan de assiento en este pecado mortal de fornicacion. Por lo qual estos tales, tienen obligacion de declarar en la confession el estado que tienen, y mientras duraren en aquel estado no los han de absoluer: porque estā en estado de pecado mortal. Particularmente, quando tienen la ocasion muy a la mano, de tal suerte, que les es causa de pecar mortalmēte. Y aunque prometan la enmienda, auiendola prometido otras vezes, y no se auiendo enmendado, no los han de absoluer: porque no traen verdadera contricion, ni proposito de enmendarse de sus pecados, lo qual es necessario para absoluerlos. De las penas que incurren los amancebados, assi seculares, como Eclesiasticos, se ha de dezir abaxo.

Sexta conclusion. Las mugeres publicas, y cantoneras, estan en estado de pecado mortal. En esta conuienen todos los Doctores. Es tan notoria esta conclusion, que no tiene necessidad de probança alguna. Solamente se deue aduertir, que las tales mugeres estan en estado de pecado mortal, cōforme al animo que tienen, y como estan expuestas a pecar. Porqué 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 pecar todos estos peccados. Pero si tuuiessen determinacion de admitir tan solamente solteros, en el tal caso seria pecado, y estado de pecado solo de fornicacion. Lo ordinario, y comun es, que tienen animo, y proposito de admitirlos a todos, para sus intereses, y ganancias.

La primera dificultad es, si es licito, y sancto permitir estas mugeres publicas, y rameras. La razon de dudar es, porque parece que es consentir en sus pecados. Luego no es licito permitirlas.

A esta dificultad se ha de responder, que es licito permitir estas mugeres, y que viuan en alguna parte de la ciudad. Esto enseñan comunmente los Doctores, de doctrina de san Augustin, y Santo Thomas, y todos los Thomistas, y comunmente los Doctores. La razon es, porque esto es necessario para el bien comun, y para el bien publico, para que no aya otros mayores pecados, y delictos. Luego licito es permitir estas mugeres. Aduiertase con Nauarro, que el lugar donde estan semejantes mugeres, sea conforme a lo que dispone el Derecho, en el lugar diputado para este efecto.

D. Thom. 2. 2. q. 10.

Naua. in Man. ca. 17. n. 195

A la razon de dudar se responde facilmente, que los superiores, que permitē semejantes mugeres, no consienten en sus malas obras, y mal trato, sino miran en esto por el bien comun, y procuran euitar otros mayores daños, y assi no es pecado, sino licito. De lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado. En el qual dize, q̄ Dios permite algunos males, para euitar otros mayores, o para que se sigā otros mayores bienes. Por lo qual la potestad humana, que imita la diuina, puede muy bien hazer lo mismo. Esta es doctrina de S. Thomas en el lugar citado, y del la trae Nauarro.

La segunda dificultad 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 pecados, y las ayudan, y fauorecē en ellos. Luego no es licito.

A esta dificultad se ha de responder, ser licito tener los tales patrones, no para que las fauorezcan en sus pecados, sino para que las defiendan de gente ruyn, y de los que les 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 ella, 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 pecados, y assi no pecā. Si las tales mugeres pueden recebir dinero, y estipendio por su cuerpo, y por entregarle, que da dicho en la materia de restitucion. A donde se dize ser licito lleuar el justo estipendio, aunq̄ la obra sea pecado. Pero no ha de auer engaño, y manera de violencia: porque en el tal caso, seria pecado mortal lleuar cosa excessiua con este engaño, o manera de violencia, y auria obligacion de restitucion.

La tercera dificultad es, si es licito alquilar casas a semejantes mugeres, que han de vsar semejante oficio en las tales casas.

En esta dificultad ay algunas cosas ciertas, q̄ no tienen ningun rastro de dificultad. 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 Santo Thomas. La razon es, porque la casa no merece mayor precio por habitarla vna muger publica, y ramera, que por habitarla vna muger honesta. Luego injusticia sera lleuarle mayor precio. Confirmase, porque tambien seria participar en aquella ganancia torpe, y suzia, si por razon de ganar mas, se lleuasse mayor precio por la casa.

Luego

Luego en el tal caso seria pecado. La segunda cosa cierta es, que no es licito alquilar casas a estas mugeres, en aquella parte de la Ciudad, en la qual la Republica no permite que moren, y ay ley que lo defiende. Esto enseña Navarro 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, peca por ser causa que quebranten la ley de la Republica. Aduiertase, que en el tal caso, no dezimos que peca el que alquila la casa, por alquilarla para que alli se cometan peccados, y fornicaciones, de lo qual diremos luego: sino peca contra la ley, por ser causa que el otro passe vna ley justa, y santa. 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 pecara 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 dificultad es, si alquilar las casas a semejantes mugeres, que se sabe que las quieren, y habitan para pecar; sera pecado, por alquilarlas como para este efecto. Porque como el sastre, y el çapatero alquilan casas para sus oficios, assi tambien las mugeres publicas alquilan las casas para exercitar el suyo. En esta duda la razon que puede auer de dudar es, porque parece que es consentir en el pecado de las tales mugeres, y assi no parece licito.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan, ser pecado mortal el alquilar las casas a estas mugeres, en las quales se exercitan en estos oficios. Esto enseña Navarro en el lugar citado, y lo mismo enseña vltimamente Fray Manuel Rodriguez. Aunque Fray Manuel Rodriguez hablando del alquiler de las casas, no dize en particular, que es pecado mortal. La razon del Doctor Navarro es, porque se da ocasion de pecar, dandoles casa en que viuan, y en la qual se exercite en sus pecados. Luego es pecado mortal: porque es como concurrir como ayudando las mismas mugeres. Esta, y otras semejantes razones trae el Doctor Navarro en confirmacion desta sentencia.

Ma Rod. in Summ. cap. 103. conc. 3. & conc. 1.

A esta dificultad digo lo primero. Que el que alquilasse las casas a estas mugeres para este fin, y para que se exercitassen en tan mal oficio, y con esta intencion; no ay duda, sino que peccaria mortalmente. Esta deue ser comun sentencia de todos los Doctores, en la qual no ay dificultad ninguna. La razon es, porque este tal tiene fin, que es pecado mortal. Luego pecca mortalmente.

Digo lo segundo. Que si vno alquila la casa a semejantes mugeres, no con intencion de que se ofenda Dios, sino con intencion de que las viuan, y habiten por su alquiler; no me parece que pecca mortalmente. Esta sentencia tiene Mayores, y tienenla comunmente los Doctores. Y esto significa Fray Manuel Rodriguez en la primera conclusion. Prueuase lo primero de la vniuersal costumbre de todos los fieles, que tienen buenas conciencias: los quales sin escrupulo ninguno alquilan sus casas a mugeres semejantes, sabiendo, y entendiendo que en ellas se han de exercitar en estos oficios malos. Luego señal es, que el alquilar estas casas no es pecado alguno. Confirmase, porque en la Corte Romana viendolo el Papa, y entendiendolo, se alquilan estas casas a semejantes mugeres, y no lo reprehende, y los confessores absuelue aquellos que les alquilan casas. Luego cierta cosa es, y aueriguada, que no es pecado mortal el alquilarselas. Lo segundo se prueua, porque el alquilarles las casas para que viuan, no es concurrir al pecado de la fornicacion, ni consentir en el. Porque la casa se puede muy bien habitar con otro fin, y para exercitarse en otro oficio. Luego esto no es pecado mortal. Confirmase, porque la Republica justa, y santamente permite estas mugeres publicas, y rameras. Y esto no se puede hazer comodamente, sino es alquilandoles casas donde viuan, porque de ordinario no las tienen. Luego no es pecado el alquilarles las casas.

Mav. 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 ocasion de pecar a estas mugeres, porque se las alquilan para que viuan en ellas: sino las mismas mugeres se toman la ocasion de pecar; y lo mismo hizieran en otra qualquiera parte: y assi no es pecado ninguno el alquilarselas.

La quarta dificultad es, de las moças, o moços, que siruen a las mugeres malas, y cantoneras, abriendo la puerta a los que vienen a pecar con ellas; y las acompañan quando van a pecar, o les hazen las camas, sabiendo que han de pecar en ellas, y les lleuan villetes, en los quales les ruegan que vengan a tratar con ellas, y otros semejantes recaudos. La dificultad es, si los tales pecan 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 pecado ninguno.

En esta dificultad Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion tercera al principio della, parece que resuelue, que esto no es pecado, sino fuesse que los tales criados tuuiessen complacencia del pecado destas mugeres: y se mueue con la razon hecha, y a este proposito trae vn consejo de Navarro. Aunque despues en el discurso de la conclusion, de la explicacion della parece que enseña, ser pecado el hazer estas cosas.

A esta dificultad se ha de responder, diziendo lo primero, que si las tales criadas, o criados, tuuiessen complacencia de el pecado que se auia de cometer, sin duda ninguna pecarian mortalmente. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso, tienen complacencia, y consentimiento en el pecado de los tales. Luego pe-

can

can mortalmente, como pecan ellos mismos.

Digo lo segundo. Que los criados, o criadas que lleuan villetes, y que lleuan a las tales personas para pecar, y que saben esto, porque es cierto moralmente hablando, o lleuan recaudos para llamarlas; estos tales sin duda pecan mortalmente. La razon es, porque estos ayudan el pecado, y son como instrumentos morales, y causas proximas del pecado que los otros cometen. Luego pecado mortal es hazer todas estas cosas. Confirmase, porque esto consta de la comun estimacion de los hombres, que tienen a estos tales por personas, que pecan en estos ministerios, y en seruir en estos oficios. Porque quando el oficio es tan malo, no se puede en ninguna manera exercitar, ni por ningun precio. Y assi se responde a la razon de dudar, que en ninguna manera es licito, aunque se renga atencion al salario, y se haga por el. El exemplo es en la misma muger, que no puede cometer el pecado de fornicacion, aunque tenga intencion al salario, y estipendio que le dan: porque esso es malo, y assi 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 pecado 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 con ellas, y hazer la cama, y seruirlas en otros semejantes ministerios. La razon es, porque estos son seruicios generales, y communes de que ellas pueden vsar bien, y mal, y assi no son causa del pecado. Luego el seruirlas en semejantes obras, no es pecado 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 que sea. Como no es licito mentir, por qualquier fin que sea, aunque tenga aparencia de bien. Pero quando la obra es de si, y de su naturaleza buena, o que de su naturaleza no es pecado; entonces se puede hazer por buen fin, y con el tal fin sera buena.

Cap. X. De vna especie de luxuria, que se llama estupro.

PRimera conclusion. Estupro es vna especie especial, y particular de luxuria, que consiste en conocer, y tratar con vna donzella. De suerte, que por razon del quebrantamiento del sello virginal, es especial pecado. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y communmente los Doctores, y Sumistas. La razon es, porque por razon deste quebrantamiento del sello virginal, se impide el 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 pecado.

D. Tho. 2. 2. q. 154. art. 6. Sum. ver. stuprum.

La dificultad es, si en el varon es particular circunstancia el ser virgen, de suerte que sea especial, y particular pecado la primera vez, q̃ vno llega a vna muger, como lo es en la muger, el llegar la primera vez al varon. En esta dificultad ay diuersos pareceres, como queda dicho en la primera parte de la Suma en el tratado del sacramento de la Penitẽcia, en el capitulo diez y nueue, en la quinta dificultad.

A esta dificultad se ha de responder, que es muy mas probable, que no es particular circunstãcia, ni muda la especie del pecado en el hombre, quando pierde la virginidad, y llega la primera vez a muger, ni es necessario declarar esto en la confessiõ, como queda resuelto en el mismo lugar, de doctrina de Santo 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 ellas razones, que corren en las mugeres. Y assi en los hõbres no es especial, y particular pecado, como lo es en las mugeres.

Segunda conclusion. No solamente es estupro, quando vna muger consiente en la exterior obra carnal, sino tambien quãdo en el acto interior consiente, y siendo donzella desea llegar a varon, y perder la virginidad. Esta es comun doctrina de todos los Doctores. La razon es, porque en doctrina de Santo Thomas, la obra exterior, y interior acerca del mismo objecto, son de la misma especie. Luego si la obra exterior tiene especial razon de pecado, y es estupro; el consentimiento interior, que va a esto mismo, tendra especial razon de pecado. La dificultad suele ser acerca desto, 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 confessiõn, que no es donzella, aunque este tenida por tal. Porque esta circunstancia disminuye grandemente el pecado, y lo haze de otra especie: porque en realidad de verdad no es estupro, sino simple fornicacion, o otro pecado, que no tiene esta circunstancia. Esta dificultad esta declarada en el lugar citado de la primera parte de la Suma, en el articulo sexto. Lo que es cierto, y aueriguado es, que si es donzella, tiene obligacion de confessar esta circunstancia, aunque sea el pecado de consentimiento interior, que no proceda a la obra. Porque siempre tiene especial razon de pecado, y pertenece a particular especie de luxuria.

De lo que toca a la restitucion, que se deue hazer, quando vno conoce, o 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 Suma, en el tratado de matrimonio, luego al principio, hablando de los desposorios. Lo que toca a la substancia, y essencia del pecado, en orden al vicio de la luxuria, queda declarado en estas conclusiones, y no es necessario passar adelante,

Cap.

Cap. XI. Del 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. De ſuerte, que bien aſsi como el pecado de rapina, es tomar la coſa agena con fuerça, y con violencia: aſsi tambien el rapto, es vna eſpecie de luxuria, por la qual ſe trata con vna perſona por fuerça, y violentamente. Eſta es doctrina de Santo Thomas, y de todos los Sumiſtas, verbo, Raptus.

Segunda concluſion. El rapto es eſpecial pecado, que es neceſſario declararlo en la confeſſion. Eſta enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Sumiſtas en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caſo, ſe haze violencia a la perſona con quien ſe trata. Luego es eſpecial pecado, y eſpecial circunſtancia. De ſuerte, que como es eſpecial circunſtancia, y eſpecial pecado de rapina tomar la coſa por fuerça: aſsi tambien es eſpecial pecado tratar cõ alguna muger por violencia.

Tercera concluſion. Eſta malicia deſte pecado, puede eſtar eſparzida por otros pecados de luxuria, y junta con ellos. Eſta enſeña Sancto Thomas, y otros Doctores. Declaremos eſta concluſion. Si la muger a quien hazen violencia, es donzella, el pecado de rapto eſta junto con el de eſtupro; ſi es caſada, eſta junto con adulterio; y ſi es religioſa, o que tiene voto, eſtara junto con el ſacrilegio.

La dificultad es, de vna muger deſpoſada por palabras de futuro, ſi el eſpoſo la conocieſſe carnalmente haziendole violencia; ſi en el tal caſo ſeria pecado mortal de rapto. La razon de dudar es, porque el que eſta deſpoſado, aunq̃ ſea por palabras de futuro, tiene por fuerça, y virtud del contrato, derecho alguno de juſticia al cuerpo de la deſpoſada. Luego aunque la conozca carnalmente por violẽcia, no ſera rapto, ni ſera pecado de luxuria.

A eſta dificultad digo lo primero, que ſin duda ſera pecado 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 pecado de fornicacion por lo menos. En lo qual ſe ve que no tiene entero dominio del cuerpo de la deſpoſada. Luego ſi la coge por fuerça, y la conoce carnalmente, ſera rapto.

Digo lo ſegundo, que ſi es deſpoſado por palabras de preſente, quando es verdadero matrimonio, en el tal caſo no ſeria pecado 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, que 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 cõſiderar, 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 aſsi ſi la conoce carnalmẽte, cogiendola, y haziendole 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 vean, en lo que toca a paſſar a eſtado mas perfecto, qual es el eſtado de la religion. Tambien ſe ha de conſiderar, que en lo que toca al foro exterior, el tal deſpoſado aunque ſea por palabras de futuro, ſe eſcuſa del delicto de rapto, de ſuerte, que no lo caſtigaran como a tal, como lo dize Santo Thomas, en la ſolucion del vltimo argumento. La razon es porq̃ el deſpoſado tiene algun derecho al cuerpo de la deſpoſada, el qual adquiere por aquel contrato, de juſticia.

Cap. XII. Del adulterio que es vna manera, y eſpecie de luxuria.

DE eſte pecado diſputa Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada en el articulo octauo, y los Sumiſtas, en el verbo, adulterium.

PRimera concluſion. El adulterio no es otra coſa, ſino conocer carnalmente la muger agena, o el varõ ageno. De ſuerte, que eſte pecado puede acontecer entre hõbre, y muger caſados ambos, o qualquiera dellos que ſea caſado: porque de todas eſtas maneras es adulterio. Eſto enſeña Santo Thomas, y comunmente los Doctores, y por ſer eſta la diffinicion del adulterio, no tiene neceſſidad de otra probança.

Segunda concluſion. El adulterio es eſpecial y particular eſpecie de pecado. Eſta enſeña Santo Thomas, y todos los Doctores. La razon es, porque como dize Santo Thomas, en el adulterio ſe peca de dos maneras. La vna es, contra caſtidad, y contra el bien de lo que ha de nacer. Lo otro ſe peca contra la fidelidad deuida en el matrimonio; y aſsi tiene eſpecial razon de pecado, y ſe llama adulterio. Aduiertaſe, que aunque es verdad que es adulterio, en conociendo car-

carnalmente la muger casada, o tratando con varon casado, y es pecado mortal; pero mas grave pecado mortal sera notablemente, si ambos a dos son casados: de suerte, que sera necessario declararlo en la confession. Porque en el tal caso, el adulterio es consumado, 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 dificultad 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 dificultad 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 pecado tiene particular circunstancia. Y aunque no es adulterio perfecto, y consumado; 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 confession.

De lo que toca a restitucion, si se ha de restituyr algo al marido, a quien se haze el agrauio por el adulterio, o teniendo la adultera hijo de el adultero; queda dicho muy extensamente en la materia de restitucion.

La dificultad muy particular, que puede auer acerca desto, es quando el marido consintiesse con la muger, en que tuuiesse copula carnal cõ algun hombre, si en el tal caso sera 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 le haze injuria, como dizen comunmente 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 dificultad algunos modernos Theologos, que no siguen la doctrina del Angelico Doctor Santo Thomas, han querido dezir, que en este caso no es adulterio, ni se haze injuria al marido. Conuencense con la razon hecha en fauor desta sentencia.

A esta dificultad 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 comun sentencia de todos los Theologos, particularmente Thomistas. Consta manifiestamente de la razon de Santo Thomas, que se toma, y procede de la difinicion 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 Cayetano en el articulo sexto desta question, a donde 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 de 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 desta razon, con que se conuencen los cõtrarios, para tener la contraria sentẽcia, 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 destos bienes tiene el hombre señorio por su voluntad, y por su libre aluedrio: por su misma voluntad, y libre aluedrio les puede dar de mano, y echar de si el señorio que tiene dellos. En estas cosas, por esta misma razon tiene verdad, que al que sabe, y entiende, y quiere, no le hazen injuria. Si vno ve que le toman vna cosa destas, y consiente el tomarsela, 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 autor de naturaleza le constituyo guarda, como natural, de aquellos bienes, como son los bienes naturales, la vida, y 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 del braço: porque esta custodia, y guarda natural, no puede el hombre por su voluntad lançarla de si. Viniendo a nuestro proposito, a este modo se ha de dezir, que del vinculo matrimonial, en el qual se entregan los cuerpos, naturalmente nace, y procede la obligació de guardar el vno al otro fidelidad. Y esta obligacion, como es natural al matrimonio, en ninguna manera puede ninguno dellos desecharla de si, por su voluntad, y consentimiento. Por lo qual, aunque mas consienta el varon, en que otro trate con su muger, siempre queda lugar de injuria, y de adulterio. Y assi la razon con que se conuencen estos Doctores, es friuola, y de ninguna fuerça, considerada atentamente, y como se deue considerar.

Scienti, & volenti non fit injuria.

De lo que toca al varon, si puede con buena conciencia matar a la muger, quando la halla actualmente en el delicto, queda declarado en la primera parte de la Suma, en la materia, y tratado de matrimonio. Alli se ha de ver.

Cap.

Cap. XIII. Del inceſto, que es eſpecial, y particular eſpecie de luxuria.

DE eſta materia trata Sancto Thomas en la queſtion citada, en el articulo nono, y los Summiſtas, verbo, Inceſtus.

PRimera concluſion. El inceſto no es otra coſa, ſino vna copula carnal entre parientes, o afines. Aſsi lo determina S. Thomas, y los Sumiſtas en el lugar citado. Eſta concluſion no tiene neceſsidad de probança: porque es la difinicion deſte pecado. De ſuerte, que todos los Doctores aſsi Theologos, como Iuriſtas, conuienen en eſto, que ſi vno conoce carnalmente vna parienta que eſta en los grados prohibidos, es pecado mortal de luxuria, como luego diremos: porque tiene particular deformidad el tratar con parienta, o afin.

Segunda concluſion. El inceſto es particular eſpecie de luxuria, que tiene particular deformidad, de ſuerte que es neceſſario declarar eſta deformidad en la confeſsion. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los Sumiſtas 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 afines: aſsi 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, es neceſſario 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 dificultad ninguna, aunque mas digan algunos Doctores, porque proceden ſin cauſa, ni razon.

Tercera concluſion, que ſe ſigue de lo dicho. Quando el marido tuuo copula carnal con vna parienta de ſu muger en primero, o ſegundo grado, y tiene copula carnal con ſu muger, pidiendole el debito conjugal, peca mortalmente pecado de inceſto, ſi eſto paſſa antes que diſpenſen con el. Eſto es cierto, y aueriguado entre todos los Doctores. La razõ es, porque por la tal copula, que tuuo con parienta de ſu muger dentro de aquellos grados, ſe hizo afin con ella. Luego llegando a ſu muger, y pidiendole el debito, peca pecado de inceſto. Dixe pidiendo el el debito: porque ſi tiene copula carnal pidiendo ella el debito, no es pecado de inceſto, ni pecado alguno. Lo miſmo ſe ha de dezir de parte de la muger. Tambien ſe ha de dezir lo miſmo de ambas partes, quando ambas partes tuuieſſen impedimento por auer tenido copula ilicita con algun pariente del marido, o de la muger, dentro de los grados prohibidos por el Concilio Tridentino.

Quarta concluſion. Inceſto es tener copula carnal con la hija de baptiſmo, y con las demas perſonas con quien ſe contrahe parenteſco eſpiritual. Eſto enſeñan todos los Theologos en el lugar citado, y los Iuriſtas, y entre ellos muy particularmente Nauarro. La razon es clara, porque en el tal caſo, ſe contrahe parenteſco eſpiritual, de ſuerte, y calidad que no puede auer matrimonio entre los tales. Luego en el tal caſo, la copula carnal ſera ilicita, y inceſtuoſa. De lo qual ſe ſigue, q̃ ſi eſte impedimento de parenteſco eſpiritual, ſobreuiene a los que eſtan caſados: la copula carnal entre ellos, pidiendo el debito conjugal, ſeria inceſto, porque es copula carnal entre parientes. Eſto ſe entiende, ſi ay copula antes de la diſpenſacion.

Iuriſpere. c. 1. de eo qui cognouit conſanguineã, &c. Naua. in Man. ca. 16. n. 3.

La dificultad es, ſi es inceſto conocer carnalmente vna hija de confeſsion. El exemplo es: Vn ſacerdote confeſſo vna muger, y deſpues tuuo parte con ella, aũque ſean algunos dias deſpues de la confeſsion. La dificultad es, ſi en el tal caſo eſte pecado tendra verdadera razon de inceſto. La razon de dudar es, porque el que conoce carnalmente la que baptizo, que es hija eſpiritual por el baptiſmo, peca mortalmente pecado de inceſto. Luego lo miſmo ſera, del que conoce carnalmente la hija de confeſsion: porque parece que es la miſma razon.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que en ninguna manera es pecado de inceſto, aunque la copula carnal ſea muy proxima a la confeſſion. No digo, que no es grauiſsimo pecado, y que es particular circunſtancia: que de eſto diremos luego. Sino tan ſolamente determino, que no es pecado de inceſto. Eſto enſeñan, y deuen enſeñar todos los Doctores. La razon es, porque del ſacramento de la Confeſsion, conforme a derecho, no nace, ni procede parenteſco alguno eſpiritual. 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, del baptiſmo nace, y procede parenteſco eſpiritual, como eſta determinado en el Derecho. Por lo qual tener copula carnal cõ la hija por el ſacramento del Baptiſmo, es inceſto. Pero en el Derecho no eſta determinado, que del ſacramento de la Penitencia proceda algun impedimento, ni algun parenteſco eſpiritual: y aſsi la copula con la hija de confeſsion, no es inceſto. La razon, porque el Derecho quiſo, y determino que del baptiſmo naciеſſe impedimento eſpiritual, y no de la confeſsion, pudo ſer, porque el baptiſmo, como es ſacramento que no ſe puede repetir, ni iterar, no tenia a grande inconueniente, que del naciеſſe parenteſco eſpiritual, porque no ſe multiplica tanto. Pero de la confeſsion, era gran inconueniente: porque ſe multiplicaria

ria mucho el parentesco, por reperirse tanto la confesion.

La duda es, si es circunstancia que mude la especie, o agrauante; de suerte que sea necessario declararse 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 dificultad queda dicho en la primera parte de la Suma, en el tratado de Matrimonio, en lo de las circunstancias. Allí se ha de ver, porque esta tratado muy extensamente.

Quinta conclusion. No es incesto tratar vn hombre con vna muger parienta de otra, que conoció carnalmente; si era parienta en el tercero, o quarto grado. Esto enseñan comunmente los Doctores, y en particular Iuã Gutierrez. La razon es, porque el Concilio Tridentino, quito el impedimento de la afinidad, 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 sa 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 antes parte, no comete pecado de incesto. Desto se ha de ver lo q̃ que ha dicho en la materia de matrimonio, en la primera parte de la Suma.

Iuan Gutierrez in q. canoni. 6. 23. n. 3.

Acerca de todo lo que se ha dicho ay vna dificultad, si todos los pecados de incesto son de la misma especie. El exemplo es: El pecado de incesto, que se comete con la madre, o la hija con el padre, si todos estos pecados tienen vna misma deformidad, y son de la misma especie. Parece que si: porque todos son pecados de luxuria, que pertenecen a la especie de incesto. Por el contrario ay algunas razones. La primera es, porque distincto parentesco es el de consanguinidad, y el de afinidad, y tambien el espiritual. Luego el pecado parece que ha de ser de distincta especie, quando se comete cõ estas personas. La segunda razon es, porque ay algun parentesco, el qual de derecho natural impide la copula, y dirime el matrimonio, como se ve en el primer grado de consanguinidad. Y otro impedimento ay de derecho positiuo, como se ve claramente en otros grados, y en el parentesco espiritual. Luego el pecado cometido, no sera de la misma especie. En esta dificultad 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 afinidad. Esta sentencia sigue el Doctor Navarro.

Navar. in Man. ca. num. 4. Cajet. 2. 2. q. 154. a. 9. Sot. in 4. dist. 18. q. 2. a. 4.

La segunda sentencia es, que solamente es vna especie de incesto, en todos estos grados. Esta sentencia tiene Cayetano, y lo mismo tiene Soto, y otros Doctores.

A esta dificultad digo lo primero, ser muy probable, que el incesto en todos los grados es de la misma especie, y tiene la misma deformidad. La razon es la que queda dicha: porque como significa el Angelico Doctor Santo Thomas en el lugar alegado, tienen vna misma deformidad. Esta sentencia tiene grandissima probabilidad, en todos los grados de afinidad, y consanguinidad, que no son de derecho natural, como son todos los grados de afinidad, y consanguinidad, fuera del primero de consanguinidad. De los quales diremos luego vna palabra.

Digo lo segundo, que con todo esto mi parecer es, que es necessario declarar en la confession el grado de afinidad, o consanguinidad. La razon es, porque aunque no mude la especie, agraua notablemente. De lo qual queda dicho en la primera parte de la Suma, 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 confesion. La razon es, porque estos incestos, tienen vna particular deformidad contra la virtud de la piedad que no tienen los demas incestos, cometidos con las demas parientas. Y el padre, peca contra la virtud de fidelidad, que deue a sus hijos. Tãbien es bien aparente, que es necessario declarar en la confesion, si es hermana: porque el derecho natural impide, y irrita el matrimonio entre los hermanos. De todo esto se ha de ver lo que queda dicho en la primera parte, en el tratado de matrimonio.

Cap. XIIII. Del sacrilegio que es especie de luxuria.

DEste pecado trata S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo decimo, y los Sumistas en la palabra sacrilegium.

PRimera conclusion. Sacrilegio es vna particular especie de luxuria, distincta de todas las demas especies, y que tiene particular deformidad. Esta enseña Sãto Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas en los lugares citados. La razõ es, porque algunas vezes por la luxuria, se pone macula en alguna cosa, que pertenece al culto diuino, como se ve claramente, en aquel que ha hecho voto de castidad. Luego el sacrilegio, puede ser particular, y especial deformidad de luxria.

Segunda conclusion. Sacrilegio es, tener parte con vna religiosa, o vna muger secular con vno que esta ordenado de orden sacro, o cõ vn religioso. Esto enseñan comunmente los Theologos en el lugar citado, y Navarro. La razon es, porque en el tal caso, ay violacion de cosa sagrada, y de persona sagrada, y por consiguiente

Navar. in Man. ca. 6. n. 1.

ay

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 que el adulterio es perfecto, y consumado, quando ambas partes estan ligadas con el vinculo del matrimonio, y entõces 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.

Tercera conclusion. Sacrilegio es, tener acto carnal an la Iglesia, y es necessario declarar esta circunstancia, particularmente hablando de el acto ilicito. Esta enseñan comunmente 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 dẽtro de la Iglesia: que es pecado de sacrilegio por la misma razon, como lo dize Nauarro en el lugar citado, en el numero nono, y decimo. Pero el que estãdo en la Iglesia tiene pensamientos, y desseos deshonestos, mas no tiene intento de cumplirlos en la Iglesia, sino fuera della? Este tal no comete sacrilegio, porque el acto interior, no repugna, ni es contrario a la santidad del lugar, como lo es la obra exterior. Tambien se deue aduertir, que ni las palabras, ni vistas deshonestas, tenidas en la Iglesia, tienen perfecta razõ de sacrilegio. Pero si vuiesse tocamientos deshonestos en las partes secretas, estando en la Iglesia, es sacrilegio, como lo enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Nauarro en el lugar citado, en el numero diez y siete, siguiẽdo en esto a Syluestro. La razõ es, porque estos tocamientos son obras exteriores, que tienen repugnancia con el lugar sagrado.

La dificultad 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, comete sacrilegio, como lo enseña Santo Thom. Nauarro, y Cordoua. Luego lo mismo sera de aquel que tiene parte con vna muger en vn dormitorio.

Naua. in Man. ca. 16. n. 3. Cordo. de casib. conscientiæ.

A esta dificultad 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 ilicita, tenida en el tal dormitorio, no ay violacion de cosa sagrada: y por consiguiente no sera pecado de sacrilegio, como no lo seria, tener parte con vna muger en vnas heredades, o casas de la Iglesia.

A la razon de dudar se responde facilmente, que el cemiterio, que tiene tanta conjuncion, y afinidad 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.

Cap. XV. Del vicio contra natura, que pertenece al vicio de luxuria.

DEste pecado trata Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo vndecimo, y los Summistas en las palabras, peccatum contra naturam, & sodomia.

PRimera conclusion. El pecado contra naturaleza, es vna particular, y especial especie de luxuria. Esto enseña S. Thom. en el lugar citado. La razon es, porque el pecado cõtra naturaleza, tiene especial, y particular deformidad dentro de la razon de luxuria: porque repugna a la misma razon natural, y por esso particularissimamente, se llama pecado contra la razon natural. Luego tiene especial, y particular deformidad dentro del vicio de luxuria. Aduiertase, que como dize el Angelico Doctor Sancto Thomas, 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 misma 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 vsado: 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 della, o quanto a otros modos bestiales.

Segunda conclusion. Este pecado contra naturaleza, es grauissimo pecado mortal, y entre los pecados de luxuria, es el grauissimo. Esta enseña Santo Thomas en la question citada, en el articulo doze. La razon es, porque dentro de las especies de luxuria, tiene grauissima deformidad: porque la tal copula, es contra naturaleza, y contra su deuido orden natural. Luego es grauissimo pecado, entre los pecados de luxuria.

La dificultad es, si este pecado 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 pecados se distingan especie.

A esta dificultad se ha de responder, que todas estas maneras de pecado contra naturaleza, parece que se distinguen especie, de suerte, que son diuersas razones. Assi lo afirma Cayetano, 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 destos pecados. Tan solamente se deue aduertir,que es necessario declarar en la confession,el pecado contra natura leza que cometio, en particular;si fue polucio,o sodomia,o bestialidad, o el otro modo de pecado contra naturaleza, que no tiene particular nombre: porque estos pecados son de distincta especie, y por lo menos agrauan notabilissimamente.

La segunda dificultad es, si la bestialidad es pecado 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 dificultad se responde, que la bestialidad es vicio de vna especie.Assi lo afirma Cayetano 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 cõ que se tiene parte. De todo lo qual se ha de ver Cayetano en el lugar citado,que habla muy docta mente. Porque estas cosas no se pueden declarar mas en particular en este lugar, por ser por manera de Súma. 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 en señan comunmente 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 el sodomita publico,y notorio, es notado de vn gra uissimo crimen,y muy enorme,por el qual merece que le depongan de Sacerdote:Luego quedara irregular. Aduiertase, que el notado de tal delicto,merece ser depuesto.Y assi este tal no se puede ordenar,ni puede celebrar sin licencia del Papa,ni sin su dispensacion.

Naua. in Manu. c. 25. n. 73. & 77. c. 27. num. 248.

La dificultad es,si el sodomita secreto es irregular,o suspenso.La razon de dudar es: porque 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 oculto.

En esta dificultad Couarruuias, y otros Doctores luristas,tienen que el tal incurre irregularidad,y aun algunos dizen ser comun sentencia.

Couar. in clementina si furiosus 1. p. c. 1. n. 6

A esta dificultad 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 tãpoco 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 diferencia 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 deste vicio; no ponerla a los que no estan notados del publicamente,aun que 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 oficio,dignidad,y beneficio Eclesiastico. Esto se prueua de vna constitucion de Pio V. dada en el Año de mil y quinientos,y setenta y ocho, en el tercer año de su Pontificado.

La dificultad es, acerca desta constitucion,si esta pena la incurre qualquier sodomita,que comete vna vez este pecado nefando. En esta dificultad ay dos diferentes sentencias. La primera sentencia es,que afirma, que qualquier sodomita incurre esta pena, aunque no se exercite en este pecado.Esto tiene Salzedo.Prueua esta sentencia de otra constitucion del mismo Pio V. de la qual hizo mencion en la constitucion ya citada,en la qual tan solamente dize, siquis perpetrauerit,&c.Si alguno cometiere el tal crimẽ 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 pecado. Esta sentencia tiene Nauarro. Prueua esta sentencia. Lo primero: porque en la misma constitucion segunda de Pio V. se dize expressamente , que esta pena se pone,contra exercentes,contra los que se exercitã en este vicio. En la qual palabra parece que significa,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 assi lo declaro Gregorio Tercio decimo, siendo preguntado acerca desta dificultad.

Salze. in pract. criminalic. 66.

Naua. in Manu. c. 27. num. 249.

A esta duda mi parecer es,no auiendo manifiesta declaracion del Pontifice, que ambas sentencias son probables.La primera, aunque es rigurosa, tiene mucha probabilidad, por ambas las constituciones de Pio V. Y aquella palabra. Exercentes,no quiere dezir otra cosa, sino que 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 V. 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 constitució de Pio V. se deue aduertir,q̃ aunque es verdad, que la polucio volun-

voluntaria,es pecado contra naturaleza, como luego diremos: con todo esso es cosa cierta, que no es comprehendida en la dicha constitucion, ni el que comete este pecado incurre 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 se halla, quando se consuma la copula carnal dentro del vaso contra naturaleza, como lo dize Nauarro en el lugar citado. Por lo qual, a la polucion que se haze fuera del vaso natural, no esta puesta esta pena.

Tambien se deue aduertir acerca desta constitucion, que puede auer vna dificultad, y es, si incurren estas penas los que cometen, y se exercitan en el pecado de la bestialidad. La razon de dudar es: porque estas penas tan solamente se ponen a aquellos, que se exercitan en el pecado de sodomia. Y el pecado de la bestialidad, propriamente, y en rigor, no es sodomia. Luego conforme a la constitucion, no se incurren estas penas.

A esta dificultad se ha de responder, que estas penas incurren, los que se exercitan en el pecado de 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 pecado mas graue el de la bestialidad, y milita la misma razon, pues es pecado contra naturaleza. Luego en el tal caso se incurren estas penas dichas.

Glossa in cap. 1. de tempor. ordi. lib. 6.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que aunque es verdad que en aquella constitucion, tan solamente se nombra el pecado de sodomia; pero hase de entender tambien del pecado de bestialidad, que es mas graue, y es contra natura.

Acerca de la misma constitucion queda otra dificultad, si estos tales incurren luego las dichas penas, antes de la sentencia del juez; de suerte que en el foro interior de la conscientia tengan esta obligacion. Nauarro en el lugar citado dize, que ipso iure, quedan los tales presbyteros priuados de sus dignidades. De lo qual coligen algunos, y lo tienen ansi, que luego quedan priuados destas dignidades.

A esta dificultad se ha de responder, que estos tales presbyteros, no incurren las dichas penas ipso facto en el foro interior de la conscientia; ni estan obligados a dexar luego las dignidades, y los oficios. Esta es comun sentencia de los Doctores, particularmente discipulos de Sã to 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 las penas, que se amenazan en la tal ley: porque seria ocasion de grandes pecados, si ellos estuuiessen obligados a executar en si mismos las tales penas. La razon es: porque son leyes penales, de las quales queda dicho, que no obligan en conscientia antes de la sentencia del juez.

Nauar. in manu. ca. 23. n. 66.

Aduiertase, que el pecado de la sodomia, y bestialidad es reseruado a los Obispos, y no tienen authoridad de absoluer del, sino es con facultad, y licencia del ordinario.

Cap. XVI. De la luxuria en particular, quanto a la polucion.

De esta materia trata Santo Thomas, y todos sus discipulos en el articulo citado, y los Sumistas verbo, pollutio.

PRimera conclusion. La polucion voluntaria, es pecado mortal contra naturaleza. Esta enseña Santo Thomas y todos los Sumistas en los lugares citados. Prueuase lo primero de la doctrina de S. Pablo, que dize, que el que comete el tal pecado, no posseera el reyno da los Cielos. Lo segundo se prueua de la razon de Santo Thomas en el articulo: porque la polucion, tiene particular deformidad contra naturaleza, pues la semination de su naturaleza se ordena a la cõseruacion de la especie. Y la polucion le quita este fin, al qual se ordena naturalmente. Luego es pecado contra naturaleza. La conclusion habla, quando es voluntaria. Porque sino fuesse voluntaria, sino mere natural, no seria pecado 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 pecado. Porque para la razon de pecado, como dize San Augustin, ha de tener razon de voluntario.

1. Cor. 5.

Segunda conclusion. La polucion puede ser voluntaria en si, o en su causa. De suerte que puede acontecer de dos maneras el ser voluntaria. La primera manera es, quando es voluntaria en si misma, porque la quiere, y la procura. La segunda manera es, quando es voluntaria en su causa. Esta conclusion es de todos los Doctores. Que pueda ser voluntaria en si misma, es cosa notoria, y sin dificultad. Que pueda ser voluntaria en su causa, consta, porque la causa puede ser preuista. Porque puede vno muy biẽ preuenir, que de algunas cosas se le suele seguir polucion, como de algunos pensamientos deshonestos, o de algunos tocamientos, o de comer algunas cosas, que suelen ser causa deste efecto. Luego la tal polucion sera voluntaria en esta causa, y no en si misma. Por lo qual la polucion sera pecado conforme a la causa. Si la causa que dio fuere pecado mortal, lo sera tambien ella: y si fuere venial, sera lo mismo.

Desta conclusion se sigue, que quãdo vno come cosas calientes, o haze otras semejantes diligencias, para este efecto pretendiendole: sera pecado mortal. Pero sino hiziesse semejãtes cosas pretendiendolo: en el tal caso no sera pecado mortal. Porq estas cosas de suyo, no son pecado mortal, sino quãdo mucho pecado venial,

y por consiguiente el efecto, no tiene mas malicia, que ser pecado venial.

Sigueſe lo segundo, que quando se sigue polucion de disputar cosas venereas, o de oyrlas en la confesion, como puede acontecer, en el tal caso, no sera pecado, porque la causa no es pecado. Para declaracion de todas estas cosas se deue aduertir con el Angelico Doctor, que tres cosas han de concurrir, para que vna cosa sea voluntaria, y querida indirectamente. La primera es, que puede 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 confesiones, no tiene obligacion a ello. Porque estas cosas de si son licitas, y ansi no se consiente en la polucion indirectamente. De lo qual se sigue, que aquel, que sin causa ninguna se pone en peligro de polucion, peca mortalmente. Porque entonces es querida la misma polucion. Pero si con causa vrgente, y licita, no consintiendo en ella, no peca.

D. Tho. 1. 2. q. 6. ar. 3.

La dificultad es del marido, y de la muger, que sienten que de tratarse, y abraçarse, y de los osculos, se ponen en peligro de polucion fuera del vaso natural; si estos tales pecan mortalmente. La razon de dudar es: porque los tales tocamientos, y obras, de si son licitas, y no exceden de pecado venial. Luego la polucion, que es voluntaria en esta causa, tan solamente sera pecado venial.

A esta dificultad se ha de responder, que sera pecado mortal. Esto enseña Cayetano. La razõ es: porque para estas cosas, y para estos tocamiẽtos, no ay causa vrgente, ni necessaria. Luego no quitando la tal causa, sera pecado mortal. Por lo qual no es regla cierta, y infalible, que la polucion, que en si no es procurada, no tiene otra malicia sino la de su causa; de suerte que si la causa es licita, la polucion es licita. Esta regla no es del todo verdadera. Porque es licito que los casados se abracen y tengan los tocamiẽtos ya dichos: Pero la polucio̅, que de aqui se sigue es ilicita. Por lo qual, esta regla se ha de entender, que ha de ser la causa licita, y vrgente, como lo explica Medina en su Suma.

Caie. 1. 2. q. 74. ar. 7. & in sum. v. interrogatie, & ca. 6 præceptum.

Medi. in summa, pag. 682.

Tercera conclusion. La polucion es pecado mortal, aunque sea por la salud corporal. De suerte, que si vno por consejo de vn medico de mala consciencia, tuuiesse polucion pretendiẽdo con ella tener salud corporal, seria pecado mortal. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque la semination, no se ordena de su naturaleza a la conseruacion, y consistencia del indiuiduo, sino de la especie. Luego contra el orden de naturaleza es, ordenar este efecto a la salud, y consistẽcia del indiuiduo: y por consiguiente sera pecado mortal, contra el orden de naturaleza.

Quarta conclusion. El pecado de polucio̅, es mas graue pecado que la fornicacion. En esto conuienen todos los Doctores. Porque como dize Santo Thomas, el pecado contra natura, es pecado mas graue entre todos los de luxuria. Y es ansi, que la polucion es pecado contra natura, como es cosa notoria. Luego el tal pecado sera mas graue, que la fornicacion; y aun es mas graue, que muchos pecados de luxuria. Lo qual se conuence con la misma razon.

Quinta conclusion. Puede acontecer, que la polucion comience entre sueños; y estãdo vno durmiendo, y se acabe estando despierto, no cõ sintiendo deliberadamente en ella, y entonces no es pecado; ni es pecado permitirla a mas no poder, para que no suceda alguna enfermedad del calor. Esto enseñan los Doctores particularmente Nauarro. La razon es: porque en el tal caso la polucion en ninguna manera es voluntaria. Luego no sera pecado.

Naua. in Man. ca. 16. n. 7.

Sexta conclusion. Puede acontecer el tener polucion medio entre sueños, y no del todo despierto, y en el tal caso no sera pecado mortal. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores. La razon es: porque es comun doctrina dellos, que el defecto del vso de la razon en los que estan medio dormidos, y que no tienen entero juyzio, haze que lo que de suyo era pecado mortal, no lo sea. Luego en el tal caso no sera pecado mortal, por este defecto. Pero aduiertase, que como deziamos, no es pecado mortal: pero puede ser pecado venial, como lo dize Nauarro. Porque puede acontecer, que en el tal caso tenga juyzio para pecar venialmente, y no para pecar mortalmente, como es cosa notoria.

Naua. in Man. præ ludio 9. n. 10.

La dificultad es, quando vno puso causa de la polucio̅, de tal suerte que fuesse pecado mortal; si este tal podra hazer de suerte, y calidad, que la polucion no sea pecado mortal. La razon de dudar es: porque ya fue voluntaria en su causa mortal. Luego no puede dexar de ser pecado mortal.

A esta dificultad se ha de responder, diziẽdo 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 pecado. Esto enseña Medina, y otros Doctores. La razõ es: porque antes que se siga la polucio̅ 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 aduirtiendo el tal peligro; y despues desperto, y quiso oyr Missa, y le peso del pecado. Desta misma suerte se ha de dezir, que la polucion, a que se dio causa mortal, no sera pecado mortal en si, si antes que duerma, le pesa de la causa q̃ dio, con el dolor deuido della: y entonces la tal polucion, aunque se siga, no sera pecado mortal. La razon es: porque la polucion en sueños, no tiene otra malicia, sino es la de su causa: y ansi quitada la malicia de su causa, como se quita por el dolor de la penitencia, queda tãbien quitada la malicia de la polucion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Med. 1. 2. q. 71. art. 5.

Sexta conclusion. En ninguna manera es licito, desear tener polucion entre sueños, ni deleytarse en ella. Esta enseñã muchos Doctores, Medina,

Med. t. 2. q. 74. ar. 3. Sot. in 4. d. 21. q. 1. ar. 7. Cor. li. 2. queſt. q. 10.

Medina, Soto, y 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 del efecto, que ſe ſigue de la polucion, como es la ſalud del cuerpo: pero no es licito deſſear la miſma polucion, ni gozarſe della.

Septima concluſion. La polucion voluntaria, aunque es pecado contra naturaleza; con todo eſſo puede pertenecer a otra eſpecie de pecado, conforme al objecto que tiene delante, quando ſe comete eſte pecado. De ſuerte, que ſi tiene por objecto vna donzella, tendra razon de eſtupro; ſi vna caſada, de adulterio; y ſi vna religioſa, de ſacrilegio. Y todo eſto es neceſſario declararlo en la confeſsion. La razon es: porque es nueua deformidad, diſtincta eſpecie. Luego haſe de declarar en la confeſsion. Porque todas las circunſtancias que mudan la eſpecie, neceſſariamente pertenecen a la confeſſion.

Vltima cõcluſion. Eſte pecado ſuele ſer tan contino, 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 pecado, 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 deſte propoſito, neceſſario para confeſſarſe. Luego lo miſmo ſera del que comete eſte pecado tan frequentemente. El confeſſor en el tal caſo, deue amoneſtar al penitente que ſe enmiende, y darle algunos exercicios ſantos en que ſe emplee, para diuertirle deſte pecado, como ſon rezar el Roſario de nueſtra Señora, y algunos ayunos, y otros loables exercicios. Porq̃ de ſta manera, podria ſer q̃ ſe enmendaſſe, y ſalieſſe deſte pecado.

Cap. XVII. De la luxuria cometida en el penſamiento, con delectacion moroſa.

DEſta materia trata Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en los lugares citados, y los Sumiſtas en la palabra delectacion moroſa.

PRimera concluſion. La delectacion moroſa ſiendo voluntaria, es pecado mortal. Declaremos eſto. Tiene vno vn penſamiẽto carnal, y conſiente en el, deleytandoſe en el. Eſte tal penſamiento, ſe llama delectacion moroſa, y es pecado mortal. Eſto enſeñan todos los Theologos, y Sumiſtas. La razon es: porque conſiente en vna coſa, que de ſi es pecado mortal, y camino para pecar mortalmente. Aduiertaſe, que dixe en la concluſion, ſiendo voluntaria. Porque ſino es voluntaria, ni aduertida, no ſera pecado. Si vno tiene vn mal penſamiento, y luego que lo aduierte lo echa de ſi; no peca, aunque eſte penſamiento dure mucho. Pero ſi ſe detiene en el con vna imperfecta deliberacion, no peca mortalmente, ſino tan ſolamente pecado venial. Pero ſi lo aduierte, es pecado mortal, como queda dicho. Tambien ſera pecado mortal, ſi es negligente en ſacudir de ſi el mal penſamiento, no conſintiendo en alguna delectacion. Tambien ſe aduierta, que ay gran peligro en admitir ſemejantes penſamientos de carne, porque de ſu naturaleza ſon peligroſos, y ſe pegan al coraçon, y aſſi es neceſſario deſpedirlos de ſi.

La dificultad es, ſi todas las delectaciones moroſas, ſon de la miſma eſpecie; de tal ſuerte, y calidad, q̃ el que ſe deleyta penſando en vna donzella, o en vna caſada, o en vna religioſa, cometa pecado ſiempre de la miſma eſpecie. La razõ de dudar es: porque eſte tal no ſe deleyta ſino del penſamiento, y no de tratar carnalmente cõ eſta diferencia de perſonas. Luego el pecado ſiẽpre es de la miſma eſpecie, en todos eſtos caſos. En eſta dificultad algunos modernos Theologos, que no ſon de la eſcuela de S. Thomas, enſeñã que todas eſtas delectaciones moroſas, ſon de la miſma eſpecie, y entre ellos muy particularmente Vazquez: y eſte author ſe mueue por la razon hecha. Y dize, que todas eſtas delectaciones, no tienen otra malicia, ſino la q̃ tiene la ſimple fornicacion. Por lo qual, no es neceſſario declarar en la confeſsion, mas de que tuuo vna delectacion moroſa de vn penſamiẽto, ſin declarar en particular el penſamiento de que ſe deleyto, y ſi fue el tal penſamiento acerca de donzella, o religioſa, o caſada.

Vazquez in 1. 2. diſp. 112. cap. 2.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que eſta doctrina no es verdadera, ſino q̃ ſe ha de dezir, q̃ eſtas delectaciones moroſas ſon de diferente eſpecie. De ſuerte q̃ el que ſe deleyta en penſar en vna muger dozella, es eſtupro; y ſi ſe deleyta en pẽſar en vna muger caſada, es adulterio: y ſi ſe deleyta en penſar en alguna religioſa, es pecado de ſacrilegio. Eſta es comũ ſentencia de los Thomiſtas, y de otros Doctores, y tienela S. Antonino, y la Suma Tabiena, y Nauarro, y Cayetano. La razon es: porque eſte tal ſe deleyta del penſamiento q̃ tiene, acerca de tal objecto. Luego la tal delectacion, tomara la malicia del tal objecto, y ſe ha de reduzir a la malicia del acto exterior. Y por conſiguiẽte, como la malicia del acto exterior, es de eſpecie diſtincta: aſſi tãbien en el acto interior, es de diſtincta eſpecie. De ſuerte q̃ ſe ha de dezir en el tal caſo, que la delectacion moroſa, y algun penſamiẽto acerca de vna donzella, en ſu manera toca virtualmente el tal objecto, y por conſiguiente es de tal eſpecie. De lo qual ſe reſpõde facilmente a la razon de dudar, diziẽdo; q̃ eſte tal no ſe deleyta tan ſolamente del penſamiento que tiene, ſino tãbien del penſamiento, que toca a tal perſona. Y por conſiguiente toca con la delectacion virtual-

Ant. 1. p. tit. 5. c. 1. §. 6. Tabiena v. luxuria q. 8. Naua. in manua. c. 16 n. 9. & c. 6. n. 8.

mente en la persona, y haze que el pecado sea de otra especie, de la que fuera el acto exterior.

La segunda dificultad es, si es licito que el casado se deleyte de la copula passada que tuuo, o de la que puede tener. En esta dificultad es cosa cierta, y aueriguada, que los casados en la misma copula pueden tener delectacion, sin cometer en esso pecado mortal. La razon esta clara: porque la copula entre los casados, es licita, y por lo menos no es pecado mortal. Luego tampoco lo sera, el deleytarse de la copula. Porque la deleytació, es cosa que acompaña a la misma copula, quando se tiene de presente. Desto no ay dificultad entre los Doctores.

La dificultad 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. Desto ay dificultad entre los Theologos, y Doctores, si es pecado mortal, o si es cosa licita. En esta dificultad Nauarro, tiene ser pecado mortal, de la misma suerte que si la viuda se deleytasse de la obra passada. Pero dize, que el casado se puede gozar sin pecar mortalmente, de que tuuo copula carnal con su muger, y de que en ella se deleyto, como se ha de conceder lo mesmo de las viudas. Esta mesma sentencia parece que tiene Sylvestro, y Cordoua, y otros modernos Theologos.

Naua. in Man. ca. 16. n. 10.

Syl. v. delectatio. q. 2. Cordo. lib. 1. q. 13. du. 12. Paiu. in 4. d. 9. q. 3. ar. 1. nu. 7. Ant. 2. p. ti. 5. ca. 1. §. 5. Car. v. delectatio.

La segunda sentencia es comun entre los Theologos, que no es pecado mortal durante el matrimonio, tener tal delectacion. Esta sentencia tiene Palude, San Antonino, Cayetano, y otros Doctores. Esta es comun sentencia de todos los modernos. La razon es: porque si fuesse pecado mortal la tal delectacion, seria porque carece del fin de la generacion. Y esto no basta para ser pecado mortal. Porque si esto bastasse, seguirsehia, que todas las vezes, que los casados se deleytan en los tocamientos, y osculos, no pretendiẽdo tener copula, seria pecado mortal, lo qual no se ha de admitir. Luego la tal delectacion, no seria pecado mortal. Y no es la misma razon del viudo, o viuda. Porque despues de deshecho el matrimonio, no ay la misma causa, que escuta la delectacion de pecado mortal, como lo ay durante el matrimonio; y esta sentencia tengo por verdadera.

Toda via queda dificultad, si es pecado mortal esta delectacion, quando no solamente ay delectacion, sino que ay alguna alteracion, o algunos mouimientos torpes.

A esta dificultad se ha de responder, que en este caso, si ay polucion fuera del vaso natural, o peligro della, sera pecado mortal, por razon de la polucion contra naturaleza. Pero sino ay polucion, ni peligro della, sino tan solamente alguna alteracion en los miembros de solo el pensamiento, no sera pecado mortal. Pero si con algun tocamiento en los miembros naturales, vuiesse alguna prouocacion a delectacion, seria pecado mortal. La razon de diferencia es, porque quando la alteracion se sigue del pensamiento, o delectacion licita con su propria muger, es cosa natural, y ansi 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 del matrimonio, como lo suponemos. Por lo qual no se reduze al matrimonio: y ansi no se puede escusar de pecado mortal. Si los casados tuuiessen deleyte de los tocamientos mutuos no sera pecado mortal. Pero si cada vno por si tuuiesse tocamientos, para deleytarse, o prouocarse a deleytacion, seria pecado mortal. Mas si se hiziesse en ausencia de la muger, con intencion de tener parte con ella, la qual espera que vendra luego; no seria pecado mortal, porque se ordenaria al fin del matrimonio.

La tercera dificultad es de la viuda, si es licito, que se deleyte del acto conjugal passado; o la desposada del acto conjugal que esta por venir. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que no es pecado mortal. Ansi lo tiene Palude, y la Suma Angelica, y dizese que lo tuuo Victoria, y lo tiene Cayetano, y la Suma Armila, y Syluestro, y Cordoua, y Fray Pedro de Soto. La razon es: porque deleytarse de lo q̃ no fue pecado mortal, no es mortal; y la copula passada, o que esta por venir, no es mortal. Luego la delectacion no es mortal. Confirmase: porque no es pecado mortal aprouar la copula carnal, que se tuuo en el tiempo del matrimonio. Luego no es pecado, deleytarse de la tal copula. Porque mas es aprouarla, que deleytarse della. Y el mismo argumento se haze de los desposados. Verdad es: que Syluestro, y Cordoua, ponen dos limitaciones. La primera es, que no aya peligro ninguno de polucion: porque en caso que lo vuiesse, seria pecado mortal. La segunda es, que no aya alguna alteracion, o mouimiento sensual: porque entonces seria pecado mortal. Porque el tal mouimiento no se ordenando al fin del matrimonio, no se podria escusar d̃ pecado. De los desposados Cayetano, y la Suma Armila, y Cordoua, y Nauarro dizen, que es pecado mortal tener delectaciõ libidinosa, en la voluntad de la obra futura. Y como despues diremos, ponen diferencia entre la desposada, y la viuda.

Pal. in 4. d. 9. q. 3. ar. 1. Suma Ange. v. cogita. tio. nu. 2. Cai. to. 1. opus. tra. 14. du. 2. & in Suma v. delectatio. Armi. eo. dē v. n. 3. Sylues. v. delectatio. q. 3. Cordo. q. 23. dub. 11. Set. lib. de institut. sacerdotum lectio. 9. Naua. in Man. ca. 16. n. 9.

La segunda sentencia es, que afirma, que los tales pecan mortalmente en deleytarse destos actos venereos. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos, y entre ellos tiene esta sentencia Vazquez en el lugar arriba citado. De suerte que aunque sea deleytarse de la copula de preterito, o de futuro, siempre es pecado mortal.

En esta dificultad se deue aduertir, q̃ en esta delectatiõ se puedẽ cõsiderar dos cosas. La primera es, la subitãcia de la obra q̃ deleyta. Lo segundo es la razon q̃ ay por la qual deleyta, q̃ es su bõdad. Y la malicia moral, se ha de mirar de la razõ y bõdad, q̃ mueue a delectaciõ. Y esta bõdad, se puede mirar de varias maneras, en la obra, y en el acto del matrimonio passado, o futu

ro. La primera consideracion es, q̃ aquella obra, es conueniente, y deleytable al tacto: y este deleyte es venereo, y libidinoso. De suerte q̃ esta es vna de las razones, porque puede causar deleyte. Lo segundo se puede considerar en aquella misma obra, la razon de bien honesto: porq̃ la copula matrimonial, tiene en si razon de bien honesto. Lo tercero se puede considerar, la bondad de comodidad, y vtilidad: y esta razon no es libidinosa, porque se tiene atencion, a que de aquella copula se siguiran hijos, y sucesion, y que por aquel camino se euita la fornicacion. Esto supuesto a esta dificultad.

Digo lo primero, q̃ si la copula matrimonial passada, o futura, se considere de la segunda, o tercera manera, es licito, o por lo menos no es pecado mortal, deleytarse de la copula passada, o que esta por venir, considerandola destas dos maneras. De suerte, que si se deleyta de aquella copula passada, o futura, por el bien honesto que ay en ella, o por la vtilidad, y comodidad que se sigue de la tal copula; no es pecado 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 bien; y no encierra en si alguna razon de pecado mortal, como es cosa notoria, y manifiesta: Luego deleytarse de la tal copula, segun esta razon ya dicha, en ninguna manera sera pecado mortal.

Digo lo segundo, que si la copula carnal passada, o futura, se considere segun que es deleytable con delectacion venerea; el deleytarse della, sera pecado mortal. Esto enseñan muchos modernos Theologos. La razon es: porque la tal delectacion, segun esta consideracion, no tiene razon de bien, sino de pecado mortal. De suerte, que bien assi, como a la viuda no es licito deleytarse en la obra exterior; assi tambien no es licito deleytarse interiormente: y lo mismo es de la desposada. Aduiertase, q̃ como dizen algunos destos Doctores, si la delectacion que agora de presente tiene la viuda, o la desposada es absoluta, y no debaxo de condicion; siendo libidinosa, y venerea, es pecado mortal. Desta manera se puede conciliar las dos sentẽcias passadas.

La quarta dificultad es, si es licito deleytarse de vna obra que de si era pecado mortal; pero el cuyose la tal obra de ser pecado mortal por ignorancia inuincible. Exemplo es, en vno que tuuo copula carnal con vna muger agena, pensando con ignorãcia inuincible que era su muger, como le acontecio a Iacob con Lia. La dificultad es, si de la tal obra passada, podra vno deleytarse.

En esta dificultad, la primera sentencia es de Palude. El qual afirma, que si vno por ignorancia, o furioso mata vn hombre; y despues estando en su juyzio, se deleyta de auerle muerto, peca mortalmente. Por lo qual, dize ser pecado mortal, deleytarse de la polucion 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 afirma, ser licito desear la polucio nocturna, y despues de auerla tenido gozarse della, por la vtilidad del cuerpo. Esta sentencia tiene Cordoua. Este Doctor entiende esta sentencia, de la deleytacion del objecto prohibido por derecho diuino. Porque tiene no ser pecado mortal, deleytarse de la obra prohibida por derecho positiuo, que se hizo con ignorancia inuincible, o estando fuera de juyzio. Como si vno comiesse carne en Viernes no pecando en esto, se podria despues deleytar desto. Finalmente concede cõ Paludano, que es licito deleytarse de la polucio que tuuo en sueños, y desearla, por la vtilidad corporal. Esta sentencia no tiene otra razon, sino es que el objecto de si es pecado mortal, y assi parece que siempre la delectacion ha de ser pecado mortal.

Pal. in 4. d. 9. q. 3. art. 1.

Cord. lib. 2. q. 30.

La segunda sentencia, es de algunos modernos Theologos que enseñan, que siempre es pecado mortal el deleytarse de la tal obra, aunque sea por qualquiera vtilidad. La razon es: porque la tal obra, por ninguna vtilidad ni prouecho se puede hazer, sino es pecando mortalmente, si se haze la obra estando en juyzio entero. Luego el deleytarse de la tal obra, sera pecado mortal.

En esta dificultad Adriano tiene otra sentencia, que parece ser la mas probable. Y esta sentencia dize dos cosas. La primera es, que el consentir en alguna obra que de si es pecado mortal, teniendo entero juyzio, para que se haga estando fuera de juyzio, o en sueños, y durmiendo, o con ignorancia; es pecado mortal. El exemplo es. Esta vno en vela, y con entero juyzio; y consiente en vn homicidio, que se haga estando furioso, o en sueños, o con ignorancia: este tal peca mortalmente. Esto se entiende, quando es consentimiento eficaz, que de su naturaleza pone los medios para que se siga la obra. Este dicho de si es manifiesto, y lo han de enseñar todos los Doctores. La razon es: porque estando en su juyzio, consiente eficazmente en vna obra, que de su naturaleza es pecado mortal. Luego es pecado mortal.

Adria. in 4. q. 4. de eucharis.

Dize lo segundo, que vn consentimiento de complacencia, que no es causa de la obra, esto es, que no es causa del homicidio, o de la polucion; o la delectacion de la tal obra por buẽ fin, no es pecado mortal; como si se haze, por alguna vtilidad. La razon es: porque la tal complacẽcia, o delectacion, no tiene contrariedad a virtud alguna. Luego no es pecado mortal. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar de ambas sentencias.

La quinta dificultad es, si es licita la delectacion de vna obra que es pecado mortal, debaxo de aquella condicion, si fuesse licito. El exẽplo es ordinario, si vno tuuiesse delectacion de vn homicidio, o fornicacion, si fuera licito. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera es, que afirma ser pecado mortal. Esta tiene Cayetano, y Nauarro, y la Summa Armilla.

Caiet. 1. tomo opusc. tract. 14. dub. 1. Nauar. in Sũma, ca. 16. nu. 9. Sum. Armil. v. delectatio. num. 4.

La segunda sentencia es, que la tal delectacio no es pecado mortal. Esta tienen algunos modernos Theologos.

A esta dificultad 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 pecado de la carne, en comun, y en general, y que se pueden hallar en todas las especies de luxuria.

Esta materia disputà los Theologos, en los lugares citados.

PRimera conclusion. Quanto a las penas de los amancebados. Los clerigos deuen ser priuados de los frutos de sus beneficios, quanto a la tercera parte, si amonestados de sus superiores no se enmendã, y si amonestados perseueraren con las mismas mancebas. Esta conclusion se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina esta constitucion, y este decreto es muy justo, y santo, como lo dize el mismo Concilio: porque es razon que los clerigos dedicados al culto diuino, viuan muy conforme a la ley de Dios, y limpiamente.

Conc. Tri. sess. 25. c. 14.

Acerca desta conclusion la dificultad 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 dificultad 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 mismo decreto, que se entienden los que estan dedicados al culto diuino: y abaxo los llama ministros de la Iglesia. Y mas abaxo dize expressamente, que prohibe a qualesquier clerigos tener mancebas. Luego del decreto del Cõcilio se colige claramente, que habla por lo menos de los clerigos de orden sacro. Porque estos estan ya consagrados, y dedicados al culto diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que aunque es graue la pena, tiene lugar en estos clerigos: porque tienen obligacion a la limpieza, pues estan dedicados al culto diuino.

Aduierrase, que estos tales deuen ser amonestados de sus superiores, y sino 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 frutos a la fabrica de la Iglesia, o a otro lugar pio, conforme al parecer del Obispo. Pero si con la misma, o con otras, perseueraren en el amancebamiento, deuen ser amonestados segunda vez: y si amonestados no dexan el delicto, no solamente pierdẽ todos los frutos 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 del Concilio, y dize, que si estando assi suspensos, no se apartaren de sus mancebas, o de la cõuersacion de otras mugeres; sean priuados de todos beneficios, porciones, oficios, y pensiones Ecclesiasticas perpetuamente, y queden 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 descomunion. Y sino fueren beneficiados, o no tuuieren pensiones, deuen ser castigados por el Ordinario, considerando la perseuerancia, y qualidad de su pecado, con pena de carcel, suspension del orden, y inhabilidad para los oficios 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 Sumo Pontifice. Todo esto esta determinado en aquel decreto celebre del Concilio Tridentino.

La dificultad es, quando el clerigo que esta amancebado, es pobre, y necesitado; si en el tal caso le han de priuar de los frutos del beneficio?

A esta dificultad digo lo primero. Que el tal clerigo, aunque padezca alguna pobreza, se le han de quitar los frutos del beneficio, conforme a la determinacion del Concilio. La razon es, porque es cosa conueniente, que el que lo desmerece, particularmente con delicto tan cõtrario a la pureza de los ministros de la Iglesia, padezca pobreza. Y esto es lo que pretendio el Concilio Tridentino, castigar al tal con pobreza.

Digo lo segundo. Que si el clerigo fuesse tan pobre, que no tuuiesse otra cosa de que se sustentar; en el tal caso, le deuen dar alimentos. La razon es, porque en este caso ha equidad dicta, que le den alimentos del beneficio. El exemplo es, en el clerigo pobre que esta suspenso del beneficio, al qual le deuen dar alimentos del beneficio, como lo enseñan los Doctores Iuristas, particularmente Prepositio. Este dicho es de Salzedo, que declara assi el Concilio Tridentino.

Prepositi. c. presb. colum. 2 32. Salzed. in tract. crimi. c. 79.

La segunda dificultad es, si el tal clerigo pierde no solamente los frutos del beneficio, y de la pension, sino tambien las distribuciones quotidianas. La razon de dudar es, porque el Concilio solamente dize de los frutos del beneficio, y pensiones, y otras cosas semejantes. Luego no se pierden las distribuciones quotidianas.

A esta dificultad, se ha de responder, que tambien se pierden las distribuciones quotidianas. Esto enseña Nauarro, declarando el Concilio. La razon es, porque las distribuciones quotidianas, tambien son frutos del mismo beneficio. Luego tambien se pierden. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Nau. li. 5 consil. tit. de verbo. significa. consil. 6.

La tercera dificultad es, de los clerigos que come-

cometen tan solamente vna vez el pecado de luxuria, teniendo parte con vna muger tan solamente vna vez; si estos tales clerigos pierden los frutos del beneficio? En esta dificultad, es cosa cierta, y aueriguada, conforme al decreto del Concilio, que el clerigo amonestado, que se aparte de cierta conuersacion mala, sino se apartare della, pierde la tercera parte de los fructos, como queda dicho. La dificultad es, del que tuuo parte con vna muger tan solamẽte vna vez. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que pierde, y deue ser priuado destos fructos el tal clerigo. La razon es: porque los derechos antiguos ordenaron, que el clerigo fuesse depuesto por sola vna fornicacion. Y el Concilio Tridentino, no quiso menos prohibir este pecado, que el derecho antiguo; antes mas, pues añadio nueuas penas. Y conforme al derecho antiguo, era prohibido a los clerigos, no solamente tener mancebas, o otras mugeres sospechosas en casa, o fuera de casa; mas aun llegar a ellas, y tener con ellas alguna conuersaciõ. Luego visto es, que el Concilio Tridentino, quiso poner pena a los clerigos, que tienen vna vez sola trato con las mugeres. Esta sentencia es probable.

Cap. presbyter. octuagesima prima dist.

Cap. sicut ca. si autẽ & ca. clerici de cohabitatione clericorum, & mulierũ.

A esta dificultad mi parecer es, que lo contrario es mas probable. Porque el Concilio Tridentino, tan solamente habla de los amancebados; y no de los que vna vez cometieron pecado de carne, como consta del mismo contexto. Tambien se prueua esto, del vso comun de la Iglesia, que nunca priua destos frutos por vn acto carnal. Y el vso es interprete de la ley. Y aunq̃ es verdad, que el Cõcilio Tridentino renueua las penas antiguas, quanto a esto, que el Obispo los pueda castigar con ellas: pero no quanto a estotro. Particularmente que no consta, que aya semejante pena en el derecho. De lo qual se responde a la razon de dudar. Aduiertase acerca desto, 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 dificultad es, si los amancebados clerigos, que estan suspensos dizen Missa, si incurren irregularidad.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna incurren irregularidad. La razon es: porque si esta suspensio de los actos de sus ordenes, incurriria irregularidad exercitandolos. Esto se entiende de los clerigos de ordenes mayores. Porque hablando de los clerigos de ordenes menores, ay diferencia entre los Doctores: porque algunos enseñan que no incurren irregularidad, como lo dize Nauarro, Couarruuias, y Salzedo. La otra sentencia es, que los tales ordenados de ordenes menores,

Nauar. c. si quando exceptio

si estan publicamente amancebados, incurren irregularidad. Esta es comun sentencia, como dizen estos Doctores citados: y por ser comun sentencia dizen, que se deue de aconsejar a los tales, que pidan dispensacion a su Santidad. 11. co. 53. *de rescrip. Couar. in Clemen. si furiosus. 1. p. §. 1. nu. 5. Salzedo in pract. crim. c. 79. pag. 264.*

A esta dificultad mi parecer es, que ambas sentencias son muy probables, lo qual se conuiene 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, que los tales si tienen hijos de las mancebas, no pueden subir a otro grado de mas alta dignidad que la que tienen. Y esto tiene verdad, aunque se enmienden. Esto determino Pio Quinto en vn Motuproprio, el qual refiere Rojas en su Epitome. *Rojas in Epito. ca. 27. n. 19.*

Segunda conclusion, de las penas de los seglares amancebados. Los tales seglares amancebados, de qualquiera condicion que sean, si despues de amonestados del Ordinario de oficio tres vezes, no dexaren las mancebas, han de ser descomulgados: de la qual descomunion no podran ser absueltos, hasta que obedezcan. Y si descomulgados perseueraren por espacio de vn año en el amancebamiento, menospreciando las censuras Ecclesiasticas ha de proceder cõtra ellos el ordinario con seueridad, y rigor, conforme a la calidad de su delicto. Esta conclusion se prueua del Concilio Tridentino: en el qual se determina esto con estas mismas palabras. Aduiertase, que puede muy bien el juez, proceder cõtra los amãcebados, por otras vias, y caminos, y poniendo otras 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 del delicto. *Conc. Trident. sess. 24. ca. 8. de refor.*

Vltimamente se deue aduertir con Nauarro, y con el Padre Fray Luys Lopez, que si el señor estuuiere amancebado con su esclaua, le puede muy bien compeler el juez a que la venda, sino tiene fuerça para resistir. La razon es: porque le puede compeler a que la venda, si la trata mal, y le da mala vida, açotancola con crueldad. Luego tambien le podra compeler en este caso, porque es mayor el daño que le haze, pues es daño espiritual. Otras cosas auia pertenecientes a esta materia, las quales son fatiles, y por ello no es necessario tratarlas en este lugar en particular. Basta tratar las que estan dichas. *Naua. in Manu. c. 16. n. 13. Fr. Luys Lopez in inst. consicien. 1. p. ca. 68.*

TRATADO XXVIII.
De la Clemencia, y mansedumbre.

Capit. I. De la naturaleza desta virtud.

Desta virtud trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.

D. Tho. 2. 2. q. 157.

PRIMERA Conclusion. La clemencia, y mansedumbre, son virtud, y tienen razon de virtud. Esta enseña Santo Thomas en el articulo segundo. La razon es: porque la virtud moral, consiste en refrenar el apetito sensitiuo, de tal suerte, que este subjecto a la razon. Y es ansi, que la clemencia, y mansedumbre, subjectan el apetito a la razon, templandole y moderandole. Luego la clemencia, y mansedumbre es virtud, como enseña Santo Thomas en el articulo primero, la clemencia, y mansedumbre, son lo mismo.

Segunda conclusion: La clemencia, y mansedumbre, es parte de la templança, en quanto es virtud adjuncta a la templança, como a virtud principal. Esto enseña Santo Thomas en el articulo tercero. La razon es, porque la mansedumbre 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. Tho. 2. 2. q. 158. Sumista v. ira.

DE la ira disputa Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas.

PRimera conclusion: La ira puede ser licita, y santa, y buena. Esto enseña Santo 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 conforme a razon. Y ansi dize Dauid, que

Psalm. 4. puede tener vno ira sin pecar. Luego la ira en tal caso sera licita, y santa, y no sera pecado; como quando el padre justamente se ayra con su hijo.

Segunda conclusion. La ira algunas vezes es con pecado, y es pecado. Esto enseña Santo Thomas en el articulo segundo. La razon es: porque puede ser que la ira no se gouierne por la razon: y en el tal caso la ira sera pecado, porque no se gouierna por la razon. Como quando vno se enoja sin razon alguna, es pecado por no se gouernar por la razon.

Tercera conclusion. La ira algunas vezes es pecado mortal. Esto enseña Santo 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 pueda 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 pecado mortal, y contra la charidad del proximo. Verdad es, que puede ser tan imperfecto el acto, de parte de aquel que esta enojado, por falta de la razon, que sea pecado venial: o tambien si el castigo fuesse de poco momento.

Quarta conclusion: La ira es vicio capital. Esta enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en el articulo sexto. La razon es: porque vicio capital es aquel, que es rayz, y principio de donde mana, 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 Suma, verbo ira.

Capit. III. De la crueldad.

D. Tho. 2. 2. q. 159. Sumistæ v. crudelitas.

DEste vicio trata Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas particularmente Cayetano.

PRimera conclusion. Crueldad es tener vn animo atroz en lo que toca a castigar. Esta conclusion es de todos los Doctores citados, particularmente de Cayetano. Esta conclusion no tiene necesidad de probança: porque es la difinicion de la crueldad. Consta ser esto ansi, del comun consentimiento de todos los hombres, que tienen por cruel al tal.

Segũda conclusiõ. La crueldad es vicio opuesto a la clemencia. Esto enseña S. Thomas en el articulo primero. La razon es: porq̃ la clemencia importa vna blandura de animo, y vna dulçura grande, con que disminuye el castigo, y la pena. Luego la crueldad se opone a la clemẽcia: porque la crueldad, dize todo lo contrario.

Tercera

Tercera conclusion. La crueldad, de su naturaleza es pecado mortal. Esta enseña Cayetano en el lugar citado de la Suma. La razon es, porque la crueldad, dize exceſſo en castigar. El cruel, tiene causa para castigar pero no tiene modo. Luego peca contra el proximo, castigandole mas de lo que el merece.

TRACTADO XXIX.

De la modestia en comun.

Cap. I. De la naturaleza de la modestia en comun.

D. Tho. 2. 2. q. 160. *DE esta virtud trata el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

PRIMERA conclusion. La modestia es parte de la templança, de tal suerte, y calidad que es adjuncta a la virtud de la templança, como a virtud principal. Esta enseña Sãto Thomas en el articulo primero. La razon es, porque como queda dicho, la templança tiene por oficio templar, y moderar las concupiscencias de la carne que son dificultosissimas de templar. Luego la modestia, que tiene por oficio moderar, y templar otras cosas, que no son tan dificultosas, como lo declara el Doctor Angelico, sera parte de la templança, y virtud adjuncta 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 Santo Thomas en el articulo segundo. La razon es, porque bien assi, como la templança refrena no solamente las obras exteriores, sino tambien las obras interiores: assi tambien la modestia, tiene por oficio proprio, 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, que es especie de modestia.

D. Tho. 2. 2. q. 161. *DEsta virtud trata S. Thomas, y todos sus discipulos.*

PRimera conclusiõ. La humildad es verdadera virtud. Esta enseña Santo Thomas en el articulo primero. Humildad, segun que es virtud, importa en su propria razon, vn abatirse a cosas baxas laudablemente. Assi lo enseña Santo Thomas en la solucion del segundo. Esto supuesto la razon desta conclusion es, porque la humildad templa el animo, para que no se vaya a las cosas altas sin freno, y sin moderacion. Luego la humildad es virtud, y conforme a razon.

Segũda conclusion. La humildad es parte de la modestia, o templança. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo quarto. La razon es, por que proprio es de la modestia, y de la templança refrenar el apetito, y las passiones, como ya queda dicho. Y assi todas las virtudes, que tienen por oficio 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, que es vicio contrario a la humildad.

D. Tho. 2. 2. q. 162. Sum. v. superbia. *DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas.*

PRimera conclusion. La soberuia con la qual vno se leuanta sobre si mismo, es pecado. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero, y segundo. La razõ es, porque el estimarse, y tenerse en mas de lo que es, es contra la recta razon. Luego es pecado.

Segunda conclusion. La soberuia, si es consumada, y perfecta, es pecado mortal. Esta enseña Santo Thomas en el articulo quinto, y Cayetano, verbo, Superbia. Declaremos la conclusiõ. Soberuia consumada es, quando vno se engrandece de tal manera, que llega a no se querer subjectar a la diuina regla. Y entonces la soberuia es pecado mortal. La razon es, porq̃ el no quererse subjectar a la diuina regla, encierra en si menosprecio de la diuina disposicion. Luego es pecado, y graue pecado. Aduiertase, que esta soberuia consumada, tiene quatro especies, o quatro ramos. La primera es, quando vno se ensalça tanto, como sino tuuiera los bienes q̃ tiene de Dios. La segunda es, quando se ensalça de tal manera, como si los bienes que tiene, los tuuiesse por sus meritos. La tercera manera es,

quando se ensalça de tal modo, como si los tuuiesse singularmente, despreciando todos los demas. La quarta manera es, quando se ensalça de tal suerte, del bien que no tiene, como si lo tuuiera. La soberuia consumada, segun la primera especie, menosprecia a Dios su bienhechor. En la segunda, la diuina gracia. En la tercera, menospreciala multiplicacion de la diuina largueza en los otros. En la quarta, menospreciala diuina misericordia.

Tercera conclusion. La soberuia imperfecta, es pecado venial, hablando comunmente, y regularmente. Esta enseña Santo Thomas, y Cayetano en el lugar citado. Soberuia imperfecta es, quando el hombre se engrandece en su afecto; pero no de suerte, que no se quiera subjetar a Dios, y a todas aquellas cosas, que son de necesidad para la salud eterna. La razó es, porque esta soberuia es muy imperfecta, y sin injuria de Dios, ni del proximo. Luego es pecado venial; pero aduierte Cayetano q̃ en estos pecados veniales de la soberuia, se ha de tener grandissimo cuydado, cõ yrlos quitãdo, porq̃ impiden grandemente la vida espiritual del alma.

Quarta conclusion. La soberuia es vicio capital. Esta enseña Santo Thomas, en el articulo vltimo de aquella question. La razon es, porque vicio capital es aquel, que es rayz de muchos pecados. Y es assi, que la soberuia es rayz de muchos pecados, como es cosa notoria, y lo dizen todos los Santos. Luego la soberuia es vicio capital.

TRACTADO XXX.
De la virtud de la Estudiosidad.

Cap. I. De la naturaleza desta virtud.

D. Tho. 2. 2. q. 166.

DE esta virtud trata el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

PRIMERA conclusion. La estudiosidad es virtud. Esta enseña Santo Thomas en la questiõ citada, en el articulo 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 que pone medio, y se gouierna por la razon. Esta conclusion 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 estudio de adquirir el conocimiento. Esta enseña Santo Thomas en el mismo lugar. Tiene necesidad de declararse. Aduierte Sãto Thomas, que de otra manera se ha de juzgar del conocimiento de la verdad, y de otra manera del apetito, y estudio 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 ciencia algunas vezes ensoberuece. Pero el apetito, y estudio de conocer la verdad, puede ser bueno, y puede ser malo. Y assi la virtud de la estudiosidad, es necessaria para poner 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 estudio de conocer la verdad, puede ser malo de algunas maneras. Esta enseña Santo 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 estudio va a la verdad, y al conocimiento della, segun que es malo. Como si vno desseasse, y procurasse el conocimiẽto de la verdad, segun que ensoberuece al hombre, segun esta razon, seria el tal desseo, y estudio malo. Lo mismo es, si vno procurasse, y desseasse saber algunas cosas, para pecar. De otra manera puede ser vicio, y pecado, por ser desordenado el apetito, y estudio de la verdad, y el desseo de aprenderla. Y esto de quatro maneras. La primera es, quando vno estudia algunas cosas inutiles, y por estudiarlas, dexa de aprender 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 pretenden saber alguna cosa del demonio, lo qual es curiosidad supersticiosa. La tercera manera es, quando vno apetece conocer algunas verdades acerca de las criaturas, el qual conocimiento no refiere al 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: porq̃ entonces se pone a peligro de caer en algun 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

Quarta concluſion. A la virtud de eſtudioſidad pertenece el dar orden, en que el hombre Chriſtiano ſepa todas las coſas, que ſon neceſſarias, y pertenecen a ſu eſtado. De ſuerte, que ha de ſaber los Articulos de la Fe, los Mandamientos, y las demas coſas, que eſta obligado a ſaber, conforme a lo que queda dicho arriba en el tratado de la virtud de la fe. 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.

D. Thom. 2. 2. q. 167.

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 citada. Por lo qual, la curioſidad es vicio contrario a la virtud de la eſtudioſidad: porque ella pone medio, y orden, en lo que ſe ha de conocer, y ſaber; y la curioſidad dize exceſſo, y demaſia en lo que es conocer, ora ſea por el entendimiento, ora ſea por el ſentido.

Segunda concluſion. La curioſidad es pecado. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, y los Summiſtas en la palabra curioſidad, particularmente Cayetano. La razó es: porque la curioſidad dize apetito, y eſtudio deſordenado de ſaber. Luego es pecado. Confirmaſe: porque la curioſidad, es vicio contrario a la virtud de eſtudioſidad, luego es pecado. Porque a la virtud ſe opone el vicio, y pecado.

Tercera concluſion. La curioſidad, de ſi no es pecado mortal, ſino es que ſe haga mortal, de alguna coſa que ſe le junte. Eſta enſeña Cayetano en la Summa en el lugar citado. Declaremos eſto. Si vno tuuieſſe tanta curioſidad, que quiſieſſe aprender del demonio: en el tal caſo la curioſidad por juntarſe con eſte vicio, ſeria pecado mortal; y lo miſmo es en otros caſos ſemejantes. Pero la curioſidad, de ſi, no es pecado mortal, porque no es contra la charidad de Dios, ni del proximo.

TRA-

TRATADO XXXI.

De la Modestia, segun que consiste en los mouimientos exteriores del cuerpo.

Cap. I. De la naturaleza desta virtud.

D. Thom. 2. 2. q. 168. *Desta trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el.*

PRIMERA conclusion. La modestia es vna virtud moral, que tiene por oficio proprio, el moderar y têplar los mouimientos exteriores del ornato exterior del cuerpo. Esta pone S. Thomas en el articulo primero. Porque en los mouimientos exteriores, y en el vestido, y ornato, puede auer exceſſo; pone Sancto Thomas la virtud de la modestia, que templa y modera estos mouimientos exteriores, y el ornato del cuerpo. Considera S. Thomas, que vn hombre, o muger, se puede cõsiderar de dos maneras, y esto aun en lo exterior. La primera manera es, segun la conueniencia de la persona, y la calidad della, si es hombre, o muger, y que estado, y calidad tiene. La segunda manera es, segũ que se ordena a otras personas en negocios, y en otras cosas semejantes. La virtud de la modestia, templa y modera lo exterior, quanto al ornato de la persona en si misma, de suerte que sea de tal y tal calidad, conforme a como lo pide la persona. Tambien pone medio en los mouimientos exteriores, en orden a las demas personas, de suerte, que no aya exceſſo en esso, sino que aya templança. Este es el oficio proprio de la virtud de la modestia.

Segunda conclusion. Los que no guardan el deuido modo en todo esto, pecan cõtra esta virtud de la modestia. En qualquier estado, y conforme a la calidad de la persona, tiene vno obligacion 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 quando no se guarda esto, se peca contra la virtud de la modestia. El religioso en el ornato ha de guardar la deuida modestia, y lo mismo es en los mouimientos exteriores, quando trata algũ negocio. Porque de otra manera los ha de tratar el religioso, que el seglar. Y lo mismo es en su proporcion de los Eclesiasticos, y otras personas semejantes. Todo esto se declara mas en particular en lo siguiente.

Cap. II. Del juego.

DEsto trata S. Thomas, y todos sus discipulos en la questiõ citada en el articulo segundo, y los Summistas, tratando del juego.

PRimera conclusion. Necessaria es alguna virtud, q̃ tenga por oficio proprio, poner medio, y têplar 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 razõ es: porque en lo q̃ toca a los juegos puede auer exceſſo, y ser demasiados: y puede auer defecto, porq̃ puede vn hõbre faltar en esto. Luego necessaria es esta virtud, q̃ põga medio en esto. Puede vn hõbre faltar en lo que toca a los juegos: porq̃ es vn hombre melancolico, y triste, q̃ no se sabe refrenar, y yr a la mano en esto; virtud seria aprouecharse del juego con templança, y moderaciõ, para desechar de si el espiritu triste, y melancolico, y para que descanse el alma, y la virtud de Eutropelia inclina a esto. Tambien puede acõtecer, que sea grande el exceſſo en jugar, y esta demasia tẽpla esta virtud, y este es su oficio proprio en todas maneras de juegos.

Segunda conclusion. Esta virtud de Eutropelia, q̃ pone moderacion en los juegos, es adjunta a la virtud de modestia. Esta enseña S. Thomas en el lugar citado. La razon es: porq̃ bien ansi, como la modestia pone orden, y modo en el ornato y mouimientos exteriores del cuerpo, ansi tambien la Eutropelia, es vna manera de modestia, q̃ pone ordẽ, y moderaciõ en los juegos. Por lo qual sera necessario tratar aqui algo de lo q̃ toca al juego, hablando en particular de lo que comunmente se llaman juegos, como el de los naypes, y otros semejantes, q̃ tienen razõ de cõtrato, entre las partes. En estos juegos, no ay duda ninguna, sino que puede auer mucho exceſſo, y comunmente lo ay: y tambien puede auer defecto. Lo comun es, el auer exceſſo. Desto 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 conclusiõ. El exceder en los juegos, algunas vezes puede ser pecado mortal. Esto enseña Cayetano en el lugar citado de S. Thomas. Declaremos esta conclusion. Quando el exceſſo en el juego, de si, y de su naturaleza es pecado mortal, entonces es pecado mortal el juego en el qual ay el tal exceſſo. El exemplo es, quando en los juegos se vsa de algunas obras, que de si son pecado mortal, como son palabras torpes, y suzias, y lasciuas, que se ordenan a mal: entonces

ces el exceſſo en el juego es pecado mortal. Si vno para cauſar delectacion, vſaſſe de palabras torpes, o de meneos, o coſas ſemejantes, 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 hiziſſen injuſticias, y coſas ſemejantes, el exceſſo ſeria pecado mortal.

Quarta concluſion. El jugar por codicia de ganar, no ſiempre es auaricia, ni pecado. Eſta enſeña Cayetano en el miſmo lugar. Declaremos eſta concluſion. Cierta coſa es, que no es auaricia, ni nace de auaricia, el jugar para ganar; ni es ſuficiente 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 q̃ pretende victoria en el juego, y que apetece aquella manera de excelencia. Lugar por auaricia, es quando el principal motiuo para jugar, es la ganancia, y deſta principal intencion ſe mueue. Y eſtos tales, no ſe dize que juegan, propriamente hablãdo: porque el fin principal del juego, es la delectació. Y eſtos tales no les mueue la delectació, ſino la ganancia. De lo dicho ſe colige facilmẽte la probança de la concluſion pueſta.

Quinta concluſion. La auaricia, que interuiene en el juego, no ſiempre es pecado mortal, aunque algunas vezes lo es. Eſta pone Cayetano en el lugar citado. La regla cierta, y infalible es, que quando la auaricia, que ſe halla en el juego, ſe opone tan ſolamente a la virtud de la liberalidad, es pecado venial: y quando ſe opone a la virtud de la juſticia, por cometerſe algũ pecado de injuſticia, en el tal caſo ſera pecado mortal. Aduiertaſe con Cayetano en el lugar citado, que quando vno juega por auaricia; lo que gana en el tal juego, ſe llama turpe 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 tan ſolamente, 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 Santo 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, que eſto ſe entiende con dos condiciones. La primera es, que los que juegan, puedan enagenar ſus bienes. Porque ſino pueden, no podran 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 deſta concluſion, ſe deue aduertir, que no es fraude, vſar de las cautelas del juego, las quales ſon licitas en el miſmo juego, conforme al aluedrio de varones diſcretos, y prudentes, y ſabios en las leyes del miſmo juego. Tambien ſe deue aduertir, que ſe reduze a violẽcia, 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, q̃ 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 cõtrato de juſticia, como es coſa notoria. Luego en el tal juego ha de auer igualdad, y ſi no la ay, no ſera juego, ni ſe paſſara el dominio, y ſera pecado mortal contra juſticia.

De eſta concluſion ſe ſigue, que es ilicito jugar, en caſo que vno ſea mas auentajado en ſaber jugar, que el otro. Y en el tal caſo, es pecado 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 queſabe 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 puedeſelo lleuar, no por titulo de juego, pues no ay igualdad en el contrato; ſino por titulo de donacion. Porque es viſto hazer donació de lo que le ganan, ſupueſto que le aduierten del exceſſo, que le tienen en el juego. Aduiertaſe tambien, que ſi ambos a dos ignoran, qual de ellos juega mas, y con todo eſſo, ellos ſe conciertan, diziendo, juguemos, 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 exemplo es, quando ſe celebra vn contrato, ignorando la negociacion, 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 deſta concluſion ay algunas dudas. La primera duda es, de aquel que ſabe que tiene juego, cõ el qual gana infaliblemente al contrario, y con todo eſſo apueſta, y embida, ſabiendo ciertamente que gana al contrario. La dificultad 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 que es de mano tiene el maço, y el otro que es de pie tiene vna gran primera, y el de mano embida cantidad de dinero, ſabiendo certiſsimamente, q̃ gana al otro. La razon de dudar es, porque entonces no parece que ay igualdad en el juego, pues eſte ſabe, q̃ gana infaliblemẽte. Luego no es licito hazer eſto. Declaremos eſto, con el exemplo de aquel

aquel que apuesta sobre algun negocio, sabiendo que infaliblemente gana. Este tal no puede ganar, ni lleuar con buena conciencia la apuesta, porque sabe certissimamente que gana, y assi no ay igualdad en el contrato.

En esta dificultad algunos Doctores por esta razon quisieron dezir, que no era licito embidar en el tal caso, ni lleuar aquella mano por esta manera de desigualdad que ay.

A esta dificultad se ha de responder, que esto es licito, y en esto no ay dificultad, y assi lo tienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso de todos aquellos que juegan, y que tienen buena conciencia. Lo segundo se prueua, porque esta es ley del mismo juego; y lo que acontece agora a el vno de los que juegan, le acontece despues al otro, y assi es ley de juego, y ay igualdad en todo.

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 cosa que puede suceder a ambos los que juegan, y assi ay igualdad. No es la misma razon del que apuesta: porque el q̃ apuesta, sabiendo ciertamente que gana, no se pone a peligro ninguno, ni ay igualdad.

Toda via queda dificultad, quando jugassen sola vna mano, y en aquella mano le entrasse el maço al de manc; si entonces seria licito el embidar, y lleuar lo que se embida. La razon de dudar es, porque entonces parece que no ay igualdad ninguna, y que es lo mismo, que del q̃ apuesta. Por esta razõ algunos han 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 contrato. Porque al principio, quando se ponen a jugar aquella mano, ambos a dos se ponen a igual peligro, de que al otro le entre el maço, y le suceda la suerte, y assi ay igualdad. Por lo qual no es la misma razon, que del que apuesta, sabiendo ciertamente que gana: porque el tal a ningũ peligro se pone.

Toda via queda dificultad, quando vno que es de mano, tiene el maço, y embida, y dize el de pie, que lo quiere, si le dan vn punto mas, porque el que es de pie tenia otro maço. La dificultad es, si en este caso sera licito, que gane el que es de pie. Este caso acontecio en estos Reynos, y vuo varios, y diuersos pareceres. Porq̃ vnos dezian, que el de pie no podia ganar, porque aquel punto mas que le dauan, se auia de entender de los puntos que son del juego; y en el juego de la primera no ay tal punto, qual es el maço de cinquenta y seys. Otros dixeron ser licito, y que lo pudo ganar: porque bien pudiera el que embidaua, entender el punto que tenia el otro, pues queria añadiendole vn punto que no era vsado, y lo deuia de entender assi.

A esta dificultad se ha de responder, que en este caso es muy mas aparẽte ser licito, y que el de pie puede lleuar el dinero. La razon es, porq̃ en realidad de verdad, en esto no vuo desigualdad, y el de mano pudiera ganar, si el otro tuuiera cinquẽta y quatro: y assi fue licito q̃rer, y lleuar lo embidado, y deste parecer fueron muchos Doctores, y comunmente lo tuuieron todos.

La segunda dificultad es, de vna manera de juego ya puesta, que puede acontecer, y ha acontecido en Salamanca. Auiendo quatro opositores a vna Cathedra, que todos la competian y todos tenian grandes apassionados. Vn estudiante vso deste ardid, que fue apostar con quatro apassionados de todos quatro opositores, y con cada vno hizo apuesta de cien reales, que no lleuaua la Cathedra su amigo, por quien el estaua aficionado. En este caso es forçoso auer de ganar a los tres, y es cosa cierta: porque apuesta con todos quatro, y vno solo ha de lleuar la Cathedra. Por lo qual, parece ser desigual el tal contrato, y por consiguiente no ser licito: porque como queda 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, porq̃ cada contrato por si es igual, y ay igual peligro: porque cada vno dellos puede lleuar la Cathedra. En esta dificultad no ha faltado algun hombre graue, y docto, que diga ser esto licito, y que puede lleuar con buena cõciencia las apuestas, y conuencese con la razon hecha.

A esta dificultad se ha de responder, que cada apuesta de estas por si es licita, y todas juntas son ilicitas, y no puede lleuar con buena cõciencia las apuestas. Esta es comun 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 ilicito, o ambos juntos son ilicitos. Y assi se responde a la razon de dudar en contrario.

La tercera dificultad es, de aquel que estãdo jugando con otro, le falta el dinero, y buenamente coge 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 razon de dudar es, porque si lo hurtara a vno, y jugara con otro, pudiera muy bien lleuarle la ganãcia. Luego lo mismo sera jugãdo con aquel, a quiẽ hurtó. Cõfirmase, porque si vno con el dinero hurtado negociara, y tratara, pudiera lleuar la ganancia. Luego lo mismo sera en la ganancia de el juego, porque es la misma razon.

A esta dificultad se responde, que en este caso, en ninguna manera es licito lleuar la ganancia. Esta es comun sentencia de todos. La razon es, porque el otro es del todo involuntario, y no jugara con el, si supiera que no tenia dineros suyos. Confirmase, porque en este contrato no ay igualdad, aunque tenga dinero en su casa, para pagar lo hurtado: porque el tal juega como con 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 dificultad es, si en otro juego, y con otro, podria ganar. A esto se ha de responder, como del vsurario, que si tiene por otro camino, de dõde restituyr, el juego es valido, y passa dominio del dinero, que se jue-

gª.

ga: porque el dinero que se hurta, no ay obligacion de restituyr lo el mismo numero, sino otro semejante. Pero sino tuuiesse de dõde restituyr qualquier contrato es inualido, y particularmẽte el juego: porque es enagenar lo ageno, contra la voluntad del verdadero señor.

Todauia, queda dificultad, si con buena fe pẽsando q̃ 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 dificultad, 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 siguiente.

Octaua conclusion. Los que por el juego no pueden passar el dominio, porq̃ no pueden enagenar sus bienes; tampoco 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, porq̃ 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, Alcocer, y Couarruuias.

Sot. lib. 4 de iust. q. 5. art. 2. Alcoc. in tracta. de hoc. Cou. in repetitione super regu. totali. de regu. iur. in 6. p. 2. §. 4. Sot. obi su pra. Nau. in Man. ca. 19. & cap. 18.

Nona conclusion. Estando en derecho natural, a estas personas se les concede, que conforme 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 jugar quatro ducados, o vna cosa assi semejante. Esto enseña Soto, y Nauarro. La razõ 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.

La dificultad 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 jugar; si podra ganarle mas que los quatro ducados. La razon de dudar es, porque no parece que auria igualdad, si pudiesse ganar mas que quatro ducados. En esta dificultad, 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, q̃ 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, q̃ en este caso puede muy bien ganar todo lo que el otro puede perder. Pruebase, porq̃ 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, porq̃ se siguiria, que este tal estuuiesse obligado a leuantarse del juego, en el punto q̃ ganasse otros quatro ducados. Lo qual es grandissimo inconueniente.

Todauia ay dificultad, porque la ganancia, q̃ gana en el juego, son bienes profecticios, como dizen los Iuristas. Y es assi que estos bienes no los puede gastar el hijo sin licencia del padre. Luego no sera licito boluer a jugar. A esto se ha de responder, q̃ quando el padre dio licencia interpretatiua de jugar aquellos quatro ducados, le dio licẽcia para hazer buen juego, y por cõsiguiẽte para passar adelante, y no se leuãtar.

A la razon de dudar se respõde, q̃ siempre ay igualdad en el juego: porq̃ va creciendo el resto, y lo que tiene q̃ 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 comun 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 contrato no es valido, ni se passa el dominio del dinero.

La dificultad es, si ya que los otros no le pueden ganar, si el puede ganar a los otros, q̃ 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 dificultad ay diuersos pareceres.

La primera sentencia es, que el que fue compelido, no puede lleuar nada a los otros. Esta sentencia tiene Alcocer, y se conuence con la razon hecha, porque ha de auer igualdad: de suerte, que si no puede perder, no puede ganar. La segunda sentencia es, que este tal puede ganar, aũque no pueda perder. Esta sentencia tienen algunos discipulos de Santo Thomas, y la tiene Angles, F. Manuel Rodriguez, y Orellana. La razon es, porque los que hizieron violẽcia al tal, se pusieron a jugar, viendo, y sabiendo que no podia perder. Luego es visto, que los tales le quisieron hazer donaciõ. A esta dificultad 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, q̃ los que le compelieron a jugar, quisieron hazerle donaciõ. Lo mismo se ha de dezir, quando compelen a jugar a vno, q̃ no puede perder cosa alguna, como a vn hijo de familias, o vn religioso: porque es la misma razõ. Tambien se ha de dezir lo mismo, de aquel que excede mucho en el saber jugar, quando le compele el otro a que juegue. De todo esto queda ya dicho mas en particular.

Alcoc. de lud. c. 2 §.

Angles in flori. 4. de ludo dub. 1. Man. Rodrig. in sum. cap. 188. conclus. 6.

Lo que toca a los religiosos, si pueden jugar, y ganar; y si pueden jugar dandoles el prelado licencia en comun para gastar, se dira en su lugar, en la materia de los estados. Por agora lo q̃ es cierto es, q̃ ningũ prelado, por ninguna manera de licencia, es visto darle al religioso

para

para jugar largamente, y en cantidad: porque la tal licencia, seria corrupcion de la religion, y no seria para edificacion suya, sino para destruycion. Y los prelados no deuen, ni pueden dar licencia, que sea para destruycion de la religion. Por lo qual los que juegan con los religiosos, deuen aduertir, que lo que ganan a los tales religiosos, que juegan excessiuamente, no se lo pueden ganar, ni se lo pueden llenar. Y assi tienen obligacion de lo restituyr al conuento, al qual pertenece el tal dinero.

Vndecima conclusion. Los que pierden dinero en el juego prohibido lo pueden repetir, y los que le ganaron, condenandolos el juez, estan obligados a restituyr la tal ganancia. Esto tiene Soto en el lugar citado, y Fray Luys Lopez, Medina, y Aragon. La razon es, porque las leyes que prohiben el juego, dan accion en el foro exterior, para repetir lo perdido. Luego puedenlo repetir. La dificultad es, si podran los tales entregarse secretamente deste dinero. A esta duda se responde, que no se pueden entregar, sino lo quieren repetir por verguença. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, por que se passo el dominio, y el derecho, y las leyes solamente dan licencia para repetirlo en el foro exterior. Esto se entiende, quando por el juego se passa el dominio: porque sino se passasse dominio, en el tal caso, podriase secretamente entregar no auiendo escandalo, ni pudiendo lo recuperar con autoridad del juez. El que juega al fiar, aunque de prenda, o fiador, no esta obligado en conciencia a pagar lo que se le gana, jugando en estos Reynos de Castilla. Esto tienen comunmente los Doctores. La razon es, porque ay vna prematica del Rey nuestro Señor, en la qual se prohibe jugar al fiado, y annula todos los contratos, escripturas, y promessas, que se hizieren jugando de esta manera.

Lu. Lop. in instru. conscien. p. 1. c. 33. Medi. in sum. Ara. in 2. 2. q. 61. a. 1.

La dificultad es, si el que lo gana lo puede tener con buena conciencia. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que esta obligado a restituyrlo en conciencia: porque las tales leyes obligan en conciencia, y irritan, y annulan los tales contratos. La segunda sentencia es, que lo pueden tener con buena conciencia, y que assi se vsa entre los nobles, y que su Magestad, y el Consejo Real lo ven, y lo consienten. Conforme 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 el 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 se lo pagaron.

A esta dificultad se ha de responder, que esta segunda sentencia parece muy mas probable. Todo esto se ha de entender, sino fuesse que vuiesse jurado de pagarlo, que en el tal caso por la santidad del juramento, estaria obligado a pagarlo.

Duodecima conclusiõ. Lugar juegos que estan prohibidos cõ grauissimas penas, como son pena de muerte, o otras semejantes, es pecado mortal. La razon es, porque de la grauedad de la pena, se colige euidentemente, que la intencion del legislador es obligar a pecado mortal. Otras muchas cosas auia que tratar de juegos, sino que no ay lugar, en otras partes se han dicho algunas cosas, que pertenecen a esto.

Capit. III. De la modestia, que se deue guardar en el ornato exterior.

PRimera conclusion. Licito es, y acto de virtud, guardar la deuida modestia en el ornato exterior. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque poner medio, y orden en el ornato exterior, conforme a la condicion, y calidad de la persona, es obra gouernada por la razon. Luego es obra de virtud, y cosa licita. La modestia tiene por oficio proprio poner tassa, y orden en esto.

D. Tho. 2. 2. q. 169. art. 1.

Segunda conclusion. El ornato exterior, puede ser pecado de siete principios, y rayzes. Esta enseña Cayetano en la Suma, verbo, Ornatus, y mas largamente en el lugar citado de Sancto Thomas, particularmente en el segundo articulo. Esta conclusion no se puede probar de otra manera, sino declarando los principios, y rayzes.

La primera rayz, de donde se puede viciar, y hazer peccado el ornato exterior, es de la intencion, lo qual es comun 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 del fin. Si el fin fuere pecado venial, sera pecado venial: como acontece en vna muger, que se atauia para parecer hermosa, o rica, porque es vanidad. Si el fin fuere peccado mortal, sera pecado mortal, porq̃ el fin es pecado mortal, como si vna muger se atauiasse para prouocar, o incitar a los otros a peccado mortal.

La segunda rayz es, la demasiada solicitud de atauiarse. Por esta razon puede ser pecado venial, por ser cosa superflua. Pero puede acontecer, que sea pecado mortal: como si fuesse demasiada la solicitud, y el afecto 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 pecado 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 descomunion latæ sententiæ, o otra semejante, seria pecado mortal: como si estuuiesse prohibido el tal ornato con esta pena. Pero si la ley es de cosa ligera, que tan solamente obliga a venial, sera pecado venial, sino es que aya menosprecio. Lo mismo se ha de dezir de la costũbre, quando tiene fuerça de ley: porque entonces la costumbre es como ley.

La quarta rayz es, la qualidad de el ornato: y esta

y eſta qualidad comunmente haze, que ſea pecado venial: como ſi fueſſe indecente, o no tan caſto, y limpio, y honeſto; como es el atauio de mugeres, que mueſtran los pechos. Cayetano enſeña, que donde ay coſtumbre no es pecado. Pero a mi me parece, que de ordinario es pecado venial por lo menos.

La quinta rayz es, quando en el ornato entra el afeytarſe: porque entonces comunmente es pecado venial; porque eſto conſiſte en vna ſimilacion y fiction vana. Porque ſiendo fea, o no tan hermoſa, ſe finge ſer hermoſa, o mucho mas hermoſa.

La ſexta rayz es, ſer precioſo el atauio, y el ornato, de ſuerte, que ſi el atauio conforme a la calidad de la perſona es precioſo, y exceſsiuo, ſiempre es pecado. Pero puede ſer precioſo reſpecto de vna perſona, y no reſpecto de otra: como ſe ve claramẽte, que el atauio puede ſer precioſo para vna muger ordinaria, y no para vna ſeñora principal. Eſte exceſſo ſiempre es pecado, y comunmente es pecado venial, y vanidad.

La vltima rayz por donde puede ſer pecado, es el eſcandalo; eſto es la ocaſion de pecar. 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 pecado mortal, aunque tenga algun contento vano, de ſu hermoſura y atauio, y aũque ſe afeyte: Porque eſſo es vna vanidad ſuperflua. Y ſi los otros pecan mortalmente, mirandola, no es ocaſion dada ſino recebida. Todas las demas coſas, que tocan en eſte punto, ſe han de ver en Cayetano 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, y Religioſos. Lo qual ſe ha de tratar por ſi mas en particular.

FINIS.

FINIS.



TABLA MVY COPIOSA DE LAS COSAS NOTABLES CONTENIDAS EN LA SEGVNDA PARTE DE LA SVMMA.

Abogado.

CVANDO, y en que casos, esta obligado el abogado a hazer su oficio respecto de los pobres pag.374. colum.1.

Si el abogado tiene mayor obligacion a ayudar la causa de los Pobres, que la de los ricos,374.2.

Si el abogado, que por ignorancia no defiende las causas, peca, y esta obligado a restituyr, 375.2.

El abogado negligente peca, y esta obligado a restituyr,376.1.

Si el abogado esta en estado de pecado mortal, quando esta aparejado para recebir causas sin tassa,o numero,376.1.

Quando, y a quien esta el abogado obligado a restituyr, 376.1.

Quãdo el abogado esta obligado a dexar la causa que defiende,377.1.

Si el abogado que alega falsamente derechos,peca:y quando le es licito abogar por qualquiera de las partes,377.2.

Si es licito al abogado,seguir qualquiera opinió del derecho, 379.1.

Si es licito al abogado, tomar alguna cosa mas del precio tassado por la ley:y que ha de hazer quando el precio no esta tassado,380.1.

Moderaciones tassadas por la ley,acerca del precio de los abogados,380.1.

El Abogado que toma a su cargo el defender causa injusta,peca mortalmente,y esta obligado a restituyr los daños,376.1.

Si el abogado que aboga en las causas criminales injustas,esta obligado a restituyr la quantidad de dinero,que auian de aplicar al fisco,o a la parte,en pena del delicto,376.2.

El abogado que al principio entendio ser la causa justa, y despues sabe lo contrario, no esta obligado a perder el pleyto,ni ayudar a la parte contraria,377.1.

El abogado que defiende causa injusta,es perjuro,377.2.

No peca el abogado, defendiendo la parte que tiene menos apariencia de verdad,378.1.

El abogado que recibe mas que dos reales por las peticiones comunes, peca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion de restituyr,381.1.

El abogado que recibe precio por ayudar la causa injusta,peca mortalmente; y quien se lo da tambien,381.2.

Los abogados,y todos los demas oficiales que concurren en juyzio,pecan recibiendo dones de las partes,aunque se los den liberalmente, 381.2.

Si estan obligados los abogados, a restituyr lo que recibieron de la parte,381.2.

Aborrecimiẽto, o odio.

ABorrecimiento de Dios,es el mas graue de los pecados, 61.1.

Aborrecimiento de Dios, no es vicio capital, ibid.

Aborrecimiento de si mismo, y del proximo,es pecado mortal,ibid.

Aborrecimiento del proximo,procede de la embidia y de la ira, 62.1.

El que por odio desea que su proximo peque,o se condene,peca mortalmente, 62.2.

Abraços.

SI los abraços que concurren en la fornicació, se han de explicar en la confesion,665.2.

Absoluer, Absolucion.

LOs inquisidores,pueden por particular priuilegio,absoluer de la heregia,35.1.

En la general concesion de bula,o otro priuilegio, de absolucion de todos los pecados, no se entiende del de la heregia, ibid.

Los Obispos en su Obispado, pueden absoluer de la heregia en el foro de la conscięcia, 35.1.

Capitulo,sede vacante,no puede absoluer de heregia,37.2.

El poder que los Obispos tienen de absoluer de la heregia, no se reuoca por la Bula *In cœna Domini*,38.1.

Si el cõfessor podra absoluer,al que ha hecho cõposicion,277. 1.
El confessor no ha de absoluer,al que ha prometido en otras confesiones restituyr, y no lo hizo,301.2.
No ha de absoluer el confessor,al que no restituye luego,ibid.

Abstinencia.

LA abstinencia,es virtud especial, si se gouierna y rige por la razon, 649. 1.
El ayuno, es obra propria de la abstinẽcia, ibid.
La castidad, es virtud distincta de la abstinencia,663. 1.

Acepcion.

QValquiera que es causa de la injusta acepciõ, esta obligado a restituyr,aunque no aya recebido la cosa,292.2.
Regla para entender,quando vno es causa de la injusta acepcion,ibid.
Si el que concurre a vna injusta acepciõ, de suerte que sino concurriera, aun se siguiera; esta obligado a restituyr enteramente lo que se tomo, ibid.
De diez maneras, puede vno ser causa de la injusta acepcion,293.2.

Aceptacion.

LA aceptacion de personas, es vicio opuesto a la justicia distributiua,147.2.
Que sea aceptacion de personas,y quando se comete; y si es pecado mortal? ibid.
Si es pecado mas graue, en cosas espirituales; y si se ha de declarar en la confesion, 147. 2.
El que se confiessa de ser aceptador de personas, esta obligado a declarar en la confesion, la cantidad del biẽ comun q̃ distribuyo, 149. 1.
Qual es mas graue pecado, la aceptacion de personas,o la injusticia comutatiua,ibid.
Quando sera pecado de aceptacion de personas, dar prestamos, o beneficios Ecclesiasticos a moços de catorze años,73. 1.
Dar pensiones en beneficios, sin causa bastante, es aceptacion de personas,173.2.
Quando los Reyes,o Republicas pecaran,en no dar los oficios al mas digno: y si sera aceptacion de personas,184.1.
En los publicos assientos y honras, se comete derechamente pecado de aceptacion de personas,185.2.
Si acerca de las honras particulares, puede auer aceptacion de personas; y quando la cometen los juezes,186.1.
Si en poner tributos y otras cargas, ay aceptacion de personas, 187.1.
Si el juez puede cometer aceptacion de personas,en las cosas q̃ dexan a su aluedrio, 186.2.
El supremo Principe,y otros qualesquier electores,estan obligados so pena de pecado mortal a elegir el mas digno: y sino, pecan pecado de aceptacion de personas, 184. 1.
En las sentencias de los juezes,puede auer pecado de aceptacion de personas,186.2.

Acidia.

LA acidia,suele ser causa de la desesperacion, 47.2.
Que sea acidia? y de quantas maneras sucede? 65.1.
Si es pecado mortal; y cõtra que precepto, 66.2.
Acidia, es vicio capital,66.2.

Acreedor.

AQuien se ha de acudir primero en caso de extrema necesidad;al acreedor, o al padre,hermano,o amigo,99.2.
Si basta que el acreedor este ausente, para hazer composicion,278.1.
Quando el deudor entiende,que el acreedor no gusta que tenga la deuda,esta obligado a restituyrla,282.1.
El deudor,no deue embiar la deuda al acreedor con persona poco fiel, y si cumplira embiandola con persona fiel,282. 1.
Las personas que el deudor deue anteponer al acreedor,estãdo en extrema necesidad,282. 2.
El que puede restituyr comodamente, y no restituye quando el acreedor pide la deuda, peca nueuo pecado,301.1.
Del orden que se ha de tener en hazer la restitucion,quando ay muchos acreedores,303.2.
Lo que esta obligado a hazer el deudor, quando el acreedor mas antiguo y priuilegiado no parece,304.2.
Entre los acreedores,han de ser preferidos los q̃ tienen action real, en los bienes del deudor 305.1.
No puede el deudor pagar a vn acreedor,no teniendo con que pagar a otro,305.2.
Quando el deudor muda el orden de la restitucion,tiene obligacion de restituyr los daños, mas no el acreedor,307.1.

Aconsejar.

SI el que aconseja a vno que mate a otro,estãdo determinado a ello;tiene obligaciõ de restituyr,294. 1.
Si el q̃ aconseja a vno q̃ esta determinado de hurtar ciẽ ducados, q̃ no hurte mas de cinquẽta; esta obligado a restituyr,294.2.
Si estara obligado a restituyr, si acõseja q̃ hurte estos cinquenta ducados,a otro,295.1.
Nunca es licito aconsejar,con agrauio de tercero,295.1.
Si el confessor,q̃ aconseja al penitente que no restituya,esta obligado a restituyr, ibid.
El Iurista,o Theologo,que aconseja cosa de dõde se siga algun detrimento;quãdo tiene obligacion de restituyr,295.1.

Acusar, Acusacion.

QVando puede el juez sin acusacion, castigar algun delicto, 138. 1.
Denunciacion, suple las vezes de acusacion, ibidem.
Diferencia, entre acusador, y denunciador, 138. 2.
Acusacion, es vno de los tres caminos determinados, para castigar en juyzio, 345. 2.
En que se distingue la acusacion, de la inquisicion, 346. 2.
Quando ay obligacion de acusar, so pena de pecado mortal, 346. 1.
En que casos es necessario que preceda la correcion fraterna, a la acusacion judicial, ibid.
La acusacion que algunas vezes es licita, no siempre cae debaxo de precepto, 347. 1.
Quando cae la acusacion debaxo de precepto, 347. 2.
El ciudadano esta obligado a acusar los delictos publicos contra el bien publico, ibid.
Quando no es licito acusar algun delicto publico, 347. 2.
Si esta obligado vn hombre particular, a acusar sus proprias injurias, 347 2.
Si esta obligado vn hombre a acusar, para defender el bien del proximo, 348. 1.
Si el que hizo concierto con alguno de acusar, esta obligado siempre a acusar, 348. 2.
Quando obliga a acusar, el precepto de los superiores, 348. 1.

Adjuracion.

QVe sea adjuracion? 597. 1.
Adjuracion, en cierta manera no es licita con los demonios, ibid.
Adjuracion en vna manera es licita, con las criaturas irracionales, y en otra no es licita, sino vana, ibid.

Adquirir.

SI el que adquirio hazienda injustamente, y con ella mudo estado; esta obligado a restituyr, con detrimento de su estado, 301, 3.

Adulacion.

QVe sea Adulacion? 618. 1.
La adulacion es pecado, ibid.
La adulacion, es pecado mortal de tres maneras, ibid.

Adulterio.

QVe sea adulterio? 669. 2.
Si la muger adultera, tiene obligacion a descubrir a su marido, que es hijo ilegitimo el que tiene por legitimo, 287. 2.
Si la adultera tiene obligacion, a reuelar en secreto a su hijo el delicto, por excluyrle de la herencia, 288. 1.
Si tiene obligacion el hijo, de creer a la madre adultera, que le dize que es ilegitimo, ibidem.
Si el adultero esta obligado a restituyr, como la adultera, 289. 1.
El adulterio, es mayor pecado que la detracion, 391 2.
El adulterio es pecado, 669. 2.
Si quando se trata con persona desposada de futuro, se comete adulterio, 670.
Si en caso que el marido consintiesse que su muger tuuiesse copula con otro, seria adulterio, ibid.

Afabilidad.

AFabilidad, es especial virtud, 638. 1.
Que sea afabilidad? ibid.
Afabilidad, es contraria a la adulacion, ibid.

Ahorcar.

SI es licito ahorcar los ladrones por hurtos, 312. 2.

Ayudar.

NIngun soldado puede ayudar al Principe en guerra injusta, 76 1.
Que soldados pueden ayudar al Principe, en guerra, cuya justicia es dudosa, 76. 2.
Si es licito ayudar al reo, para huyr de la carcel, 358. 1.

Ayunar, Ayuno.

EL ayuno, es obra propria de la abstinencia, 649. 1.
El ayuno, cae alguna vez debaxo de precepto natural, ibid.
El precepto de ayunar, obliga debaxo de pecado mortal, 649. 2.
Que se requiere para razon de ayuno, ibidem.
Si los que comen hueuos en quaresma por necessidad, y no por priuilegio, tienen obligacion de ayunar, 650. 1.
Si el que come hueuos por priuilegio, sin necessidad, tiene obligacion de ayunar, ibidem.

Si se cumple con el ayuno requisito para ganar Iubileo, comiendo huebos y leche, 650. 2.
Si aura algun caso, en que ayunando se pueda comer mas de vna vez al dia, 651.2.
Si el que come a medio dia excesiuamente, cũple con el ayuno, ibid.
Si quebranta el ayuno, el que siendo combidado a beber por la tarde, toma por vrbanidad alguna cosa para beber, 651.2.
Si el que come muchas vezes en dia de ayuno, haze cada vez que come vn pecado mortal, ibid.
Si el que hizo voto de ayunar vn dia que se puede comer carne, haria muchos pecados mortales, si comiesse muchas vezes carne aquel dia, 651.2.
Aunque el que ayuna no pueda comer mas que vna vez, puede beber quantas quisiere, 651. 2.
Si sera licito en dias de ayuno, comer vizcochos, sin priuilegio, ni necessidad, 653. 1.
Licito es hazer colacion, 653.1.
Con que quantidad, se puede hazer colacion, ibid.
Si es licito hazer gran colacion, la vigilia de Nauidad, 653.2.
De que edad, obliga el precepto del ayuno, 654.1.
Si a los Religiosos que por su constitucion tienen precepto de ayunar, les obliga este precepto antes de veynte y vn años, 654. 2.
Si los que han cumplido veynte y vn años, están obligados a ayunar sin excepcion alguna, 655.1.
Si los Prelados, pueden dispensar con sus subditos en la obligacion del ayuno, 655. 2.
Si quando el Papa dispensa sin causa razonable a alguno en el precepto Ecclesiastico de ayunar; el tal queda sin obligacion de ayunar, 656.1.
Si el superior puede dispensar en la obligacion del ayuno, que obliga por voto: y si la tal dispensacion es valida, 657.1.
Si aquel a quien dieron licencia para comer carne en tiempo de ayuno, puede en conciencia no ayunar, ibid.
Si el que tiene necessidad euidente de no ayunar, puede sin dispensacion dexar de ayunar por su proprio parecer, 657.2.
El ayuno puede obligar, por varios y diuersos caminos, ibid.
Si dexando de ayunar vn dia que esta mandado por dos Pontifices, se cometen dos pecados, o vno, 658.1.
Si se cometen dos pecados, quando se quiebra vn ayuno que obliga por dos diuersos preceptos, ibid.
Si pecan mortalmente los padres de familias, que no compelen su familia a guardar los ayunos de precepto, 659.1.
Si pecaran, en compelerlos a hazer obras incompatibles con el ayuno, ibid.
Si los mesoneros y bodegoneros pecan, en poner a los huespedes en dias de ayuno manjares prohibidos, 659.2.
Si sabiendo que el huesped no tiene necessidad de comer carne, pecaran en darsela en dia de ayuno, ibid.
Si vno que por sus achaques tiene licencia para comer carne, pecara en combidar a otro para que le ayude, 660.2.
Si el que pone impedimento para no ayunar, cansandose en caçar o en otro exercicio por su gusto, pecara no ayunando, ibid.

Alcauala.

SI ay obligacion de pagar el tributo o la alcauala antes que se pida, 19.2.
Si se puede licitamente ocultar la venta al alcualero, ibid.
Passados dos años de la venta, no ay obligacion de restituyr la alcauala que no se pago, 193. 1.
Comunmente, los que vsan de fraude, por no pagar alcauala, en los lugares de señores particulares subjetos al Rey, no deuen restituyr 193.1.
Si ay obligacion de pagar alcauala de cosas menudas, y de las ventas, hechas que se bueluen a deshazer; y quando se vende algo fiado, 193.2.
Si al que deue alcauala, le pueden apremiar a que jure lo que deue; y si estara obligado a dezir la verdad, 194.1.
Si el que recibio del Principe algun daño contra justicia, puede recompensarle no pagando las alcaualas, 194.2.
Si es pecado, comprar del que oculta la venta, por no pagar alcauala, 195.1.
Si quando se aprecia vna cosa, y se da por alguna manda de testamento, ay obligacion de pagar alcauala, 195.2.
A los Infieles, tambien se han de pagar alcaualas, 196.1.
El señor, a quien el Rey hizo merced de las alcaualas, no las puede cobrar por entero, como el Rey, 196.1.

Alma.

SI solo Dios es Señor del alma? 213.1.

Almoneda.

SI lo que se vende en almoneda, se puede vender y comprar por mas o menos que el justo precio, 431.1.
Los ropauejeros, no pueden comprar cosa de almoneda, 431.1.

Si los tutores, que venden en almoneda los bienes de los menores, sabiendo que los venden por mas de lo que valen, lo podran hazer, 432. 1.

Alquilar.

SI el hõbre puede alquilar sus proprias obras, y de sus miembros, 143. 1.

Amar, Amor.

AMor de Dios es charidad, que es la virtud mas excelente, 49. 1.
Amor de la charidad, principalmente mira a Dios y le ama, 52. 2.
Amar a Dios, de si es mas meritorio, que amar al proximo, 56. 2.
Amar a Dios por los bienes temporales que nos comunica, es licito, 57. 1.
Amar a los enemigos, cae debaxo de precepto, 50. 2.
A que obliga este precepto, en materia de saludarlos, y otras cortesias, ibid.
A Dios se ha de amar mas que al proximo, y todas las demas cosas, *appreciative*, 52. 1.
Mas meritorio es amar al amigo, que al enemigo, 57. 1.
Puede ser que sin pecado mortal, se ame mas intensamente otra cosa que Dios; mas no sin venial, 52. 1.
Si la charidad obliga a amar a todos igualmente, o con mas y menos; y que orden guarda, 54. 2.
Si sera pecado amar a Dios con amor mercenario, o por el premio, o porque no castigue, 56. 2.
Precepto ay, y el mas excelente, de amar a Dios con amor sobrenatural, y tambien natural, 57. 2.
Que es menester que aya para el cumplimiento de amar a Dios sobrenaturalmente: y a que, y quando obliga, 58. 1.
Precepto ay particular de amar al proximo, distincto del de amar a Dios, 60. 1.
Contra el precepto de amar al proximo, peca quien no le socorre estando en extrema necesidad espiritual, o corporal, 60. 2.
Amor de cosas temporales, quando es pecado, y quando no, 63. 2.
El temor filial nace del amor de Dios, 65. 1.
El amor de las cosas temporales templado y moderado, no es pecado ni amor mundano, 64. 1.
Aunque el amor de las cosas temporales sea superfluo y demasiado, como no se ponga en ellas el vltimo fin, no siempre es pecado mortal, ibid.
Si se pone en las cosas temporales el vltimo fin, es pecado mortal y amor mundano, ibid.

Ambicion.

LA Ambicion, de su naturaleza es pecado, 644. 1.
La ambicion, vnas vezes es pecado venial, y otras mortal, ibid.
La ambicion es pecado mortal, quando se pone el vltimo fin en la cosa apetecida, ibid.

Amancebados.

LOs clerigos amancebados, que siendo amonestados de sus superiores no se enmiendan, y perseueran en su amancebamiento; deuen ser priuados de la tercera parte de sus beneficios, 680. 1.
Que se entienda en este caso en nombre de clerigos; y que pena incurren a la segunda amonestacion, y a las demas, ibid.
Si el clerigo amancebado que perseuera en el amancebamiento es pobre, si le han de priuar de los beneficios, 680. 2.
Si el clerigo amancebado pierde no solo el beneficio, sino tambien las distribuciones quotidianas, ibid.
Si los clerigos que no estan amancebados, sino que cometen vna sola vez el pecado de luxuria, quedan priuados de los beneficios, 681. 1.
Si los clerigos amancebados que estan suspensos, dizen Missa; si incurren irregularidad, 681. 1.
Los clerigos que tienen hijos de las mancebas, aunque se enmienden no pueden subir a mayor dignidad, 681. 2.
De las penas de los seglares amancebados, ibidem.

Amigo, Amistad.

MAs meritorio es amar al amigo que al enemigo, 57. 1.
No es necessario segun el orden de charidad anteponer qualquier pariente a qualquier amigo, 55. 1.
Pecado mortal seria, no socorrer a vn amigo singular que ha hecho grandes beneficios, primero que al pariente en tercero, o quarto grado, que esta en la misma necesidad, 55. 1.
Tanta puede ser la obligacion que aya al amigo bienhechor, que se pueda anteponer a los hermanos, que estan en la misma necesidad, 55. 2.
Qualesquier beneficios de amigo, no pueden vencer la obligacion natural que ay a los padres, 55. 2.

Apelar, Apelacion.

SI es licito que el reo apele, de la sentencia justa, 355. 2.
Diferencia entre apelacion, y suplicacion, ibid.
A los Religiosos esta prohibida en derecho la apelacion, 356. 1.
Si es licito apelar de la sentencia, dada conforme a opinion probable, 356. 2.

Apostata Apostasia.

APostasia, en su intrinseca razon importa apartarse totalmente de la fe,39 2.
La apostasia, pertenece intrinsecamente a la infidelidad contraria a la fe,ibid.
Probable es, que la apostasia es distincto vicio del de la heregia,ibid.
Los apostatas de la fe, incurren todas las penas de los hereges,40.1.
En descomulgando a vno por Apostasia,pierde el dominio de los subditos,40. 1.
Quando el Principe Apostata pierde el dominio de los subditos:y quando ellos estan obligados a eximirse:40. 2.

Apostar.

SI es licito apostar, quando se sabe euidentemente que se ha de ganar,688.2.

Astrologo.

LOs Astrologos pecan descubriẽdo delictos, 391. 1.

Atencion.

PAra cumplir con el rezo, es necessaria atencion,493.1.
Que atencion sea necessaria para rezar, ibid.
Si los que rezan la substancia del rezo sin atencion alguna,pecan mortalmente,493.2.
Si los que rezan con atencion,pero no con proposito de cumplir con el rezo, estan obligados a rezar otra vez.494. 1.
Si los que voluntariamente rezan, tienen obligacion de rezar con atencion,495. 1.
Si el beneficiado que reza sin atẽcion, tiene obligacion de restituyr los fructos del beneficio, 496.2.
Que atencion es necessaria,para que los Racioneros y Canonigos cumplan con sus oficios, estando en el choro,497.1.
Si quando los Racioneros, o Canonigos van a alguna procession,por lo qual les dan estipẽdio,es necessario que vayan cantando, o con alguna atencion,498.1.

Auaricia.

QVe sea auaricia?639.1.
Si la auaricia es pecado especial,ibid.
Auaricia,no es pecado mortal de su naturaleza, ibid.
Auaricia,es vicio capital, ibid.
Iugar por codicia de ganar,no siempre es auaricia ni pecado,687.1.
La auaricia que interuiene en el juego,no siempre es pecado mortal,ibid.

Audacia.

LA difinicion de Audacia,641.1.
Audacia comunmente es pecado venial: aũque algunas vezes puede ser pecado mortal, ibid.

Baptismo.

SI al Baptismo de vn Cismatico,sera licito ser Padrino vn Catholico,o al reues,72.1.
Al Catechumeno no baptizado que ha recebido la fe,si la niega,no le podra la Iglesia castigar como a herege,23.1.
Catechumeno no baptizado mas que ha recebido la fe, si la negasse es herege,23.1.
El Christiano que no sabe si esta baptizado,porque le criaron desde niño en el Paganismo; hasta que lo sepa,no es herege,23.2.

Beneficios Ecclesiasticos.

VNa pena de los hereges, es quedar priuados de los beneficios Ecclesiasticos que tuuieren,33.1.
Los hereges no son priuados de los beneficios, hasta que aya sentencia del juez, declaratoria del crimen,33.2.
Hijos de hereges,no pierden luego los beneficios que alcançaron despues del delito de sus padres,hasta la sentencia del juez,34.2.
Para posseer vn beneficio, son necessarias tres condiciones:buena vida,ciencia, y prudẽcia, 149. 1.
Si es siẽpre pecado mortal, elegir a vn pecador para beneficio Ecclesiastico,149. 2.
Que ciẽcia es necessaria, para el beneficio Eccle siastico; y si se ha de preferir el Theologo al Canonista,151.1.
Dar el beneficio al indigno, es intrinsecamente malo, y nunca es licito,153.1.
Quien tiene indignamente vn beneficio, esta obligado a dexarle, o a procurar coadjutor, 153.1.
Election hecha en el digno del beneficio curado, aunque se aya dexado otro mas digno, regularmente es valida,153.2.
Quando se podra dar el beneficio mas rico, al menos digno,155.1.
Quando sera licito, y que obligue, elegir para vn beneficio el mas digno,dexando el dignissimo,155.2.
Si es licita la institucion de algunos beneficios curados, con algunas condiciones:como es, que el electo sea de tal familia, &c. 158.1.
Si el que tiene authoridad de presentar a beneficios,bastara que presente al digno,dexando el mas digno,158.2.

Solo

Solo el Summo Pontifice, puede hazer reſignaciones de beneficios, 160. 2.
El Pontifice eſta obligado a elegir los mas dignos, a los beneficios curados, 160. 2.
Los examinadores Synodales, eſtan obligados a nombrar al Obiſpo los mas dignos para los beneficios, 161. 2.
Los Priores de las Ordenes Militares, que proueen beneficios, pueden juntar Synodo, y nõbrar examinadores, 162. 2.
Los derechos del examen, ſe pagan del beneficio vaco, 163. 2.
Para beneficios ſimples, que ſe proueen por votos, ay obligacion de eligir al mas digno: mas en los que no ſe vota, no, 165. 1.
Quan mala ſea la pluralidad de beneficios, 168. 1.
No ſe pueden dar a vno muchos beneficios curados, que pidan la reſidencia perſonal: ni el los puede tener ſin diſpenſacion del Pontifice, ibid.
El Pontifice no puede diſpenſar, en eſto, ſin cauſa baſtante, y pecara ſi lo haze ſin ella, 168. 1.
El que tiene muchos beneficios ſin legitima diſpenſacion, eſta en pecado: y no le han de abſoluer haſta que quede con vno ſolo, 168. 2.
Quando ay duda ſi la cauſa de diſpenſar es baſtante, y ſe alcança la diſpenſacion, ſe pueden tener muchos beneficios con buena conciencia, 168. 2.
Si el Pontifice diſpenſa, aunque ſin legitima cauſa, puede tener vno dos beneficios curados, y ſera verdadero cura de ambas partes, mas no con buena conciencia, 168. 2.
Con diſpenſacion legitima, dada con cauſa baſtante, con buena conciencia puede tener vno muchos beneficios curados, 169. 1.
Que cauſa ſera baſtante, para diſpenſar? ibidem.
Para tener muchos beneficios ſimples, que no piden reſidencia perſonal, no es meneſter diſpenſacion del Pontifice, ni del Obiſpo, 169. 2.
Si vno alcança del Pontifice vn beneficio, y tenia otro, y no lo dixo, la colacion es irrita, 169. 2.
Si el Pontifice puede diſpenſar que vno tenga muchos beneficios ſimples, que excedan ſu congrua ſuſtentacion; y ſi ſe pueden tener en conciencia, 170. 1.
Para que vno tenga muchos beneficios no curados, mas que piden reſidencia, como vn Canonicato, es neceſſaria diſpenſacion, 170. 1.
Si puede diſpenſar el Obiſpo, para que vno tenga dos beneficios, aunque ſean de la miſma razon, como dos Canonicatos, 170. 1.
Por eſpacio de ſeys meſes, y no mas, puede tener vno ſin diſpenſacion dos benencios, vno proprio y otro en encomienda, 171. 1.
Si quando vno pide al Pontifice vn beneficio ſimple, haziendole relacion que tiene otro, y ſe le concede; ſi le da virtual licencia de tener los juntos, 171. 2.
Si el que admite vn beneficio curado, queda luego priuado del que tiene incompatible: y ſi queriendolos retener, antes de la ſentencia del juez los pierde entrambos, 172. 2.
Si vno puede tener dos beneficios curados, no teniendo el vno dellos parrochianos? 173. 1.
El Obiſpo no puede diſpenſar la falta de edad para vn beneficio, y ſi el, o el Pontifice dan vn beneficio a quien no la tiene; la colacion es irrita, y pecan por aceptacion de perſonas, ibid.
Quando ſera pecado de aceptacion de perſonas, dar beneficios a moços de catorze años, 173. 1.
Dar penſiones en beneficios Eccleſiaſticos ſin cauſa baſtante, es aceptacion de perſonas: ſi ſe pueden tener en conciencia: y quando ſera cauſa baſtante, 173. 2.
No ſe puede poner penſion, en beneficio que no tenga de renta mas de cien ducados, 175. 2.
En la penſion de los beneficios, ſe ha de atender la cantidad de reditos, y congrua ſuſtentacion, 175. 2.
Ningun hijo de clerigo, puede tener penſion, en beneficio que tiene, o tuuo ſu padre, 175. 2.
Si los caſados pueden tener penſiones ſobre beneficios Eccleſiaſticos, y ſi pecan recibiendolas, 176. 1.
Si el que eligio para vn beneficio al digno, dexãdo al mas digno, eſta obligado a reſtituyr: ſi eligio el indigno, ſi ha de reſtituyr a la Igleſia el daño, 198 a.
El que juſtamente impide a otro, que no conſiga algun beneficio, pretendiendo la honra de Dios, no eſta obligado a reſtituyr, 251. 1.
Si vno impidieſſe a otro, que no conſiguieſſe algun beneficio, con mal animo, pero ſin engaño y violencia, ſi eſtaria obligado a reſtituyr, ibid.
Si el que oponiendoſe a algun beneficio, o oficio con otros mas dignos que el le lleua; ſi eſtara obligado a reſtituyr, 253. 2.
Qualquiera que tiene beneficio, eſta obligado a rezar el oficio Diuino, 476. 2.
Si el que tiene titulo de algun beneficio, y no lleua la comodidad del, eſta obligado a rezar, 477. 1.
Si los frutos del beneficio ſon pocos, ſi ay obligacion de rezar, 477. 2.
Si los que tienen beneficio en encomienda, eſta obligados a rezar, 478. 1.
Si los deſcomulgados que tienen beneficios, tienen obligacion de rezar, 478. 1.
Si el beneficiado que pleytea por los bienes del beneficio, los quales o eſtan ſecreſtados, o los recibio el contrario, tiene obligacion de rezar, 478. 1.
Si aquel que conſiente que le lleuen todos los frutos

frutos de su beneficio en pensiõn, esta obligado a rezar, 479. 1.
Si los que tienen beneficio, y dexan de rezar, estan obligados a restituyr: y de que forma se ha de hazer la restitucion, 479. 2.
Si los clerigos amançebados, que siendo amonestados no se apartan del amançebamiento, han de ser priuados de la tercera parte de los beneficios, 680. 1.
Quando el clerigo amançebado es pobre, si le han de priuar del beneficio, 680. 2.
Si el clerigo amançebado pierde no solo el beneficio, sino tambien las distribuciones quotidianas, ibid.
Si los clerigos que cometen vna sola vez el pecado de luxuria, han de ser priuados de los beneficios, 681. 1.

Beneficencia.

QVe sea beneficencia? 97. 1.
Hazer bien al proximo que padece necesidad, es obra propria de misericordia, ibid.
A todos se ha de hazer bien, teniendo atencion a la circunstancia del tiempo y lugar, ibidem.
Si a los enemigos de la Republica, que estan en extrema necesidad, se les ha de hazer bien, 98. 1.
Si el hombre esta obligado, a hazer bien a su enemigo particular, ibid.
Si estando vno condenado a que muera de hambre, estara otro obligado a socorrerle, porque perezca, 98. 2.
A los mas cercanos, se ha de hazer mas bien, ibidem.
Si esta vno obligado a defender a vn innocente que le quiere matar su padre, aunque se ponga a riesgo la vida de su proprio padre, ibidem.
Si deudor y acreedor estan en extrema, y igual necesidad; si estara el deudor obligado a restituyr al acreedor, lo que el tiene necesidad para remediarse, 99. 1.
Si estando en extrema necesidad el acreedor, y padre, o madre; se ha de acudir primero a aql que al otro, 99. 2.
Y lo mismo se pregunta de los hermanos, ibidem.

Bestialidad.

QVe sea bestialidad? 674. 1.
Si la bestialidad es pecado de diuersas especies, ibid.
Si los sacerdotes que cometen pecado de bestialidad, quedan priuados de los priuilegios clericales, 675. 1.
Si incurren esta pena antes de la sentencia del juez, ibid.

Bienes temporales, y espirituales.

LOs infieles por la infidelidad, no pueden ser priuados de sus bienes, 25. 2.
El hombre es señor de los bienes espirituales, 219. 2.
La diuision de los bienes temporales despues del pecado es licita y sancta, 220. 1.
El dominio de los bienes temporales, esta introduzido por derecho positiuo, ibid.
Ningun Principe, hablando con propriedad, es señor de los bienes particulares de los Ciudadanos, ibid.
Por muchas causas, se passa el dominio de los bienes temporales, 220. 2.
Si por la interior voluntad, puede passar el dominio de los bienes temporales, ibid.
Si se passa el dominio de los bienes temporales, por la promessa hecha con palabras exteriores al ausente, 222. 1.
Si los sacerdotes que tienen bienes patrimoniales, se pueden sustentar de bienes de la Iglesia, 501. 2.

Bula.

EN la general concesion de la Bula, de absolucion de todos los pecados, no se entiende de la heregia, 35. 1.
El poder que los Obispos tienen de absoluer de heregia, no se reuoca por la Bula, *In cœna Domini*, 38. 1.
Los scismaticos y hereges estan descomulgados por la Bula, *In cœna Domini*, 70. 2,
A que quantidad se estiende la Bula de composicion? 171. 2.
Los que se componen por la Bula, han de tener proposito de restituyr, 279. 2.
Si por la Bula se pueden componer los de Reynos estraños, ibid.

Blasphemia.

BLasphemia, es cosa dicha falsamente contra Dios a manera de contumelia, y por modo de afrentar a Dios, 43. 1.
De tres maneras puede auer blasphemia: con el coraçon, con la boca, y escriuiendola, ibidem, 2.
Si la blasphemia mental es heregia, ibid.
La blasphemia, es contraria a la confesion de la fe, ibid.
Qual es blasphemia perfecta, y imperfecta, 44. 1.
Las blasphemias, aunque no difieren especie entre si, vnas son mas graues que otras, de suerte que es necessario declararlo en la confession, 44. 1.
El que maldize alguna criatura en quanto es de Dios, es blasphemo, 44. 2.

Si es blasphemia dezir: pesiatal, 44. 2.
Si es blasphemia dezir: esto es verdad, como Dios es la misma verdad, 44. 2.
La blasphemia, de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue, 45. 1.
La blasphemia se prohibe, y veda con el mismo precepto que la infidelidad, o juramento falso, ibid.
Si la blasphemia puede ser pecado venial, por la paruidad de la materia, ibid.
Los pecados contra las virtudes Theologicas, son mas graues que la blasphemia, 45. 2.

Caçar caça.

Iustamente se veda por el Principe la caça, 161. 1.
Los que caçan en lugares agenos, si tienen obligacion de restituyr. 161. 2.
El que caça fuera del cerco, no tiene obligaciõ de restituyr, ibid.
El que caça palomas en el palomar ageno, tiene obligacion de restituyr, 161. 1.
Si el que las caça fuera del palomar vna legua, peca, 161. 2.
Si algun señor remite los tributos, porque el solo tenga derecho de caçar, ay obligacion de restituyr, 162. 2.
Los que caçan animales de los montes de donde pueden salir, pero tienen alguna clausura no tienen obligacion de restituyr, 162. 2.
Si el que hiere al animal domestico peca grauemente, 163. 1.
Si tiene obligacion de restituyr el daño, ibid.
Si el animal que va herido de los perros de algũ caçador, segun derecho es del primero que le cogiere, ibid.
Si esta obligado el clerigo, a restituyr lo que ilicitamente gana caçando, ibid.
Quando no es licito al Principe, prohibir la caça a sus vassallos, 163. 2.
Si es licito matar la caça prohibida, teniendo intencion de restituyr, ibid.
Quando los señores prohiben justamente la caça, las penas no han de ser excessiuas, y crueles, 164. 1.
Si quando ha crecido la caça tanto que es menester guardar las heredades, esta obligado el Principe a restituyr el trabajo de las guardas, 164. 1.
Si la caça esta prohibida a los clerigos: y si es pecado mortal, 164. 2.
Si las leyes que prohiben la caça, obligan a los Obispos y clerigos, ibid.
Si podran ser castigados del juez seglar, ibid.
Si es licito a los Frayles, o Monjas caçar, aunque sea por recreacion, 165. 1.

Cambios.

Que sea el arte de Cambiar: y explicacion de su difinicion, 463. 2.
El arte de cambiar, de si tiene especie de mal, y suena mal: sino se honesta con las debidas circunstancias, 464. 1.
Si es licito comutar y cambiar dinero, por mayor precio que esta puesto por la ley? 464. 1.
Si el dinero, en quanto es mensura de las cosas vendibles, se puede apreciar mas de lo que esta tassado por la ley, 464. 1.
Si la comutacion de dinero por dinero, tiene razon de venta, 465. 1.
La diuision del cambio, y su explicacion, 465. 1.
El cambio seco, o imaginario, sin duda ninguna es vsurario, 466. 1.
El verdadero cambio manual, es licito, si se haze como se deue hazer, ibid.
Si solamente pueden cambiar, los que lo tienen de oficio, ibid.
El cambio, por razon del lugar, y por razon de oficio, es licito, ibid.
El cambio por razon del tiempo, es vsura, 466. 2.
Trocar moneda menos preciosa, por otra mas preciosa, es injusticia, 466. 2.
Si trocar dinero en vna Prouincia, para que le den otro tanto en otra donde vale mas, es injusticia, 467. 1.
Si es licito trocar dinero, para que se lo bueluan despues q̃ su precio se aya aumentado por las leyes, 467. 1.
Tres maneras de negociantes, 467. 1.
Licito es a los banqueros, recebir precio de los mercaderes y cambios, de los quales guardan el dinero, 468. 1.
Si los banqueros pueden recebir precio, del que vendio sus mercadurias a vn mercader que tiene el dinero en su banco, y el mercader lo remitio al banquero para que lo pagasse, 468. 1.
Injusticia es, quando los mercaderes no dan algo a los banqueros por guardar su dinero: y mayor injusticia, recebir dellos, ibid.
El cambio mas vsado y comun, es por razon de la abundancia, o penuria de todo genero de moneda: y quales destos cambios sean licitos, y quales no, 469. 1.
Iusto es y necessario, que el precio de los cãbios se tasse por la ley, 469 2.
La muchedũbre de los que piden cambios por razon del tiempo, no es causa legitima para aumentarse el precio de los cambios, 470. 1.
La abundancia o falta de dinero, de donde quiera que proceda sin culpa del cambio, es bastante para variar el precio de los cambios, 470. 1.
Quando ay penuria de dinero por culpa de los demas cambios, y alguno esta sin culpa; si este tal podra aumentar el precio de su cambio, ibid.
Si la muchedumbre de personas, o falta dellas, que quieran tomar, o dar dineros a cambios, sea bastante para aumentar, o disminuyr el precio dellos, ibid.
Si es licito que el cambio esconda su dinero guardandolo para otro tiempo en el qual valga mas, 470. 2.

Si los cambios que se celebran en diuersas prouincias, por abundancia o penuria de dinero, son licitos, 470.2.
El cambio que se celebra por razon de abundancia o penuria dentro del mismo Reyno, de vn lugar a otro, es illicito? 471.1.
Licito es el cambio, no tassando el precio, sino dexandolo incierto, y por el precio que corriere en las primeras ferias, 471.2.
Los cambios llamados Atrancaferias, son vsurarios, ibid.

Capellania.

SI quando se nombra Capellan para alguna capellania, instituyda con condicion que se de a los parientes del que la instituyo, ay obligacion de nombrar al mas digno: y si son iguales, al mas pariente, 165.2.
Si el que tiene capellania colatiua, tiene obligacion de rezar, 478.2.

Captiuar Captiuos.

SI vn captiuo puede huyr de su dueño: y si se lo pueden aconsejar, 83.1.
Si la guerra es justa, licito es despojar y captiuar los innocentes, aunque se sepa y entienda que lo son, 80.2.
Porque es licito despojar y captiuar los innocentes, y no matarlos? 81.2.
Si la guerra es justa, licito es captiuar los enemigos, 82.1.
Entre los Christianos, los que se captiuan en la guerra, no se hazen siervos y esclauos, de los que los captiuan, ibid.
Si los hijos baptizados de los Christianos que se rebelan, subjetos al Principe Christiano, hã de gozar del priuilegio de los Christianos? 82.1.
Licito es por derecho de la guerra, hazer esclauos a los adultos apostatas, como si fueran infieles, 82.2.
Los captiuados en guerra justa, aunque huyan no pecan, ni estan obligados a restituyr, 83.1.
Si es rapina sacar a vn captiuo Christiano de entre infieles con violencia, 332.2.

Carcel.

NO es licito meter en la carcel a ninguno, sino es segun el orden de la justicia, o en pena de algun pecado, o para euitar algun gran mal, 319.2.
Si puede vno licitamẽte huyr de la carcel, 357.1.
Quando puede huyr el Religioso de la carcel, 357.2.
Si es licito dar ayuda al reo para huyr de la carcel dandole instrumentos para romperlas, 358.1.
Licito es huyr de la carcel, rompiendo las prisiones, 357.2.

Casados.

EN España la muger casada aun de los bienes fuera de la dote no puede dar limosna sin licencia del marido, 112.2.
Quando la muger casada, puede hazer limosna sin licencia del marido? 113.1.
Si los casados pueden tener pensiones sobre beneficios Ecclesiasticos: y si pecan recibiendolas, 176.2.

Castidad.

CIerto es que quando vno propone de guardar castidad, en este acto se halla verdadera razon de voto, 505.2.
Quando vno promete de guardar castidad, y no tiene proposito de cumplillo, es voto; pero peco mortalmente en hazerlo, 505.2.
Si alguno propuso de prometer castidad, y no quiso ni pretendio obligarse a guardarla; si queda obligado a la obseruacion deste voto, ibid.
La castidad, es virtud especial, distincta de la abstinencia, 663.1.

Castigar.

QVando puede el Principe Christiano, castigar pecados de subditos infieles; y quales.24.2.
Los hereges, justamente son castigados con penas Ecclesiasticas y espirituales: y justamente son castigados en la vida, y en la honra, y los demas bienes temporales, 30.1.
Diferencia de castigos de hereges, en orden a quitarles la vida: y la razon de la desigualdad, 34.1.
Si el juez secular, puede castigar los Obispos y clerigos que caçan, 265.1.
Licito es a los padres y señores, castigar a los hijos y esclauos con moderacion, 319.1.
Si el juez pudo castigar, todas las vezes que tuuo noticia suficiente, por injusticia que hizo el reo, 367.1.
Si puede el juez castigar al delinquente, aunque sepa del agrauio que le hizieron, fuera de juyzio, 367.2.

Catechumenos.

CAtechumeno no baptizado, mas que ha recebido la fe, si la negasse es herege, 13.1.
Al Catechumeno no baptizado, que ha recebido la fe, si la niega no le podra la Iglesia castigar como a herege, 23.1.

Catedra.

EL que no esta escrito en la matricula de los estudiantes, y vota en alguna Crtedra, es perjuro; y tiene obligaciõ de restituyr, si se lleua por su voto, 254. 1.

Si el que a su tiempo se descuydo en matricularse, y despues votó y se lleuo la Catedra por su voto; si fue perjuro, y esta obligado a restituyr, siendo como es estudiante en realidad de verdad, ibid.

Si vn estudiante matriculado en Canones, votasse en Theologia; es periuro, y tiene obligacion de restituyr, si se lleua la catedra por su voto, 254. 1.

Si vn estudiante matriculado en dos facultades en vn mismo año, podra votar en catedras de ambas a dos facultades, 255. 1.

El que verdaderamente es voto, pero engaña en cursos y calidades, es perjuro: y si se lleua la catedra por aquel engaño, esta obligado a restituyr, 255. 1.

Censos.

QVe es censo? 457. 2.
Censo es derecho de recebir cierta pension, que esta constituyda sobre alguna cosa, ibid.

Si se puede constituyr censo sobre persona estando en derecho natural, ibid.

El censo estando en derecho natural, se puede constituyr sobre bienes inciertos, 458 1.

El censo se puede constituyr, sobre bienes que no igualan el mismo censo, ibid.

Estando en derecho natural, aunque perezcan los bienes sobre que esta constituydo el censo, no perece el censo, ibid.

La diuision del censo es buena, y su explicaciõ, ibid.

Estando en derecho natural, nõ es vsura ni injusticia comprar o vender los censos, siendo el precio justo, y los bienes libres, 458 2.

Si comprar censos, con condicion que el que los vende, los buelua a comprar, es vsura? 459. 1.

Licito es comprar censos de al quitar, ibid.

Qual sea el precio justo de los censos, 459. 2.

Si es licito comprar vn censo, para recebir mil por catorze mil, por quince años o mas, 459. 2.

De las condiciones de los censos para ser licitos, 460. 1.

En España no se pueden constituyr censos fructuarios, 460. 2.

Ceremonias.

CEremonias de infieles, se han de consentir por mayor bien, 17. 2.

Iuzgar de vn Religioso, que no guarda las ceremonias de su Orden, ni haze caso dellas, con ligeros indicios, es pecado mortal, 205. 1.

Charidad.

QVe sea Charidad, 49. 1.
Si la Charidad es virtud Theologal, ibidem.

Si la Charidad es virtud especial, distincta de las demas, ibid.

La charidad, es la mas excelente de todas las virtudes, y forma delias, 49. 1.

La charidad esta en la voluntad, 50. 1.

La charidad en esta vida siempre puede crecer y aumentarse, ibid.

La charidad, principalmente es amor de Dios, y tambien se estiende al proximo, y a los pecadores en quanto son hombres capaces de la bienauenturança, ibid.

Amar a los enemigos cae debaxo de precepto: y a que obliga este precepto en materia de saludarlos, y otras cortesias? 50. 2.

Quando, el negar el comedimiento al enemigo, es pecado mortal, 51. 1.

Quando el enemigo que injurio pide perdon, esta el injuriado obligado a reconciliarse, y mostrar señales de amor, 51. 2.

Si esta obligado a perdonarle la pena, tassada por la ley, ibid.

A Dios se ha de amar mas que al proximo, y todas las demas cosas *appretiative*, 52. 1.

Bien puede ser, que sin pecado mortal se ame mas intensamente otra cosa que Dios: mas no sin venial, 52. 2.

No es licito, ni acto de charidad, hazer vn pecado venial por el bien vniuersal del vniuerso, aunque sea espiritual, 52. 2.

No es pecado, ni contra charidad, padecer algũ detrimento en el aprouechamiento espiritual, por el cõmodo temporal del proximo, 52. 2

Licito es al hombre, y muy conforme a charidad, perder hazienda y honra por el proximo en caso de necesidad, y por su bien espiritual, 53. 1.

Quando seria pecado, y contra charidad, perder por el proximo hazienda y honra, ibid.

Quando ay obligacion de charidad, y quando es licito poner la vida por el proximo, 53. 2.

Sin extrema necesidad, muchas vezes estã obligados de charidad los Obispos, y curas a socorrer sus subditos, 54. 2.

Si la charidad obliga a amar a todos igualmente, o con mas, o menos, y respecto de quien: y que orden tenga la charidad, 54. 1.

Si sera pecado amar a Dios con amor mercenario, o por el premio, o porque no castigue, 56. 1.

Mas meritorio es amar al amigo, que al enemigo, 57. 1.

Precepto ay (el mas excelente) de amar a Dios, con precepto sobrenatural, y tambien con amor natural, 57. 2.

Que es menester que aya, para el cumplimiento de amar a Dios sobrenaturalmente: y a que y quando obliga, 58 1.

Precepto ay particular de amar al proximo distincto

ſtincto del de amar a Dios: y ſi es diſtincto de los otros que ay acerca del proximo, 60. 1.
Contra el precepto de amar al proximo, peca quien no le ſocorre eſtando en extrema neceſsidad corporal, o eſpiritual, 60. 2.
Ciſma es vicio opueſto a la charidad, 69. 1.
El que ſolo de charidad eſta obligado a no callar, o manifeſtar la injuſticia no tiene obligacion de reſtituyr, 2. 8. 2.

Chriſtiano.

SI los Chriſtianos pueden ſer ſieruos, 2 17. 2.
Si los hijos de los Chriſtianos que ſe rebelá, y eſtan baptizados, y ſubjetos al Principe Chriſtiano, han de gozar el priuilegio de los Chriſtianos, 81. 1.
Los Chriſtianos que ſe captiuan en la guerra, no ſe hazen ſieruos de quien los captiua, 81. 1.

Ciſma.

QVe ſea Ciſma, 68. 2.
Quando ſe comete pura; o ſe mezcla cõ heregia, ibid.
Ciſma es pecado mortal, opueſto a la vnion de la charidad, 69. 1.
Que ha de hazer vno quando no ay cierto Pontifice, para no ſer ciſmatico, 69. 2.
Si el Pontifice verdadero, puede ſer ciſmatico, ibid.
No obedecer a los preceptos con cierta manera de rebelion, tiene razon de ciſma, ibid.
Pecado de ciſma, no es tan graue como el de la infidelidad, 70. 1.
La poteſtad de orden, queda en los ciſmaticos; mas no la de juriſdicion, 70. 2.
Los ciſmaticos y hereges, eſtan deſcomulgados por la Bula *In cœna Domini*, ibid.
En que caſos eſta deſcomulgado el que comunica con el ciſmatico, 71. 1.
Como la Igleſia ha de recebir en ſu gremio al ciſmatico reduzido, ibid.
Si es licito el matrimonio contrahido entre Catholicos y ciſmaticos, 71. 1.
Si es licito yr los hijos de los Catholicos, a las Eſcuelas donde ſe enſeñan hijos de ciſmaticos, ibid.
Como, y quando ſera licito, comunicar con los ciſmaticos, que ſon notorios deſcomulgados, mas no por ſus proprios nombres, 71. 2.
Si en el Baptiſmo de vn ciſmatico, ſera licito ſer padrino vn Catholico; o al reues, 72. 1.
Otras coſas de ciſmaticos, ibid.

Clemencia.

LA Clemencia es virtud, 682. 1.
La clemencia es parte de la templança, ibid.
La crueldad es vicio opueſto a la clemencia, 682. 2.

Clerigos.

QVe clerigos no pecan en yr a la guerra: y cõ que licencia pueden ir, 84. 1.
Penas de los clerigos que van a la guerra, ibidem.
Quando les es licito a los clerigos, tomar los bienes de los enemigos, y tirar ſueldo; y quãdo, no, 87. 2.
En que caſos, es licito matar los clerigos, y tomarles los bienes, 88. 1.
Si la caça es prohibida a los clerigos: y ſi pecan mortalmente caçando, 2 64. 2.
Si las leyes que prohiben la caça, obligan a los clerigos, ibid.
Si el juez ſeglar, puede caſtigar a los clerigos que caçan, 2 65. 1.
Si la ley que taſſa los precios de las coſas, obliga a los clerigos, 408. 2.
Los clerigos no pueden mandar nada a ſus hijos ni en teſtamento, ni fuera del, 228. 2.
Ningun hijo de clerigo, puede tener penſion en el beneficio que tiene o tuuo ſu padre, 175. 2.
Quando los clerigos han de pagar alcauala, o tributos, 198. 1.
Los clerigos ſeglares, eſtan obligados a rezar el Oficio Diuino por el Breuiario Romano, 488. 1.
Si los clerigos ordenados de ordenes menores, eſtan obligados a rezar, 476. 1.
El derecho de pedir los diezmos, a ſolos los clerigos puede conuenir, 503. 1.
Si los diezmos ſe deuẽ a ſolos los clerigos, que tienen cura de almas, 503. 2.
Los clerigos en quanto clerigos, no eſtan obligados a pagar diezmos, ibid.
El Pontifice puede diſpentar en el voto ſolemne clerical de caſtidad: y el matrimonio de los clerigos ſera valido, aunque ſean de Miſſa, 247. 1.
Los clerigos amancebados, que ſiendo amoneſtados no ſe enmiendan, deuen ſer priuados de la tercera parte de los beneficios, 680, 1.
Que ſe entiende en nombre de clerigos en cierta pena, ibid.
Que pena incurren a la primera amoneſtacion, y a la ſegunda, y a las demas, ibid.
Si el clerigo que perſeuera en el amancebamiento es pobre, ſi le han de priuar de los beneficios, 680. 2.
Si el clerigo amancebado pierde no ſolo los beneficios: ſino tambien las diſtribuciones quotidianas, ibid.
Si los clerigos que cometen vna ſola vez pecado de luxuria, quedan priuados de los beneficios, 681. 1.
Si los clerigos amancebados ſuſpenſos, dizen Miſſa; ſi incurren irregularidad, ibid.
Los clerigos que tienen hijos de las mancebas; aunque ſe enmienden, no pueden ſubir a mayor dignidad, 681. 2.

Cobrar.

EL señor a quien el Rey hizo merced de las alcaualas, no las puede cobrar por entero como el Rey, 196.1.
Quando ceſſa la neceſsidad de guardar vna fortaleza, no ſe puede cobrar el tributo para eſto 196.2.

Colegio, Colegiales.

SI el Colegio ſe da al indigno, es pecado mortal contra juſticia; y ay obligacion de reſtituyr el daño, 556.1.
A quien ſe ha de hazer la reſtitucion, ibid.
Los Colegiales que eligen al digno, dexando el mas digno, pecan mortalmente; y eſtã obligados a reſtituyr el daño, 256.1.
Si el que inſtituyo el colegio, eſtablecio que ningun colegial fueſſe caſado, y le dan a vn caſado la beca; ſi eſte tal eſtara obligado a reſtituyr, lo que el colegio gaſto con el mientras le tuuo, 256.2.
El que eſtando en el colegio ſe caſo, no pudiendo eſtar dentro del colegio caſado: no cumple con tener propoſito de reſtituyr quando ſalga, 257.1.
Si el que con fraude o buena fe, entrõ en vn colegio con informacion buena ſiendo ludio, o Moro; tiene obligacion de reſtituyr, 257.1.
Si quando ay eſtatuto que el colegio ſe de a pobres, ſe podran admitir hombres ricos, 257.2.
Los colegiales dilatando las prouiſiones contra razon, pecan contra juſticia, 258.1.

Comprar.

SI es pecado comprar del que oculta la venta; por no pagar alcaualas, 195.1.
Si el que con buena fe compra vna pieça hurtada, y la buelue a vender; eſta obligado a reſtituyr el precio porque la vendio, 284.2.
El que compra, dudando ſi la coſa es hurtada; ſi tiene obligacion de reſtituyr, 286.2.
De la fraudulencia en las compras y ventas, 401.2.
El arte de comprar, que de ſi es licito, ſe puede viciar de muchas maneras, 401.1.
Comprar por menos del juſto precio, es pecado mortal, 401.2.
El que compra vna fanega de trigo por veynte reales, ſi la puede vender por treynta? 412.1.
El que compra, por leyes de juſticia commutatiua ha de guardar ygualdad, 425.2.
Lo que eſta obligado a hazer el Lapidario, que compra piedras precioſas, de quien no conoce ſu valor, 426.1.
El que eſta preſente a la compra, no tiene obligacion de manifeſtar la qualidad de lo que ſe vende, de juſticia, 425.2.
El que compra por junto, vendiendo por menudo, podra lleuar algun mayor precio, 429.1.
Si la venta es licita, quando la coſa que ſe compra lo es? ibid.
Si es licito comprar hombres libres, que eſtan deſtinados a muerte? ibid.
Si los que compran negros cogidos por engaño pecan, 430.2.
Comprar alguna coſa de eſclauos, no es licito, 430.
Los ropauejeros no pueden comprar coſas que en el almoneda ſe venden, por menos que el juſto precio, 431.1.
El que compra ſin animo de pagar, ſi puede gozar la coſa comprada, 434.1.
Si es licito obligar a aquel a quien ſe preſta, a que compre las mercaderias de ſu tienda, dandoſelas por ſu juſto precio, 437.2.
Si es licito comprar las pagas acerbas, por menor precio que ellas valen a ſu tiempo, 451.1.
Comprar cenſos, con condicion que el que los vende los buelua a comprar, es vſura, 459.1.
Licito es comprar cenſos de al quitar; ibid.
Si es licito comprar vn cenſo para recebir mil por catorze mil, por quinze años o mas, 459.2.
Comprar las coſas ſagradas, que enſi tienen ſanctidad y eſpiritualidad, es ſimonia, ſi ſe haze ſin auctoridad de la Igleſia, 604.2.
Que ſimonia ſea, comprar los oficios ſagrados, como la ſacriſtia, &c. 605.2.
La penſion pueſta por titulo temporal, ſe puede comprar ſin ſer ſimonia, 615.1.
No es ſimonia eſtando en derecho natural y diuino, comprar ſepultura en lugares no conſagrados, 619.2.
Simonia es, comprar la ſepultura por mayor precio, por la bendicion que tiene de la Igleſia, ibid.
Simonia es por derecho poſitiuo, comprar la miſma tierra o ſuelo de la ſepultura, ibid.
Licito es comprar el derecho para alguna ſepultura, con obligacion de que no ſe entierre nadie en ella, ſino los que quiere el que compra el derecho, 620.1.

Componerſe, Compoſicion.

SI es pecado componerſe por la Bula, de las deudas inciertas, primero q̃ de las ciertas, 303.2.
Qualquier Principe Chriſtiano, puede hazer cõpoſicion de los bienes que ſe auian de reſtituyr a los pobres, auiendo legitima cauſa; 276.1.
Eſta compoſicion, no ſe puede hazer ya ſin auctoridad del Pontifice, 277.1.
Las compoſiciones ordinarias, ſon ſoſpechoſas de injuſticia, 277.1.
Si el cõfeſſor podra abſoluer, al que ha hecho eſta compoſicion, ibid.
Si deſpues de hecha la compoſicion parece el verda-

verdadero dueño, si esta obligado a restituyr toda la deuda, ibid.
De ciertas maneras de composiciones de los Ecclesiasticos, 177. 2.
Si el Papa puede perdonar alguna parte, o toda la deuda, ibid.
La quantidad a que se estiende la bula de la cõposicion, 177. 2.
Con que condiciones, es valida la composicion en qualquiera deuda, 178. 1.
Si los Principes seglares, pueden hazer composiciones, ibid.
Si basta que el acreedor este ausente, para hazer composicion, 178. 1.
Si los que se componen, quedan seguros en conciencia, 178. 1.
Si puede auer composicion, sabiendo que se deue la deuda a vna de dos personas o mas, 178. 2.
Los que se componen por la bula, han de tener proposito de restituyr, 179 1.
Si por ella se pueden componer, los de Reynos estraños, ibid.
Si los Ecclesiasticos, se pueden componer sobre los fructos de sus beneficios: y lo que estan obligados a hazer, 179. 1.
Si puede auer composicion, en las distribuciones quotidianas de Iglesias Cathedrales, 179. 2.
Si puede auer composicion, en los que tienen injustamente beneficios, 180. 1.
Si se pueden componer de los fructos mal lleuados del beneficio por no residir, 180. 2.

Comodatario.

TOdas las vezes que el comodatario esta obligado a restituyr, ha de ser todo el emprestito junto, 191. 1.
Diferencia entre el comodatario, y el mutuatario, ibi.

Complice.

EL juez no puede preguntar al reo de los cõplices, ni de algun delicto de que no esta infamado, 351. 1.
Si el reo esta obligado a descubrir los complices, no auiendo precedido infamia dellos, 361. 2.

Comutar.

LA Iglesia puede comutar el voto, 543. 2.
Menos es comutar el voto, que dispensarle, ibid.
El que haze el voto, puede comutarle en otra cosa mejor, sin otra auctoridad mas que la suya, 554. 2.
En el voto de Religion, se pueden comutar todos los votos, con sola auctoridad del que los hizo, ibid.
Quando la comutacion se haze en cosa ygual, no se puede hazer sin licencia del Superior, ibid.
El superior que puede dispensar el voto, puede tambien comutarlo, ibid.
De las causas que se requieren para comutar algun voto, 555. 1.
Si quando el Papa en la bula, o en otros priuilegios, da facultad para comutar votos, sin hazer mencion de la relaxacion de juramentos; si pueden relaxarse en virtud de aquella clausula, 586. 1.

Comunidad.

SI auiendo votado la mayor parte de vna comunidad por cosa injusta; los votos que se siguen, y se conforman con los primeros, si estan obligados a restituyr, 196 1.
La comunidad de Frayles y Monjas, esta obligada a rezar, debaxo de pecado mortal, 479. 2.

Compeler.

EL principe Christiano, peca mortalmente si compele a Infieles, aunque le sean subjetos, a que reciban la fe, 14 2.
El Principe Christiano, puede compeler a los Infieles sus subditos, al culto de vn Dios, y costumbres politicas, 14. 2.
Qualquier Principe puede compeler a guardar las leyes de naturaleza, si los que las quiebran, hazen violencia a otros para quebrarlas, 16. 2.
Qualquier Principe puede compeler a Infieles, a que no sacrifiquen hombres; aunque los que han de morir, quieran, 17. 1.
Si pecan mortalmente los padres de familias, en no compeler a sus familias a ayunar los dias de precepto: y si pecã, en compelerlos a hazer obras incompatibles con el ayuno, 659. 1.

Confessor, Confesion.

LOs Confessores, han de preguntar al penitente, si sabe la Doctrina Christiana, 14 2.
El confessor, no puede absoluer al que no sabe la Doctrina Christiana, ni en caso de muerte, sin enseñarle como pudiere algunos mysterios principales, 15. 1.
El confessor no ha de sacar de ignorancia inuencible, quando probablemente entiende, que aquel a quien auisa, perseuerara en su hecho, y perseuerara auisado, 130. 1.
Quando es necessario declarar el escandalo en la confesion, 138. 2.
Si la aceptacion de personas, se ha de declarar en la confesion, 147. 2.
Quien confiesa aceptacion de personas; ha de declarar en la confesion, la cantidad del bien comun que distribuyo mal, 149. 1,

Si el confessor que aconseja que no restituya el penitente, o es negligente en mandarle que lo haga; queda obligado a restituyr, y de que modo, 141. 1.
Si el confessor podra absoluer, a quien ha hecho composicion, 277. 1.
El confessor esta obligado a preguntar, quanto tiẽpo ha q̃ se tiene la cosa agena, 301. 2.
Al que ha prometido en otras confessiones d restituyr, y no restituye; no le ha de absoluer el confessor, 301. 2.
En el articulo de la muerte, no ha de absoluer, el confessor al que no restituye luego, 301. 2.
Dos documentos para los confessores. 383. 2.

Confirmar.

NO es licito confirmar la election, hecha en indigno, 159. 2.
La election hecha en el digno, ay obligacion de confirmarla, ibid.
Quando el confirmador de election esta obligado a confirmar el mas digno, 160. 1.

Condenar, Condenado.

SI el delicto es publico, sin citacion y testigos, puede el reo ser condenado, 309. 1.
Si puede el Rey dar licencia a qualquier persona particular, para matar al condenado juridicamente a muerte, 310. 1.
En que casos puede el reo ser cõdenado a muerte, sin ser llamado del juez, 310. 1.
Si puede vn innocente matar al que le acusa de algun delicto, por el qual le cõdenará a muerte, 310. 2.
El juez puede licitamente condenar al reo, sentenciando contra la verdad que ciertamente sabe, como persona particular, constandole juridicamente lo contrario: pero deue hazer las diligencias possibles para librarle, 337. 2.
Si el juez puede condenar sin acusador, 338. 1.
Quando pueden los Prelados de las religiones, condenar sin acusadores, ibid.
El reo que legitimamente preguntado nego la verdad, y por esto no le condenaron a alguna pena, no tiene obligacion de restituyr, 354. 2.
Si es licito al condenado a muerte justamente defenderse? 356. 1.
Si es licito defenderse el condenado a muerte, quando solo la sentencia es justa segun lo alegado y probado; siendo injusta en realidad de verdad, 356. 1.
Si el que cõdenan a muerte de hambre, esta obligado a no comer, 358. 2.
Si es licito que el juez condene a vno a muerte, de suerte que el reo tome veneno, o se rompa las venas, 359. 1.

Contencion.

LA contencion que sea, 67. 1.
Si la contencion es pecado, ibid.
Quando la contencion sera pecado mortal, ibidem.
La contencion es efecto de la vanagloria, 68. 2.

Contrato.

CONtrato hecho con herege declarado, obliga a restitucion, 41. 1.
El herege secreto, no puede hazer contrato, o donacion, si probablemente teme que se sabra su heregia, 34. 1.
El q̃ posee con buena fe; quãdo no puede rescindir el contrato que hizo con el ladrõ, 186. 1.
Que sea contrato en rigor, 401. 2.
Quando es valido el contrato, auiendo engaño en mas de la mitad del justo precio, 412. 2.
Si es el engaño en menos de la mitad del justo precio; aunque en conciencia es injusto el cõtrato, no ha de ser oyda en juyzio la parte lesa, conforme a leyes destos Reynos, ibid.
El contrato de la venta q̃ se haze con miedo ligero y facil, es valido, assi en el foro exterior, como en el de la conciencia, 433. 1.
Quando el contrato de la venta es muy graue, y se haze por miedo de muerte, o de otro peligro semejante; si es valido? 433. 2.
Si el vsurero, con el dinero de las vsuras cõpra vna possession, el contrato es valido, 445. 1.
Que sea contrato de compañia, 461. 1.
De los contratos de compañia, qual es bueno, y qual malo, ibid.
La distribucion de la ganancia, en los cõtratos de compañia, se ha de hazer pro rata, atendiendo a la potencia que cada compañero tenia para grãgear, 461. 2.
Que sea contrato de asseguracion, 463. 1.
Diuision del contrato de asseguracion, 463. 2.
El cõtrato de asseguracio real y verdadero, es licito; y el ficticio y seco, no es valido, 463. 2.
El que contrata con el que lo sabe, y assegura la naue vazia, v.g. como si estuuiera cargada, lo puede hazer con justicia: pero si contrata cõ ignorante, es injusticia, 463. 2.

Contumelia.

DE la injusticia de la contumelia, 383. 2.
Que sea contumelia, ibid.
Diferencia entre contumelia, y cõuicio, 384. 1.
Diferencia entre contumelia, y detracion, ibid.
Que sea de razon de la contumelia, ibid.
Diuulgar vn libello inflamatorio, aunque sea sin author, es contumelia, ibid.
La contumelia, es pecado mortal de su naturaleza, ibid.
Es necessario declarar en la confession, la contumelia en particular, 384. 2.

Si los

Si los Prelados, pueden dezir algunas contumelias a sus subditos, ibid.
Qual es mayor pecado, la contumelia, o la detracion? ibid.
Si dezir a vno en su presencia algun defecto natural, o moral, es contumelia, 385. 1.
No es contumelia, llamar el padre, necio al hijo, ibid.
Obligacion ay, de tener el animo prõpto y aparejado para sufrir las contumelias, si fuere cõueniente, ibid.
En ninguna manera es licito responder otra cõtumelia al que la dize, con animo impaciente, 385. 2.
Licito es, con palabras defender la honra propria con la deuida moderacion; ora el contumelioso diga verdad, o mentira, ibid.
Licito es oponer otro delicto, aunque sea oculto del contumelioso, si es ordenado a deshazer la injuria, ibid.
Quando el delicto que se opone, para repeler la contumelia es falso; si sera pecado mortal cõtra justicia? 386. 1.
El que quita a otro la honra por pecado de contumelia, esta obligado a restituyrsela respetandole, y reuerenciandole, 151. 2.

Conuicio.

Diferencia entre conuicio y contumelia, 384. 1.
Conuicio, es superior a contumelia. ibid.

Corregir, Correccion.

Estamos obligados a denunciar del Herege, sin que preceda correcion fraterna, 35. 1.
La correcion fraterna, es obra de misericordia, que procede de la Charidad de Dios, y del proximo, 119. 2.
Correcion fraterna, es vtil, y cae debaxo de precepto, ibid.
Si la correcion fraterna obliga, respecto de los pecados preteritos, o futuros, 120. 1.
Que es menester, para que obligue el precepto de la correcion: y porque se escusa alguno de la hazer, 120. 2.
Si ay obligacion de corregir las mugeres publicas, los infieles, y otros semejantes pecadores, ibid.
Si es pecado mortal, no corregir al proximo de los pecados veniales, 121. 2.
Los Prelados de las Religiones, so pena de pecado mortal, estan obligados a corregir las costumbres contra religion, 122. 1.
Los Gouernadores temporales de las Republicas, no estã obligados debaxo de pecado mortal, a expeler de la Republica los pecados veniales, ibid.
Quando ay obligacion de enseñar el proximo, y quitarle la ignorancia de alguna ley que le obligue, ibid.
Seys circunstancias y condiciones se requieren, para la correcion fraterna, y quales son, 124. 1.
Quando ay duda si el hermano se enmendara; si ay obligacion de corregirle, 125. 1.
El Prelado, por el precepto de charidad, esta obligado a corregir al subdito, de algunas cosas que los demas no tienen obligacion de corregirle, 126. 1.
Si el Prelado puede inquirir la vida de los subditos, y porque medios, para corregirlos, 126. 1.
Quando obliga la correcion fraterna, con peligro de muerte, 128. 1.
A los Prelados, en particular a los Obispos, les obliga la salud espiritual de sus subditos, a perder la vida corporal, ibid.
El subdito esta obligado a corregir al Prelado, y como lo ha de hazer, ibid. 2.
Si al pecador le obliga el precepto de la correcion fraterna; y si peca cumpliendole, 129. 1.
Si el pecador esta obligado, por corregir a otro, a salir de pecado, y hazer penitencia; y quando, ibid.
El Prelado, si ve que el mudar la vida aprouecha para la correcion de sus subditos, la ha de mudar, 130. 1.
La correcion fraterna que procede de Charidad, se ha de dexar quando probablemente se sabe que no aprouechara, o que dañara, 130. 1.
El confessor no ha de sacar de ignorancia inuincible, quando probablemente entiende que a quien auisa perseuerara en su hecho, y pecara auisado, y si en este caso el Prelado ha de auisar, o el predicador en publico, 130. 1.
Quando la correcion dañara al presente, pero despues se entiende que aprouechara, si se ha de hazer: y quando no es licito, 131. 1.
Que orden se ha de guardar acerca del secreto de la correcion fraterna, assi en el pecado dañoso a terzero, como en el que no lo es, 131. 2.
Quando se ha de proceder, presupuesta, o dexada la correcion fraterna, a la amonestacion, o denunciacion, 132. 2.
En los pecados ordinarios, quando se entiende que dañara, o sera inutil al delinquente, se deue dexar totalmente el orden de la correcio, sin dezirse ni aun al Prelado como a padre; mas no en pecado escandaloso, 133. 1.
Quando sera pecado, dexar, o tocar algun grado de la correcion fraterna, 133. 2.
En pecados dañosos y nociuos a la Republica, la correcion ha de començar de la denunciacion ante el Prelado, o juez, 133. 2.
Si vno renunciasse el orden de la correcion fraterna, si sera licito denunciar de su pecado, ante el juez, o Prelado immediatamente, 135. 2.
Quando por via de correcion, el delicto de alguno llega al Prelado; si este le sacasse al foro exterior, peca contra justicia y charidad, y queda obligado a restituyr honra y daño, 136. 1.
Lo que podra hazer vn Prelado, quando por via

via de correcion llega a el vn delicto, 136. 1.

Si se podra poner descomunion, por delicto sabido por via de correccion: y quando se podra proceder a juyzio publico, 136 2.

En que casos esta obligado el juez, o Prelado, a no proceder adelante con el processo hecho contra el delinquente, a quien no se le guardo el orden de la correccion, o se le hizo otra alguna injuria, 137. 2.

Como se ha de auer el juez o Prelado, quando sabe que aya hecho, o le ayan hecho al delinquente en el processo de la causa alguna injuria: y quando esta obligado a restituyr los daños aun con detrimento, 138. 1.

En que casos es necessario que preceda la correcion fraterna, a la acusaciòn judicial, 146. 1.

El testigo juridicamente preguntado, no puede callar el delicto del proximo, aunque se pueda emmendar con correccion fraterna, 365. 1.

Corredor.

EL que haze oficio de corredor, es digno de algun precio, 432. 2.

Si el corredor prometio hazer su oficio debalde, no puede lleuar nada, ibid.

Quando el corredor se podra quedar con aquello que sacare mas de precio en la venta de alguna cosa, la qual el señor le dixo que la podria dar por menos, 433. 1.

Quando el corredor recibe algo para vender por cierto estipendio, y el lo da a otro que lo venda; si en el tal caso podra el corredor lleuar el estipendio con buena conciencia, 432. 1.

Cortar leña.

EL cortar leña muy frequentemente en los montes agenos, aunque sean proprios del lugar, es pecado contra justicia legal, 160. 1.

El que corta leña en montes agenos, aunque sean de particulares señores, como no conste que lo planto el dueño, o sus antepassados; no tiene obligacion de restituyr, sino es que lo destruyesse haziendo tala, ibid.

El que corta leña en el monte ageno, del qual consta que lo sembro el señor; esta obligado a restituyr el daño antes de la sentencia del juez, ibid.

Lo que se dize de los arboles, se ha de dezir de sus frutos, 160. 2.

Los que cortan leña de los montes de otros pueblos vezinos, teniendo en sus lugares otros montes, de los quales cortan tambien los dichos vezinos; ni pecan, ni estan obligados a restitucion, ibid.

Si los Religiosos que son vezinos de alguno destos lugares, pueden cortar leña de los montes del otro pueblo vezino, 161, 1.

Costumbres, Costumbre.

LOs Prelados de las Religiones, estan obligados a corregir las costumbres contra religion, 122. 2.

Si para oficios de la Republica es necessaria bondad de costumbres, 178. 2.

Quando la costùbre de la Republica tiene fuerça de ley, 344. 1.

Creer, Vide Fe.

COmo y quando obliga el precepto de creer; y quando se peca contra el, 42. 1.

Crueldad.

QVe sea crueldad, 682. 2.

La crueldad, es vicio opuesto a la clemencia, ibid.

La crueldad, de su naturaleza es pecado mortal, 683. 1.

Curiosidad.

QVe sea curiosidad, 685 1.

La curiosidad, de su naturaleza es pecado, 685. 1.

La curiosidad no es pecado mortal, sino es por razon de lo que se le junta, ibid.

Defender.

SI el reo condenado a muerte, esta obligado a defenderse, 310. 1.

Si es licito defenderse, aunque se siga la muerte del que acomete, 313. 1.

Si ay obligacion de defender la vida, ibid.

Si es licito, por defender la hazienda y honra, matar al que acomete, 314. 1.

Si esta vn hombre obligado a acusar, para defender el bien del proximo, 348. 1.

Si es licito al condenado a muerte justamente, defenderse, 356. 1.

Si es licito, al condenado a muerte, defenderse, quando solo la sentencia es justa segun lo alegado y probado; siendo injusta en realidad de verdad, ibid.

Delectacion morosa.

LA delectacion morosa, siendo voluntaria, es pecado mortal, 677. 1.

Si todas las delectaciones morosas, son de vna misma especie, 677. 2.

Si es licito que el casado se deleyte de la copula passada, o de la futura, 678. 1.

Si la tal delectacion es licita, quando la acompañan algunas alteraciones o mouimientos torpes, ibid.
Si es licito que la viuda se deleyte, del acto conjugal passado; y la desposada del que ha de tener, 678.2.
Si es licito deleytarse de vna obra que de suyo era pecado mortal: pero escusase con ignorancia inuencible, 679.1.
Si es licita la delectacion, de vna obra que de si es pecado mortal, debaxo desta condicion: si fuesse licito, 679.2.

Deliberacion.

LA deliberacion que es necessaria, para que vna promessa sea verdadero voto? 506.2.

Delinquente, Delicto.

SI quando el juez por malicia, da por libre a vn delinquente que quemo vna casa, y el juez restituyo el daño; si tiene obligacion el delinquente de restituyrle, 298.1.
Si el delicto es publico, sin citacion y testigos puede el reo ser condenado, 309.1.
Si el juez puede mandar matar al delinquente, por el delicto que el solo sabe, pero no esta probado, 311.1.
Quando no es licito acusar algun delicto publico, 347.2.

Demandas.

QVe demandas de limosna estan prohibidas: y si ay alguna excepcion, 119.2.

Denunciar.

ESTamos obligados a denunciar del herege, sin que preceda correccion fraterna, 35.1.
Quando se ha de proceder, guardado el orden de la correccion fraterna, a la amonestacion y denunciacion, 32.2.
En pecados dañosos y nociuos a la republica, la correccion ha de començar de la denunciacion ante el Prelado, o juez, 133.2.
Si vno renunciasse el orden de la correccion fraterna, si seria licito denunciar de su pecado immediatamente al juez? 135.2.
Denunciacion, suple las vezes de accusacion, 138.1.
Diferencia entre acusador y denunciador, 138.2.
Vno de los caminos determinados para castigar en juyzio, es la denunciacion, 345.2.
Diferencia entre la denunciacion juridica, y Euangelica, ibid.
En que se distingue la denunciacion de la inquisicion, 346.2.

Depositario.

QVando esta el depositario obligado a restituyr, 291.1.

Descomunion, Descomulgado.

QVe heregia es capaz de descomunion: y si basta para incurrirla vno, ser herege solo mental? 31.1.
Quien reuerencia al demonio, o al idolo con error de entendimiento, es herege; y incurre la descomunion puesta contra la heregia, aunque no declare su error con palabras, 32.2.
Que Idolatras son hereges, y incurren descomunion? 33.1.
Los Apostatas de la fe, incurren todas las penas de los hereges: y en descomulgandolos pierden el dominio de los subditos, 40.1.
Descomulgados ocultos, y tolerados de la Iglesia, no son priuados del dominio de sus subditos, sino que sus sentencias, y las demas cosas que hizieren, valen en el foro exterior y interior, 40.2.
Descomulgado con descomunion puesta por delicto, que tiene anexa confiscacion de bienes; aunque le absueluan de la descomunion, se ha de quedar sin el dominio de sus subditos y bienes, 40.2.
Si se podra poner descomunion, por delicto sabido por via de correccion, 136.2.
Quien pone, o aumenta tributo sin autoridad, incurre descomunion Papal, 188.1.
Quando sacá descomunion cõtra quien ha hurtado algo, la incurre el hijo si ha tomado algo a su padre, y la muger si a su marido, 325.1.
El reo preguntado contra derecho, no deue descubrir la verdad, aunque le descomulguen, 355.1.
Los que murmuran de la Religion de Sancto Domingo, v.g. estan descomulgados, 393.1.
Si los descomulgados que tienen beneficio Eccleſiastico, tienen obligacion de rezar, 478.2.
Si los descomulgados irregulares y suspensos, tienen obligacion de rezar, 486.1.

De-

Deſtemplança.

LA deſtemplança es pecado,648.

Deſperacion.

A Quien ſe opone la deſperacion,47.1.
Quanta ſea la grauedad deſte pecado,ibidem.
Sus particulares cauſas,ſuelen ſer luxuria,y acci dia, y porque ibid.

Deſafio.

SI es licito aceptar el deſafio, y matar al que deſafia,.314.1
Si en caſo que vno hiere a otro,es licito al agrauiado boluerle a herir,o deſafiarle.315.1.
Nunca es licito deſafiar a otro,ibid.
Si quando dos ſe deſafian a matarſe, eſtan obligados a reſtituyr los daños que ſe hizieren, 244.1.

Detraccion.

DIferencia entre contumelia, y detraccion, 384.1.
Qual ſea mayor pecado,la contumelia, o la detraccion, 384.2.
Que ſea detraccion? 386.1.
Si es detraccion, deſcubrir vn delicto oculto a vna perſona cuerda y callada,386.1.
Quando la detraccion es pecado contra juſticia,y obliga a reſtitucion, 387.1.
Quando pecan los Hiſtoriadores pecado de detraccion,y quando no,390.2.
Mayor pecado es el homicidio, o el cortar algũ miembro,que la detraccion,391.1.
Detraccion,es mayor pecado que el hurto,ibidem.
El adulterio,es mayor pecado que la detracciõ, ibid.
Pecado es de detraccion,murmurar de vn religioſo,y comunidad,391.1.
Que ſe requiere,para que la detraccion ſea peca do mortal,393.1.
Manifeſtar qualquier pecado mortal del proximo,no es detraccion, ibid.
Muchas vezes es pecado mortal de detraccion, manifeſtar pecados veniales,393.2.
Puede auer detraccion, aunque no ſea pecado mortal o venial lo que ſe manifieſta, ibid.
Si es detraccion,dezir de vno que tiene bubas, aunque ſea ſecreto,394.1.
Si es detraccion,deſcubrir vn pecado que tiene conexion con otro infamatorio, ibid.
Si todo lo que dicho en preſencia ſeria contumelia,en auſencia ſera detraccion,395.2.
Si todas las detracciones, ſon pecados iguales, ibidem.
El que induze a murmurar, tiene obligacion de reſtituyr y como,396.1.
El que ſolo ſe huelga de oyr detraher, no peca contra juſticia,396.2.
El que lo oye a mas no poder, no peca, ibidem.
El Prelado del murmurador, que no lo reſiſte quando murmura, peca contra juſticia,397.1.
Quando ay obligacion de reſiſtir al que murmura, ibid.
Si el ſuperior que no reſiſte al que murmura,no ſiendo ſu ſubdito, peca? y eſta obligado a reſtituyr? ibid.

Deudas, Deudor.

EN que caſos le es prohibido al deudor, pagar la deuda al acreedor,168.1.
El deudor eſta obligado a pagar al acreedor,aũque ſe le ſiga daño eſpiritual,169.1.
Si el deudor eſta obligado a pagar al acreedor, quando ſe le ſigue daño eſpiritual a tercera perſona,ibid.
Si es contra juſticia o Charidad, pagar la deuda, quando no eſtaua obligado a pagarla, 269.2.
Si puede auer compoſicion, ſabiendo que ſe deue la deuda a vna de dos perſonas, o mas, 278.1.
Quando vno duda que deue algo,no eſta obligado a efrecer la deuda,281.1.
Quando el deudor entiende que el acreedor no guſta que detenga la deuda, eſta obligado a reſtituyrla, ibid.
El deudor no deue embiar la deuda al acreedor, con perſona poco fiel, 281.1.
Si cumplira con embiarla con perſona fiel, ibidem.
El deudor, no tiene obligacion de reſtituyr, ſi eſta en extrema neceſsidad, ibid.
Si paſſada la extrema neceſsidad, deue reſtituyr la deuda que gaſto, ibid.
Las perſonas que el deudor deue anteponer al acreedor, eſtando en extrema neceſsidad, 281.2.
Primero ſe han de reſtituyr las deudas ciertas,q̃ las inciertas,303.1.
Si es pecado componerſe por la Bula de las deudas inciertas,primero que de las ciertas, ibidem.
Entre las deudas ciertas, primero ſe han de reſtituyr las que eſtan en propria eſpecie, 304.1.
Si vno tiene vna pieça agena,cuyo dueño no ſabe,ſi puede pagar con ella las deudas ciertas? 304.1.
En el orden de reſtituyr las deudas, ſe han de guardar los eſtatutos de la Republica, 304.2.
Lo que eſta obligado a hazer el deudor, quando el acreedor mas antiguo y priuilegiado no parece,304.2.

Entre los acreedores han de ser preferidos, los que tienen accion en los bienes del deudor, 305. 1.
No puede el deudor pagar a vn acreedor, no teniendo con que pagar a otros, 305. 2.
Si vn mercader, antes que se alce, puede preferir la deuda que deue a su suegra, a otras mas antiguas? 305. 2.
Si han de ser preferidas las deudas por contrato licito, a las que se deuen por vsuras? 306. 2.
Si se ha de preferir la deuda que se deue por hurto, ibid.
Si el deudor que muda el orden de la restitució, tiene obligacion de restituyr los daños que desto se siguen, 307. 1.

Deuocion.

LA deuocion, es obra propria de la virtud de Religion, 474. 1.
Que sea deuocion? ibid.

Diezmos.

LO que esta obligado a restituyr, el que no paga los diezmos a su tiẽpo, y los paga quando valen mas caros, 267. 1.
Los fieles estan obligados a pagar los diezmos, y darlos a Dios, en virtud del precepto de la Iglesia. 502. 1.
Si la costumbre de no pagar los diezmos, puede quitar la obligacion de no pagarlos, 502. 2.
Conforme a derecho, de todas las cosas estan los fieles obligados a pagar diezmos, 502. 2.
Si antes de dezmar, puede el labrador sacar la parte de su trabajo, 502. 2.
Si ay obligacion de pagar diezmos, de las cosas adquiridas, y heredadas en testamento, 503. 1.
El derecho de pedir los diezmos, a solos los clerigos puede conuenir, ibid.
Si los diezmos se deuen, a solos los clerigos que tienen cura de almas, 503. 2.
Los clerigos en quanto clerigos, no estan obligados a pagar diezmos, ibid.

Diuinacion.

QVe sea diuinacion? 598. 1.
La diuinacion es pecado, ibid.
La diuinacion no es pecado mortal, todas las vezes que no ay inuocacion del demonio tacita ni expressa, ni ay mala intencion, ibidem.

Dispensar.

SI el Papa puede dispensar con los Ecclesiasticos, en la obligacion de dar limosna, 111. 2.
Ninguno puede tener muchos beneficios curados, que pidan residencia personal, sin dispensacion del Pontifice, 168. 1.
El Pontifice no puede dispensar, y pecara si lo haze sin causa bastante, para que vno pueda tener muchos beneficios curados, ibid.
Quien pide esta dispensacion sin causa, tambien peca, ibid.
El que tiene muchos beneficios sin legitima dispensacion, esta en pecado, y no le han de absoluer hasta que quede con vno solo, 168. 2.
Quando ay duda si la causa de dispensar es bastante, y vno alcança la dispensacion, puede tener muchos beneficios con buena conciencia, ibid.
Si el Pontifice dispensa, aunque sin legitima causa, para que tenga vno dos beneficios curados; si sera verdadero cura de ambas partes, y lo podran hazer con buena conciencia? 168. 2.
Con dispensacion legitima, dada con causa bastante, con buena cõciencia puede tener vno muchos beneficios, 169. 1.
Que causa sera bastante para dispensar, ibidem.
Para tener muchos beneficios simples que nõ piden residencia personal, no es menester dispensacion del Pontifice, ni del Obispo, 169. 2.
Si el Pontifice puede dispensar en que vno tenga muchos beneficios simples, que excedan su congrua sustentacion; y si se pueden tener en conciencia? 170. 1.
Para que vno tenga muchos beneficios curados, mas que piden residencia, como Canonicatos, es necessaria dispensacion, ibid.
Si puede dispensar el Obispo, para que vno tenga dos beneficios, aunque sean de la misma razon, como dos Canonicatos, ibidem.
Por espacio de seys meses y no mas, sin dispensacion del Papa, puede tener vno dos beneficios curados, vno proprio, y otro en encomẽda, 171. 1.
Si quando vno pide al Pontifice vn beneficio simple, y haze relacion que tiene otro, y con todo esso se le concede; si sera virtual dispensacion para tenerlos juntos? 171. 2.
El Obispo no puede dispensar la falta de edad para beneficio; y si el, o el Pontifice dan vn beneficio al que no tiene edad; la colacion es irrita, y pecan por aceptacion de personas, 173. 1.
La Iglesia puede dispensar en el voto, y le puede comutar, 143. 2.
Como se haze la dispensacion del voto, quando la Iglesia le dispensa, 543. 2.
Menos es commutar el voto, que dispensarle, ibid.
La Iglesia no puede dispensar el voto solemne Monachal de castidad, ibid.
Que sea dispensacion del voto? ibid.

Si la Iglesia tiene poder para dispensar el voto simple, o para comutalle, 544.1.
Que autoridad es la que tiene la Iglesia, para dispensar el voto, 545.2.
El Pontifice puede dispensar el voto solemne clerical de castidad, 547.1.
Si el Pontifice puede dispensar, en el voto solémne Monachal, 547.2.
Que cosas puede dispensar el Pontifice, y que casos le son reseruados, 551.2.
Si los Obispos pueden dispensar los votos reseruados al Papa: particularmente quando son condicionales, 553.1.
El superior que puede dispensar el voto, puede tambien comutarlo, 554.2.
De las causas que se requieren, para dispensar algun voto, 555.1.
Autoridad ay en la Iglesia, para dispensar en los juramentos, 581 2.
Si el Papa puede dispensar en los juramentos, hechos en vtilidad de tercera persona, 583.2.
Si pueden dispensar los Obispos, todos los juramentos absolutos de sus subditos, 584.2.
Si los Principes seglares, tienen autoridad para dispensar los juramentos de sus vassallos, 585.1.
De los abusos que puede auer en las dispensaciones de parte de los Prelados, y de parte de los subditos, que huelan a simonia, 608.2.

Discordia.

LA discordia es pecado, 67.2.
Que sea discordia, ibid.
La discordia es hija de la vanagloria, 68.1.

Distribuyr, Distribucion.

SI el que distribuye bienes que se han de dar a pobres, es pobre; si se podra quedar con ellos, 276.1.
Si despues de auer distribuydo a los pobres algunos bienes que no se sabia de su dueño, pareciesse despues el dueño, si auria obligacion de restituyrselos? 276.2.
Iusticia distributiua, es la que ordena el bien comun en orden a los particulares, 147.1.
Es distincta de la justicia legal, y de la particular, y comutatiua, ibid.
Proprio es de la justicia distributiua, dar a cada vno conforme sus meritos y dignidad, ibidem.
En razon de justicia, no es tan perfecta como la comutatiua, ibid.
En la distribucion de los bienes comunes, se puede cometer aceptacion de personas, 147.2.
Si ay acceptacion de personas, quando vno da sus bienes a la Republica para que los distribuya en los Ciudadanos; y de alli saca a su enemigo, 148.1.
En las cosas espirituales, como en la distribució de los beneficios, es mas graue pecado la acceptacion de personas, que en las temporales, 148.2.

Dinero.

SI es licito comutar y cambiar el dinero, por mayor precio que esta puesto por la ley, 464.2.
Si el dinero, en quanto es mensura de las cosas vendibles, se puede apreciar mas de lo que esta tassado por la ley, ibid.
Si la comutacion o trueco de dinero, tiene razon de venta, 465.1.
Trocar moneda menos preciosa por otra mas preciosa, es injusticia, 466.2.
Trocar dinero en vna Prouincia, para que le dē otro tanto en otra donde vale mas, es injusticia, 467.1.
Si es licito trocar dinero, para que se lo bueluan despues que su precio se vuiere aumentado por las leyes, 467.2.
Licito es a los banqueros, recebir precio de los mercaderes y cambios, de los quales guardan el dinero, 468.1.
Si los banqueros pueden recebir precio, del que vendio sus mercadurias a vn mercader que tiene el dinero en su banco, el qual lo remitio al banquero que lo pagasse, 468.1.

Doctrina Christiana.

MVy dificultoso es admitir ignorancia inuencible en el Christiano, acerca de saber la Doctrina Christiana, 14.1.
Los Parrochos no estan obligados, a enseñar a cada vno en particular la Doctrina Christiana, 14.2.
Los confessores han de preguntar al penitente regularmente, si sabe la Doctrina Christiana, 14.2.
El confessor no puede absoluer, ni en caso de muerte, al que no sabe la Doctrina Christiana, sino enseñar como pudiere algunos principales mysterios della, 15.1.

Dominio.

LOs hereges son priuados de los bienes temporales, y del dominio dellos, 33.2.
Hereges no pierden el dominio de sus bienes, hasta que aya sentencia del juez, 34.1.
En estando descomulgados los Apostatas, pierden el dominio de sus subditos, 40.1.
Descomulgados ocultos, y tolerados de la Iglesia, no son priuados del dominio de sus subditos, 40.2.

Quando el Principe Apostata, pierde el dominio de sus subditos,40.1.
Que cosa sea dominio? 210.1.
En que se distingue el dominio, del titulo, posseision, vso, y vsufructo, ibid.
Dominio tienen los locos, y niños, ibid.
Quienes son los que pueden tener dominio, 211.1.
Los que estan en pecado, tienen dominio de sus bienes, 211.2.
Que cosas son materia del dominio del hombre, ibid.
Si la vida propria o agena, es materia de dominio, ibid.
Si la Republica tiene dominio de la vida, o miembros de sus ciudadanos, 211.2.
El hombre es señor, y tiene dominio de la fama y honra, 219.1.
El dominio de las cosas temporales, esta introduzido por derecho positiuo, 220.1.
Ningun Principe, hablando con propriedad, tiene dominio de los bienes particulares de los ciudadanos, ibid.
El Papa, no tiene dominio temporal de todo el mundo, ibid.
Por muchas causas, se passa el dominio de las cosas temporales, ibid.
Si por la interior voluntad, puede vno passar el dominio de las cosas temporales, 220.2.
Si se passa el dominio de las cosas temporales, por la promessa hecha con palabras exteriores al ausente, 221.1.
Reglas para saber, quando se passa el dominio de las cosas temporales, y sus excepciones, 226.1.
Si las leyes que annulan los contratos, por defecto de alguna solemnidad essencial, impiden la translacion del dominio, ibid.
Si la donacion hecha por miedo, es valida, y passa el dominio de la cosa, 224.1.
Si con la donacion no aceptada, ni repudiada, en caso que muera el donador, se passa el dominio de la cosa, 223.2.
Si por la prescripcion, se passa su verdadero dominio: y que condiciones pide, 231.1.
Si por vsucapion, se passa el dominio, ibidem.
Si aquel a quien empreſtan, quando pagare las vsuras, passa el dominio dellas en el vsurario, 444.2.

Donacion.

SI la donacion exterior, con intécion de dar la cosa, es valida, 221.2.
Si la donacion inuoluntaria, respecto de la persona a quien se da, es valida, 222.2.
Si la donacion hecha al ausente con acto exterior o interior, es valida, 223.1.
Si con la donacion no aceptada ni repudiada, en caso que muera el donador, se passa el dominio de la cosa, 223.2.
Si la donacion hecha por miedo, es valida, y passa el dominio de la cosa: y quando ay obligacion de restituyr, 224.1.
Si los hijos espurios, pueden recebir algo de sus padres por donacion, 228.1.
Que estan obligados los padres de los hijos espurios a darles por derecho natural? ibid.

Donzella.

QVando el que tiene copula carnal con vna donzella, tiene obligacion de restituyr, 246.1.
Estupro, es conocer carnalmente vna donzella, 668.1.
No solo es estupro, quando exteriormente llega vna donzella a acto carnal, sino quando interiormente lo dessea, 668.1.

Dote.

EN España la muger aun de los bienes fuera de la dote no puede dar limosna sin licencia del marido, 113.1.
Si quando el suegro que no le paga luego la dote al yerno, le da prenda; si los frutos della, se han de computar en el principal? 443.1.
Contrato dotal, de su naturaleza tiene, que el q̃ promete la dote, implicitamente promete los frutos de la prenda, que se obliga por la dote, ibid.
Que sea dote? ibid.

Eccleſiasticos, Vide Clerigos.

EN que necessidades, y con que licencia, estan los Eccleſiasticos obligados a pagar tributo. 189.1.
Los tributos puestos sin necessidad por los señores temporales, no los deuen pagar los Eccleſiasticos, 197.1.

Edad.

QVe edad es necessaria, para beneficios Eccleſiasticos, 166.2.
Eleccion hecha sin edad, es irrita tambien en el foro interior, ibid.
El Obispo no puede dispensar, en la edad necessaria para beneficio, 173.1.
Si el Pontifice o Obispo dan vn beneficio al que no tiene edad, fuera de que la colacion es irrita, peccan por acceptacion de personas, ibidem.
Quando sera pecado de acceptacion de personas, dar prestamos, o beneficios Eccleſiasticos a moços de catorze años, 173.1.

Ele-

Elecion, Electores.

Si es siépre pecado mortal, elegir vn pecador para beneficio Ecclesiastico, 149. 2.

Elegir vn pecador para Obispo, Cura, o Prelado de religion, es pecado mortal, ibid.

El elector ha de tener certidúbre moral, de que el que ha de ser electo, no este en pecado mortal, 150. 2.

Pecado mortal es, elegir para Cura, o Obispo, al que no es Theologo, ni Iurista, 151. 1.

Quien elige, o presenta al indigno, peca mortalmente, 151. 1.

Que cosas son necessarias, para elegir a vno por cura, o Obispo, ibid.

Elegir para el beneficio al indigno, es intrinseca mente malo, y nunca es licito, 153. 1.

La election hecha en el digno del beneficio curado, aunque se aya dexado otro mas digno, regularmente es valida, 153. 2.

Conforme al derecho antiguo, el juez que oyes se en publico juyzio, al que pide que la eleció hecha en el indigno, no fue valida; pecaria mortalmente, 153. 2.

El Obispo o Prouisor que elige el menos digno, a beneficio curado, que tiene gouernacion perpetua, de si peca mortalmente. 154. 2.

El Obispo no peca, eligiendo para vn beneficio vn familiar suyo, que de cierto conoce ser digno, aunque le digan que el otro es mas digno, ibid.

Si quando la ventaja es poca, peca mortalmente el elector en elegir al menos digno? y si jura de elegir al que lo es mas, si hara distinto pecado mortal? 154. 2.

Quando se podra dar el beneficio, o Obispado mas rico, al menos digno, 155. 1.

Elecion, o promocion de vn Obispado a otro por mas rico, ordinariamente es pecado, ibidem.

Quando sera licito, y aun que obligue, para vn beneficio elegir al mas digno, dexando al dignissimo, 155. 2.

Si son justos los estatutos de algunas Iglesias, que mandan que no se elijan, sino los que fueren del gremio de aquella Iglesia, 157. 1.

Si en la elecion de Pontifice, ay obligacion de elegirle del Colegio de los Cardenales, y el mas digno? 157. 2.

Si es licita la institucion de algunos beneficios curados, con algunas condiciones, como es, que el electo sea de tal familia, &c. 158. 1.

Si el que tiene autoridad de presentar a Obispados, o beneficios curados, o quien tiene derecho de patronazgo, bastara que presente o elija el digno, dexando al que lo es mas, 158. 2.

No es licito confirmar la elecion hecha en indigno; mas la hecha en el digno aunque se dexasse el mas digno, ay obligacion de confirmarla, 159. 2.

Quando se ha de confirmar el mas digno, aunq ayan dexado al dignissimo, 16. 1.

El Pontifice esta obligado a elegir a los mas dignos, a los beneficios curados, 160. 2.

Si los examinadores Synodales, estan obligados a nombrar al Obispo, los mas dignos de elegirse para los beneficios, 161. 2.

De que calidad han de ser los examinadores Synodales, y quien los ha de elegir, y quanto duran, 162. 1.

El capitulo sede vacante, puede juntar Synodo para nombrar examinadores, para las elecciones de beneficios, y tiene autoridad Episcopal, 162. 2.

Los Priores de las Ordenes Militares que proueen beneficios por elecion, pueden juntar Synodo, y nombrar examinadores, 162. 2

Si en elecciones de Prelados de las Religiones, ay obligacion de elegir el mas digno, 164. 1.

Si en estas elecciones, son justos los estatutos de alternatiuas, o que ponen condiciones en el electo, como ser de tal, o tal casa, 164. 2.

Para beneficios simples, que se proueen por votos, ay obligacion de elegir al mas digno: mas en los que no se vota, no ay tal obligacion, 165. 1.

El ser natural del Obispado es calidad para ser elegido al beneficio, y ser preferido a otros iguales, por la residencia, y otras razones, 166. 2.

Que edad es necessaria para beneficios Ecclesiasticos, y que elecion hecha sin edad, es irrita tambien en el foro interior, 166. 2.

Vn hombre de grandes esperanças, puede ser preferido en eleció, a otro que agora le excede, pero no se espera del mas, 167. 1.

Si los dignos, que fueron electos dexandose otros mas dignos, pecan en recebir el beneficio, 167. 1.

El indigno, y el digno que se opone contra el mas digno, si siendo electos, pecaran en recebir el beneficio? 167. 2.

Si el que eligio para el beneficio al digno, dexando al mas digno, esta obligado a restitucion, 198 2.

Si quien elige indigno deue restituyr a la Iglesia el daño, ibid.

Los electores estan obligados a hazer diligente inquisicion, para saber quales el mas digno de los opositores, y darle al tal el beneficio, 154. 2.

No es pecado, no elegir para la Iglesia mas rica el Obispo, o cura de otra Iglesia, aunque sea mas digno, 155. 1.

Si estan dos Iglesias vacas, o dos Obispados, y el vno es mas rico, y el otro tiene necesidad de mas cuydado de las almas; no se ha de elegir el mas digno para el mas rico, sino para el mas necesitado de cuydado, ibid.

Si ay peligro que salga con el beneficio el indigno, esta el elector obligado a votar por el digno, dexando el mas digno, 156. 2.

Si son tres electores, y los dos finalmente estan determinados de votar por el digno, dexando el

do al mas digno; si el tercero se podra conformar con ellos, 156. 1.
Si el ministro mas digno, tiene obligaciõ de hazer mas en la Iglesia, que el digno, 194. 2.

Embriaguez.

EMbriaguez, dize vna obra desordenada acerca de beuer vino, 662. 2.
Embriaguez, es pecado de gula, ibid.
Embriaguez, de su naturaleza es pecado mortal, ibid.

Embidia.

EMbidia, es vna tristeza del biẽ del proximo, en quanto piensa que tiene fuerça de disminuyr su propria gloria, y excelencia, 67. 1.
Embidia, de su naturaleza es pecado mortal, ibid.
La embidia, es pecado capital, ibid.
Que efectos tiene la embidia; y si tiene especiẽs debaxo de si, 67. 2.
A que virtud es contraria la embidia, ibid.
El odio del proximo, es efecto de la embidia, 62. 2.

Enemigo.

AMar a los enemigos, cae debaxo de precepto, 50. 2.
A que obliga este precepto, en materia de saludarlos, y otras cortesias, ibid.
Quando, el negar el comedimiento al enemigo, es pecado mortal, 51. 1.
Quando el enemigo que injuria pide perdon, esta el injuriado obligado a reconciliarse, y mostrar señales de amor, 51. 2.
Si el injuriado esta obligado, a perdonar a su enemigo la pena tassada por la ley, ibid.

Enagenar.

SI el vsurero enagena alguna cosa de lo que adquirio por vsuras, como trigo, &c. basta q̃ lo restituya en otra especie, 445. 1.
Quando se enagenan las cosas adquiridas por vsuras, y no ay por otra parte otra cosa con que restituyrlas, no es valido el contrato, ibid.
Quando se enagenan las cosas adquiridas por vsura, que no se consumen con el vso, no es valido el ral contrato, ibid.
Las cosas que se adquieren por vsura, se pueden enagenar quando se consumen con el vso, 446. 2.

Enfermedad.

SI el que por enfermedad dexo de rezar las horas Canonicas, estara obligado a rezarlas despues de passada la enfermad, 481. 2.
Si el que tiene enfermedad, por la qual no puede rezar el oficio Diuino entero, mas puede rezar vna parte; estara obligado a rezarla, 481. 1.
Si el que tiene tal enfermedad, que el rezar con compañero no le hara daño, estara obligado a hazerlo, 481.
Si el que por enfermedad no puede rezar las horas Canonicas, esta obligado a hazerlas rezar delante de si, o rezarlas mentalmente, 481. 2.

Enterrar.

ENterrar los muertos, es obra de misericordia, 100. 1.
No solamente enterrar los muertos, sino enterrarlos con el deuido honor, y moderada pompa, es obra pia y buena, y lo cõtrario es error, ibid.
Pecado mortal es no querer enterrar los muertos, quando se puede hazer sin daño ninguno, y no ay otro que lo haga, 100. 2.

Epicheya.

EPicheya es vna virtud, que tiene por oficio proprio en los casos particulares mirar el bien comun, y la razon de la justicia, dexando las palabras de la ley, y lo que suena, 640. 2.

Error.

ERror acerca de la fe por ignorancia vencible, y aun crassa, no es heregia, 29. 2.
Si es herege, quien tiene error contra la fe por ignorancia pretendida? ibid.
Si el niño baptizado, a quien se le infundio habito de fe, que fue lleuado entre infieles, y sigue todos sus errores, es herege? 30. 1.
De la razon de heregia, no solamente es error, sino error manifiestamente contrario a la fe, ibid.
Quien reuerencia al demonio, o al idolo con error de entendimiento: es herege, y incurre descomunion de heregia, aunque no declare su error con palabras, 32. 2.

Esperança.

LA esperança sobrenatural, es verdadera virtud Theologal, distincta de todas las demas virtudes, 46. 1.
La esperança es vna de las mas principales virtudes; mas excelente que todas las morales, pero inferior a las demas Theologales, ibid.
La Esperança es vna virtud sobrenatural, que Dios infunde en nuestras almas, por la qual esperamos conseguir la bienauenturança, ibidem.
La esperança, principalmẽte estriua en el ayuda de

de Dios,que es ſu vltimo fin,46.2.
La Eſperança, eſta como en ſubjeto proprio en la voluntad, ibid.

Eſclauos, Vide captiuos.

A Quienes puede tener por eſclauos, el que vencio guerra juſta,y a quienes no, 82.1.
El hijo,quanto a ſer libre o eſclauo,ſigue el viẽtre:y en quanto a la nobleza,la condicion del padre,224.2.
Quando no puede el ſeñor detener el eſclauo, ſino que eſta obligado a ponerlo en libertad, 215.1.
Si todo lo que adquiere el eſclauo, es del ſeñor, 216.1.
Si el que ſe vendio por extrema neceſsidad, es verdadero eſclauo,216.1.
Si aquel que fue librado de la muerte, por eſſo quede eſclauo del que le libro,216.2.
Si quando ay duda grande,o razonable, de que los eſclauos que ſe venden ſon libres,o no,es licito comprarlos? 217.1.
Si los ſieruos, o eſclauos que ſe captiuan en la guerra juſta, pueden licitamenre huyr, ibidem.
Si los Chriſtianos pueden ſer eſclauos,117.2.
Si los eſclauos que paſſan por Francia, quedan luego libres,218.1.
Si es licito, o lo fue, comprar los eſclauos que ſe captiuaron en la gueira de Granada, ibidem.
Licito es a los ſeñores,caſtigar a los eſclauos cõ moderacion,319.1.
Si es licito comprar para eſclauos, hombres libres,que eſtan deſtinados a muerte.429.2.
Los que venden los eſclauos negros, que vuieron por engaño, y no ay duda de que fueron captiuos injuſtamente,eſtan en eſtado de condenacion,430.1.
Si los que los compran pecan, ibid.2.
No es licito comprar alguna coſa de eſclauos, 430.2.

Eſcandalo.

EN pecado eſcandaloſo, nó ſe ha de dexar totalmente el orden de la correction fraterna,133.1.
Que es eſcandalo:y de quantas maneras ſucede, 138.1.
Si el eſcandalo es pecado, y quando lo es eſpecial,ibid.
Quando es neceſſario declarar el eſcandalo, en la confeſsion, ibid.
Si diſſuadir el bien, o el mayor bien, como entrar en religion, es pecado de eſcandalo; y ſi ay obligacion de reſtituyr a la Religion, 141.1.
Ninguna coſa ſe ha de hazer con eſcandalo actiuo,141,1.
Las coſas eſpirituales, neceſſarias para la ſalud eſpiritual,no ſe han de dexar por euitar eſcandalo paſsiuo,ibid.
Que preceptos ſe pueden dexar de cumplir, y quales no,quando ſe ſigue eſcandalo, 142,1.

Eſtipendio.

SI por priuilegio del Papa, ſe podran lleuar muchos eſtipendios por vna Miſſa,499.2.
Si el Papa,o los Prelados, pueden taſſar el eſtipendio de la miſſa de tal ſuerte, que debaxo de deſcomunion mayor latæ ſententiæ, no ſe pueda dar mayor,o menor eſtipẽdio por ella, 499.2.
Si ſe puede mandar a los Sacerdotes, que no le reciban mayor ni menor,del que eſta taſſado, ibid.
El recebir eſtipendio los miniſtros euãgelicos, no es contra la perfection euangelica, 610.1.
Los que diſpenſan las coſas eſpirituales, aũque ſean muy ricos pueden recebir eſtipendio por ſu miniſterio, ibid.
Que eſtipendio pueden recebir los Eccleſiaſticos,ſin incurrir ſimonia, 610.2.
Si pecan los que adminiſtran las coſas eſpirituales,teniendo por motiuo el eſtipendio, y el culto Diuino por cauſa principal, 611.1.
Licito es recebir limoſna y eſtipendio, por la ſepultura,610.1.

Eſtupro.

ESTupro es eſpecie de luxuria,que conſiſte en conocer y tratar con donzella,668.1.
Si como es eſpecial pecado, en la muger la primera vez que llega al varon;ſera aſsi en el varon,la primera que llega a la muger, 668.2.
No ſolo es eſtupro, quando vna donzella llegã exteriormente a tener acto carnal;ſino quando interiormente lo deſſea, ibid.

Eſtudioſidad.

LA eſtudioſidad,es virtud,684.1.
Qual ſea la materia de la eſtudioſidad? 684.1.
El apetito y eſtudio de conocer la verdad,de quantas maneras es malo, ibid.
A la virtud de la eſtudioſidad, pertenece el dar orden en que el Chriſtiano ſepa, las coſas que pertenecen a ſu eſtado,685.2.

Examinadores.

SI los Examinadores Synodales,eſtan obligagados a nõbrar al Obiſpo, los mas dignos para los beneficios,161.2.
De que calidad han de ſer los examinadores Synodales, 161.1.
Quien ha de elegirlos,y quanto duran,ibid.
Si el Capitulo, ſede vacante, puede nombrar

examinadores, 162. 2.
Los Priores de las Ordenes Militares, que proueen beneficios, pueden juntar Synodo, y nõbrar examinadores, ibid.
Los examinadores pueden lleuar sus derechos por el examen, y estos se pagan del beneficio vaco, 163. 2.
Si los examinadores pueden recebir presentes, y dadiuas graciosas, de los examinados, 164. 1.

Eutropelia.

LA Eutropelia es vna virtud, que tiene por oficio templar los excessos, y defectos, que suele auer en los juegos, 686. 2.
La eutropelia, esta adjunta a la modestia, ibidem.

Fama, Vide infamia.

EL hombre es señor, y tiene dominio de la fama, y de la honra, 219. 1.
Quando vn hombre particular se quita a si la fama, no peca contra justicia, 219. 2.
Infamarse es pecado venial de su naturaleza, y prodigalidad de su propria fama y honra, ibidem.
Quitarse la fama, puede ser pecado mortal, por el escandalo, y por jactancia, ibid.
La fama y honra de los Prelados, religiosos, o personas publicas, es como de muchos: y si a alguno destos se la quitasse, pecaria contra justicia, si la infamia es dañosa a los demas, ibidem.
Si quando ya no ay lugar para restituyr la fama, ay obligacion de restituyr dineros, o otra cosa, 150. 1.
Si el infamado, puede perdonar la restitucion de la fama, ibid.
Si el que se infama a si mesmo, esta obligado de restituyrse la fama y honra, 251. 1.
Si los que se infamaron, se pueden remitir la restitucion de la fama el vno al otro, ibid.
El que quito a otro la fama por pecado de contumelia, esta obligado a restituyrsela respectãdole, 251. 2.
Que modo sera conueniente, para restituyr la fama, ibid.

Fe.

LA Fe sobrenatural Christiana, es virtud Theologal, 7. 1.
La fe (como las demas virtudes Theologales) tiene por objero tratar immediatamente con Dios Autor de gracia; que en esto se diferencian de las morales, ibid.
La fe Christiana, es vna de las mas principales virtudes, ibid.
La fe, tiene el segundo lugar entre las virtudes, ibid.
Fe es don sobrenatural, por el qual creemos certissimamente los Diuinos mysterios, por la autoridad de la primera verdad, que las reuela, ibid.
Los que tienen fe, han de creer por la autoridad de la Iglesia, y del Summo Pontifice, 7. 1.
Exercitarse en el creer, por la virtud de la fe, mysterios sobrenaturales, es muy meritorio, 8. 1.
La fe sobrenatural, esta en el entendimiento, que es la mas perfecta potencia del alma, ibidem.
Fe sobrenatural, constituye verdadero Christiano, ibid.
Ningun hombre se puede saluar, sin que tenga fe de algun mysterio sobrenatural de fe, 8. 2.
Para saluarse y justificarse, por lo menos se ha de creer que Dios es Autor de la gracia, y de los bienes sobrenaturales, y que premia cõ premio sobrenatural, 9. 1.
Si vn hombre se criasse apartado de todo el concurso de los hombres, como el hiziesse su deuer, a la Diuina prouidencia sobrenatural perteneceria alumbrarle con fe, para que se saluasse, ibi.
Para saluarse los niños, bastales el habito de fe que Dios les infunde en el baptismo. 9. 1.
Precepto sobrenatural ay de Dios, de creer alguna cosa sobrenatural, 9. 2.
Conuenientissimo fue, que Dios pusiesse precepto de creer por la fe cosas sobrenaturales, 9. 2.
Para saluarse en la ley de Gracia, es necessario regularmente, tener fe explicita del mysterio de la Encarnacion. 10. 1.
Para saluarse, regularmente es necessario tener fe explicita del mysterio de la Sanctissima Trinidad, ibid.
Todos los Christianos, por fuerça y virtud de precepto Diuino, y Ecclesiastico, estan obligados a saber los Articulos de la Fe, ibid.
Los Curas, confessores, y Predicadores, estan obligados debaxo de precepto, a saberlos tan distinctamente, que sepan dar razon dellos, 10. 2.
Los Obispos estan obligados a saber los tres Symbolos, y todas las sutilezas destos mysterios de la fe, ibid.
No basta que los fieles sepan los Articulos de la fe; sino que los entiendan, aunque no muy sutilmente, ibid.
Todos los fieles estan obligados a creer expressamente tres Sacramentos, Baptismo, Eucharistia, y Penitencia, 11. 1.
La ignorancia de las cosas de la fe, nacida de negligencia, es pecado mortal, 11. 2.
Ignorancia puede auer inuincible, y que no sea pecado, acerca de Articulos de fe, y Sacramẽtos necessarios, 14. 1.
Muy dificultoso es, admitir esta ignorancia en el Christiano, acerca de los mysterios mas principales de la fe, ibid.
Confession exterior de la fe, es obra propria de la virtud de la fe, 16. 1.

Certiſsimo es, que la confeſsion exterior de la fe, cae debaxo de precepto afirmatiuo, 16.2.
Aunque ſea por miedo de muerte, no es licito negar las coſas de la fe, y lo contrario es herege: ni tampoco es licito negar que es Chriſtiano, 16.2.
Callar la fe, en el Chriſtiano quando le preguntan publicamente, es pecado mortal grauiſsimo, 16.2.
En que caſos, y de que manera, pueda occultar la fe vn Chriſtiano, y quando eſta obligado a manifeſtarſe, 17.1.
Quien tiene beneficio con cura de almas, eſta obligado dentro de dos meſes a hazer profeſsion de la fe, y qual es la pena de los que no la hazen, 18.1.
El obligado a hazer profeſsion de fe, que no la haze, deue reſtituyr los frutos en qualquier caſo, aunque ſea por negligencia inuincible, como el que no reza, 18.2.
El obligado a hazer profeſsion de la fe, que no la hizo en los dos meſes, eſta obligado a hazerla deſpues, 19.1.
El que no hizo profeſsion de fe en los dos meſes, no pierde el titulo de beneficio, 19.2.
Canonigos eſentos, eſtan ſubjetos al Obiſpo en hazer profeſsion de fe, 20.1.
Profeſsion de la fe, ſe puede hazer por procurador, 20.2.
Quien poſſeyo beneficio tres años con titulo apparente, ſe queda con el, ſi deſpues haze profeſsion de la fe: mas no haze ſuyos los frutos de los tres años, ſino que los deue reſtituyr, 20.2.
Los Prelados de las religiones, eſtan obligados a hazer profeſsion de la fe como los curas: mas ay coſtumbre de no lo hazer, en algunas religiones, 20.2.
Menos repugnan a la fe los Paganos, que los Iudios; y menos eſtos, que los Hereges: y porq̃ cauſa, 23.1.
Catechumeno no baptizado, mas que ha recebido la fe; ſi la negaſſe es Herege, ibid.
Al Catechumeno no baptizado, mas que ha recebido la fe; ſi la niega, no le podra la Igleſia caſtigar como a Herege, 23.2.
Iudios infieles, que pienſan que guardan el Teſtamento viejo, no ſon Paganos, ni Hereges, ſino Infieles en eſpecie de Iudaiſmo, ibid.
Quien no ſabe que eſta baptizado, ſino que le criaron deſde niño en el Paganiſmo; haſta que lo ſepa no es Herege: mas en ſabiendo, ſi no cree, ſi. ibid.
Los hijos de los Hereges que no han recebido la fe, ſon hereges; y porque 23.2.
Licito es diſputar de las coſas de la fe, para confundir los Hereges, y para el exercicio, 24.1.
A quien ſe concede, y a quien ſe prohibe, eſta diſputa con hereges, ibid.
El Principe Chriſtiano peca mortalmente, ſi cõpele a Infieles, aun a ſi ſubjetos, a que reciban la fe, 24.1.
Heregia, es error pertinaz, contrario a la fe, en el que la ha profeſſado, 26.1.
Como, y de quantas maneras ſucede dudar acerca de la fe: y quando ſera pecado, y heregia, 28.2.
Si el niño baptizado, a quien ſe le infundio habito de fe, y le lleuaron entre infieles, y ſiguetodos ſus errores, es herege, 30.1.
De razon de la heregia, no ſolamente es error, ſino error manifieſtamente contra la fe, 30.1.
No ſolo la heregia es pecado contra la fe, ſino el aſſenſo de propoſicion erronea, y mal ſonante, 30.2.
Apoſtaſia, en ſu intrinſeca razon, importa apartarſe totalmente de la fe, 39.2.
Los Apoſtatas de la fe, incurren todas las penas de los hereges, 40.1.
Precepto ay afirmatiuo de creer con fe ſobrenatural, y incluye vn negatiuo de la obra contraria, que obliga ſiempre y por ſiempre, 41.2.

Feudo.

QVando vna coſa eſta en feudo, la qual deſpues ſe recibio en prenda, ſi ſe pueden lleuar los frutos de la tal prenda, fuera del principal? 444.2.

Fieles, Vide fe.

NO baſta que los fieles ſepan de memoria los Articulos de la Fe; ſino que los entiendã, aunque no muy ſutilmente, 10.2.
Todos los fieles eſtan obligados a creer explicitamente tres ſacramentos, Baptiſmo, Euchariſtia, y Penitencia, 11.1.
Lo que los fieles eſtan obligados a ſaber para ſaluarſe, 11.1.
El Pontifice puede librar los fieles, de la juriſdicion de los infieles, 27.1.
Que ha de hazer el fiel quando no ay cierto Põtifice, para no ſer ciſmatico, 69.1.
Los fieles eſtan obligados a pagar los diezmos, y darlos a Dios, en virtud del precepto de la Igleſia, 501.2.
Conforme a derecho, de todas las coſas eſtan obligados los fieles a pagar diezmos, 501.2.

Fiſco.

EL dinero que ſe da por hazer algun maleficio, ſe aplica al fiſco; y ſi obliga antes de la ſentencia del Iuez, 270.2.

Fortaleza.

LA fortaleza, es eſpecial virtud Cardinal, 641.1.
En que conſiſta la fortaleza, ibid.
El martyrio es obra propria de la virtud de fortaleza, 641.2.
El temor deſſordenado, ſe opone a fortaleza, 641.1.

La

La paciencia, es parte de la fortaleza, 646. 2.
La perseuerancia, es especial virtud adjunta a la fortaleza, ibid.

Fornicacion simple.

LA fornicacion simple, es especie de luxuria, 664. 1.
Si la fornicacion simple, es pecado, ibid.
Si la fornicacion, esta prohibida por derecho natural, y diuino, ibid.
La fornicacion, no es grauissimo pecado, aunq̃ es mortal, 664. 2.
Los tocamientos impudicos, son pecados mortales, ibid.
Si en algun caso se pueden consentir tocamientos libidinosos, sin pecar, ibid.
Los osculos entre los solteros, son pecado mortal, 665. 1.
Si los osculos, y abraços, y otros tocamientos q̃ concurren en la fornicacion simple, es necessario explicarlos en la confession en que se confiessa la fornicacion, 665. 2.
Si los que tienen baños para hombres y mugeres, pecan en mandar a sus criados que bañen a las mugeres, ibid.
Los solteros amançebados, estan en estado de pecado mortal de simple fornicacion, 666. 1.
Las mugeres publicas y cantoneras, estan en estado de pecado mortal de simple fornicació, ibid.
Si es licito permitir las mugeres publicas, y cantoneras, ibid.
Si es licito permitir, que las mugeres publicas tengan patrones, y defensores, 666. 2.
Si es licito alquilar casas, a las mugeres publicas, o que biuen mal, ibid.
Si pecaran mortalmente los criados y criadas q̃ siruen a las tales mugeres, y lleuan villetes, o llaman a algunos hombres por mandado de sus amas y les dan de comer, o les hazen las camas en que pecan, 667. 2.

Fraudulencia.

DE la fraudulencia en las compras, y ventas, 401. 2.

Fraude, vease Alcauala, y venta.

EL que con fraude hizo vna informació buena, siendo de ludio o de Moro, tiene obligacion de restituyr, 257. 1.

Ganar, Ganancia.

LO que se gana con obras malas, no ay obligacion de restituyrlo, 270. 1.
Al que gano algun dinero por hazer algú mal, no se le pueden pedir en el foro exterior, ibidem.
El que presta, no puede deduzir en pacto o concierto, la ganancia que cessa durãte el empres̃tito, 439. 1.
Si quando el dinero tiene sola potencia remota para la ganancia, puede el señor pedir alguna cosa por razon del empres̃tito, 439. 2.
Si alguno de su bellagracia, y por su vtilidad quita el dinero de la negociacion, y lo presta, no puede lleuar la ganancia que cessa, 440. 1.
Quando el dinero estaua en potencia proxima para ganar, y le impiden la ganancia contra la voluntad de su dueño; si se pide justamente el lucro o ganancia cessante? 440. 1.
Si quando vn negociante quita el dinero de la negociacion rogado de otro, si despues le puede pedir el lucro, o ganancia cessante? 440. 2.

Gratitud.

GRatitud es especial virtud, 634. 1.
Gratitud recompensa al bien hechor algo mas de lo que recibio, por lo menos segun el afecto, ibid.
El que recibio empres̃tito, esta obligado a recõpensarlo, no de justicia, sino de gratitud, 442. 1.

Guardas.

GVardas de montes y viñas, si estan obligados a restituyr, si son negligentes en hazer el oficio, 299. 1.
Que culpa sea necessaria, para que esten obligados a restituyr, 299. 2.

Guerra.

LA guerra es licita, si ay legitima autoridad del Principe, y justa causa de la guerra, y recta intencion, 72. 1.
Guerra, de si tiene mal sonido, como el negociar, ibid.
Republica imperfecta, o su Principe, tienen autoridad de vsar de guerra defensiua, sin autoridad del superior, ibid.
Guerra acometiendo, no puede hazer la Republica imperfecta, sin autoridad del supremo Principe, 72. 2.
Qualquier republica perfecta, o su Principe, pueden hazer guerra acometiendo cõtra los enemigos, ibid.
Hablando absolutamente y de si; licito es llamar para la guerra justa soldados estraños y Infieles, aunque el Principe sea Christiano, y contra Christianos, 73. 1.
Algunas vezes, el ayudarse de infieles para la guerra justa, es grauissimo pecado, ibid.
Dar guerra a qualesquier enemigos sin autoridad del Principe, es pecado mortal, ibid.

No es licito a los ſoldados, por ſu propria autoridad deſtruyr los pueblos de los contrarios, y quemarlos, 72. 1.
Si lo hazen, eſtan obligados a reſtituyr, 73. 2.
Los que pelean ſin autoridad del Principe, eſtá obligados a reſtituyr los daños que ſe ſiguen a ſu propria republica, ibid.
Dos cauſas ay, que pueden juſtificar la guerra, 74. 1.
El Principe no ha de dar guerra por vna injuria ligera, o que no es tan graue, ibid.
En la guerra juſta, el Principe tiene razon de juez, y como tal ſe ha de auer, ibid.
Aunque ayá las dos juſtas cauſas de guerra, con todo eſſo el Principe primero ha de intentar otros medios, para que ſe le ſatisfaga, ibidem.
El Principe que quiere dar guerra, eſta obligado a examinar diligentiſsimamente, y inquirir las cauſas juſtas de la guerra, 74. 2.
No baſta que el Principe crea, que tiene cauſa juſta, ſino es neceſſario que la examine, ibidem.
Si hecho examen ſuficiéte queda dudoſo, igualmente de la juſticia y el otro Principe eſta en la poſſeſsion no le puede dar guerra por todo lo que ſe pleytea, 74. 2.
Si le podra dar guerra por la mitad? 75. 1.
Si auiendo igual duda deſpojaſſen de la Ciudad al Principe que poſſee, el tal puede muy bien dar guerra haſta que conſte quien tiene juſticia, 75 2.
El que en igual duda deſpojo al contrario de la poſſeſsion eſta obligado a reſtituyrle en ella, 75. 2.
Si el Principe que no poſſee, antes de la ſuficiente examinacion quiere poner juezes arbitros que declaré la juſticia, y el que poſſee no quiere, tiene juſticia para dalle guerra, 75. 2.
Si aquello de que ſe duda no tiene legitimo poſſeedor, 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, 75. 2.
Si vno de los Principes legitimamente poſſee y por parte del otro ay más razones que aquella coſa es ſuya, ſi el que no poſſee podra dar guerra por alguna parte de aquella coſa? 76. 1.
El Principe que no poſſee auiendo mas razones de que la coſa que el otro poſſee es ſuya puede pedir alguna parte conforme a la duda, y ſino ſe la da le puede dar guerra, ibid.
Los ſoldados de qualquier calidad que ſean pueden ayudar al Rey quando la guerra es manifieſtamente juſta, ibid.
Si la cauſa de la guerra es manifeſtamente injuſta, ningun ſoldado puede pelear en ella, ibidem.
En la guerra que ſe duda ſi tiene cauſa juſta, pueden pelear los ſoldados aſſalariados, o que eſtan ſubjetos al Principe, ibid.
Auiendo duda ſi la cauſa de la guerra es juſta, los ſoldados que no ſon aſſalariados, ni ſubjetos al Principe, no pueden licitamẽte pelear; 76. 2.
Los ſoldados que ſaben con certeza que el Principe duda de la juſticia de la guerra, no pueden pelear, aunque ſean aſſalariados, o ſubditos, ibid.
Los ſoldados que no ſaben las cauſas de la juſticia de la guerra, no eſtan obligados a inquirirlas, ſino preſumir que es juſta, ibid.
Soldados determinados de pelear en qualquier guerra juſta, o injuſta, eſtan en pecado mortal, y los confeſſores no deuen abſoluerlos, 77. 1.
Todas las coſas tomadas en guerra injuſta, y todos los daños hechos en ella, ſe han de reſtituyr, ibid.
De que manera ſe han de reſtituyr, y ſi puede auer en eſto alguna limitacion? ibid.
Ignorancia de la juſticia de la guerra, regularmẽte es culpable en el Principe, y inculpable en los ſoldados, ibid.
Quando la ignorancia es culpable, ſe han de reſtituyr todos los daños que ſe hizieren en la guerra, 77. 2.
Que ſe ha de reſtituyr quando la ignorancia es inculpable? ibid.
Quando al Principe le ofrecen ſatisfaction baſtante antes de auer començado la guerra, eſta obligado a aceptarla, ibid.
Si començada la guerra, eſtará obligado a aceptar la ſatisfaction? ibid. & 78.
Guerra, para ſer licita, ha de tener el Principe recta intencion, ibid. 1.
El fin de la guerra ha de ſer la paz de la republica, o ſu bien temporal, o eſpiritual, y el Principe eſta obligado a tentar todos los medios antes que de guerra, 78. 2.
Guerra hecha con mala intencion, ſera pecado mortal o venial conforme a la intencion; ſi es juſta, pero no aura obligacion de reſtituyr, 79. 1.
Si la mala intencion del Principe es cauſa de algunos daños en ſu republica, es pecado mortal la guerra y eſta obligado a reſtituyr, ibidem.
El Principe que da guerra injuſta no ſolo eſta obligado a reſtituyr a los enemigos, ſino tambien a los que por ſu cauſa peleando con buena fe, ſe les ſiguieron algunos daños? ibidem.
Quando la guerra es injuſta, y los compañeros vienen a la guerra ſabiendo que es injuſta por mandado del Principe, ſi eſta obligado a reſtituyrles los daños que ſe les ſiguen? ibidem.
Quando la guerra ſolamente es juſta para defenderſe que les ſea licito a los ſoldados? 79. 2.
En la guerra juſta acometiendo, licito es cauſar todos los males que fueren neceſſarios haſta que aya entera ſatisfaction, ibid.
Todos los bienes muebles que toman los ſoldados quando pelean juſtamente, ſon de aquellos que los toman, y no ſe han de computar como partes de ſatisfaction, 80. 1.
Si en la guerra ſe procede a hazer daño ſin limite y ſin atencion a lo que pide la juſticia, en eſto

esto es injusta la guerra, y el Principe y los soldados estan obligados a restituyr los mayores daños que dieron fuera de lo que pedia la justicia, 80. 1.
En la guerra, no es licito matar de intencion los innocentes, como innocentes, ibid.
Matar al innocente que sabe que lo es, aunque despues no lo aya de ser, no es licito, ni tampoco a los niños, aunque sean hijos de Turcos, 8. 1.
Si es licito matar en la guerra a las mugeres? ibidem.
Matar en la guerra a los innocentes, algunas vezes es licito per accidens, y no pretendiendo matarlos, 80. 1.
En guerra justa, licito es despojar, y cautiuar los innocentes, aunque se sepa que lo son, quando la satisfaction condigna no se puede exercitar de otra manera, ibid.
Si passada la guerra y alcançada la victoria, ay obligacion de restituyr a los innocentes los despojos que quedaron? 81. 1.
Si uuiesse alguna Ciudad del Principe contra quien es la guerra justa, que no uuiesse consentido en la guerra, ni uuiesse dado ayuda, si seria licito al Principe que trae guerra justa despojarla? ibid.
Qualquier Principe, o republica que es causa de la guerra injusta, esta obligado a restituyr a los innocentes los bienes que les tomaron, y los daños que les hizieron, ibid.
Si se pueden apartar los innocentes de los culpados en la guerra, no es licito matar los innocentes, 81. 2.
Si es licito en guerra justa dar la ciudad a saco, o abrasarla, o derribarla, y passar a cuchillo los moradores, della? ibid.
Matar los innocentes despues de alcançada la victoria, no es licito, aunque sean infieles, ibidem.
Porque es licito despojar y captiuar los innocentes, y no es licito matarlos, ibid.
En guerra justa, licito es captiuar los enemigos, 81. 1.
Entre Christianos, los captiuos Christianos no se hazen esclauos de los que los captiuan, ibidem.
Si los hijos de los Christianos, que se recelan y estan baptizados, y son subjetos al Principe Christiano, gozan deste priuilegio? ibidem.
A los apostatas de la fe, licito es captiuarlos, y hazerlos esclauos, como a los infieles, 81. 2.
Los que fueron captiuados en guerra justa, si huyen de sus dueños, no pecan, ni estan obligados a restituyr, 83. 1.
Si es licito aconsejar a los captiuos que se vayan, o ayudarles para este efecto? ibid.
Los soldados estan obligados a no hazer agrauio a nadie, y a contentarse con sus salarios, 83. 2.
Despues de alcançada la victoria en el diuidir los despojos no puede auer regla cierta, sino que se han de guardar las leyes de cada Reyno, ibidem.
Los soldados estan obligados debaxo de pecado mortal a guardar su proprio lugar, o puesto, aunque aya peligro de muerte, 84. 1.
Clerigos de ordenes menores no pecan mortalmente peleando en la guerra, ibid.
Los Clerigos de ordenes mayores peleando sin licencia del Pontifice, en qualquier guerra q̃ sea pecan mortalmente, ibid.
El pelear esta prohibido a los clerigos solamente por derecho positiuo Ecclesiastico, 84. 2.
Si la republica estuuiesse en extrema necessidad, o graue, licito es a los clerigos pelear en la guerra defendiendose, y lo mismo es delos Religiosos, aunque sea sin licencia del Papa, ibid.
En extrema, o muy graue necessidad, licito es a los clerigos pelear ofendiendo, 84. 2.
Solamente por alcançar la victoria, no es licito al clerigo pelear, regularmente hablando, 85. 1.
El clerigo que tiene dominio temporal en la republica perfecta, puede dar guerra justa, y cõstituyr capitanes para la tal guerra, ibid.
Qualquier clerigo, aunque no tenga dominio temporal, puede cõuocar el Principe seglar, el qual haga guerra para defender su Iglesia, 85. 1.
Estos tales clerigos pueden amonestar a los soldados y persuadirles la victoria, y darles auiso, y ayuda, y mucho mas ayudarlos con oraciones, y persuadiendolos a penitencia, 85. 2.
A ningun clerigo, aunque tenga dominio temporal, es licito, dezir a los soldados que maten, ora sea en la actual pelea, ora sea antes, ibid.
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? ibid.
Clerigos que pelean con licencia del Summo Pontifice en guerra justa, o injusta, no quedã irregulares, 86. 1.
En la guerra injusta, si se sigue muerte, o mutilacion de miembro, todos los que pelean quedan irregulares, ibid.
En esta irregularidad solo el Summo Pontifice puede dispensar, ibid.
En la guerra justa, los soldados que no dieren causa de muerte, o de cortamiento de miembro en particular, no quedan irregulares, aunque otros soldados en la misma guerra matẽ, y corten miembro, 86. 2.
Si los Prelados de las religiones pueden dispensar en la irregularidad de aquellos que en guerra justa mataron los enemigos? ibid.
El clerigo que pelea sin licencia del Summo Põtifice, si se sigue muerte, o cortamiento de miembro, aunque el no lo haga por su mano queda irregular, ibid.
Lo mismo es del clerigo que se halla en la guerra injusta de parte de los que traen guerra injusta, para darles industria, fauor, o armas, si suceden muertes, o cortar miembros, 87. 1.

El

El Clerigo que no peca peleando, incurre irregularidad? ibid.
Quando a los clerigos les es licito pelear, tambien les es licito tomar los bienes de los enemigos, 87. 2.
Pero quando no les es licito pelear tampoco les es licito tomar los bienes de los enemigos, ibid.
El clerigo que pelea con autoridad del Principe que tiene derecho para la guerra, puede tomar los bienes de los enemigos, ibid.
El clerigo que pelea ſin autoridad del Principe, ſi toma los bienes de los enemigos, eſta obligado a reſtituyrlos a aquellos cuyos ſon, ibid.
Los frayles apoſtatas, o clerigos que andan en la guerra, eſtan obligados a reſtituyr los bienes que toman, 88. 1.
Si las Igleſias pueden ſer combatidas? ibid.
Si es licito a los ſoldados tomar en la guerra los bienes de las Igleſias y de los clerigos? ibidem.
Si los enemigos ſe acogen a la Igleſia para defenderſe quando ſera licito ſacarlos, o quemar la Igleſia, 88. 1. & 2.
En la guerra, no es licito engañar los enemigos diziendo falſo, aunque es licito vſar de inſidias, 88. 2.
Si por guardar la fe y palabra dada el Principe, ſe ſigue en ſu republica algun detrimẽto, no eſta obligado a cumplirla, ibid.
En las promeſſas que ſe hazen en la guerra de diuerſa manera ſe ha de hablar del que trahe guerra juſta que del que trahe guerra injuſta, 89. 1.
Al que no guarda la promeſſa, o palabra dada en la guerra, no ſe le deue guardar la palabra que ſe le dio, ibid.
En dias de fieſta es licito pelear en guerra juſta, para la defenſion de la republica, ibid.
En guerra ofenſiua, ſi es juſta, y ay oportunidad de alcançar la victoria, es licito pelear en dia de fieſta, 89. 2.
Pelear en dia de fieſta ſin neceſsidad, ſi es pecado mortal? ibid.
Sino dexan de oyr Miſſa no es pecado mortal, aunque por lo menos es venial, ibid.
Los ſoldados licitamente pueden lleuar en ſalario y ſueldo lo que fuere juſto, y razonable, ibid.
Aunque la guerra ſea injuſta pueden los ſoldados lleuar ſueldo, 90. 1.
El que lleua mas que el juſto ſueldo, peca mortalmente y eſta obligado a reſtituyr, ibid.
Los Capitanes, que al tiempo de la paga preſentan mas ſoldados de los que tienen, pecã mortalmente y eſtan obligados a reſtituyr ellos y los que toman figura de ſoldados, 90. 1.
Los Capitanes que nombran por ſoldados algunos de ſus criados, y tiran parte del ſalario ſeñalado por el Rey, ſi pecan, y eſtan obligados a reſtituyr? 90. 2.
Si eſta obligado el Principe a pagar los daños q̃ los ſoldados recibieron en la guerra, fuera de los ſalarios? 91. 1.
Si los ſoldados ſon ſubditos del Principe, y los compele a yr auiendo neceſsidad, cumple el Principe cõ pagarles los ſalarios ordinarios, y no deue pagarles los daños que ſe le ſiguẽ, ibid.
Si el Principe compele con miedo y amenazas a yr a la guerra a los que no ſon ſus ſubditos, obligado eſta a pagarles fuera del ſalario, los daños que ſe les ſiguen, ibid.
Lo miſmo ſe ha de dezir ſi fueron a la guerra compelidos con miedo reuerencial, ibidem.
Si los ſubditos de algun Principe van a la guerra de ſu libre voluntad, no les deue de juſticia coſa ninguna, 91. 2.
Quando los ſoldados van con animo de pelear por el Rey, ſin tener atencion a los deſpojos, gloria, y honra, ſi eſtara obligado el Rey a ſatisfazerles de juſticia los daños? ibid.
Si el ſoldado que no es ſubdito va rogado a la guerra, o con licencia del Rey, o cõtra ſu voluntad, para ayudarle, obligado eſta el Rey a pagarle el ſalario juſto, y los daños que recibio, ſi tenia neceſsidad de ſu ayuda, ibidem.
Quando la guerra es injuſta, ſi eſta obligado el Principe a pagar a los ſoldados los daños que ſe le ſiguẽ, ſi los induxo para yr a la guerra? 92. 1.
El capitan que en algun lugar, o villa lleua ſalarios por ſoldados que no eſtan preſentes, los recibe injuſtamente, y eſta obligado a reſtituyrlos, ibid.
A quien ſe ha de hazer eſta reſtitucion? ibidem, & 2.
El capitan que por no alojar ſus ſoldados en algun pueblo lleua algun dinero, y paſſa a alojarlos en otro, eſta obligado a reſtituyr eſte dinero, 93. 1.
El capitan que da a vn ſoldado dos o tres poliças para que le apoſenten en dos o tres partes, eſta obligado a reſtituyr lo que el ſoldado lleua mas de vn alojamiento, y lo miſmo deue el ſoldado, ibid. 1.
Aunque la guerra ſea juſta los ſoldados y capitanes no pueden tomar nada ſin conſentimiẽto del General, ibid.
Los que alcançada la victoria toman las coſas muebles pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtituyr, ſino es que el General concedieſſe ſaco franco, ibid.
Si la guerra es juſta, y ſe concede ſaco franco cõ autoridad del Principe pueden los ſoldados deſpojar los captiuos, y lleuarlos conſigo, 93. 2.
Las Igleſias y Monaſterios, no puedẽ ſer ſaqueados quando ſe da ſaco franco, 94. 1.
Los que los ſaquean, quedan ipſo facto deſcomulgados, ibid.
En guerra injuſta, los que ſaquean alguna Ciudad pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtitucion, ibid.
Los ſoldados que en guerra injuſta ſaquean alguna Ciudad, ſi eſtan obligados in ſolidum a reſtituyr todo el daño, o cada vno lo que lleuo?

lleuo? 94. 1.
Los que compran por menosprecio a Infieles despojos, que tomaron injustamente en la guerra, estan obligados a restituyrlos a los dueños cuyos eran antes de la guerra, ibidem, 2.
Los dueños de las joyas, o despojos en este caso deuen pagar el precio que costaron, 95. 1.

Gula.

GVla de su naturaleza es pecado, 661. 1.
Gula es pecado mortal, quando en comer y beuer se pone el vltimo fin, ibid.
Gula en los casos ordinarios, no es pecado mortal, sino venial, ibid. 2.
Gula, se llama vicio capital, porque del proceden otros vicios, 661. 2.
El que come, o beue tan desordenadamente q̃ le haga daño a la salud, peca mortalmente, ibidem.
El que se embriaga a sabiendas peca mortalmente, sino es que sea necessario para la salud, ibid.

Heregia y Herege.

HEregia, es error pertinaz contrario a la fe, en el que la ha professado, 18. 1.
Como, y de quantas maneras puede suceder dudar cerca de la fe, y quando sera pecado, y heregia, ibid. 2. & 19. 1.
Heregia, incluye intrinsecamente pertinacia, y que cosa sea pertinacia, 19. 1.
No es herege, el que juntamente juzga que es herege, ibid. 2.
Error acerca de los mysterios de la fe por ignorancia culpable, y aunque sea crassa, no es heregia, ibid.
El que tiene error acerca de la fe por ignorancia pretendida si es herege? ibid.
Si vn niño baptizado que tiene habito de fe que se crio entre infieles, y sigue sus errores, si es herege? 30. 1.
El que tiene error cerca de todas las cosas de la fe, y en general y en comun cree lo que cree, y tiene la Sancta Madre Iglesia, si es herege? ibid.
De razon de la heregia, no solamente es error, sino error manifiestamente contrario a la fe, ibid.
De razon de la heregia es, que el error este en aquel que ha professado la fe, 30. 2.
No solo la heregia es pecado contra la fe, sino tambien error, proposicion erronea, y que sabe a heregia, y mal sonante, y temeraria, ibidem.
Los hereges justissimamente son castigados cõ penas Ecclesiasticas y espirituales, y en bienes temporales, ibid.
Heregia puramente mental, no es subjeto capaz de descomunion, 31. 1.
El que pronuncia la heregia en secreto de suerte que no le oye nadie, luego queda descomulgado, siendo el interiormente herege, ibidem.
El que con el afecto que tiene a la heregia haze algun mouimiento exterior, tal que de el se pueda entender el error, queda descomulgado, 31. 2.
Si el que duda de las cosas de la fe, consultando esta duda quedara descomulgado? ibidem.
El que pronuncia la heregia, que tiene interiormente, en sueños, o tomado del vino, si queda descomulgado? 32. 1.
El que pronuncia la heregia sin tenerla interiormente, no esta descomulgado, ibid. 2.
Heregia es dezir que es licito negar las cosas de la fe, y que es Christiano, aunque sea por miedo de muerte, 16. 2.
Hereges, mas repugnan a la fe que los Iudios, y que los Paganos, 13. 1.
El Catechumeno que ha recebido la fe, aunque no este baptizado, si la negasse, es herege, pero no le podra castigar la Iglesia, 13. 1. & 2.
El baptizado que desde niño se crio en el Paganismo hasta que sepa que esta baptizado, aunque no crea, no es herege, pero si no cree en sabiendolo es herege, 13. 2.
Hijos de hereges, que no han recebido la fe, son hereges, y porque, ibid.
Quien puede, y a quien se prohibe, disputar cõ hereges? 14. 1.
Que idolatras son hereges, e incurren descomunion, 32. 2. & 33. 1.
Vna de las penas que tienen los hereges, es que son priuados de los beneficios Ecclesiasticos, 33. 1.
No son priuados de los beneficios Ecclesiasticos, hasta que aya sentencia del juez declaratoria, alomenos de la heregia, 33. 2.
Hereges son priuados de los bienes temporales, y si luego que cometen la heregia pierdẽ el dominio dellos, ibid.
Herege secreto, no puede hazer contrato, ni donacion, si probablemente teme que se sabra su heregia, 34. 1.
Diferentes castigos de hereges en orden a quitarles la vida, y la razon de la desigualdad, ibidem.
Hijos de hereges son castigados justamente cõ algunas penas, 34. 2.
Hijos de hereges concebidos antes de la heregia de sus padres, si estan subjetos a las penas de hijos de hereges? ibid.
Hijos de hereges no pierden luego los beneficios hasta la sentencia del juez, ibid.
Heregia exterior, esta reseruada al Summo Pontifice, 35. 1.
Los Inquisidores puedẽ por priuilegio absoluer de la heregia en su districto, ibid.
En la general concession de Bula, o otro priuilegio de absolucion de todos los pecados, no se entiende heregia, ibid.
Los Obispos en su proprio Obispado pueden absoluer del delicto de heregia en el foro de la cõciencia solamẽte, y no sus Vicarios, 35. 2.

Si los que tienen dignidad quasi Episcopal, podran absoluer a sus subditos de la heregia en el foro de la conciencia? 36. 1.
Si los religiosos puede ser absueltos por el Obispo en cuyo Obispado moran, de la heregia oculta? ibid.
Si el Obispo puede absoluer del pecado de heregia a las religiosas que le estan sujetas? 37. 1.
Si el capitulo, sede vacante, tiene autoridad de absoluer de heregia? ibid.
Si el Obispo puede cometer a otra persona el absoluer de la heregia? ibid.
El poder que los Obispos tienen de absoluer de la heregia, si se reuoca por la Bula in Cœna Domini? 38. 1.
Si el Obispo puede absoluer de la descommunion que se incurre por la heregia, fuera de confession, 38. 2.
Si por virtud de algun priuilegio que conceda autoridad para absoluer generalmente de qualesquiera pecados y censuras, se pueda absoluer de la heregia? 39. 1.
Cõtratos hechos con hereges declarados, y apostatas de la fe obligan a restitucion, la qual se ha de hazer al fisco, 41. 1.

Hijos.

Hijos de clerigos, no pueden tener pension sobre beneficio que tiene, o tuuo su padre, 175. 1.
Hijos espurios, si pueden recebir algo de sus padres por donacion, o testamento, y que estan obligados a darles los padres por derecho natural, 128. 2.
Hijos, si toman a sus padres cosas de precio, cometen hurto, y si tienen bienes libres estan obligados a restituyr, 315. 2. & 329. 2.
Si se saca descomunion para los que tomaron tal, o tal cosa, no obliga a los hijos, sino es que el padre declare distinctamente que quiere cõprehender a los hijos, ibid.
Si los hijos estando en poder de sus padres, pueden tomar y retener los bienes aduenticios sin licencia dellos? 330. 1.
Lo que los hijos ganan con su trabajo y industria estando fuera de la casa de sus padres, estan obligados a restituyrlo a sus padres, fuera de lo que han menester para tratarse conforme a quien son, ibid.
Si es lo mismo de la hazienda que adquirieron ilicitamente, mientras no la restituyen? 330. 2.
Hijos, cometen hurto tomando a sus padres de sus bienes profecticios, ibid.
Lo mismo es de los bienes adquiridos con los bienes del padre por industria del hijo, ibidem,
Hijos, han de temer las maldiciones de los padres, 401. 1.
Hijos por la virtud de la piedad deuen honrar a sus padres y parientes, 629. 1. & 2.
Hijos de hereges auidos antes de la heregia, no estan sujetos a las penas de hijos de hereges, 34. 2.
Hijos de hereges, no pierden luego los beneficios que alcançaron despues de la heregia de sus padres, hasta la sentencia del juez, ibidem.

Hipocrisia.

Hipocrisia es pecado de su naturaleza, 637. 1.
Hipocrisia de su naturaleza no es pecado mortal, ibid.
Hipocrisia de su naturaleza tiene por fin la vanagloria, ibid.

Homicidio.

Homicidio, que es matar algun hombre contra razon, es pecado mortal, 307. 1.
Matar a su padre o madre contra razon, si es cõtra el quarto, o quinto mandamiento? ibid.
Dessear matar a vno contra razon, es pecado mortal aunque no aya muerte exterior, ibidem.
Dessear a vno que Dios le quite la vida, si es pecado contra el quinto mandamiento? 308. 1.
Licito es q̃ los corregidores y juezes seglares quiten la vida a los mal hechores, ibid.
Si es licito al juez quitar la vida al mal hechor quando moralmente sabe que se ha de yr al infierno? ibid.
Si es licito en algun caso, quitar la vida al que no ha pecado, pero temese que ha de cometer muchos males en la republica? ibid. 2.
Si es licito quitar la vida al hijo, por el pecado q̃ cometio el padre? ibid
No es licito que persona ninguna particular como tal, mate al mal hechor, 309. 1.
Si es licito a qualquiera persona particular matar al tyrano? ibid.
La republica puede dar sentencia contra el Rey tyrano, y despojarle del reyno, o de la vida si fuere necessario, 309. 2.
Si el Rey o Principe puede dar licẽcia a los particulares ciudadanos para que maten los delinquentes? ibid.
En caso que vaya vno a acusar al innocente, por el qual delicto le han de condenar a muerte, si sera licito al innocente matar al que le va a acusar? 310. 2.
Si el que padecio vna injuria graue, y no pueda alcançar satisfaction por via de juez, podra licitamente con particular autoridad vengar su injuria? ibid.
Si la muger que sabe que su marido quiere matarla, podra preuenirle y matarle primero? 311. 1.
Homicidio comete el juez, que mata a vno, sabiendo que cometio algun delicto, el qual no puede aueriguar con testigos, y esta obligado a restituyr, ibid.
No es licito a los clerigos, que tienen publica autoridad matar los malhechores, 331. 2.

Matarse a si mismo, es grauissimo pecado mortal,ibid.
Matarse a si mismo, en ningun caso es licito,ibidem.
En algun caso sera licito no conseruar la propria vida,ibid.
Debaxo de precepto puede caer algunas vezes el poner la vida a peligro, para lo qual se ponen algunas reglas,312.1.
En ningun caso es licito matar al innocente, per se loquendo,ibid.
Quando vn tyrano pide a la republica vn innocente para matarle, amenazando que sino se le dan destruyra la republica, si es licito entregarsele?312.1.
Si en el mismo caso podra la republica matar al innocente pidiendolo assi el tyrano?ibid.
Licito es defenderse a si mismo con la moderacion necessaria,aunque de ay aya de seguirse la muerte del agressor,313.1.
Si ay obligacion de defender la propria vida,aũque sea matando al que acometer?ibid.
No es licito defenderse matãdo al agressor,quãdo el tal es persona muy necessaria a la republica, y el que padece es persona particular,313.2.
Licito es defenderse con la deuida moderaciõ, aunque se siga la muerte del agressor,quando aquel a quien acometen tuuo culpa de que le acometiessen,ibid.
Licito es matar al que acomete, por defender las riquezas y la honra,314.1.
Para que matar al ladron sea licito,es necessario que lo que quiere hurtar sea cosa de importãcia,ibid.
No es licito matar al ladron, por quitarle la hazienda que ya auia hurtado,ibid.
El que riñendo con otro se halla herido, si podra herir incontinentemente al que le hirio por defension de su honra, aunque el que le hirio desista de la pelea?314.2.
Quando desafian a vno, si sera licito aceptar el desafio y matarse con el que desafia?ibid.
Si es licito herir al que amenaza con vn palo en la mano,o la leuanta para dar vn bofeton,para que assi defienda el injuriado su honra, no pudiendo de otra manera?315.1.
En caso que vno hiera a otro,si es licito voluerle a herir,o desafiarle?ibid.2.
Sola volunead de matar,no es suficiente para incurrir irregularidad,ibid.
Quando la muerte no se siguio de la herida, sino de auerla curado mal, o de algun exceso que hizo el enfermo, el que le hirio no incurre irregularidad,316.1.
Si el homicidio es del todo casual,y inuoluntario,no se incurre irregularidad, ibid.
Por homicidio indirectamente voluntario, se incurre irregularidad,ibid.
El que mata a otro defendiendo su vida con la deuida moderacion, no incurre irregularidad,ibid.
El que mata a otro en defension de la honra, o de la hazienda,o de el proximo,si incurre irregularidad?316.2.
Si el que haziendo alguna obra ilicita fue causa de la muerte de algun hombre, incurre irregularidad?ibid, & 317.1.
Homicidio,que es pecado venial, si es suficiente para que se incurra irregularidad que se incurre como pena del tal delicto?317.2.
Cortar miembro a algun hombre,es ilicito,sino es por publica autoridad,318.1.
Cortarse a si mismo algun miembro,no es licito,ibid.
Licito es cortarse algun miembro, quando de no hazerlo peligra la vida,ibid.
Cortarse alguna parte del cuerpo, no es licito por amenazas de algun tyrano,318.2.
Cortarse algunas partes naturales para vencer las tentaciones,no es licito, ibid.
El que corta algun miembro incurre irregularidad,ibid.
El que corta vn dedo, si incurre irregularidad? ibid.
En derecho, no vale esta consequencia, es irregular aquel a quien le cortaron alguna parte, luego el que se la corto es irregular,319.1.
Homicidio,o cortar algun miembro, es mayor pecado que la detraction,321.1.

Honra.

HOnra, es licito perderla por el proximo en caso de necesidad,y mucho mas por su bien espiritual,53.1.& 2.
Acerca de las honras particulares, si puede auer pecado de aceptacion de personas?186.1.
El que se infamo a si mismo, si esta obligado a restituyrse la honra?251.1.
Si los que se infaman, se pueden remitir el vno al otro la restitucion de la honra?ibid.
El que quita a otro la honra por pecado de contumelia esta obligado a restituyrsela reuerenciandole,y respectandole.251.2.
Honra, como se restituye conuenientemente? ibid.
Si es licito por defender la honra, matar al que acomete?314.1.& 2.
Honra,y fama,como se diferencian?383.1.

Humildad.

HVmildad,es verdadera virtud. 683.1.
Humildad es parte de la modestia, o templança,ibid.2.

Hurto y Rapina.

HVrtar es tomar la cosa agena ocultamente, 314.2.
La injusticia que se comete en la vsura, no tiene razon de hurto?325.1.

Detener injuſtamente la cosa agena, ſi tiene razon de hurto? ibid.
Quando el hijo toma alguna cosa ocultamente al padre, o la muger al marido, ſi ſe comete hurto? ibid.
Hurto, de ſu naturaleza es pecado mortal, 315. 2.
Materia leue de hurto qual ſea, y ſi ſe ha de conſiderar en orden a las perſonas, o ella por ſi? ibid. & 316. 1.
El que tiene propoſito de hurtar qualquier cosa que ſe le ofrezca grande, o pequeña, eſta en pecado mortal, ibid.
El que hurta alguna cosa de poco valor, de donde ſe ſigue graue daño a ſu dueño, peca mortalmente y eſta obligado a reſtituyr el daño, ibid.
El que hurta cosa de poco valor, ſabiendo que el dueño ha de recebir gran pena, peca mortalmente, ibid.
Materia graue, que de ſi conſtituye pecado mortal en el hurto, ſon tres o quatro reales, 316. 2.
Multiplicar hurtos leues, ſi es pecado mortal, o lo puede ſer? ibid. & 317. 1.
Los que hurtan poca cantidad de vna heredad en diuerſos dias, y todos juntos hazen graue daño, ſi pecan mortalmente, y tienen obligacion a reſtituyr, ibid. 2.
Si todas las vezes q̃ el hurto no es pecado mortal ſino venial, no ay obligacion de reſtituyr? ibid.
Si los criados que toman algo de los bienes de ſus ſeñores para dar limoſna, pecan mortalmẽte? 318. 1.
Si ſera hurto tomar lo ageno de aquel que lo deue, y no ſe le puede pedir juridicamente? ibid. & 319. 1.
Tomar lo ageno, viendolo el dueño y no lo cõtradiziendo, ſi tiene razon de hurto? ibid.
Si la frequentacion en tomar cosas pequeñas los hijos a los padres llegara a ſer pecado mortal? 330. 1.
No es licito a los hijos, eſtando en poder de ſus padres tomar los bienes aduenticios, y retenerlos, ibid.
Lo que los hijos ganan con ſu trabajo fuera de la caſa de ſus padres eſtan obligados a reſtituyrlo a ſus padres, fuera de la congrua ſuſtẽtacion, 330. 1.
Si es lo miſmo de los bienes que adquirieron illicitamente? ibid. 2.
El que da ocaſion de hurtar, ſi peca pecado de hurto? ibid.
Los eſtudiantes que lleuan patentes a los nueuos, ſi cometen pecado de hurto? 331. 1.
Tomar lo ageno nunca es licito, ſino es en extrema neceſsidad, y qual ſea extrema neceſsidad, ibid.
El que por ſaluar la vida echa ſu hazienda, y la agena en el mar, no peca, ni eſta obligado a reſtituyr, 331. 2.
Si en graue neceſsidad es licito tomar lo ageno? ibid.
Hurto, y rapina, como ſe diſtinguen, 331. 2.
Rapina es pecado mortal de ſu naturaleça, 331. 1.
Si tomar con violencia lo que es ſuyo proprio, al que lo tiene, es pecado de rapina? ibid.
Si ſacar con violencia al captiuo Chriſtiano de entre infieles, ſera hurto, o rapina? ibid.
Quando tiene razon de hurto tomar las cosas halladas, y quando no, 332 2. & 333. & 334.
En el hurto ſe puede hallar verdadera razon de ſacrilegio, 335. 1.

Iactancia.

IActancia, que cosa ſea, 637. 1.
Iactancia, de ſu naturaleza es pecado venial, ibid.
Iactancia, quando ſera pecado mortal? ibid. 1.

Idolo, y Idolatria.

QVien reuerencia al Idolo con error de entẽdimiento es herege, aunque no declare ſu error con palabras, 32. 1.
Idolatras, quales ſon hereges, y incurren deſcomunion, 33. 1.
Idolatria, que ſea, y ſi es eſpecie de ſuperſticion, 598. 1.

Igleſia.

LA Igleſia no puede caſtigar como a herege, al catechumeno no baptizado, que recibio la fe, ſi la niega, 23. 2.
Igleſias, en q̃ caſos ſea licito deſpojar, deſtituirlas, y quemarlas? 88. 1. & 2.
Igleſias y monaſterios no es licito ſaquearlos, quando ſe ſaquea vna ciudad, 94. 1.
El juez que ſaca a alguno de la Igleſia, ſi ſentenciandole peca contra juſticia? 335. 1. & 337. 2.
El delinquente que ſacan de la Igleſia contra derecho, no tiene obligacion de reſponder al juez, 336. 1.
Quien goza de la immunidad de la Igleſia? 337. 1.
El juez que ſaca a alguno de la Igleſia, le ha de poner en la carcel del juez Eccleſiaſtico, ibidem.
Quando eſta el juez obligado a boluer al delinquente a la Igleſia? ibid. 2.
Igleſia, quando puede diſpenſar en los votos, o comutarlos, vide voto.

Ignorancia.

IGnorancia de las cosas de la fe, nacida de negligencia, es pecado mortal, 12. 2.
Ignorancia de preceptos communes del derecho natural, como ſon los del decalogo, es pecado mortal, ibid.

Ignorácia de preceptos del derecho positiuo, q̃ vno esta obligado a guardar, es pecado mortal. ibidem.
Ignorancia de las cosas que ay obligacion de hazer, segun el estado de cada vno, es pecado, ibidem.
Ignorancia del hecho muchas vezes es pecado mortal. 13.1.
Ignorancia vincible, y inuincible, que sean, y q̃ diligencias bastan para que sea inuincible? ibidem. 2.
Ignorancia puede auer inuincible, que no sea pecado, acerca de articulos de fe, y de sacramentos necessarios. 14.1.
Ignorancia inuincible acerca de los mysterios principales de la Fe, con mucha dificultad se ha de admitir en el Christiano. ibid.
Ignorancia inuincible de preceptos del Decalogo, se puede admitir como no sea por largo tiempo. 15.1.
Ignorancia inuincible se puede admitir de los preceptos que se infieren con dificultad de los del Decalogo, aunq̃ sea por largo tiempo. ibi.
Quando ay obligacion de enseñar al proximo, quitandole la ignorancia de alguna ley que le obliga. 113.1.
Quando ha de sacar el confessor al penitente de alguna ignorancia inuincible. 130. 1. & 2.

Ilegitimo.

Ilegitimo, si esta obligado a creer a la madre adultera que le dize que lo es? 288.1,
Ilegitimos, que pueden recebir de sus padres, y que estan ellos obligados a darles. vide hijos.

Immunidad.

Los que se acogen al sacramento en la calle, si gozan de alguna immunidad? 336.1.
Quienes gozan de la immunidad de la Iglesia? ibidem. 2. & 337.1.

Impiedad.

Impiedad, que sea? 630.1.
Impiedad de su naturaleza, es pecado mortal muy graue. ibidem.
El que mato a su padre, o madre, o otros parientes peca pecado de impiedad contra el tercer precepto, ibid. 2.
El que en algun contrato engaña a su padre, o madre, o otra persona cercana, ha de declarar esto en la confesion. ibidem.

Incesto.

Incesto, que es, y si es pecado, 671.1.
Incesto comete, el que tiene copula carnal cõ parienta suya, o de su muger. ibidem.
Incesto se comete, con los parientes espirituales, 671.2.
Si es incesto tener copula con vna hija de confession? ibidem.
Tener copula carnal con parienta de aquella cõ quien antes la auia tenido, si es incesto? 672.1
Si todos los pecados de incesto, son de la misma especie? ibidem.

Infamia, y infamar.

Infamarse a si mismo, que pecado sea? 219.2.
El que infamo a otro contra justicia, esta obligado a restituyr en el mismo genero de bienes 147.1.
Este tal, no solo esta obligado a restituyr la fama, sino tambien el daño que se siguio de la infamia, ibidem.
El que infamo a otro, entendiendo con ignorácia ser publico el tal delicto, si esta obligado a restituyr? ibidem.
El que infamo a otro diziendo falso, y mentira, esta obligado a dezir que mintio, y si fuere necessario jurarlo. 247.2.
Tres modos de restituyr la fama quando vno infamo a otro diziendo verdad, ibid.
Quando el infamado por algun camino recupera la fama que perdio, el q̃ le infamo no esta obligado a restitucion ninguna, 248.2.
El que infamo injustamente, esta obligado a restituyr la fama con detrimento de su propria fama, y hazienda, ibidem.
Quando el que infamo incurre graue detrimento en la fama si restituye, y el infamado no lo incurre muy grande, si ay obligacion de restituyr, 248.2.
El que quito la fama injustamente, no esta obligado a restituyrla con detrimento de su vida regularmente hablando. ibidem.
El que infamo injustamente a vna ilustre familia, esta obligado a restituyr la fama con detrimento de la vida, 249.1.
El que infamãdo a otro le puso a peligro de la vida, esta obligado a restituyr cõ detrimẽto de su propria vida, si le infamo injustamente, ibi.
El que inaduertidamente leuanta a otro vn falso testimonio, del qual resulta ser causa de la muerte, si esta obligado a restituyr con detrimento de la vida? 249.2.
Quando la fama no se puede restituyr en propria especie, si aura obligacion de restituyr en otra cosa? ibidem.
Infamado, si puede perdonar la restitucion de la fama, desuerte que el, y el que infamo queden seguros en conciencia? 250.1. & 2.
El que se infamo a si mismo, si esta obligado a boluerse la fama? 251.1.
Los que se infamaron, si puedẽ remitirse el vno al otro la restitucion de la fama? ibid.
Infamarse a si mismo, si es mayor delicto, que infamar a otro, y si en algun caso es licito infamarse? 388.1.

Infamar en vn lugar el que esta infame en otro, si es pecado mortal, y quando es contra charidad, o contra justicia? 388. & 389.
Si vno esta infamado conforme a derecho, si es licito dezir su delicto a los que no lo saben? 390. 1.
Si vno con los tormentos confesso vn delicto, no conforme a derecho, si sera licito dezirlo donde no se sabe? ibid.
Infamar al que con falsedades y mentiras, ha adquirido fama, si es licito? 390. 2.
Historiadores, y Astrologos, quando pecan diziendo algunos delictos? ibid. & 391. 1.
Infamarse a si mismo, si es pecado contra justicia de suerte que obligue a restitution? 391. 2.
Si por miedo de los tormentos sera licito confessar algun delicto proprio, que resulte en daño, y infamia de tercero? 391. 1.
El que confessando por los tormentos algun delicto suyo oculto, hizo daño a otros, como aya de restituyr, ibid. 2.

Infidelidad.

INfidelidad negatiua, no es pecado, y esta tienen los que no oyeron el Euangelio, 21. 1.
Infidelidad cótraria, es pecado y de los mas graues, ibid.
Infiel, no peca por no oyr a qualquiera que le quiere enseñar las cosas sobrenaturales, ni esta obligado a esso, 11. 2.
Infiel, quando esta obligado a creer, y quando no, y porque? ibid. & 22. 1.
Infidelidad esta en el entendimiento con orden a la voluntad como contraria de la fe, 22. 2.
Infidelidad, que tan graue pecado es, ibid.
Infiel puede hazer obras moralmente buenas, q̃ no sean pecados, ni meritorias, 13. 1.
Infidelidad, tiene tres especies, Paganismo, Iudaismo, y Heregia, ibid.
Menos repugnan a la fe los Paganos, que los Iudios, y estos menos que los hereges, y porq̃, ibid.
El Principe Christiano puede compeler infieles sus subditos a el culto de vn Dios, y costumbres politicas, 24. 2.
Quando puede el Principe Christiano castigar pecados de infieles sus subditos, y quales pecados, ibid.
Quando podra el Principe Christiano hazer guerra a infieles por el pecado de infidelidad, y si sera conueniente, y quando les podran forçar a oyr el Euangelio, ibidem, & 25. 1.
Infieles, por la infidelidad no pueden ser priuados de sus bienes, ibid.
Infieles, pueden ser compelidos por qualquier Principe para que no sacrifiquen hombres, 27. 1.
El Pontifice puede librar los fieles de la jurisdiction de los infieles, ibid.
Ritos y ceremonias de infieles, se han de sufrir por mayor bien, 27. 2.
Que cosas se pueden vender a infieles, y que cosas no, ibid.

Informacion.

EL que con fraude, o buena fe, hizo vna informacion buena, siendo Iudio, o Moro, si tiene obligacion de restituyr? 257. 1.
Quando se haze informacion para algun oficio, que estã obligados a dezir los testigos, 394. 1.

Ingratitud.

INgratitud, que cosa sea? 634. 1.
Ingratitud, es especial vicio, ibid. 2.
Ingratitud, de su naturaleza es pecado, pero no siempre es mortal, ibid.

Injuria.

INjuriado, esta obligado a reconciliarse quando el q̃ le injurio le pide perdon, 51. 2.
Si esta obligado a perdonarle la pena tassada por la ley? ibid.
El que ha recebido alguna graue injuria, y no puede satisfazerse juridicamente, si sera licito vengarse con propria autoridad? 310. 2.
Despues de recebida la injuria, no es licito seguir al que la hizo para vengarse, 315. 2.
Si esta obligado alguno, ibid.

Inobediencia.

INobediencia, de su naturaleza es pecado mortal, 633. 2.
La desobediencia de intencion, de si es pecado mortal, esto es en materia graue, ibid.

Ironia.

IRonia, si es pecado, 637. 2.
Ironia es vicio contrario al vicio de la jactãcia, ibid.

Irregularidad.

IRegularidad, quando la incurren los que pelean en la guerra, y quien puede dispensar en ella, 86. 1.
Irregularidad, quando se incurre por homicidio, y quando no, 315. 2. & 316. 1.
Si es menester q̃ el homicidio sea pecado mortal para q̃ se incurra irregularidad, 317. 1. & 2.
El que mata a vno por defender su vida, no incurre irregularidad, 316. 1.
Irregularidad se incurre por cortar miembro, 318. 2.
Si basta cortar vn dedo para incurrir irregularidad, 319. 1.
El Sodomita publico, es irregular, 674. 1.
Si el Sodomita secreto es irregular, ibid.
Los clerigos amancebados, si diziendo missa incurren irregularidad, 681. 1.

Irrision.

Irrision, que cosa es, 400. 1.
Irrision, de su naturaleza es pecado mortal, ibid.
Irrision, es mas graue injuria que la contumelia, pero no es tan graue como la de traction, ibid.
Hazer irrision de la virtud, es pestilentissimo vicio, y comunmente es pecado mortal, aunque la irrision no sea formal y pretendida, ibidem.
Insensibilidad, que sea y si es pecado, 648. 2.

Iuego.

LA Eutropelia pone medio en los excessos, y defectos que puede auer en el juego, 686. 2.
Exceder en los juegos alguna vez sera pecado mortal, ibid.
Iugar por codicia de ganar, no siempre es auaricia, ni pecado, 687. 1.
La auaricia que interuiene en el juego, no siempre es pecado mortal, aunque algunas vezes lo es, ibid.
Por el juego se passa el dominio de lo que se juega, estando en derecho natural, ibid.
En el juego, es necessaria igualdad en los que juegan 687. 2.
El que juega y echa de ver euidentemente que tiene juego con que ganar al contrario, y con todo esso apuesta y embida, si lo puede hazer? ibid.
Si se puede jugar y apostar en cosa que se sabe euidentemente que se ha de ganar, 688. 1.
El que estando jugando faltando le el dinero, si se lo toma al compañero y con ello le gana, si podra lleuar la ganancia, 688. 1.
El que juega con dinero hurtado, si puede lleuar lo que gana con ello, ibid.
El que juega con dinero del compañero, entendiendo que era suyo, si puede lleuar lo que gana con ello, 689. 1.
Los que por el juego no pueden passar el dominio de lo que juegan, tampoco lo pueden adquirir de lo que ganan, ibid.
Estando en derecho natural, cada qual ha de jugar conforme a su calidad, ibid.
El que juega, no teniendo licencia de jugar mas que quatro ducados, si puede ganar al compañero mas de quatro ducados, ibid.
El que con licencia de jugar quatro ducados gana con ellos mil, si podra despues perder mas de los quatro, o todos los mil, 689. 2.
Los que hazen a alguno jugar por fuerza, no le pueden ganar, ibid.
El que juega por fuerça, si podra ganar a los que juegan con el, y le forçaron a jugar, ibid.
Si los Prelados pueden dar licẽcia a los religiosos para que jueguen, 689. 2.
Los que perdieron dinero en juego prohibido lo pueden boluer a pedir, y los que lo ganaró sentenciandolos el juez estan obligados a restituyrlo, 690 1.
El q̃ gana dinero en juego prohibido, si lo puede tener con buena conciencia, ibid.
Iugar juegos prohibidos con muy graues penas, como cõ pena de muerte, es pecado mortal, 690. 1.

Iuez.

PRoprio del juez es, reparar con pena la culpa cometida contra la ley, 159. 1.
Si quando el juez con malicia da por libre a vn delinquente, que quemo vna casa, y el juez restituyo el daño, si tiene el delinquente obligacion de restituyr al juez, 198. 1.
Iuezes, pueden licitamente quitar la vida al mal hechor, 308. 1.
Iuez, si puede licitamente quitar la vida a vn delinquente que moralmente sabe que ha de yr al infierno, ibid.
Si puede el juez licitamente quitar la vida al q̃ se teme que ha de ser mal hechor, y si es licito matar al hijo por el pecado del padre, 308. 2.
Iuez, ha de tener jurisdiction, y autoridad, 335. 1. & 2.
Sentencia del juez arbitro, si obliga en el foro de la conciencia, ibid.
Iuez que saco alguno de la Iglesia, si sentencian doie peca contra justicia, ibid.
Iuez, quando esta obligado a boluer al delinquẽte a la Iglesia, 337. 1.
Iuez secular no puede juzgar al clerigo en los casos prohibidos en derecho, y si lo haze, esta obligado a restituyrle todos los daños, ibidem.
Iuez licitamente puede sentenciar contra la verdad que de cierto sabe constandole legitimamente lo contrario hechas las diligẽcias possibles para librar al reo, ibid.
Iuez, si puede condenar sin acusador, 338. 1.
Iuez inferior no puede absoluer al delinquente de la pena puesta por el superior, ibid. 1.
Quando el juez supremo, como el Principe, puede relaxar la pena puesta por la ley, ibid.
Iuez, quando deue condenar cõ manifiestas probanças, y quando no, 339. 1.
Si los oficiales publicos que no condenã, o acusan a los delinquentes, pecan, y estan obligados a restituyr, 339. 1.
Quando el juyzio procede entre partes, el juez tiene obligacion de pronunciar la sentencia en fauor de aquel, cuyos testimonios prueuã mas eficazmente, 339. 2.
Iuez, se ha de auer igualmente, quando las partes en las probaciones se hallaren iguales, 340. 1.
En causas criminales, quando los testimonios son iguales, se ha de inclinar el juez al reo, ibidem, 2.
Diferencia entre el juez quando las partes son iguales, y el Obispo quando da algun beneficio auiendo opositores iguales, ibidem.

Quando ay iguales teſtimonios de ambas partes y de la vna ay poſſeſsion, deue el juez pronunciar la ſentencia en fauor de quié poſſee, ibid.

Iuez, que deue hazer quando ay opiniones probables de derecho, 341.1.

Iuezes y Prelados, en caſo de duda no pueden dar ſentencia, particularmente para condenar, ibid.2.

Iuez, tiene obligacion de juzgar y ſentenciar ſegun las leyes eſcriptas, 342.1.

Iuez que a ſabiendas pronuncia la ſentencia cõtra las leyes eſcritas, peca mortalmente ſi es en perjuyzio de tercero, ibid.

Iuez puede licitamente pronunciar ſentencia contra las leyes eſcritas en tres caſos, 343.2.

Quando ſon contrarios los decretos Canonicos y Ciuiles, ſi eſta obligado el juez a ſentenciar ſegun los Canonicos, 344.1.

Si el juez, o Principe puede condenar a alguno con buena conciencia, ſin oyrle, 345.1.

Iuez por via de inquiſicion puede inquirir de los delictos, y tres maneras de inquiſicion, 351.1.

Iuez, no puede preguntar de los complices, ni de algun delicto que no eſte infamado, 352.1.

Quando el reo puede ocultar la verdad, los juezes no deuen preguntarle alguna coſa luego que le prenden, ibid.2.

Que deue hazer el reo quando el juez le pregunta contra el orden del derecho, 353.1.

Si es licito que el juez condene al reo a que tome veneno, o ſe abra las venas, 359.2.

Que ſea neceſſario para que el juez pregunte juridicamente al teſtigo, 360.1.

En que caſos podra el juez preguntar al teſtigo por via de acuſacion, ſin que aya precedido infamia del delicto, ibid.2.

Si por via de inquiſicion podra el juez preguntar algun delicto ſin que aya precedido infamia, 361.1.

Iuez ſi puede caſtigar todas las vezes que tuuo noticia ſuficiente por injuſticia que hizo al reo, 367.1.

Iuez, puede caſtigar al delinquente aunque ſepa que le hã hecho agrauio fuera del juyzio, ibid.2.

Si podra el juez caſtigar el delicto que ſupo por injuria que le hizieron a vno en el juyzio, ibidem.

Iuezes, ſi pueden recebir dones, y ſi recebidos eſtan obligados a reſtituyr, 381.2.& 382.1.

Iuezes pueden compeler a los ricos en tiempo de neceſsidad a que vendan el trigo, y lo demas neceſſario para el ſuſtento de los hombres, 434.1.

Iuyzios temerarios.

IVzgar interiormente de la vida del proximo, licito es haziendoſe como ſe deue, y es acto de juſticia commutatiua, 101.2. & 101.1.

Iuyzio temerario de vn pecado graue del proximo, de ſu naturaleza es pecado mortal, ibi.

Iuyzio temerario, que ſea, ibid.& 105.2.

Materia graue para que el juyzio temerario ſea pecado mortal, qual es, y tres reglas para conocerla, 102.2.

Si qualquier pecado mortal ſera materia graue reſpecto del juyzio temerario, 103.1.

Iuyzio temerario de pecado venial, ſi puede ſer pecado mortal, ibid 2.

Iuyzio temerario de coſas que ni ſon pecado mortal ni venial, ſi es pecado, 104.1.

Iuzgar temerariamente de vno que es Iudio, o Moro, ſi es pecado mortal, ibid.2.

Iuzgar de vno de gran linage, que es de baxo linage, es pecado mortal, aunque no juzgue q̃ tiene alguna raça, 105.1.

Iuzgar temerariamente de perſonas de importancia que ſon baſtardas, de ſu naturaleza es pecado mortal, ibid.

Iuzgar temerariamente de perſonas religioſas algunas coſas pequeñas, ſi es pecado mortal ibid.

No eſta vno ſiempre obligado a tener buen juyzio poſitiuo de la bondad del proximo, ibidem.

Si en algun caſo corre eſta obligacion, ibid.

Suſpender el juyzio de la bondad del proximo, ſi ſera alguna vez pecado mortal, 106.1.

Dudar deliberadamente de la bondad del proximo, ſi es pecado mortal, ibid.

Iuyzio opinatiuo temerario de la bondad del proximo, ſi es pecado mortal, 107.1.

Lo miſmo ſe pregunta de las ſoſpechas, ibid.

Quando conſta que el pecado ſe cometio exteriormente, no es pecado juzgar que el proximo peco mortalmente, ibid.

Quando muchos teſtigos fidedignos refieren alguna coſa graue del proximo, no es pecado juzgar de la tal coſa, 107.2.

El teſtimonio de vno ſolo quando es ſuficiente para juzgar y quando no, ibid.

Quando ay ſoſpecha de vno q̃ ha cometido algun delicto, o alguna coſa graue que ſea materia de juyzio temerario, ſi es licito inquirir para ſaber la verdad, 108.1.

Quando ay indicios manifieſtos licito es juzgar del delicto del proximo, pero no quando ſon ligeros, ibid.

Iuzgar temerariamente alguna coſa graue de alguna perſona incierta que no ſe ſabe quié es, ſi es pecado, 108.2.

Las coſas dudoſas tocantes al proximo, ſe han de interpretar en ſu fauor echandolas a la mejor parte, ibid.

Quando en juzgar bien del proximo en caſo de duda no ay peligro de agrauiar algũ tercero, eſtamos obligados a juzgar bien, 109.1.

Quando en juzgar bien del proximo en caso de duda, ay peligro de agraviar algun tercero, aunque mas fuertes sean los motiuos, tenemos obligacion de no inclinar en vna parte ni en otra, ibid.
Si estamos obligados a echar a la mejor parte la obra que de suyo es indiferente, ibidem.
Quando vn hombre bueno y virtuoso suele tener cuenta con su cõciencia y no hazer agravio a nadie, sino le constare de la calidad del juyzio que tuuo, no se ha de temer que vuo pecado mortal, 209. 2.
Iuyzio temerario no obliga a restitucion, sino es que se pronuncie exteriormente, ibidem.
Si sera restitucion, y estare obligado a deponer luego el juyzio temerario, ibid.
Iuyzios temerarios acerca de los difunctos, son pecado mortal.

Iuramento.

IVrar, es traher a Dios por testigo de lo que se dize 556. 1.
Iuramẽto se diuide en assertorio y promissorio, ibid. & 559. 2.
Las cosas que se pueden probar con razon natural, no se han de confirmar con juramento, ibidem.
Dos maneras de jurar, ibid.
Si es verdad que jurar es traher a Dios por testigo de lo que se dize, ibid. & 557.
Si es necessario para verdadera razon de juramento traher a Dios por testigo con palabras, o señales exteriores, 558. 1.
Iuramentos, si todos son de vna especie, ibidem, 2.
Iuramento, se diuide en judicial, y extrajudicial; promissorio, y assertorio y debaxo deste se comprehende el negatiuo; por Dios, y por las criaturas; libre, y coacto, prudente, y poco cauto, 559. 2.
Iuramento, de su propria razon es licito y honesto, ibid.
Iuramento, pertenece a la virtud de religion o latria, ibid.
Iuramento para ser acto de virtud, se ha de hazer con juyzio, justicia, y verdad, ibid.
Iurar por las criaturas segun que en ellas se manifiesta la diuina verdad, o la diuina vengança, es licito, 560. 1.
Iuramentos no se han de frequentar mucho, aũque siempre se jure verdad, 561. 1.
Costumbre de jurar verdad, o mentira, si es de suyo pecado, 563. 1.
El que tiene costumbre de jurar, si jura quatro juramentos falsos, comete solos quatro pecados mortales, ibid. 2.
Y si jura quatro juramentos con verdad sin necessidad haze solos quatro pecados veniales, ibid.
Iuramento, si es proprio acto de la virtud de religion, o latria, 564. 1.
Iuramento, si se ordena como medio a la manifestacion de la verdad jurada, 565. 1.
Si justicia, juyzio, y verdad, son bastantes para constituyr juramento licito, y honesto, 566. 2.
No solo juramento promissorio, sino el assertorio causa obligacion, 568. 1.
El que no puede cumplir lo que prometio esta escusado del juramento que hizo, ibid.
El que jura de hazer vna cosa mala, no esta obligado a cumplirla, ibid.
El que forçado jura de hazer alguna cosa, esta obligado en conciencia a cumplirla, ibidem.
Iuramento, si obliga de suyo debaxo de pecado mortal, y si obliga siempre, ibid. 2.
Iuramento promissorio, si obliga siempre debaxo de pecado mortal en todas las materias de cosas graues, 571. 2.
Iuramento hecho de cosa impeditiua de mayor bien, si es valido, 573. 1.
Iuramento promissorio hecho por fuerça y con miedo, si obliga en conciencia, 574. 2.
Y si es valido quando el miedo nace de causa extrinseca injusta, ibid.
Iuramento engañoso y fingido, si obliga en el foro de la conciencia, 577. 2.
Y de quantas maneras puede hazerse, y de quales obliga, ibid.
Iuramento doloso que se haze con animo de engañar con solas palabras, si es pecado mortal en indiuiduo, 579. 2.
Iurar, vsando de palabras equiuocas, si es pecado, 580. 1.
Si es mayor la obligacion del juramento, que de el voto, ibid. 2.
Iuramentos hechos a Dios por solo su respecto, si tienen fuerça de voto, 581. 2.
Autoridad ay en la Iglesia para dispensar en los juramentos, y relaxallos, 582. 1.
Si el Papa puede dispensar en los juramentos hechos en vtilidad de tercera persona, 583. 1.
Si pueden los Obispos dispensar, o relaxar todos los juramentos absolutos de sus subditos, 584. 2.
Los Principes seglares, si tienen autoridad para dispensar, o relaxar los juramentos de sus subditos, 585. 1.
Quando el Papa en la Bula, o en otro priuilegio da facultad para commutar votos, sin hazer mencion de la relaxacion de los juramentos, si podran relaxarse en virtud de aquella clausula, 586. 1.
Quando el Papa da autoridad para relaxar juramentos, si se pueden relaxar los que se hizieron hasta entonces, y los que de alli adelante se hizieren, 586. 2.
Los que no tienen catorze años, no pueden ser compelidos a jurar, 587. 2.
Perjurio, si incluye intrinsecamẽte la falsedad, 587. 2.
Que perjurio sea pecado, y qual no, qual venial, y qual mortal, ibid. & 591. 2.
Iuramento que vno haze de hazer la voluntad de

de otro,si es licito,590.2.
Si vn pueblo ha hecho juramẽto de hazer alguna cosa, no obliga al que de nueuo viene a ser vezino a el,561.1.
El que hizo juramento de guardar los estatutos de alguna Iglesia,o Colegio, no esta obligado a guardar los que despues se hizieren, ibidem.
Si vn padre hizo juramento de dar alguna cantidad de dinero a otro,no esta obligado el heredero a darlo, ibid.
Si Pedro dio poder a Iuan para que en su nombre hiziesse todos sus negocios,y no se le dio especial para que jurasse, el juramẽto que Iuã hiziere no obliga a Pedro, ibid.
El q̃ jura falso sin aduertir si lo haze por la mala costumbre que tiene, si peca mortalmente, 591.2.
Y si el que tiene mala costumbre de jurar sin aduertir jura verdad,si peca mortalmente, 594.2.
Si es licito que vna persona pida a otra que jure en su prouecho sabiendo que se ha de perjurar,595.2.
Que sea adjuracion,y quando es licita, y quando no,597.1.&2.

Iusticia, y Injusticia.

IVsticia,que cosa sea,142.1.
Iusticia,es virtud,que se ordena a otro,y no a si mismo,143.1.
Iusticia,se diuide en tres maneras de justicia,ibidem,2.
Iusticia legal commutatiua y distributiua,son distintos habitos,y distintas virtudes,143,2.
Iusticia legal,que sea,144.1.
Iusticia legal, es distincta especie de la justicia particular,ibid
Iusticia legal es vna de las mas excelentes virtudes entre las morales,144.2.
Iusticia legal principalmente reside en el Principe y Gouernador de la republica, y menos principalmente en los particulares della,ibidem.
Injusticia legal, es especial vicio y distincto de los demas,145.1.
El vicio de injusticia legal principalmente se halla en el Principe y Gouernador de la republica,ibid.
Injusticia legal es pecado mortal de su naturaleza,ibid.
Este vicio y pecado de su naturaleza,es vno de los mas graues que se pueden cometer contra las virtudes morales, ibid.
Si se puede dar obra que solamente sea contra la virtud de justicia legal,ibid.
El que comete algun delicto del qual se sigue graue daño al bien comun sin pretender este daño, si peca contra justicia legal,145.2.
El que mata a su enemigo,no pretendiendo hazer daño a la republica, si peca contra justicia legal,146.1.
El que peca contra justicia legal, si esta obligado a restituyr, ibid.2.
El pecado contra justicia legal, es mas graue en el Principe y Gouernador, que en los particulares, 146.2.
Iusticia distributiua,que sea,147.1.
Iusticia distributiua es distincta virtud de la legal,y commutatiua, ibid.
Proprio de la justicia distributiua, es dar a cada vno conforme a sus meritos y dignidad, ibid.
Iusticia distributiua no es tan perfecta en razon de justicia, como la commutatiua, ibidem.
Iusticia commutatiua que sea,200.1.
Quando vno haze algun contrato, o venta con vna republica,si moderar este contrato para q̃ sea justo pertenece a la justicia commutatiua,ibid.
Contrato hecho entre padre y hijo,si pertenece a la justicia commutatiua 200.1.
Iusticia commutatiua, es distincta virtud de la legal y distributiua,201.1.
Iusticia commutatiua, no es tan perfecta como la justicia legal,ibid.
Iusticia commutatiua es muy necessaria en la republica, ibid.
Injusticia commutatiua, es de su naturaleza pecado mortal, y vn vicio muy pernicioso a la republica, ibid.

Ley.

SI el Principe puede hazer ley de que los ciudadanos en particular maten los delinquẽtes,309.2.
Ley de los Reyes Catholicos,que no todos busquen perlas,como se entiende,320.1,331.&333.
Leyes justas de los Reynos, se han de guardar acerca de los bienes mostrencos,321.2.
Si pueden los Pontifices juzgar de las leyes temporales,344.1.
Ley permissiua,o preceptiua, que sea, y en que se conocera,421.1.

Liberalidad.

LIberalidad,es virtud,639.1.
Materia propria de liberalidad qual es, ibid.
Obra propria de liberalidad qual sea, ibid.
Liberalidad,aunque no es justicia, ni parte suya,tiene grande conueniencia con la justicia, ibid.

Limosna.

LImosna, es propria obra de la misericordia 100.1.
Las obras de misericordia, que son vnas mane-

ras de limosna, se diuiden muy bien en espirituales, y corporales, ibid.
Qual sea mejor dar limosna al que tiene mas necesidad, o al que es mejor y mas sancto aunque no tenga tanta necesidad, 100.2.
Limosna augmenta la gracia y la conserua, y quita las penas del Purgatorio, 101.1.
Limosna en los pecadores no es infalible disposicion para conseguir su conuersion y la gracia, ibid.
Que ay precepto de dar limosna, es cierto segũ la fe, 101.1.
En extrema necesidad ay obligacion de precepto a dar limosna de lo superfluo, ibidem.
De lo necessario para la vida, y para su sustento, no esta el hombre obligado a dar limosna al que esta en extrema necesidad, sino es que sea persona necessaria para el bien publico, ibid.
En extrema necesidad esta vno obligado debaxo de precepto a dar limosna de lo necessario para su estado, 101.2.
Qual sea extrema necesidad para este efecto, ibid.
Si aura alguna vez obligacion de gastar vno su hazienda en remediar necesidades de los proximos, 101.1.
El dar limosna en extrema necesidad, si es obligacion de justicia, ibid.2.& 103.1.
Si la republica mandasse por el bien comun que los ciudadanos diessen limosna por auer extrema necesidad, auria obligacion de justicia legal de dar limosna, ibid.
Si de no hazer limosna se siguiesse algũ daño a la republica, auria obligacion de justicia legal de dar limosna, 103.2.
Las personas ordinarias que no tienen oficio, si estaran obligados a restituyr los daños, si no dan limosna en extrema necesidad, ibidem.
Los juezes assi seglares como Ecclesiasticos, pueden compeler los subditos a que den limosna en extrema necesidad, ibid.
Los que de proprio oficio tienen el conseruar la vida de los ciudadanos, o pobres, estan obligados de justicia commutariua a dar limosna en extrema necesidad, o dar orden de que se remedie, 103.2.
Y sino lo hazen assi, estan obligados a restituyr los daños que se siguieren, ibid.
Si en extrema necesidad cumple vno cõ el precepto de dar limosna, prestando, o vendiendo al fiado lo que diere al necesitado, 104.1.
Y si es licito comprar al que esta en extrema necesidad, para que con el dinero se remedie, ibid.2.
En graue necesidad ay tãbien precepto de dar limosna, ibid.
Si se cumple con este precepto prestando, o vendiendo al fiado lo que se diere al necesitado, ibid.
Si en graue necesidad esta vno obligado a dar limosna debaxo de precepto, de las cosas conuenientes a su estado, 105.1.
Si la necesidad graue es tal, que ha caydo vno de su estado, y esta en otro inferior, si esta obligado el rico a leuantarle a su primero estado, ibid.2.
Qual sea graue necesidad para la obligacion de dar limosna, 106.1.
Si en las necesidades comunes y ordinarias ay obligacion de precepto de dar limosna, ibidem.
Obligacion ay, so pena de pecado mortal de socorrer alguna necesidad corporal, aunque no sea muy graue, si dize orden a alguna necesidad espiritual, 106.2.
Quando el testador manda en su testamento que cierta cantidad de dinero se reparta entre sus parientes pobres, en la tal limosna han de ser preferidos los mas propinquos, aunque los otros sean mas necesitados, 107.1.
Si en algun caso podra ser preferido el pariente menos cercano, ibid.
El que tiene autoridad de repartir alguna limosna entre pobres, la puede aplicar a si, y a sus deudos y allegados conforme a su pobreza, 107.1.
Quando el testador encomienda a vn pobre que reparta entre pobres alguna limosna, si se la podra aplicar a si, ibid.
Los Obispos, tienen mas estrecha obligaciõ de ser limosneros, 107.2.
Mayor es la obligacion que tienen los Obispos de dar limosna en los casos en que los demas estan obligados a darla, y sino la dan pecaran mucho mas grauemente, ibid.
Si en alguna Iglesia, o Obispado cõstasse que ay algunos bienes diputados para el vso de los pobres, se deuen de justicia los tales bienes a los pobres, 108.1.
Los Obispos no estã obligados de justicia a dar limosna a los pobres, de suerte que sino la dã no estan obligados a restituyr, ibid.
Los demas Ecclesiasticos en su manera estan obligados a hazer mayores limosnas que los seglares, siendo las cosas yguales, 108.2.
Los Obispos estan obligados so pena de pecado mortal a dar limosna en las communes necessidades, ibid.
Que tanta limosna estan obligados a dar los Obispos, 109.1.
Los Obispos estan obligados a buscar los pobres de su Obispado, y los necesitados, para hazerles limosnas, y no cumplen con darla a los que se la piden, ibid.
Aunque tengan los Obispos pensiones sobre las rentas del Obispado, estan obligados a dar de limosna la quarta parte de lo que queda fuera de las pensiones, 109.2.
Los que tienen rentas Ecclesiasticas pueden gastar de los bienes de su patrimonio y hazer donaciones profanas, ibid.
Que puedan dar los beneficiados de sus bienes Ecclesiasticos, 110.1.
Si los deudos de los Ecclesiasticos que reciben grandes donaciones de las rentas Ecclesiasticas, estan obligados a restituyrlas, ibid.1.

Los

Los Comendadores de Sanctiago, Alcantara, Calatraua, y S. Iuan, y de las demas Ordenes militares, estã obligados à dar limosnas a los pobres de los bienes Ecclesiasticos que tienẽ, 111.1.
Si podra el Papa dispensar con los beneficiados que gastan los bienes Ecclesiasticos en vsos profanos, 111.2.
De lo que se deue a otro de justicia, no se puede hazer limosna, 112.1.
Si se puede hazer limosna de los bienes adquiridos injustamente y por hurto, ibid.
Quando se adquiere alguna cosa licita, aunque el adquirirla no sea licito, se puede hazer limosna della, ibid.
El que no es señor de alguna cosa, no puede dar limosna della, sin consentimiento del verdadero señor, 112.2.
Que limosnas pueden hazer los religiosos, ibid.
No basta tener dominio de los bienes para poder hazer limosna dellos, quando la disposicion de los tales bienes esta sujeta a otra persona, ibid.
En España la muger casada no puede dar limosna de ningunos bienes sin licencia del marido, 112.2.
Donde no ay tal ley la muger casada puede dar limosna, si tiene algunos bienes fuera de la dote, 113.1.
La muger casada, aunque no tenga mas que la dote puede dar limosnas pequeñas, que las otras mugeres de su condicion y calidad suelen dar, ibid.
La muger casada, puede dar limosna de lo que le sobra de lo que el marido le da para sus gastos, ibid.
La muger casada, puede dar limosna sin consentimiento del marido, al que esta en extrema necesidad, 113.2.
Si la muger casada, puede dar limosna estando su marido ausente, y no dexando administrador de su hazienda, ni dexando otra cosa ordenada, ibid.
En que cosas aura consentimiento interpretatiuo del Prelado, marido, o señor, para que se den de limosna, 113.2.
Que limosnas pueden dar los hijos de familias, 114.1.
Limosna que se haze a alguna comunidad, de si es mucho mejor, que la que se haze al particular, ibid.
Varios modos de limosnas, y qual es el mas acepto a Dios, 114.1.
Quando en la republica ay muchas limosnas para los mendigos, seria mejor dar limosnas abũdantes a pocos pobres, que dar limosnas menudas a muchos, ibid.
Mandar en los testamentos dotar enteramente algunas donzellas, es mejor que mandar a muchas alguna pequeña cantidad, ibid.
Los verdaderos pobres pueden pedir limosna y si se la dan, quedan verdaderos señores della, 114.2.
Los que fingen pobreza, si pecan mortalmente recibiendo limosnas, y si estan obligados a restituyrlas, ibid. & 115. & 116.
Y a quien se han de restituyr, 117.1. & 2.
El que es verdaderamente pobre, pero con fingida sanctidad alcança alguna limosna, si esta obligado a restituyrla, 118.1.
Los que fingen alguna enfermedad, o encarecẽ demasiado la que tienen, si pueden quedarse con las limosnas que les dieren, ibid.
Quando en el pedir de la limosna ay algun engaño no vale la limosna, y ay obligacion de restituyrla, ibid.
Y a quien se ha de hazer la restitucion, ibid. 2.
Los que piden limosna en general para los pobres, con animo de tomar para si la tal limosna, siendo ellos verdaderos pobres, no pecan mortalmente, ni estan obligados a restituyr, 118.1.
Quando ay alguna grande causa, no pecan los que procuran que se pida limosna para alguna obra pia por medio de alguna persona principal, entendiendo que assi se sacara mas limosna, ibid.
El que verdaderamente es pobre, aunque tenga salud para trabajar y lo pueda hazer conforme a su estado no peca mortalmente pidiendo limosna, ni esta obligado a restituyrla, 119.1.
Todas las questas y demandas de limosnas estã prohibidas, ibid.
Si esta prohibido que los hermanos de San Anton pidan para los pobres que estan a su cargo, ibid.
Todas las indulgencias concedidas y por conceder a qualesquiera personas y monasterios, y lugares piadosos, si para ganarlas ha de ayudar cõ limosnas a las fabricas y necesidades de los dichos monasterios, estan prohibidas, 119.2.
Disuadir el dar limosna a graue necesidad, es pecado, y si es con fraude ay obligacion de restituyr, 141.2.

Litigio.

Litigio, que sea, 638.1.
Litigio, es pecado de su naturaleza, ibid.
Litigio, ordinariamẽte es pecado venial, 639.1.
Litigio, puede ser pecado mortal, ibid. 2.

Luxuria.

Materia propria de luxuria qual sea, 663.2.
El vso de las cosas venereas, no es intrinsecamente malo, ibid.
El vso de las cosas venereas, sino se templa cõ la razon, es pecado y vicio de luxuria, 664.1.
Luxuria, es vicio capital, ibid.
Especies de luxuria son, simple fornicatiõ, 664. 1.
Estupro, 668.1.
Rapto, 669.1.
Adulterio, 669.1.
Incesto, 671.1.
Sacrilegio, 671.2.

Pecado contra naturaleza,673.
Polucion,675.2.
Delectacion morosa,677.1.
Veanse en sus proprios lugares,y titulo de amancebados.

Magnanimidad.

MAgnanimidad, tiene por materia propria grandes honras,643.1r
Magnanimidad,es verdadera virtud, ibid.

Magnificencia.

MAgnificencia,es especial virtud, 645.1.
Materia de la magnificencia, son los grandes gastos,de los quales vsa el magnifico para hazer la obra grande, ibid.

Maldicion,Maldezir.

MAldicion,que es,400.2.
Maldicio,de su naturaleza es pecado mortal,ibid.
Maldicion,para que sea pecado, hase de dessear el mal debaxo de razon de mal, ibid.
Maldezir a toda vna casa,si es vn pecado, o muchos,401.1.
Maldezir las criaturas irracionales sin otra cosa adjunta, no es pecado de maldicion, ibidem.
Maldezir las criaturas irracionales en quanto son criaturas de Dios,es pecado mortal, ibidem.
Maldezir las cosas irracionales en orden a los hombres,o como son cosas de los mismos hõbres,es pecado mortal, ibid.
Los que tienen costumbre de maldezir a los hijos,o criados,o otras personas, estan en estado de pecado mortal,401.1.
Maldiciones de los padres,las han de temer mucho los hijos, ibid.

Mansedumbre, y Ira.

MAnsedumbre,es virtud,682.1.
Mansedumbre es parte de la templança,ibidem.
Ira,que es opuesta a la mansedumbre, puede ser licita,sancta,y buena,ibid.
Ira algunas vezes es con pecado, y es pecado, ibid.
Ira,algunas vezes es pecado mortal,ibid,2.
La ira es vicio capital, ibid.

Martyrio.

MArtyrio,es obra propria de la virtud de fortaleza,641.1.
Martyrio, es obra de grandissima perfection, ibid.2.
La razon perfecta de martyrio es, que el hombre en realidad de verdad muera, y ponga la vida por Christo, ibid.

Matrimonio.

MAtrimonio contrahido entre Catholico,y cismatico,si es licito,y valido,71.1.
Si en el matrimonio falta la essencial solemnidad de derecho no passa dominio ninguno en conciencia,como sino se celebrasse delante de Parrocho y testigos,228.1.
Matrimonio contrahido por el que tenia voto solemne clerical con dispensacion del Papa, es valido,aunque sea de Missa,547.1.

Mentira.

MEntira, es vna falsa significacion de la voz con intencion de engañar a otro,636.1.
Mentira,de su naturaleza es pecado intrinsecamente,ibid.
Mentira,de su naturaleza no es pecado mortal, 636.2.
Mentira se diuide en jocosa,oficiosa,y pernicio sa,ibid.
Mentir en juyzio si es pecado,vide reo, y testigos.
Mercader, y mercaduria, vide ventas y compras.

Miedo.

SI la donacion hecha por miedo es valida, y passa el dominio en conciencia,224.1.& 225.
El contrato de la venta hecho por miedo ligero,es valido,assi en el foro exterior, como en el de la conciencia,433.1.&2.
Si el contrato de la venta hecho por miedo grave es valido,433.2.
Quando alguno vende alguna cosa por miedo, sin tener voluntad de desposeerse della, si la tal venta es valida,434.1.
Minerales,de derecho natural son del señor del lugar donde se hallan. Y en España por vna ley son del Rey,321.1.&2.

Misericordia.

MIsericordia,que cosa sea,96.1.
Misericordia, es virtud especial distincta de las

de las demas, ibidem.
Misericordia sobrenatural, es efecto muy particular de la charidad. 97.1.
Misericordia, es vna de las excelentes virtudes morales. ibidem.
Misericordia, si es mas perfecta, que la virtud de religion, ibidem.
Obra propria de la misericordia, es hazer bien al proximo porque padece necesidad, 97.2.
Por la misericordia, se ha de hazer bien a todos teniendo atencion a la circunstancia del lugar, y del tiempo, ibidem,
Si a los enemigos de la republica que estan en extrema necesidad se les ha de hazer bien, 98.1.
Si esta vno obligado a hazer bien a su enemigo particular, ibidem.
Si vno justamente esta condenado a que muera de hambre, si estara otro obligado a socorrerle pudiendo, 98.1.
A los mas cercanos, se ha de hazer mas bien cõforme a la cercania que tuuieren, ibid.
Si esta vno obligado a defender el inocente con peligro de la muerte de su padre. ibid.
Si estando el deudor, y acreedor en extrema necesidad, estara obligado el deudor a restituir al acreedor aquello, de que tiene necesidad, 99.1.
Estando dos en extrema necesidad, si el vno cõ violencia quita al otro alguna cosa con que auia de remediar su necesidad, esta obligado a restituyrla con peligro de la vida, ibid.2.
Si vna persona muy necessaria a la republica, podra en extrema necesidad quitar a otro que esta en la misma necesidad aquello con que auia de remediarse, ibidem.
Estando el acreedor en extrema necesidad, y el padre, o la madre, o muger, o hijo del deudor, deue acudir el deudor a estos, y no al acreedor, ibidem.
Si se ha de dezir lo mismo de los hermanos, y amigos, ibidem.
Las obras de misericordia, se diuiden muy bien en espirituales, y corporales, 100.1.
Enterrar los muertos es obra de misericordia, y es muy buena, y de virtud, ibidem.
No solo enterrar los muertos, sino enterrarlos con el deuido honor, y moderada pompa, es obra pia, y buena, y lo contrario es error. ibidem.
Pecado mortal es no querer enterrar los muertos quando se puede hazer sin daño ninguno y no ay otro que lo haga, ibidem.
Las obras de misericordia espirituales, absolutamente son mejores que las corporales, 100. 2.
Dar limosna es obra de misericordia. Vide limosna.

Modestia.

MOdestia, es parte de la templança, 685.1.
Modestia, tiene por materia propria, no solamente las obras exteriores, sino tambié las obras interiores. ibidem.
Modestia, que consiste en los mouimientos exteriores del cuerpo, es vna virtud moral que tiene por oficio el moderar los tales mouimientos. 686.1.
Quienes pecan contra esta virtud, ibid.
Licito es, y acto de virtud guardar la deuida modestia en el ornato exterior, 690.2.
El ornato exterior puede ser peccado de siete principios, ibidem. & 691.

Molicie.

MOlicie, es pecado, y en que consiste. 647.1.
Molicie, puede ser pecado mortal, y pecado venial conforme a la materia ibid.

Muger deshonesta.

LAs mugeres deshonestas en precio de su cuerpo, y del vso del, pueden lleuar precio, 272.2.
Lo que gánan las mugeres casadas deshonestamente, se ha de gastar conforme a la voluntad del marido, ibidem.
Si vna muger deshonesta con palabras amorosas, y blandas saca mas precio del que fuera razon no tiene obligacion de restituyr el tal precio, 273.1.
Esto se ha de entender, sino fuesse que se sacasse precio excessiuo con importunidad, y engaño, que en tal caso estara obligada a restituyr el exceso, ibidem.
Si vna muger se finge donzella, y por esta razon lleua excessiuo precio por el vso de su cuerpo, esta obligada a restituyr el exceso, 273.2.
La promessa que se haze a vna muger deshonesta si es tan excessiua que pertenece al vicio de prodigalidad, no ay obligacio de cumplirla, aunque se hiziesse con juramento, quanto a aquello que es prodigalidad.
Mugeres publicas, y cantoneras estan en estado de pecado mortal, y si es licito permitirlas, 666.1.
Si es licito permitir que las mugeres puolicas tengan patrones, y defensores, ibid.2.
Si es licito alquilar casas a las mugeres publicas, 666 2.& 667.1.
Los criados, o criadas que siruen a malas mugeres, si pecan mortalmente en las cosas que hazen en su seruicio, ibidem.

Mutilacion de miembro.

NO es licito cortar miembro a nadie, sino es por publica autoridad por algun delicto, o quando esta corrupto con voluntad de su dueño, 318.1.
Cortarse a si mismo algun miembro de ninguna manera es licito, ibidem.
Para huyr de la muerte, licito es cortarse algun miem-

miembro quando es necessario para este efecto,ibid.
Quando algun Tyrano amenaza con la muerte a vno sino se corta algun miembro, no es licito cortarsele,318.2.
El que corta algun miembro contrahe irregularidad, ibid.
Quanto a incurrir irregularidad, el que corta miembro y el homicida son iguales, ibidem.
El que corta a otro vn dedo,si es irregular, ibidem.

Murmuracion y detraction, Vide infamia.

QVe sea murmuracion,386.1.
Murmuracion y detraction de su naturaleza es pecado mortal,ibid.2.
Si es pecado mortal contar vn delicto oculto,e infame a vna persona graue y cuerda q̃ guardara secreto,387.1.
Si es pecado mortal contra justicia, y que obliga a restitucion,contar algun delicto del proximo delante de muchos refiriendo auerlo oydo,y dudando, ibid.2.
Si los historiadores que en las historias quentan algunas cosas, pecan mortalmente, 390.2.
Los Astrologos que dizen los delictos y latrocinios,pecan mortalmente,391.1.
Murmuracion,si es mas graue pecado que homicidio,391.1.
Murmurar de alguna comunidad, es pecado de detraction,392.2.
Para que la murmuracion y detraction sea pecado mortal, de ordinario ha de ser de pecado mortal,393.1.
Descubrir qualquier pecado mortal del proximo,si es pecado mortal de su naturaleza, ibidem.
Si dezir de vno alguna cosa que solamente es pecado venial,podra ser pecado mortal, 393.2.
Dezir de alguno cosas que no son pecado, sera alguna vez pecado mortal de detracti̅o, 394.1.
Si dezir de vno,que es notorio que cometio vn delicto graue,que ha cometido otro menor, sera pecado mortal,ibid.2.
Si callar las virtudes del proximo sera alguna vez pecado de murmuracion,395.1.
Si contra la injuria que otro me ha hecho, quando el hazerla es infamatorio,sera pecado mortal,ibid.
Dezir mal de los muertos, es pecado de murmuracion,395.2.
Si todo lo que dicho en presencia seria cõtumelia,dicho en ausencia,sera pecado de murmuracion,ibid.
Si todas las detractiones son pecados iguales de suerte que no sea necessario declarar en la confession lo que dixo en particular, ibid.
El que induze al murmurador a murmurar y detraher, peca mortalmente contra justicia, y esta obligado a restituyr, 396.1.
El que con el aplauso, o con hechos, o palabras añade animo al murmurador que esta aparejado para murmurar,peca mortalmente,y tiene obligacion de restituyr,ibid.2.
El que no induze al murmurador, ni le añade animo de murmurar, sino que solamente se huelga de la murmuracion,peca mortalmente de suyo,pero no esta obligado a restituyr, ibid.
El que oye al murmurador, y aunque no gusta de oyrle, no le resiste, si peca mortalmente, 396.2.
El Prelado del murmurador, que no le resiste quando murmura,peca contra justicia,397.1.
El Prelado de aquel que infamaron, sino resiste al subdito que murmura, peca contra justicia,y esta obligado a restituyr el daño, ibidem.
El Prelado que no resiste a su subdito que murmura de otro que no es su subdito, no esta obligado a restituyr,397.1.
Quando el que murmura no es subdito, y lo es aquel de quien se murmura, el Prelado no esta obligado a resistir al que murmura,397.2.
Si inquirir de los defectos infamatorios del proximo, sin tener fin mortal, sera pecado mortal, ibid.
El que ha oydo vn defecto notable infamatorio de pecado,o de nacimiento de alguna persona en comun, si es licito procurar saber la persona y conocerla,398.1.
Si es pecado mortal procurar saber algunos defectos infamatórios leyendo escrituras, o los sambenitos por curiosidad,ibid.
Murmuracion,y susurracion en que se diferencian,y qual es mas graue injuria, 398.2. vide susurracion.

Necessidad.

EN caso de extrema necessidad, licito es perder hazienda y honra por el proximo,53.1.&2.
El que no socorre al proximo en extrema necessidad espiritual,o corporal, peca contra el precepto de amar al proximo,60.2.
Quando es licito no hazer bien al que esta en extrema necessidad,97.&98.
El que esta en extrema necessidad y deue lo que le ha de remediar,si estando el acreedor en la misma necessidad esta obligado a restituyr, 99.1.
El que esta en extrema necessidad, si podra licitamente quitar a otro que esta en la misma necessidad aquello con que se auia de remediar, ibid.2.
A quien se ha de acudir primero en extrema necessidad, al acreedor, o a los padres, hermanos, o amigos,ibid.

Necesidad extrema que obligue a dar limosna, quales.101.2.
Quando de cierto se sabe que se puede remediar vna necesidad espiritual acudiédo a vna corporal, aunque no sea muy graue, ay obligacion de hazerlo,106.2.
En extrema necesidad licito es tomar lo ageno, y si es licito tomarlo con violencia, 324.1.&2.
Tomar lo ageno en graue necesidad, si es licito,331.1.&2.

Obediencia.

LA virtud de la obediencia tiene por oficio proprio obedecer a los superiores, 632.1.
Obediencia, es especial virtud distincta de las demas virtudes, ibid.
Si el subdito esta obligado a obedecer a los superiores en todas las cosas, ibid.
Obediencia, si obliga siempre a pecado mortal, 632.2.
A Dios se ha de obedecer infaliblemente en todo lo que manda, ibid.
Al superior y a los Prelados se ha de obedecer en lo que mandan justa, y razonablemente, 633.1.

Obispo.

LOs Obispos estan obligados a saber los tres symbolos, y todas las subtilezas de los misterios de la fe,10.2.
Obispos, pueden en su Obispado absoluer de la heregia en el foro de la conciencia solamente, y no sus Vicarios,35.2.
El poder que los Obispos tienen de absoluer de heregia, no se reuoca por la Bula in cœna Domini,38.1,
Obispos, estan muchas vezes obligados a socorrer sus subditos, aunque no esten en extrema necesidad,54.2.
Obispos, que obligacion tienen de dar limosna, 108.1.
Y si son señores de los bienes Ecclesiasticos, ibidem.
Obispo, que elige al menos digno a beneficio curado que tiene gouernacion perpetua, de si, peca mortalmente,154.2.
El Obispo, que elige a vn beneficio vn familiar suyo, que conoce de cierto ser digno, aunque le digan que ay otro mas digno, no peca, ibidem.
Obispos, que tienen jurisdiction secular sin superior, pueden vender los oficios de su jurisdiction,183.1.
A los Obispos les obliga la salud espiritual de sus subditos a perder la vida corporal, 128.1.

Obseruancia.

OBseruancia es particular virtud distincta de las demas virtudes, 631.1.
Obseruancia que oficio tiene, ibid.
Y a quien se estiende, ibid.
La obseruancia tiene su vicio contrario, 631.1.
En que consiste el vicio opuesto a la obseruancia, ibid.
Este vicio de su naturaleza es pecado, ibid.

Odio.

EL odio de Dios es el mas graue de los pecados,61.1.
No es vicio capital, ibid.
Odio de si mismo es pecado mortal contra la charidad,61.2.
El odio del proximo, es el mas graue pecado de parte de el afecto, que se comete contra el proximo, ibid.
Si el odio del proximo es mas graue pecado q los que se cometen contra Dios, fuera del aborrecimiento de Dios,62.1.
El odio del proximo procede principalmente de la inuidia, aunque tambien procede de la ira, ibid 1.
El odio de Dios y del proximo segũ que se oponen derechamente a la charidad, son de la misma especie, ibid.
Pero si se toman de otra manera, no son de la misma especie,62.2.
El odio del proximo siempre es de la misma especie, aunque vno desseo varios, y diuersos males al proximo, ibid.
El que se aborrece a si, o al proximo, claramẽte peca cõtra el precepto de amarse a si, y al proximo,63.1.
Quien peca mortalmente contra este precepto quando no se ama a si, o al proximo, ibidem.
El que se excluye a si, o al proximo de las oraciones communes que haze por otros, peca contra el precepto de amarse a si y al proximo, ibid.
El que tiene animo de no amar al proximo, o no le socorrer en su necesidad, peca cõtra el precepto de amar al proximo, 63.1.
Cantra el mismo precepto peca mortalmente el que desea que su proximo peque mortalmente, o se condene, ibid.

Oficio Diuino, vide rezar oficios publicos.

OFicios de la Republica, peca mortalmente el que los da al indigno, y deue restituyr los

los daños que se siguieren,178.1.
Para oficios de la republica,si es necessaria bondad de costumbres, ibid.2.
La republica tiene dominio absoluto de sus oficios,y el Rey menos principalmente , 179.1.
Los señores inferiores en sus tierras, solo son despenseros de los oficios de la republica,ibidem.
Los señores de algunas tierras, que no tienen absoluto dominio de los oficios , si los podran vender,o alquilar,o poner pension,179.2.
Quien puede vender, o dar licencia para que se vendan los oficios de la republica , 180.& 181.
Si la persona particular, que tiene licencia del Rey para passar a otro el oficio que tiene aplicado a si, pecara mortalmente vendiendole, y estara obligado a restituyr el precio , 181.1.
El Rey o Principe que vende los oficios publicos,los deue vender por moderado precio,y porque, ibid.2.
Quando algun regidor dexo a su hijo en testamento el regimiento , esta el hijo obligado a lleuar el valor del regimiento a las particiones, ibid.
El que vende el oficio de Procurador de Cortes,queda priuado del,y el que le compra queda inhabil para le tener,183.1.
Si el que vende,y el que compra el oficio de Procurador de cortes peca mortalmente , ibidem.
Los Obispos que tienen jurisdiction seglar, y quanto a ella no reconocen superior,pueden vender los oficios que le tocan segun aquella razon,ibid.
Si la republica y los Reyes que distribuyé estos oficios estan obligados a distribuyrlos segun la forma de justicia distributiua, 183.2.& 184.& 185.

Oracion.

ORacion,es vna peticion con que pedimos a Dios las cosas decentes,474.1.
Oracion,es vna obra que pertenece a la virtud de religion, ibid.2.
Oracion,es vna de las obras grandemente meritorias delante de la Diuina Magestad , ibidem.
La oracion en general y en comun , cae debaxo de precepto natural y diuino,474.2.
La oracion publica, que se haze a ciertas horas, y por ciertas personas , es de derecho humano,ibid.
La oracion particular,que cada vno reza , cae debaxo de precepto,ibid.
El precepto de orar , es afirmatiuo , que obliga siempre,pero no por siempre y en todo tiempo,475.1.
Precepto de la oracion , quando obliga , ibidem.
Si el orar por otro en algun peligro graue,obliga debaxo de pecado mortal,475.2.
Quando vno tiene obligacion de orar , porque esta en algun peligro espiritual, si comete pecado especial por no orar , ibid.
Precepto de la oracion, por si mismo obliga en algun tiempo,476.1.

Paciencia.

LA paciencia es virtud,646.1.
La paciencia es vna parte de fortaleza, ibidem.2.

Paruificencia.

LA paruificencia es vicio y pecado, 645.2.
Paruificencia consiste en faltar en lo que pide la magnificencia , ibid.
Paruificencia de ordinario es pecado venial , y quando sera mortal , ibid.

Pecado contra naturaleza.

PEcado contra naturaleza es vna especie de luxuria,673.2.
Es grauissimo pecado mortal,ibid.
De quantas maneras puede ser, y si es de la misma especie de qualquier manera que se haga, ibid.
Vide sodomia.

Pensiones.

QVe cosa sea pension,611.2.
Pensiones,si se dan sin justa causa,es pecado de acceptacion de personas , y quando aura justa causa,173.2.& 174.1.& 2.
No se puede poner pension en Obispado que no tenga de renta mas de dos mil ducados , ni en beneficio que no tenga mas de ciento, 175.1.
Ningun Obispado puede tener mas de la tercera parte de pension, ibid.2.
Para dar pensiones en beneficios, se ha de atender a la cantidad de reditos,y congrua sustentacion,175,2.
Ningun hijo de clerigo puede tener pension sobre el beneficio que tiene , o tuuo su padre, ibid.
El que tiene pension con facultad de transferirla,no lo puede hazer reseruandola para si mientras viuiere, 176.1.
Ninguna pension se puede redimir sin licencia del

del Papa, ibidem.
No ſe puede pagar ni recebir penſion ſin letras Apoſtolicas, y que pena tiene quien haze lo contrario, 176. 1.
Sin letras Apoſtolicas con ſolo el fiat del Papa ſe puede pagar y recebir penſion por ſeys meſes, ibid.
Si los caſados pueden tener penſiones ſobre beneficios Eccleſiaſticos, y ſi pecan recibiendolas, 176. 2.
El que tiene penſiones de renta Eccleſiaſtica, ſi eſta obligado a traher habito clerical, y ſi el que no lo trahe eſta obligado a reſtituyr, 177. 1.
Solo el Pontifice puede poner penſiones en los beneficios, 612. 1.
Para juſtificar las penſiones es neceſſario que aya cauſas, 613. 2.
Reſignar el beneficio con condicion que le den alguna penſion, ſi es ſimonia, 614. 1.
Si el Pōtifice, o Obiſpo que da el beneficio, puede reſeruar alguna penſion para ſi, ibid. 2.
Como ſe juſtifican las penſiones que commnnmente ſe ponen ſobre los Obiſpados de Eſpaña, para darlos a hijos de grandes, ibidem.
Las penſiones que ſe ſeñalan por titulo eſpiritual, no ſe pueden comprar, ni vender, 615. 1.
La penſion pueſta por titulo temporal, ſe puede comprar y vender, ſin ſer ſimonia, ibidem.
Si ſera licito vender la penſion hecha por cauſa de reſignacion, y ſi ſera ſimonia, ibidem.

Permutar beneficios.

PErmutar vn beneficio por otro, ſi ſera licito ſin incurrir ſimonia, 616. 1.
Quando vn beneficio excede a otro por el qual ſe permuta, ſera ſimonia lleuar por penſion anual el exceſſo, o pagarlo a dinero ſeco, ibidem, 2.
Que condiciones ſean neceſſarias, para eſcuſar las permutaciones de ſimonia, 617. 2.

Perſeuerancia.

LA perſeuerancia es virtud eſpecial, 646. 1.
La perſeuerancia es parte de la fortaleza y virtud adjunta a ella como a mas principal, ibidem.

Pertinacia.

PErtinacia, que coſa ſea, 647. 2.
La pertinacia, de ſi es pecado, ibid.
La pertinacia, es de razon de la heregia, 29. 1.

Peſcar.

EL que peſca en la mar, o rio de algun ſeñor, no tiene obligacion de reſtituyr, 161. 1.
El que peſca en vn eſtanque hecho de artificio, tiene obligacion de reſtituyr, ibid.

Piedad.

LA virtud de la piedad ſe eſtiēde a los padres y a los demas parientes, 629. 1.
Eſtiendeſe tambien a la patria y a los ciudadanos de ella y amigos, ibid.
La piedad, obliga a ſuſtentar a aquellos, a quien ſe eſtiende, 629. 2.
Piedad, es virtud eſpecial diſtincta de las demas virtudes, ibid.
Por las coſas de religion, no ſe han de dexar las obras de piedad, y pertenecientes a la ſuſtentacion de los padres y parientes, ibid.

Polucion.

POlucion voluntaria, es pecado mortal, 675. 2.
Puede ſer voluntaria en ſi, o en ſu cauſa, ibid.
Quando de diſputar coſas venereas, o oyrlas en confeſsion ſe ſigue polucion, no es pecado, 676. 1.
El marido y la muger, ſi ſienten què de ſus oſculos y abraços ſe ſigue polucion fuera del vaſo natural, ſi pecan mortalmente en ſemejantes actos, ibid.
Polucio̅, aunque ſea por la ſalud, es pecado mortal, ibid.
El pecado de polucion es mas graue que el de fornicacion, 676. 1.
Quando la polucion comiença entre ſueños y deſpierta antes de acabarſe, no auiendo conſentimiento deliberado, no es pecado, ibidem, 2.
El que tiene polucion medio deſpierto, y medio dormido, no peca, ibid.
El que puſo cauſa de la polucion, ſi podra hazer que la polucion no ſea pecado mortal, 676. 2.
Deſſear tener polucion entre ſueños, o deleytarſe en ella, en ninguna manera es licito, ibidem,
Polucion voluntaria, aunque es pecado contra naturaleza, puede pertenecer a otra eſpecie conforme el objecto què tuuiere, 677. 1.
Quando el pecado de la polucion es tan continuo que eſta vno como amançebado de ſi miſmo, es neceſſario detener la abſolucion, ibidem,

Precio.

TRes reglas, para conocer el justo precio, 402.1.
Vender mas caro, o comprar menos del justo precio, es pecado mortal, ibid.
Que precio consiste en indiuisible, 403.2.
Tres maneras de precios, ibid.
Si sera justo precio vender alguna vez por todo lo que quiere el vendedor, ibid.
El modo de vender las cosas, suele variar justamente el precio, 404.2.
Alguna vez se constituye justo precio, atendiēdo al detrimento del que vende, 405.1.
Cosa injusta es que las cosas de vna misma especie, o genero tengan precio indiuisible, ibidem, 2.
Quando es euidente que los Gouernadores no ponen el justo precio, no obliga la tassa, 407.1.
Engañar a vno en el justo precio, aunque sea en menos de la mitad, es pecado mortal, 411.1.
Y ay obligacion de restituyr, ibid.
El contrato en el qual ay engaño en mas, o en menos de la mitad del justo precio, si es valido en el foro de la conciencia, 422.2.
El que sabe que ha de auer abundancia de alguna mercaduria, si esta obligado a disminuyr el precio, 426.2.
Si es licito comprar las pagas acerbas por menos precio que ellas valen a su tiempo, 452.1.
De que suerte sea licito vender al fiado por mayor precio que al presente, 451. vsque ad 457. donde se trata largamente que mercaderias se pueden vender a mayor precio al fiado, y quales no.
Precio justo de los censos, qual sea, 459.2.
Si es licito commutar y cambiar el dinero por mayor precio que esta puesto por la ley, 464.1.

Pregmatica.

SI es licito vender el trigo mas de la tassa, quādo se alça la pregmatica en algun Reyno, 411.1.
Si es justa la pregmatica que ay en vnas partes del reyno, y en otras no, ibid.2.
Los que vienen de otro reyno dōde no ay pregmatica a vender trigo, no lo pueden vender donde la ay a mas que a la tassa, 411.2.
Si el labrador puede vender el trigo por aquello que le costo puesto en su casa, excediendo la pregmatica, 412.1.
El que compro vna hanega de trigo por veynte o treynta reales, si la podra vender por el mismo precio excediendo la pregmatica, ibidem.
Si la pregmatica del trigo obliga en años muy necessitados, 413.2.

Prelados.

LOs Prelados de las religiones so pena de pecado mortal estā obligados a corregir las costumbres contra religion, 122.2.
El Prelado en virtud del precepto de charidad esta obligado a corregir al subdito en algunos casos, en que los demas no tienen obligacion de corregirlos, 126.1.
Si el Prelado puede inquirir la vida de los subditos, y con que medios para corregirlos, ibidem.
El Prelado, si ve que es menester mudar la vida para que sus subditos se aprouechē de su correction, la ha de mudar, 130.1.
Quando por via de correction llega el delicto de alguno al prelado, si le sacasse al foro exterior peca contra justicia, y contra charidad, y queda obligado a restituyr la honra y daño, 136.1.
Lo que podra hazer vn Prelado, quando por via de correction llega a el vn delicto, ibidem.
En que casos esta obligado el prelado a no proceder adelante en el processo hecho contra el delinquente, a quien no se le guardo el orden de la correction, o se le hizo alguna otra injuria, 137.2.
El Prelado que ha hecho, o sabe que le han hecho al delinquente alguna injuria en el processo de la causa, como se ha de auer, 138.1.
Y quando esta obligado a restituyrle los daños y con que detrimento, ibid.2.
Si en election de Prelado de las religiones ay obligacion de elegir el mas digno, 164.1.
Si los Prelados pueden dezir algunas contumelias a los subditos, 384.2.
El Prelado, que no resiste al subdito que murmura de otro subdito, peca contra justicia, 397.1.
Los superiores que tienen potestad dominatiua sobre sus subditos, si pueden irritar los votos que hizieren, 536.2.
Si el Prelado o superior peca, en quitar, o irritar sin causa los votos que sus subditos hizieron, 537.2.
La potestad que los superiores tienen para irritar votos, si se estiende a todos los votos, o a algunos, 538.2.

Prescripcion.

SI por la prescripcion se passa verdadero dominio, y que condiciones pide, 231.1.
En que cosas puede auer prescripcion, y de las diferencias de plazos y tiempo, que son menester segun la grauedad de las cosas, 234.1.

Prestar.

COsas prestadas, si se pierden, quando ay obligacion de restituyrlas, 190. 1.

Recebir algo por el dinero que se presta es injusticia, recibiendolo por concierto, 435. 1.

Para que lleuar algo por lo prestado sea vsura no es menester que lo que se lleua sea de la misma especie que lo prestado, ibid.

No es licito compeler a los que reciben dinero prestado, a que paguen las vsuras, 435. 2.

El que presta alguna cantidad de dinero cõ obligacion de no pedirla hasta tãto tiempo, si podra lleuar algun precio, ibid.

El que presta con esperança de recebir ganancia, que de otra suerte no prestaria, si es vsurario, 436. 1.

Pedir por concierto, o obligacion cosa precio estimable por lo que se presta, es vsura, 436. 2.

Pedir por el empresti to cosas que no son apreciables con el dinero, como amor y volũtad, es licito, ibid. & 437. 1.

Si es licito por razon del empresti to obligar al que le recibe a que le perdone alguna injuria, o que sean amigos, 437. 1. & 2.

Si es licito por razon del empresti to obligar a aquel a quien se presta a que vaya a cauar a su viña dandole su justo jornal o a que compre en su tienda dandole las mercaduri as por justo precio, ibid.

Si es licito prestar con condicion que el que recibe el empresti to arriẽde la heredad del que presta, ibid. & 436. 1.

Prestar, dando parte del empresti to en mercadurias, si es vsura, 438. 1.

El que presta, puede pedir recompensacion del daño que se siguio del empresti to, 439. 1.

El que presta, no puede deduzir en pacto, o concierto la ganancia que cessa durante el empresti to, 439. 1. & 2.

Si quando el dinero esta solo en potencia remota para la ganancia, puede el señor pedir alguna cosa por razon del empresti to, ibid.

El que de su bella gracia quita el dinero de la negociacion y lo presta, no puede lleuar la ganancia que cessa, 440. 1.

Quando el dinero estaua en potencia proxima para ganar, y le impiden la ganancia contra la voluntad de su dueño, si se pide justamente el lucro cessante, ibid.

El negociante, que por ruegos de otro quita el dinero de la negociacion para prestarle, si puede pedir el lucro cessante, 440. 2.

El que presta, por el mismo caso que presta, esta obligado a sufrir los daños que se siguen del empresti to y de su naturaleza, pero no los q̃ se siguen accidentalmente, y no de su naturaleza, 441. 1.

El que por el empresti to obliga al que le recibio con obligacion de justicia a que recompense el beneficio, aunque esta obligado a recompensarle de gratitud, comete vsura, ibidem.

Licito es vender la obligacion de prestar en tiẽpo venidero, ibid.

El que presta, si puede obligar al que recibio el empresti to, a que le preste otra cosa diferente, 441. 1. & 2.

Los fructos de la prenda del empresti to, se han de contar en el principal, ibid.

No es licito induzir a alguno a que preste lleuãdo vsuras, 450. 1.

Licito es pedir prestado, aun al que esta apareja do para lleuar vsuras, ibid.

Si es licito pedir prestado expressamente a vsuras, al que esta aparejado para lleuarlas, ibidem.

Pedir prestado con obligacion de vsuras, no auiendo mucha necessidad, si es licito, 450. 2.

Presumpcion.

PResumpcion, segun que se opone a la esperãça que cosa sea, 47 2.

La presumpciõ de su naturaleza es pecado mortal, y pecado contra el Espiritu Sancto, ibidem.

Si todas las vezes que vño espera la bienauenturança esta obligado a esperar la formal y expressamente por la gracia de Dios, de suerte que sino la espera assi sea presumptuoso, ibidem.

Presumpcion, si siempre es pecado mortal, 48. 1.

Presumpcion, no es tan graue pecado como la desesperacion, ibid.

Por el pecado de la presumption no se pierde siempre la virtud de la esperança, ibid.

La presumpcion que se opone a la esperança, nace derechamente de la soberuia, 48. 1.

Presumpcion, segun que se opone a la magnanimidad que cosa sea, 643. 1.

Es pecado de su naturaleza, ibid.

Oponese a la magnanimidad por exceſſo, 643. 2.

Algunas vezes es pecado venial, y otras mortal, ibid.

Prodigalidad.

PRodigalidad, es vicio opuesto a la liberalidad, y a la auaricia, 640. 1.

Prodigalidad de su naturaleza es pecado, ibidem.

Es menor pecado que la auaricia, ibid.

No es pecado mortal de su naturaleza, ibidem.

Pusilanimidad.

PVsilanimidad que cosa es, 644 2.

Es de su naturaleza pecado, ibid.

Es mayor pecado que la presumpcion, ibidem.
Pusilanimidad algunas vezes es pecado mortal, 645.

Rapina.

RApina es pecado distincto del hurto, 331. 2.
Es pecado mortal de su naturaleza, 332. 1.
Tomar lo que es suyo con violencia, y contra orden de derecho, si es pecado de rapina, ibidem.
Sacar al Christiano captiuo de entre infieles cõ violencia, no es rapina, sino muy licito, ibidem.

Rapto.

RApto, en que consiste, 669. 1.
Es especial pecado, que es necessario declararlo en la confession, ibid.
La materia deste pecado puede estar junta con otros pecados de luxuria, ibid.
Si vn desposado conociesse a su esposa violentamente, si cometeria pecado de rapto, ibidem.

Redimir la vexacion.

ANtes de auer adquirido derecho en el beneficio, no es licito redimir la vexacion cõ dinero, 617. 2.
Despues de adquirido el beneficio, licito es redimir la vexacion, 618. 1.
No es simonia que aquel a quien se ha ofrecido ya el beneficio, redima con dineros la vexacion que se le haze en el recibir la possession, ibid.
Aunque vno no aya adquirido derecho en el beneficio, es licito redimir la vexacion de aquellos que le pueden hazer daño, ibid.

Religion, Religioso.

REligion, es virtud distincta de las demas, y qual sea su oficio, 473. 1.
Religion, no es virtud Theologal, pero tiene gran afinidad con ella, ibid.
Es excelentissima entre las virtudes morales, 473. 2.
Religion tiene obras interiores, y exteriores, ibid.
Oracion, y deuocion, son obras proprias de la virtud de religion, ibid.
Ofrecer sacrificio a Dios, es obra de la religion, 498. 2.
En algun caso podra ser mejor quedar en el siglo que entrar en la religion, aunque no aya obligacion de quedar en el siglo, 51. 1.
Religiosos, no pueden dar limosna sin licencia de los Prelados, 112. 2.
A los Religiosos esta prohibida en derecho la apelacion, 356. 1.
Quando puede el religioso huyr de la carcel, 357. 1.
Religioso del coro que despues se hiziesse lego si estara obligado a rezar, 485. 1.
El religioso lego, que se haze del choro, tiene obligacion de rezar, ibidem. Vide rezar.

Reos.

REo, que es preguntado juridicamente, esta obligado a dezir la verdad, aunque por ella le ayan de condenar con grauissima pena, 349. 2.
Quando ay semiplena probacion, o manifiestos indicios, esta obligado el reo a dezir la verdad so pena de pecado mortal, ibid.
Qual sea semiplena probacion, y que indicios sean manifiestos para este efecto, ibid.
El reo podra callar el delicto con buena conciencia, si el juez no le enseña los indicios que tiene contra el comprouados en el processo, pero enseñãdoselos esta obligado a dezir la verdad, 350. 1.
Si en causas capitales, o de mucha honra podra el reo disimular la verdad, ibid.
El reo que vna vez nego la verdad juridicamente preguntado, si le sentencia a muerte, o otra pena graue, antes que se execute la sentencia esta obligado a confessar la verdad, 350. 2.
En cierto caso cessa esta obligacion de confessar la verdad despues de sentenciado, 351. 1.
Todas las vezes que el reo es preguntado juridicamente, esta obligado a dezir la verdad, y sino la dize peca mortalmente, 352. 2.
El reo, que esta obligado a dezir la verdad de su proprio delicto por ser preguntado juridicamente no por esso esta obligado a dezir los complices, sino es que por otra parte lo este, 352. 1.
El reo que esta obligado a dezir la verdad de vn delicto, no por esso esta obligado a dezir la de otros, ibid.
Quando el reo duda si el juez procede juridicamente, si podra ocultar la verdad, 352. 2.
El reo, que es preguntado contra el orden de derecho, puede no responder, vsar de palabras equiuocas, dezir que no sabe nada, y si le preguntan del delicto que cometio, dezir q̃ no le cometio, 353. 1. & 2.
Si es licito al reo acusado injustamente alegar falsos instrumentos y falsas escripturas, y si es pecado, ibid.
Y si podra induzir testigos que juren falso en su defensiõ, 354. 1.
No responder al juez, que pregunta juridicamẽte, ora sea callando la verdad, ora diziendo mentira, es pecado mortal de su naturaleza, ibi-

ibidem.
Y si el tal pecado podra ser venial por ser la materia leue,ibid.
El reo,que legitimamente preguntado,nego la verdad,si le dan por libre, a que queda obligado,354.1.&2.
El reo preguntado contra orden de derecho no esta obligado a descubrir la verdad, aunque se lo mãden con pena de descomunió,355.1.
El reo, que preguntado contra orden de derecho por via de acusacion, nego la verdad,no esta obligado a restituyr al acusador la fama, ni otra cosa alguna,355 2.
El reo que confia que tiene justa causa, puede licitamente apelar de la sentencia,pero no es licito apelar para diferir el negocio,quando es justa la sentencia, ibid.
El reo puede despues de justamente sentenciado suplicar al juez se buelua a mirar otra vez el negocio, para que si ay lugar de misericordia se vse con el,ibid.
El reo puede licitamente apelar de la justa sentencia,quando tiene nueua probacion de derecho,la qual no pudo traher a tiempo delante del juez inferior,356. 1.
A religiosos esta prohibida la apelacion en derecho, ibid.
Al condenado a muerte no es licito defenderse,si la sentencia es justa,pero si es injusta puede defenderse,sino es que se sigua algun graue daño en la republica,356. 1.
El reo condenado por sentencia justa,pero fundada en falsa presumpcion,y que en realidad de verdad es injusta,si podra licitamente defenderse,ibid.
Si el juez dio sentencia conforme a opinió probable que siguen hombres de ciencia, y conciencia,aunque aya otra mas probable, no es licito al condenado apelar,356. 2.
Si puede el reo huyr de la carcel,357.1.
Si el condenado a carcel,podra licitamẽte huyr, ibid.2.
Si es licito al que esta en la carcel, rõper los grillos,y quebrantar la carcel para huyr,358.1.
Si es licito dar ayuda al reo para huyr,dando instrumentos para quebrãtar la carcel y los grillos, ibid.
El reo que esta condenado a morir de hambre,si le dan ocultamẽte de comer puede muy biẽ comer,pero no esta obligado en conciencia a comer,358 2.
Si es licito dar de comer al que esta condenado a morir de hambre,359.1.
Ninguna ley penal obliga al reo, que luego se despoje de sus bienes,359.1.

Restitucion.

REstitucion es obra propria de la justicia conmutatiua,235.1.
Si la desigualdad hecha contra justicia distributiua,se ha de recompensar cõ restitució,ibid.
Y a quien se ha de hazer la restitucion,236. 1.
El digno,que se opuso a algun beneficio, o oficio sabiendo que auia otro mas digno, y fue electo, si esta obligado a restituyr al mas digno, y a la Iglesia,ibid.2.
En caso que no aya opositor digno a algun oficio, o beneficio, si el distribuydor podra dar el tal oficio al indigno sin pecar mortalmente,y sin obligacion de restitucion,ibid.
Restituyr,es boluer alguna persona al dominio de alguna cosa propria,237. 1.
Restitucion, es necessaria para la salud eterna, como cosa que cae debaxo de precepto, ibidem,1.
La obligacion de restituyr nace de vno de dos titulos,237. 2.
La acepcion justa de cosa agena, formalmente no induze obligacion de restitucion, sino ay culpa y tardança,en pagar.
El precepto de restituyr es afirmatiuo formalmente,pero incluye en si vn negatiuo,al qual se reduze,que es no hurtaras,238.1.
Este precepto de su naturaleza obliga a pecado mortal,ibid.
El daño que se haze en los bienes espirituales ay obligació de restituyrle de la manera que fuere posible,238.1.
El que daño a otro en la gracia y virtudes,si esta obligado a alguna restitucion,ibid.
El que quito a otro el proposito que tenia de ser religioso, si esta obligado a hazer alguna restitucion al mismo,o al monasterio,239.1.
Quando el detrimento espiritual no se puede reparar en cosas espirituales, si aura obligacion de restituyrle en bienes temporales, 239.2.
Si esta vno obligado con peligro de la vida a sacar del estado de pecado aquel a quien induxo a pecar con violencia,o fraude,240. 1.
El que engaño a otro en las cosas espirituales,si esta obligado a restituyr desengañãdole, ibi.
Si el sacerdote engaño al pueblo acerca de los sacramentos a que estaua obligado,si deue hazer alguna restitucion,ibid 2.
Si el confessor esta obligado a restituyr no solo el daño espiritual q̃ haze al penitente,sino tãbien el daño temporal que causa en otro tercero por no hazer bien su oficio,241. &242.
El que daña a otro en los bienes naturales, tiene obligacion de restituyr la lesion corporal, y el daño que a este se sigue en los bienes de fortuna,243.1.
Si el daño en los bienes naturales,se ha de restituyr en bienes inferiores,quales son de hazienda,ibid.
El que hirio a vn oficial de suerte que no puede trabajar, esta obligado a restituyrle lo q̃ auia de ganar cada dia,244.
Si dos se desafian y se salen a matar, ninguno esta obligado a restituyr al otro los daños que se siguieren,ibidem.
El que es prouocado con injuria al desafio, si hiere al otro, si esta obligado a restituyr los daños,244.1.
El que prouoco a otro injuriandole al desafio,si le haze algun daño esta obligado a restituyr, ibid.

La restitucion de los daños que se siguen de herir a otro, se ha de hazer a los herederos necessarios, y legitimos. Y quienes son estos, 244.2.
El que hirio al que sustentaua toda vna familia, si esta obligado a sustentarla, ibid.
Si ay obligacion de hazer restitucion de la herida a los herederos del herido, en bienes de fortuna, ibid.
Si se ha de restituyr alguna cosa a los herederos no necessarios del herido, 245.1.
Los herederos, qualesquiera que sean, del que hirio, o mato, estan obligados a restituyr a la parte lesa los daños que se consiguen de la lesion, ibid.
El que mata al deudor, si esta obligado a restituyr al acreedor, 245.2.
Los que tienen accesso carnal con donzellas, si estan obligados a restituyr los daños que se consiguen, 246.1. & 2.
El que infama a otro contra justicia, esta obligado a restituyrle la fama en el mismo genero de bienes, como mejor pudiere, 247.1.
El que infama a otro, no solo esta obligado a restituyrle la fama, sino tambien los daños que se le siguieron de la infamia, ibid.
El que infamo a otro de algun delicto, entendiédo con ignorancia ser publico, si esta obligado a restituyr, ibid.
El que infamo a otro injustamente diziendo falso, esta obligado a dezir que dixo falso, y si fuere necessario jurarlo, 247.2.
Tres modos de restituyr la fama, ibid.
Todas las vezes que el infamado recupera la fama por otro camino, el que le infamo no esta obligado a restitucion alguna, 248.1.
El que infamo injustamente esta obligado a restituyr la fama con detrimento de la suya propria, ibid.
Si el que infamo incurre grande detrimento en la fama si la restituye, y el que incurre el infamado no es grande, no ay obligacion de restituyr la fama en su proprio genero, 248.2.
La restitucion de la fama no ay obligacion de hazerla con detrimento de la propria vida, regularmente hablando, ibid.
En q̃ caso estara obligado el infamador a restituyr la fama cõ detrimẽto de la vida, 249.1.
El que infamando a otro le puso en detrimento de perder la vida, esta obligado a restituyr la fama con peligro de su propria vida, ibid.
El que con inaduertencia leuanto vn falso testimonio, del qual resulta ser causa de muerte, si esta obligado a restituyr con peligro de su vida, 249.2.
Quando la fama no se puede restituyr en propria especie, si aura obligacion de restituyrla en otro genero de bienes, ibid.
Si el infamado puede perdonar la restitucio de la fama, de suerte que el y el q̃ le infamo queden seguros en cõciencia, 250.1.&2.
El que se infamo a si mismo, si esta obligado a restituyrle la fama, 251.1.
Si los q̃ se infamaron, pueden remitirse la restitucion de la fama el vno al otro, ibid.
El que quito a otro la honra por pecado de contumelia, esta obligado a restituyrsela reuerenciandole, y respectandole, 251.2.
Qual es el modo de restituyr la honra, ibid.
El que justamente impide a otro que no cõsiga algun beneficio pretendiédo la hõra de Dios, y vtilidad de la Iglesia, no tiene obligaciõ de restituyr, 252.1.
Quando esta obligado a restitucion el que impide a otro la consecucion de algun bien, ibidẽ, & 253.1.
El que se opone a algun oficio, o beneficio con otros mas dignos, y le lleua, si esta obligado a restituyr, 253.2.
El que no esta escripto en la matricula de los estudiantes, si vota en alguna cathedra, es perjuro y tiene obligacion de restituyr la cathedra, si se lleua por su voto, 254.1.
El que assi lleuo la cathedra, estando cierto que la lleuo por el tal voto, esta obligado a restituyrla, ibid.
El estudiante que no esta matriculado al tiempo deuido, pero realmente estudia, y es de la facultad q̃ es la cathedra, si votando es perjuro, y esta obligado a restituyr, ibid.
El estudiante que esta matriculado en vna facultad, y vota en otra, es perjuro, y esta obligado a restituyr la cathedra, si se lleua por su voto, 254.2.
El estudiante que esta matriculado en dos facultades, si podra votar en ambas a dos, o en qual dellas, 255.1.
El que es voto en alguna facultad, pero echa mas cursos, o calidades de las que tenia, es perjuro, y si se lleua la cathedra por los cursos, o calidades que no tenia, esta obligado a restitucion, ibid.
El estudiante que se soborno, si queda inhabil para votar de suerte que si se lleua la cathedra por su voto este obligado a restituyr, 255.2.
El estudiante, que no vota por el mas digno, esta obligado a restituyr, si por su voto se lleua la cathedra, 256.1.
Si algũ Colegio se da al indigno, es pecado mortal contra justicia, y ay obligacion de restituyr, ibid.
Y a quien se ha de hazer la restitucion, y como, ibid.
Los q̃ eligen para algun Colegio al digno, dexando al mas digno, estan obligados a restituyr al mas digno, y al Colegio, si se le siguiesse algun daño, ibid.
Los q̃ dã al Colegio al q̃ no tiene las cõdiciones señaladas por el fundador, peca mortalmente, y estan obligados a restituyr, 256.2.
Quando fue alguno recebido al Colegio siendo casado, o Iudio, y el fundador estableccio que ninguno destos pudiesse ser admitido, q̃ obligacion tiene de restituyr assi el como los que le admitieron, ibid. & 257.
Quando el estatuto manda que el Colegio se de a pobres, si los ricos se pueden admitir al Colegio renũciãdo lo q̃ tienẽ en alguno, de quiẽ saben que se lo dara quando, y como lo quisiere, ibid. 2.

En conciencia baſta reſtituyr tanto como vno tomo injuſtamente,2 58.2.
Toda ofenſa hecha contra el proximo, ſe ha de reparar reſtituyendo ſimplemente la injuſticia que ſe hizo,ibid.
El que preguntado juridicamente nego la verdad por la qual le auian de condenar ; ſi eſta obligado a reſtituyr, 259.2.
Los que cortan leña en montes agenos, ſi eſtan obligados a reſtituyr,2 60.1.
Los que apacientã ganados en campos agenos cercados,eſtan obligados a reſtituyr antes de la ſentencia del juez,ibid.
Los que cortan leña de montes de otros pueblos vezinos auiendo en ſu lugar otros montes de los quales cortan leña los otros,no eſtan obligados a reſtituyr, ibid.
Si pueden los religioſos cortar leña de montes de algun pueblo vezino al pueblo dõde ellos habitan,2 61.1.
Los que caçan,o peſcan en lugares agenos, donde por las leyes eſta prohibido hazerſe,eſtan obligados a las penas deſpues de la ſentencia del juez,ibid.2.
Los que caçan en montes agenos que no eſtan cercados,no tienen obligacion de reſtituyr ſino es q̃ hagã grande eſtrago en la caça,ibid.
El que caça en monte ageno que eſta cercado, tiene obligacion de reſtituyr el daño,y la caça,2 61.2.
El que fuera del cerco caça, no eſta obligado a reſtituyr, aunque la caça no vuieſſe perdido el tino de yr y boluer al cercado,ibid.
El que peſca en el rio, o mar que eſta aplicado a algun ſeñor,no eſta obligado a reſtituyr, ſino es que haga grande eſtrago en los peces, 2 62. 1.
El que peſca en algun eſtanque hecho de induſtria,eſta obligado a reſtitucion,ibid.
El q̃ coge palomas en palomar ageno, eſta obligado a reſtituyrlas,2 62. 1.
El que coge las palomas fuera del palomar dentro de eſpacio de vna legua,peca, pero no eſta obligado a reſtituyr,ibid.2.
Los que caçan,o peſcã en los lugares comunes de otro pueblo cercano al ſuyo,ſi losdel otro pueblo hazen lo miſmo cõ ellos,no eſtã obligados a reſtituyr, ibid.
Si algun ſeñor remite los tributos que le deuen ſus vaſſallos, para que el ſolo tenga derecho de caçar,todos los que mataren alguna caça eſtan obligados a reſtituyrla,ſi ſe hizo el concierto libremente,2 62.2.
Los que caçã,o peſcan en lugares q̃ tienen alguna clauſura, pero no tan eſtrecha q̃ impida la caça ſalir de los tales lugares, no eſtã obligados por via de hurto a alguna reſtitucio,ibid.
El q̃ mata,o hiere algun animal domeſtico, que halla en ſus heredades haziendo daño,peca mortalmente, y eſta obligado a reſtituyr al dueño el daño que ſe le ſiguiere,2 63.1.
Quando ſe peſca,o caça en algun lugar injuſtamente prohibido, no ay obligacion de reſtituyr algo,ni ay obligacion en conciencia de pagar alguna pena aun deſpues de la ſentencia del juez,ibid.
Lo q̃ el Clerigo gana caçando, o peſcãdo ilicitamente,no eſta obligado a reſtituyrlo, ibid.
Los ſeñores que prohibẽ a ſus vaſſallos la caça, eſtan obligados a reſtituyrles los daños que la caça hiziere en las heredades de los vaſſallos,2 63.2.
Si los grandes y ſeñores que prohiben a ſus vaſſallos que no maten las fieras que andan fuera de ſus cotos hallãdolas en ſus ſembrados, pecan mortalmente, teniendo propoſito de reſtituyrles el daño, ibid.
Quando vno da daño a otro en lo que actualmẽte poſſeya,eſta obligado a reſtituyrle el daño enteramente,2 65.1.
El q̃ daña a otro en lo q̃ no poſſeya actualmẽte, pero tenia algun derecho de juſticia para alcançarlo,no eſta obligado a reſtituyr enteramente el daño,ſino alguna parte ,ibid.2.
El que ſin culpa ſuya cauſa daño a otro , no tiene obligacion de reſtituyr coſa alguna, ibid.
El q̃ daño a otro voluntariamente, pero indirecte,q̃ obligacion tiene de reſtituyr , ibid.
El que a ſabiendas daño a otro pretendiendo ſu prouecho,pero no formal y directamente hazer daño al proximo , eſta obligado a reſtituyr el daño que dio atendiendo no ſolo al precio que tenia la coſa que daño, ſino al que auia de tener adelante,2 66.1.
El que directamente pretende dañar, y daña de hecho,eſta obligado a reſtituyr con lumo rigor, ibid.
El que hurto trigo quando valia muy caro, pero el ſeñor lo guardaua para otro tiempo en q̃ auia de valer menos,ſi eſta obligado a reſtituyr conforme al precio grande,2 66.2.
El que hurta dinero a vn mercader, que auia de negociar con el,ſi eſta obligado a reſtituyr el lucro ceſſante,ibid.
El que no paga los diezmos quando los auia de pagar,y deſpues valen menos los fructos que al tiempo en que deuia pagarlos , que tanto ha de reſtituyr,2 67.1.&2.
Y ſi valian los fructos menos quando auia de pagarlos y deſpues valen mas, como ha de reſtituyr,ibid.
La reſtitucion ſe ha de hazer a la perſona,a quiẽ ſe tomo la coſa,quando la tal perſona es verdadero ſeñor,2 68. 1.
Con que limitaciones ſe ha de entender eſto? ibid.
Si de pagar alguna deuda ſe ſigue daño al acreedor y no ſe ſigue al deudor en detenerla, ſera pecado pagarſela,ſino aprieta mucho por cobrarla,ibid,2.
No es pecado pagar la deuda al ſeñor que la pide,aunque de pagarle ſe le ſiga graue daño al ſeñor o a otra perſona, ſi de detenerla ſe le ſigue otro daño al deudor,2 69.1.
Pagar la deuda quando de pagarla ſe ſigue daño corporal al acreedor, no es licito , pero ſi ſe le ſigue daño eſpiritual , licito es pagarle, ibid.
Y como tenga verdad eſto , ibid.

Pagar la deuda con daño de tercera perſona, ora ſea corporal el daño, ora eſpiritual, no es licito, y como ſe verifique eſto, 169. 2.

Si ſe peca contra charidad, o contra juſticia de ſuerte que aya obligacion de reſtituyr, en pagar la deuda en los caſos en que no es licito pagarla, ibid.

Lo que ſe gana con obras malas, no ay obligacion de reſtituyrlo, eſtando en derecho natural y diuino, 170. 1.

El que dio dinero para hazer algun maleficio, eſta prohibido por derecho poſitiuo de pedirlo en el foro exterior, y el juez que le oye peca mortalmente, ibid. 2.

El dinero y precio que ſe da para hazer algunas obras malas, ſe manda en derecho que ſe aplique al fiſco, 170. 2.

Y ſi los que lleuaron ſemejante precio, eſtã obligados a hazer la reſtitucion al fiſco, o al que lo dio, antes de la ſentencia del juez, ibidem.

Los que reciben precio por hazer alguna obra injuſta, antes de hazerla eſtan obligados a reſcindir el contrato, y reſtituyr el precio, 171. 1.

El q̃ recibio precio exceſsiuo por alguna obra injuſta eſta obligado en cõciencia a reſtituyr el exceſſo, ibid. 2.

El que recibio precio porque no haga alguna obra injuſta, ſi eſta obligado a reſtituyr antes de la ſentencia del juez, 171. 2. & 172.

Las mugeres deshoneſtas que lleuan precio por el vſo de ſus cuerpos, no eſtan obligadas a reſtituyr, y lo miſmo es de los hombres, 172. 2.

Lo que gana la muger caſada por el vſo de ſu cuerpo ſe ha de gaſtar conforme a la volũtad del marido, ſino ay peligro de que el marido lo entienda, ibid.

La muger deshoneſta que con ruegos y halagos ſaca mas precio del que fuera razon, no eſta obligada a reſtitucion, 173. 1.

Pero ſi ſaca exceſsiuo precio con fraude y engaño, eſta obligada a reſtituyr el exceſſo, ibidem.

La muger que ſe finge donzella, y por eſta razõ lleua exceſsiuo precio, eſta obligada a reſtituyr, 173. 2.

La promeſſa hecha a vna muger deshoneſta, ſi es tan exceſsiua que llega a ſer prodigalidad, no ay obligacion de cumplirla, aunque ſe hizieſſe con juramento, ibid.

Lo que ſe recibe con pecado, como no ſe cometa injuſticia, no ay obligacion de reſtituyrlo, ibid.

El que halla vna coſa de ſuyo eſta obligado a reſtituyrla al verdadero ſeñor, 174. 1.

El verdadero ſeñor no ſe dize ignoto, ni lo es para eſte efecto haſta que ſe haga ſuficiente inquiſicion, ibid.

Si de vna coſa hallada ſe duda cuya ès entre dos o tres, ſe ha de diuidir entre ellos conforme a la qualidad de la duda, ibid.

Sino conſta del verdadero ſeñor de alguna coſa hallada, y ſe ſabe el lugar de donde es morador, ſi es coſa muy graue ſe ha de hazer la reſtitucion en el tal lugar, y ſino ſe puede dar a los pobres, aunque ſean de otro lugar, 174. 2.

Quando el verdadero ſeñor de alguna coſa hallada en ninguna manera ſe ſabe, haſe de hazer la reſtitucion a los pobres, ibid.

Si las coſas halladas, cuyo dueño no parece, ſe deuen de derecho natural a los pobres, 175. 1.

Y ſi es neceſſaria licencia del Obiſpo para diſtribuyrlas en limoſnas y en obras pias, ibidem.

Si podra mandar el Obiſpo que no ſe haga la reſtitucion de las coſas halladas a los pobres, ſin ſu orden, o ſi la coſtumbre podra introduzir que no ſe haga ſin ſu autoridad, 175. 2.

Y ſi deſpues de auerlo mandado hizieſſe alguno la tal diſtribucion ſin ſu licencia, ſi ſeria valida, 176. 1.

Si el que tiene obligacion de diſtribuyr en los pobres los bienes hallados, ſe podra quedar con ellos ſiendo el pobre, ibid.

Si deſpues de hecha diſtribucion en los pobres de los bienes hallados por no auer parecido el ſeñor, pareciesſe, ſi aura obligacion de reſtituyrſelos en el que los hallo, 176. 2.

Qualquier Principe Chriſtiano puede hazer cõpoſicion de los bienes hallados, auiendo legitima cauſa eſtando en derecho natural, ibidem.

Pero aora no ſe puede hazer ſin autoridad del Summo Pontifice, 177. 1.

Las compoſiciones ordinarias, que por dos reales perdonan cinco mil marauedis, regularmente hablãdo, ſon ſoſpechoſas de injuſticia, ibid.

Con que condiciones ſe podran hazer eſtas cõpoſiciones, ibid.

Si deſpues de hecha la cõpoſicion parece el verdadero ſeñor, el deudor eſta obligado en conciencia y en el foro exterior a reſtituyrle la deuda, ibid.

Y ſi eſtara obligado el deudor a pagar la deuda entera, o ſi podra dexar la parte que dio por la Bula de compoſicion, 177. 2.

Que puede perdonar el Pontifice en cierta manera de compoſiciones que hazen los Eccleſiaſticos, ibid.

Las compoſiciones ordinarias, ſiendo el deudor muy pobre, y la deuda no muy cierta, tienen lugar en qualquier manera de deudas aſsi bien auidas como mal auidas, 178. 1.

Si baſta que eſte el acreedor auſente para que ſe pueda hazer compoſicion, ibid.

Si los que ſe componen ſobre deudas inciertas, bien o mal auidas, quedan ſeguros en conciẽcia, ibid.

Si la deuda es incierta por no ſaberſe a qual de dos o tres perſonas ſe deue, no tiene lugar la Bula de compoſicion, ſino que ſe ha de hazer la reſtitucion entre los tales, 178. 2.

Y ſi es lo miſmo quando las perſonas ſon ocho, o diez, a vna de las quales ſe deue la deuda, ibid.

Si pueden vſar de la Bula de compoſicion los de Reynos eſtraños que vienen a eſtos, 279. 1.

Los Eccleſiaſticos ſe pueden componer ſobre los fructos de los beneficios, y otras rentas mal auidas, ibid.

Si puede auer compoſicion en las diſtribuciones coridianas de las Igleſias, quando ſe lleuan mal por no aſsiſtir en los oficios Diuinos, 279. 2.

De los fructos mal lleuados por no tener canonicamente los beneficios, puede auer compoſicion, 280. 1.

El que lleua los fructos mal lleuados por eſtar deſcomulgado, ſe puede componer, ibidem.

Los que lleuan los fructos del beneficio mal lleuados por no reſidir como eſtan obligados, no ſe pueden componer, ſino que eſtan obligados a reſtituyr, 280. 2.

Quando eſta obligado el deudor a reſtituyr a ſu propria coſta, y quando no, ibidem, & 281. 1.

Si el deudor embia al acreedor auſente lo que le deue, ſi ſe pierde, quando eſtara obligado a reſtituyrlo, y quando no, ibid. & 2.

Quando vno duda ſi deue algo, no eſta obligado a ofrecer al acreedor eſta deuda, haſta que ſea pedida y eſte cierto que la deue, ibid.

Si el deudor moralmente entiende que el acreedor no guſta de que tenga la deuda, eſta obligado a ofrecerſela, 281. 1.

El que tiene en ſu poder la deuda, paſſado el tiẽpo en que eſtaua obligado a pagarla, aunque el acreedor no ſe la pida, peca mortalmente, ibid.

El deudor que embio la deuda a caſa del acreedor con vn criado, de quien con razon ſe dudaua, ſino dio la deuda, eſta obligado a reſtituyr, 281. 1.

Quando el deudor embia la deuda con vna perſona de confiança, principalmente ſi es ſu cõfeſſor, ſi queda libre de la deuda aunque el cõfeſſor no la de, ibid.

El deudor qualquiera que ſea, ſi eſta en extrema neceſsidad y con lo que deue ſe remedia, aun que el acreedor eſte en la miſma neceſsidad, no eſta obligado a reſtituyr, 281. 2.

Eſte tal paſſado el articulo de neceſsidad, eſta obligado a reſtituyr, ibid.

A quien deue acudir el deudor ſi ſu padre, o hermanos, y el acreedor eſtan en extrema neceſsidad, ibid.

El que tomo la coſa agena, ſiempre que la tiene eſta obligado a reſtituyrla, 283. 1.

El que tomo alguna coſa injuſtamente, eſta obligado a reſtituyrla, aunque no eſte en ſu poder, ibid.

El que toma la coſa agena juſtamente para conuertirla en ſu propria vtilidad, eſta obligado a reſtituyrla, aunque no eſte en ſu poder, 283. 2.

El que recibio alguna coſa juſtamente para vtilidad de quien la dio, no eſta obligado a reſtituyr por razon de auerla recebido, ſino ſolamente por razon de la coſa que recibio, ibidem.

El que compro con buena fe alguna coſa del ladron, y deſpues ſabe que era ladron, que eſta obligado a hazer? 284. 1. & 2.

El que con buena fe compro alguna coſa hurtada, y con buena fe la vendio a otro, ſi eſtara obligado a reſtituyr el precio en que la vendio, ibid. & 285. 1.

El poſſeſſor de buena fe, ſi eſta obligado a reſtituyr los fructos de la coſa hurtada que tuuo en ſu poder, ibid. 1.

El que poſſee con mala fe, no puede reſcindir el contrato con el ladron, ſi probablemẽte cree que reſtituyra al verdadero ſeñor, 286. 1.

El que poſſee con mala fe, y que vendio la coſa que aſsi poſſeia, a que eſta obligado, ibid.

El que hurto trigo quando valia mucho, y quiere reſtituyr quando vale menos, que deue reſtituyr, 286. 2.

El que eſtando dudoſo al principio de la compra compro alguna coſa hurtada procurando la vtilidad del verdadero ſeñor, no peca. Y que deue hazer, ibid.

El que al principio de la compra duda ſi la coſa es hurtada y la compra precendiendo ſu vtilidad, peca mortalmente, y eſta obligado a reſtituyr, ibid.

El que al principio recibio con buena fe la coſa hurtada, y deſpues comiença a dudar, puede reſcindir el contrato, pero no la puede vender a otro, ſin dezirle la duda que tiene, 287. 1.

No ay obligacion de reſtituyr las coſas de ordẽ inferior con decrimento de las coſas de ordẽ ſuperior, hablando conforme a la naturaleza de las coſas, ibid.

En que caſos ay obligacion de reſtituyr coſas de orden inferior con detrimento de coſas de orden ſuperior, 287. 2.

Si la muger adultera haze entender a ſu marido que es hijo legitimo el que no lo es, ſi eſta obligada a manifeſtar ſu delicto para que el hijo putatiuo no herede. ibidem, & 288. 1. & 2.

Y ſi eſta obligado a reuelar al hijo el ſecreto, y que deue hazer el hijo ſi ſe le reuela, ibidem.

Si el adultero eſta obligado a reſtituyr como la adultera, 289. 1. & 2.

El que recibio preſtada alguna coſa que no ſe conſume con el vſo, ſi ſe la hurtan ſin culpa ſuya, ſi eſtara obligado a reſtituyrla, 290. 1. & 2.

Quando al depoſitario ſe le pierde alguna coſa por culpa ſuya, que culpa es neceſſaria para q̃ le obligue a reſtitucion, 291. 1.

El que recibe alguna coſa juſtamente para prouecho ſuyo y de el q̃ la da, ſi ſe pierde ſin culpa ſuya, ſi eſta obligado a reſtituyr, ibidem 2. & 291. 1.

Qualquiera que es cauſa de la injuſta accepcion eſta obligado a reſtituyr aunque no aya recebido nada, 291. 2.

Quando vno concurre a recebir injuſtamente

alguna cosa, que aunque no concurriera, se siguiera el efecto, si esta obligado a restituyr, ibid.
Si en la guerra injusta cada vno de los soldados esta obligado a restituyr el daño que se hizo, o cada vno la parte que le cupo, 293. 1.
Si vn hombre de bien saliesse en compañia de vn salteador a vn caminante con proposito de ayudar al caminante, si temiendo por ver dos juntos dexasse lo que lleuaua, a que estara obligado el que acompañaua al salteador, ibidem.
De quantas maneras puede ser vno causa de la injusta accepcion de suerte que este obligado a restituyr, 293. 2.
El que pone en execucion la obra injusta, esta obligado a restituyr, ibid.
El que māda hazer alguna obra injusta, esta obligado a restituyr, 294. 1.
El que aconseja alguna obra injusta, esta obligado a restitucion, ibid.
Si Pedro esta determinado de matar a Iuan, y yo alabo su proposito, y le aconsejo que lo haga, si estoy obligado a restituyr, 294. 1.
Si vno esta determinado de hurtar cien ducados, y yo le persuado que no hurte sino cinquenta, si estoy obligado a restituyr estos cinquenta, ibid.
Si esta vno determinado de hurtar a vno ciē ducados, y otro le aconseja que hurte a otro cincuenta, si estara obligado a restituyr los cinquenta el que lo aconsejo, 295. 1.
El Theologo, o Iurista, o confessor, que aconsejo alguna cosa de donde se sigue detrimento al que tomo el consejo, si esta obligado a tomar el daño que le hizo, ibid.
El que cōsiente en alguna obra injusta, esta obligado a restituyr, 296. 1.
Quando en vna communidad la mayor parte han votado por vna cosa injusta, si los que votan despues lo mismo que los demas estā obligados a restituyr, ibid.
Quando los votos que preceden saben claramē te que los que se siguen han de vencer votando por vna cosa injusta, si ellos votan por lo mismo, si tendran obligacion de restituyr, ibidem.
El que alaba la obra injusta, si con alabarla es causa de q̄ se haga, esta obligado a restituyr, 296. 2.
El que recibe los ladrones, o hombres que hazen injusticias, esta obligado a restituyr, ibidem.
El que participa en la injusticia que se haze, o es compañero, o medianero, esta obligado a restituyr, 296. 2.
Y estos que participan estan obligados a restituyr todo el daño, sino se conciertan los demas a hazer la restitucion. ibid.
Si vno de los participantes restituyo todo el daño, si los demas estan obligados a restituyrle algo al que lo restituyo todo, 297. 1. & 2.
Si vn juez con malicia dio por libre a vn delinquente que avia hechō algū daño, y despues el juez restituyo el daño, si el que hizo el daño estara obligado a restituyr al juez, 298. 1.
Quando muchos concurren a vn mismo daño, pero en diuerso genero de causa, como se ha de ordenarla restitucion, ibid.
Quando dos estan obligados y gualmente a restituyr la injusticia que hizieron, si podra el señor perdonar a vno la deuda, y pedirla toda entera a el otro, 298 2.
El que calla, no manifiesta, ni obsta a la injusticia que se haze, esta obligado a restituyr, ibidem.
Si los que estan obligados a obstar a la injusticia de charidad, y no de justicia, y no lo hazē, estan obligados a restituyr, 299. 1.
Las guardas de viñas y montes, si son negligentes en hazer su oficio, si estan obligados a restituyr, ibid.
Los que estan obligados de justicia a hablar, y impedir la injusticia y no lo hazen, si estan obligados a restituyr por qualquier negligēcia, aunque sea culpa leuissima, 299. 2.
El que no manifiesta esta obligado a restituyr, quando el no manifestar es causa de la injusta accepcion, o detencion, 300. 1.
La restitucion, hablando de su naturaleza, se ha de hazer luego, o se ha de pedir al señor que quiera se dilate, ibid. 1.
El que cō animo deliberado detiene la cosa agena injustamente, todo aquel tiempo esta en pecado mortal, y miētras mas la detiene mas agraua el pecado, ibid.
Este tal no siempre comete nueuo pecado, aunque detenga la cosa agena por largo tiempo, ibid,
Quando el deudor renueua el consentimiento, y tiene acto deliberado con el qual determina de no restituyr comete nueuo pecado mortal, ibid.
Todas las vezes que ay commodidad de restituyr la cosa agena, comete nueuo pecado el que no restituye, aunque no tenga nueuo acto, 301. 1.
El q̄ vsa de la cosa agena con vso de precio estimable, o la enagena, o consume, comete nueuo pecado, ibid.
Quando el acreedor pide la deuda, o esta en alguna graue necessidad, y el deudor commodamente puede restituyr, peca mortalmente, sino restituye, 301. 1.
Para qne el que detiene lo ageno se aparte del estado que tiene de pecado, es necessario que proponga de restituyr luego que comodamē te pudiere, ibid.
Que deue hazer el confessor con los que no restituyen quando deuen, 301. 2.
Si esta vno obligado a restituyr luego con detrimento graue de los bienes del mismo orden, 302. 1. & 2.
Si puede el deudor dilatar la restitucion por ganar, 303. 1.
El que puede luego restituyr a todos los acreedores, no tiene necessidad de guardar orden en

en reſtituyr, ſino reſtituyr luego a todos, ibidem, 2.
Quando el deudor no puede ſatisfazer a todos, primero ha de reſtituyr las deudas ciertas q̃ las inciertas, ibid.
Si ſera pecado componerſe primero por alguna bula de las deudas inciertas, que reſtituyr las ciertas, 304. 1.
Entre las deudas ciertas primero ſe han de reſtituyr las que eſtan en ſu propria eſpecie, ibidem.
El que tiene en ſu poder alguna coſa agena en ſu propria eſpecie, y no ſabe cuya es, y tiene otros acreedores, y no tiene con que pagarles, que deue hazer de la tal coſa, ibid.
En el orden de reſtituyr las coſas agenas, quando no ſe pueden reſtituyr todas, ſe han de guardar los eſtatutos de la republica, y el derecho comun, 304. 2.
Si las leyes humanas que mandan el orden de reſtituyr, obligan en conciencia, ibid.
Si el acreedor de la deuda mas antigua, o priuilegiada ſegũ las leyes Ciuiles, no parece, que ſe deue hazer, ibid.
El que compro alguna coſa y no la ha pagado, y tiene otras deudas, ha de pagar primero el precio de lo que compro, 305. 1.
Entre los acreedores aquellos han de ſer preferidos que tienen action real en los bienes del deudor, ibid.
Quando ay variedad de opiniones en lo tocante a la declaracion de los derechos tocantes a la reſtitucion, que ſe deue hazer, ibid.
Quando los acreedores no tienen action real ſobre los bienes del deudor, ſino ſolamente ſu perſona, que ſe deue hazer en el orden de reſtituyr, 305. 2.
Si podra el deudor quando no puede pagar a todos los acreedores, pagar a vno enteramente la deuda por ſer pobre y neceſsitado, ibidem.
Si vn mercader antes que ſe alçaſſe deuia algunas deudas antiguas, y paga a ſu ſuegra vna deuda no tan antigua, no le quedando para pagar las demas, ſi lo puede hazer con buena conciencia, ibid.
Si vno quando muere dexa tan cargada ſu hazienda que no baſta para que ſe paguen ſus deudas, que ſe deue hazer, 306. 1.
Si han de ſer preferidas las deudas que ſe deuen por contrato licito, o las q̃ ſe deuen por auerſe ganado con vſuras, ibid. 2.
Si ha de ſer preferida la deuda que ſe deue por via de hurto, ibid.
Si peca mortalmente el que no guarda el orden de la reſtitucion, y a que eſta obligado, 307. 1.
Los acreedores que reciben toda ſu deuda no teniendo el deudor con que pagar a los demas, ſi pecan mortalmente y eſtan obligados a reſtituyr, ibid.

Rezar horas Canonicas.

QValquiera que eſta ordenado de ordenes mayores eſta obligado a rezar las horas canonicas debaxo de precepto, 476. 1.
Los ordenados de ordenes menores, ſi eſtã obligados a rezar, ibid.
Qualquiera que tiene beneficio Eccleſiaſtico eſta obligado a rezar el oficio Diuino, 476. 2.
Si los que tienen penſiones, eſtan obligados a rezar, 477. 1.
Si el que tiene titulo de algun beneficio y no lleua la comodidad de el, eſta obligado a rezar, ibid.
Si quando los fructos del benaficio ſon pocos ay obligacion de rezar, 477. 1.
Si los que tienen beneficios en encomienda eſtã obligados a rezar, 478. 1.
Si el que tiene capellania colatiua eſta obligado a rezar, ibid 1.
Los deſcomulgados que tienẽ beneficio Eccleſiaſtico, ſi eſtan obligados a rezar, 478. 2.
Si el beneficiado, que pleytea por los bienes del beneficio, los quales eſtan ſecreſtados, o los recibio el contrario, tiene obligacion de rezar, ibid.
El que conſiente que le lleuen todos los fructos del beneficio en penſion, ſi eſta obligado a rezar, 479. 1.
La communidad de Frayles y Monjas eſta obligada a rezar, ſopena de pecado mortal, ibidem. 2.
Los religioſos legos, no tienen obligacion de rezar el oficio Diuino, 479. 2.
Los religioſos del choro acolitos, ſi eſtan obligados a rezar el oficio Diuino ſopena de pecado mortal, ibid.
Los nouicios del choro, ſi eſtan obligados a rezar el oficio Diuino, 480. 2.
Las religioſas profeſſas de profeſsion ſolemne, ſi eſtan obligadas a rezar el oficio Diuino, 480. 2.
La enfermedad, ſi es tal que el rezar el oficio Diuino puede hazer notable daño al enfermo eſcuſa de la obligacion de rezar, 481. 1.
El que por enfermedad dexo de rezar las horas Canonicas, ſi deſpues de paſſado el dia, o el tiempo eſtara obligado a rezar las del tiempo de la enfermedad, ibid. 2.
Si el que por enfermedad no puede rezar las horas Canonicas, eſta obligado a hazerlas rezar de ſuerte que las oya, o a rezarlas mentalmẽte, ibid.
El que por enfermedad no puede rezar mas de vna parte del oficio Diuino, ſi eſta obligado a rezar aquella parte, 482. 1.

Si el

Si el enfermo, á quien no le hara daño rezar con compañero, estara obligado a hazerlo assi, ibidem.
Causa legitima para dexar el rezo es vna ocupacion repentina, que no se puede euitar sin escandalo, o pecado, 481. 2.
Si el auer de predicar, o leer vna lection, podra ser causa de no rezar, ibid.
Si sera legitima causa para dexar de rezar el acudir a seruir algun enfermo, o enfermos, que no pudiessen rezar, 283. 1.
Si vn religioso que le mandassen por obediencia algun oficio, el qual le impidiesse el poder rezar, si podra escusarse del rezo, ibidem.
Causa legitima para dexar de rezar es el no tener Breuiario, ni por donde rezar, 483. 2.
El que por su culpa esta imposibilitado de tener por donde rezar, si se escusa del rezo, ibidem.
Si el que no tiene libro por donde rezar estara obligado a tomar de memoria el oficio Diuino, ibid.
Si los que tienen titulo que les obligue a rezar, y leen tan mal que apenas pueden acabar de rezar en todo el dia, si estan escusados del rezo, 484. 1.
Si el que no tiene libro, pero sabe de memoria el oficio Diuino, estara obligado a rezar, ibidem.
Causa legitima para no tener obligacion de rezar es la dispensacion del Summo Pontifice, 484. 2.
Si podra el Summo Pontifice sin causa ni razon dispensar en la obligacion de rezar el oficio Diuino, ibid.
Si otro que el Summo Pontifice podra dispensar en la obligacion de rezar el oficio Diuino, ibid.
Causa legitima para no rezar es, quando vno tiene beneficio cuyos fructos no recibe, ni otro por el, ni los ha de recebir adelante, 485. 1.
Si el religioso del choro despues se hiziesse fray le lego, no esta obligado a rezar el oficio Diuino, ibid. 2.
Y si fuesse al reues, tendra obligacion de rezar el oficio Diuino, ibid.
El religioso que fuesse justamente echado de su religion, si estara obligado a rezar el oficio Diuino, 485. 2.
Y los que por alguna razon estan fuera de la religion con el habito o sin el, si estan obligados a rezar, 486. 1.
El religioso que por sus culpas fuesse echado a galeras, o a las minas de azogue, o plata, si estara obligado a rezar, ibid.
Si el Papa dispensasse con algun religioso que se casasse, si estaria obligado a rezar las horas Canonicas, ibid.
El descomulgado, suspenso, o entredicho, o irregular, o degradado, si tiene obligacion de rezar el oficio Diuino, 486. 2.
Los que tienen obligacion de rezar el oficio Diuino, hanle de rezar todo entero, so pena de pecado mortal, ibid.
Dexar de rezar vn dia todas las horas Canonicas, solamente es vn pecado mortal, 487. 1.
El que rezando con otro agrauado del sueño no oye lo que el compañero dize, peca mortalmente, ibid. 1.
Dexar notable parte del oficio Diuino, es pecado mortal. Y qual sea parte notable, 487. 2.
El que solamente dexa de dezir la oracion en vna hora Canonica, no peca mortalmente, ibid.
Los clerigos seglares estan obligados a rezar el oficio Diuino conforme al Breuiario Romano, 488. 1.
En las Iglesias y Conuentos donde auia costúbre de rezar el oficio diuino por el Breuiario Romano, de suerte que la costumbre tuuiesse fuerça de ley, ay obligacion de rezarlo en el choro y en comunidad, ibid.
Los que rezan por el Breuiario Romano, ni en comun, ni en particular estan obligados debaxo de pecado mortal a rezar oficio de difunctos, ni los Psalmos Penitenciales, ni Canticum graduú, ibid.
Si teniendo vno priuilegio para no rezar por el Breuiario Romano, otro que no le tenga, cúplira rezando con el, 488. 1.
Todos los que no estan comprehendidos en el Motuproprio de Pio Quinto, estan obligados a rezar el oficio Diuino conforme a sus ordenaciones y maneras de rezar, ibidem, 2.
Si quando el Breuiario manda que se reze de vn Sancto, sera licito rezar de otro, o rezar de Feria, 489. 1.
El que sin priuilegio rezasse por el Breuiario Romanillo que llaman, no cumpliria con el precepto de rezar el oficio Diuino, ibidem, 2.
El tiempo legitimo en que obliga la Iglesia a rezar, es el espacio de veynte y quatro horas, ibid.
Si dexar de rezar las horas Canonicas a sus horas deuidas, sera pecado venial, 490. 1.
Si es pecado no guardar el orden de rezar el oficio diuino, ibid 2.
Si el que rezasse las horas Canonicas en particular al reues començando por la vltima, pecaria, 491. 1.
No ay obligacion de rezar primero Maytines, que dezir Missa, ibid.
No ay obligacion en los particulares de rezar el oficio diuino en la Iglesia, 491. 2.
El oficio diuino se ha de dezir cõ la voz de suerte que se pronuncien las palabras, ibid.
El que reza en el choro diziendo el verso de su choro rezado, y oyendo otro que se canta en el otro choro, cumple con el rezo, 492. 1.
Si los versos que tañe el organo ay obligacion de dezirlos cada vno en particular, ibidem, 2.
El que interrumpe el oficio Diuino por largo espacio si peca mortalmente, ibid.

Para cumplir con el precepto de rezar el oficio Diuino, es neceſſario rezar con atencion, 493. 1.
Y qual deue ſer la atencion, ibid.
El que no reza con atencion no cumple con el precepto de rezar el oficio diuino, 493. 2.
Los que rezan con atencion, pero ſin intencion de cumplir con ſu obligacion, ſi cumplen con el rezo, 494. 1.
El que reza y oye Miſſa juntamente, ſi cumple con ambos preceptos, ibid. 2.
Los que rezan, o oran ſin obligacion ninguna, ſi eſtan obligados a orar con atencion, 495. 1.
Los que eſtan obligados a rezar el oficio Diuino ſin tener beneficio, aunque pecan mortalmente dexando de rezar, no eſtan obligados a reſtitucion alguna, ibid.
Si los que tienen beneficio, y reciben eſtipendio de la Igleſia, dexando de rezar, eſtan obligados a reſtituyr, y en que manera, 495. 2. & 496.
El que reza las horas Canonicas ſin atencion, pecando en eſto mortalmente, ſi eſtara obligado a reſtituyr los fructos del beneficio, 496. 2.
Si cierta pena que pone el Concilio Lateranenſe a los que teniendo beneficio curado, o ſimple dexan de rezar por tanto tiempo, ſi ſe incurre luego, 497. 1.
Para cumplir con la obligacion del rezo, es neceſſaria intencion, ibid.
Si los Canonigos, y racioneros eſtan obligados a cãtar el oficio Diuino en el Choro, de ſuerte que ſino lo cantan, pequen mortalmente, 497. 2.
O ſi por lo menos eſtan obligados a atẽder a las palabras, ibid.
Y ſi quando van a algun entierro, o proceſsion eſtan obligados a yr cantando, o con alguna atencion, 498. 1.

Rixa.

RIxa, que coſa ſea, 95. 1.
Rixa de ſu naturaleza es pecado mortal, ibidem.
Eſte vicio nace de la ira, ibid. 2.

Sacerdote.

EL ſacerdote que erro acerca de los ſacramentos quãdo eſta obligado a reſtituyr, y quitar el error con detrimento ſuyo, 240. 2.
Si por priuilegio del Papa podra lleuar vn ſacerdote muchos eſtipendios por vna miſſa, 499. 1.
Si el Papa o los Prelados pueden taſſar el eſtipẽdio de las miſſas, y mandar a los ſacerdotes q̃ no le reciban mayor, o menor que el que eſta taſſado, ibid.
Los que poſponen las miſſas, ſi eſtan obligados a alguna reſtitucion, 500. 1.
Sacerdotes que tienen bienes patrimoniales ſi pueden ſuſtentarſe de bienes de la Igleſia, 502. 2.

Sacrificio.

OFrecer deuido ſacrificio a Dios, es obra de la religion, 498. 2.
De derecho natural es adorar a Dios, y ofrecerle el deuido ſacrificio, ibid.
En la Miſſa no ay otro ſacrificio ſino el de la miſſa, y eſte es verdadero, ibid.

Sacrilegio.

SAcrilegio, que coſa ſea, 600. 1.
El ſacrilegio de ſu naturaleza no ſolo es peca do, ſino particular eſpecie de pecado, ibid.
Tres eſpecies ay de ſacrilegio, 600. 2.
Sacrilegio puede auer en el hurto, vide hurto.
Si la ſimonia es ſacrilegio, 601. 2.
Sacrilegio eſpecie de luxuria, qual ſea. 672. 2.
Sacrilegio es tener acto carnal en la Igleſia, 673. 1.
Si tener acceſſo carnal a vna muger en vn dormitorio de vn conuento, es ſacrilegio, ibid.

Sedicion.

SEdicion que coſa ſea, 95. 2.
En que difiere de la ſciſma, rixa, y guerra, ibidem.
La ſedicion, de ſu naturaleza es pecado mortal, 96. 1.
No ſolo ſon ſedicioſos las cabeças, ſino tambien los que los ſiguen, ibid.
Sedicion hecha contra el gobierno tyranico, no es pecado, ibid. 2.

Sentencia.

QVando la ſentencia es juſta, aunque ſea contra las leyes que la prohiben, tiene fuerça en el foro de la conciencia, 342. 2.
Si la ſentencia que ſegun la forma exterior es juſta, y en realidad de verdad es injuſta, obliga en conciencia, ibid. & 343.
Si puede el juez en algun caſo pronunciar ſentencia contra las leyes eſcritas, 343. 2.
Quando ſon encontrados los decretos Canonicos y Ciuiles, ſi eſta el juez obligado a ſentenciar ſegun los Canonicos, 344. 1.
Si es licito que el reo apele de la ſentencia juſta, 355. 2.
Si es licito defender al condenado a muerte, quando la ſentencia ſolo es juſta ſegun lo alegado y probado, ſiendo injuſta en realidad de verdad, 356. 1.

Sepultura.

Comprar ſepultura en lugares no conſagrados,no es ſimonia,eſtando en derecho natural,619.2.
Vender o comprar la ſepultura en mayor precio por la bendicion que tiene de la Igleſia, es ſimonia, ibid.
Comprar o vender la tierra, o ſuelo de la ſepultura,es ſimonia por derecho poſitiuo, ibid.
Licito es recebir limoſna,y eſtipendio por la ſepultura,610.1.
Recebir mayor precio por la ſepultura que eſta en mejor lugar,no es ſimonia,ibid.
Licito es comprar o vender el derecho para alguna ſepultura con obligacion que no ſe entierre nadie en ella, ſino los que quiſiere el q̃ compra el derecho,ibid.

Simonia.

Simonia,como ſe diſine, 602.1.
Simonia es pecado mortal opueſto a la religion, ibid.
Simonia,ſi es ſacrilegio,602.2.
Quando en la diſinicion de ſimonia ſe dize coſa eſpiritual,que ſe ha de entender,ibid.
No es ſimonia vender las ciencias naturales,ni vender vn Familiar,ni entre los infieles vender ſus falſos ſacramentos,603.1.
Si es ſimonia vender la Theologia, ibid.2.
Simonia es recebir dinero por la predicaciõ del Euangelio, 603.2.
Que quiere dezir en la diſinicion de la ſimonia, o coſa anexa a lo eſpiritual,604.2.
Vender o comprar las coſas ſagradas, que enſi tienen ſanctidad y eſpiritualidad, ſin autoridad de la Igleſia,es ſimonia, ibid.
Vender las coſas que no ſon ſagradas por ſi,ſinò por la inſtitucion de la Igleſia, es ſimonia, 605.1.
Si es ſimonia vender las coſas que por ſi no ſon ſagradas,ſino por conjunction a las coſas ſagradas,como ſon los beneficios,ibid.
Si es ſimonia vender los oficios ſagrados,como la ſacriſtia,605.2.
El Pontifice no puede incurrir las penas pueſtas a los ſimoniacos, ibid.
El Pontifice puede cometer ſimonia en las coſas que por derecho natural y Diuino eſtan prohibidas que no ſe vendan,606.1.
Si el Pontifice cometera ſimonia vendiendo las coſas que ſolamente por derecho poſitiuo eſta prohibido el venderlas,ibid.
Dar dinero por los ſacramentos,ſiempre es ilicito y ſimonia, ibid.
Si en caſo de extrema neceſsidad es licito vender los ſacramentos, y ſi es ſimonia, 606. 2.
Si los que diſpenſan los ſacramentos, o otras obras eſpirituales pueden ſin vicio de ſimonia alquilar las tales obras,607.2.
Simonia es recebir precio por las diſpenſaciones que los Prelados dan de votos, o leyes Eccleſiaſticas,608.1.
Los fieles que piden alguna diſpenſacion a ſus Prelados, y dan por ella el dinero que ellos les piden,no cometen pecado de ſimonia,ibidem,1.
Los abuſos que puede auer en las diſpenſaciones de parte de los Prelados, y de parte de los ſubditos,que huelan a ſimonia,ibid.
Simonia es, dar o recebir dinero por los actos eſpirituales,608.2.
Si ſera ſimonia dar,o recebir precio por la omiſſion de algun acto eſpiritual,609.1.
Recebir eſtipendio los miniſtros Euangelicos, no es contra la perfection Euangelica,610.1.
Los que diſpenſan las coſas eſpirituales,aunque ſean muy ricos, pueden recebir eſtipendio por ſu miniſterio, ibid.
Si es ſimonia hazer pacto y concierto por la adminiſtracion de las coſas eſpirituales, 610. 2.
Que eſtipendio pueden recebir los Eccleſiaſticos,ſin cometer ſimonia,ibid.
Si peca el que adminiſtra las coſas eſpirituales teniendo por motiuo el eſtipendio,y el culto diuino por cauſa principal,611.1.
Simonia es recebir precio por entrar en religiõ, o profeſſar en ella.Y ſi es pecado recebirlo para la ſuſtentacion del conuento, ibid.
Simonia, es prohibida por derecho diuino en los beneficios Eccleſiaſticos,611.2.
Si ſera ſimonia que vn Obiſpo dê algun beneficio, porque le pague lo que le deue aquel a quien da el beneficio antes de darſele, 612. 1.
Vender los preſtamos,es ſimonia,como vender los Canonicatos, ibid.
Si es ſimonia vender las encomiendas que ſe dã a ſeglares, ibid.
Solo el Pontifice puede poner penſiones en los beneficios,612.2.
Si reſignar el beneficio con condicion que le dê alguna penſion,es ſimonia,614.1.
La penſion pueſta por titulo temporal ſe puede comprar y vender,ſin ſer ſimonia, 615. 1.
Si ſera ſimonia vender la penſion hecha por cauſa de reſignacion, ibid.
Si es licito permutar los beneficios, ſin incurrir ſimonia, 616. 1.
Si quãdo vn beneficio excede a otro por el qual ſe permuta, ſera ſimonia lleuar por penſion anual el exceſſo,o pagarlo a dinero ſeco, ibidem,2.
Que condiciones ſean neceſſarias para eſcuſar las permutaciones de ſimonia,617.2.
No es ſimonia que aquel,a quien ſe ha ofrecido ya el beneficio,redima con dineros la vexacion que ſe le haze en el recebir la poſſeſsion, 618. 1.
Si quando dos pleytean ſobre vn beneficio,antes que ſe de a ninguno dellos ſera licito que el vno ſeñale al otro penſion ſobre el, por eſcuſar pleytos, ibid.2.

Si estádo vaca la Sede Apostolica, o alguna otra Prelacia, sera simonia dar precio a los electores para que elijan el digno, y dexen de elegir el indigno, 619. 1.
Quando se comete simonia en comprar o vender sepulturas, vide sepultura.
Vender el derecho de patronazgo, es simonia, 620. 1.
Dar cosas espirituales porque a quien las da hagan algun seruicio, que equiualga a precio, es simonia, pero sino equiuale, no es simonia, ibid. 2.
Si es licito alguna vez dar cosas espirituales por seruicios, o por dadiuas, ibid. & 621. 1.
Si dar vn beneficio a vn pariente, teniendo atencion al parentesco, sera simonia, ibid.
Si sera simonia, dar vn beneficio a vno porque le alabe, o lisongee, o ruegue por el, 621. 2.
Si sera simonia, dar vn beneficio por amenazas o miedo, 622. 1.
Si dar alguna cosa espiritual, con esperança de alguna temporal, sera simonia, ibid. 2.
Que penas tiene el simoniaco, y si son bastantes, 624. 1.
Quantas maneras ay de simonias, ibid.
Quando esta el simoniaco obligado a restitucion, y quando no, ibid.
A quien se ha de hazer la restitucion del precio que se recibio por la vendicion simoniaca, 626. 1.
Si ay obligacion de resignar el beneficio que se recibio por simonia, por derecho diuino, o positiuo, ibid.
Si el simoniaco mental esta obligado a restitucion, 627. 2.
Que penas incurran los simoniacos mentales, 628. 1.
Las mismas penas incurren los simoniacos, que los medianeros, ibid.
La descomunion que incurren los simoniacos, y medianeros, no la incurren hasta auer entregado la cosa espiritual, 628. 2.
Si en caso que se entrego la cosa espiritual, pero no el precio, se incurren las penas de los simoniacos, ibid.

Soberuia.

LA soberuia, con que vno se leuanta sobre si mismo, es pecado, 683. 2.
La soberuia consumada y perfecta, es pecado mortal, ibid.
Quatro maneras de soberuia consumada, ibidem.
La soberuia imperfecta, es pecado venial, 684. 1.
La soberuia, es vicio capital, ibid.

Sobriedad.

LA sobriedad, es virtud especial, y qual sea su materia, 662. 1.
El beuer vino no es de si ilicito, pero puedelo ser como per accidens, como dizen los Theologos, ibid.
La sobriedad, mas necessaria es en las personas graues, que en los inferiores, 662. 2.

Sodomia.

EL sodomita publico, es irregular, 674. 1.
Si el sodomita secreto es irregular, ibid.
Todos los sacerdotes, de qualquier dignidad que sean, que cometen sodomia, quedan priuados de qualquier priuilegio, y beneficio clerical, 674. 1.
Y si se incurre esta pena por sola vna vez que se comete este pecado, ibid.
Y si se incurre antes de la sentencia del juez, 675. 1.

Soldados, Vide guerra.

NIngun soldado puede ayudar al Principe en guerra injusta, 76. 1.
Que soldados pueden ayudar al Principe en guerra, cuya justicia es dudosa, ibid. 2.
Que esta obligado a hazer el soldado en orden a su estipendio, y al pelear, y las demas cosas de este exercicio, 83. 2.
Los soldados pueden lleuar sueldo justo y razonable, 89. 1.
Si en la guerra injusta, sabiendo que lo es puede lleuar sueldo, 90. 1.
El soldado que lleua mas que el justo salario y sueldo, peca contra justicia, y esta obligado a restituyr, ibid.
Algunas injusticias que suelen hazer los soldados, ibid.
Los soldados no pueden tomar nada aunque la guerra sea justa, sin consentimiento del Capitan general, 93. 2.
Los soldados que saquean alguna Ciudad en guerra injusta, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr a sus dueños lo que les tomaron, 94. 1.
Y si en tal caso estan todos obligados in solidũ a restituyr todo el daño, ibid.

Sospecha, vide juyzios temerarios.

Supersticion.

SVperstician, es pecado contrario a la virtud de la religion, 598. 1.
Tiene varias y diuersas especies, ibid.
Si la Idolatria es especie de superstician, ibidem.

La

La superſticion, en la qual ſe yerra acerca del culto Diuino es pecado, 598 2.
La superſticioſa obſeruancia de algunas coſas, es pecado mortal, 599. 1.

Suſurracion.

SVſurracion, y detraction, en que conuienen; 398. 2.
La ſuſurracion, es mas graue injuria que la detraction, y que la contumelia, ibid.
La ſuſurracion, es pecado mortal de ſu naturaleza, ibid.
Si el murmurar y dezir mal, para deshazer la amiſtad perjudicial en lo eſpiritual, ſera pecado mortal de ſuſurracion, 399. 1.
Si ſera pecado mortal de ſuſurracion dezir alguna coſa verdadera pretendiendo ſolamente q̃ algunos no tengan tanta familiaridad, aunq̃ queden amigos, 399. 2.
Si es licito diziendo mal procurar que vno no ſea amigo de otro, por el proprio prouecho del que dize mal, ibid.
La ſuſurracion, es de vna eſpecie de vicio, ibidem.

Temor.

TEmor, ſi es o puede ſer pecado, 641. 1.
El temor de ſu naturaleza ſe opone a la fortaleza, ibid.
El temor algunas vezes eſcuſa de pecado, ibidem.
Que ſea intimididad, y ſi es pecado, 641. 2.
Temor mundano de perder las coſas temporales, ſiempre es pecado, 64. 1.
Si quando vno por temor mundano peca mortalmente, comete dos pecados, 64. 2.
Temor filial, es don de Dios y nace de ſu amor, 65. 1.
Temor del infierno que nos aparta de pecar, no es malo, ni pecado, 65. 2.
Temor ſeruil, es pecado, y qual ſea eſte, ibidem.

Templança.

TEmplança, es eſpecial virtud, 648. 1.
Materia propria de la templança, qual ſea, ibid.
La templança ha de tener ſu regla y medida conforme a la neceſsidad de la vida preſente, ibid.
La templança, es virtud cardinal, ibid. 2.

Tentar a Dios.

TEntar a Dios, que ſea, 599. 1.
De ſu naturaleza es pecado mortal, ibidem.
Tentar a Dios, es pecado mortal contra religiõ, ibidem.

Teſtigos.

TEſtigo, quando eſta obligado a dezir ſu dicho, y que es meneſter para ſer preguntado juridicamente, 160. 1.
Si el teſtigo llamado del juez ſe eſconde, y de eſto ſe le ſigue detrimẽto a vna de las partes, peca contra juſticia, 361. 2.
Si quando el teſtigo duda ſi le preguntan juridicamente, eſta obligado a reſponder, 363. 1.
Diferencia entre el teſtigo, y el reo, ibidem, 2.
Si el teſtigo puede ſeguir vna opinion probable contra otra ſegun la qual le pregunta el juez, ibid.
El teſtigo, que ſabe que es preguntado juridicamente, ſino reſpõde la verdad, peca, y eſta obligado a reſtituyr, 363. 2.
El teſtigo, que es preguntado juridicamente, ſi eſta obligado a reſponder ſiguiendoſele de ello algun daño, 364. 2.
En que caſo puede el teſtigo no deſcubrir la verdad, aunque ſe la pregunten juridicamente, ibid.
Los padres, hijos, o hermanos y demas parientes no pueden ſer compelidos a dezir ſu dicho, y ſi podran ſer compelidos en algunos caſos, 365. 1.
El teſtigo juridicamente preguntado, no puede callar el delicto del proximo, aunque le puede emendar con correction fraterna, ibidem.
Si los Theologos, y Iuriſtas eſtan obligados a deſcubrir los delictos que les manifieſtan los reos, ſi ſe los pregunta el juez, 365. 2.
Si el teſtigo que oculta la verdad en vna cauſa criminal por la qual ſe deuia pena pecuniaria, eſta obligado a reſtituyr, 366. 1.
Que coſas le ſon licitas al teſtigo, quando es preguntado contra derecho, ibid. 1.
Ninguno eſta obligado a dezir ſu dicho ofreciẽdoſe a ello, quãdo el pleyto es ſobre deudas, o hazienda, 368. 1.
Si los que eſcuſa la ley de dezir ſu dicho, como ſon los Obiſpos, eſtan obligados a dezirlo quando es neceſſario, ibid. 2.
Quando eſta vno obligado de charidad a dezir ſu dicho, 368. 2. & 369. 1.
Ninguno eſta obligado en cauſa criminal, en la qual ſolamente ſe trata del caſtigo, a dezir ſu dicho en fauor del acuſador contra el reo, 369. 1.
Si neceſſariamẽte ſe requieren dos teſtigos en el juyzio. Y ſi en algun caſo baſta vno, ibidem, 2.
Si baſtan dos o tres teſtigos en qualquiera cauſa, ibid. & 376. 1.
Si haze fe en el juyzio el dicho de los teſtigos, quando

quando lo dizen por tormentos, ibid.
El dicho de algunos no vale en juyzio, vnas vezes por culpa del que lo dize, otras vezes ſin ella, 370. 2.
Quando los teſtigos teſtificã falſo, licito es oponerles verdaderos delictos ocultos, o publicos para deshazer ſu dicho, ibid.
Si es lo miſmo quando los teſtigos por ignorancia inuincible teſtifican falſo, pẽſando que dizen verdad, 371. 1.
Aunque el teſtigo diga verdad, ſi dize injuſtamente, es licito oponerle verdaderos delictos para deshazer ſu dicho. Y ſi podra el reo oponerle que miente, ibid.
Si ſe puede dar caſo, en que el teſtigo diga verdad juſtamente, y el reo pueda oponerle algũ delicto para deshazer ſu dicho, ibid.
Si es contra juſticia oponer algun delicto falſo al teſtigo que dize ſu dicho contra orden de juſticia, 371. 1.
Los teſtigos que ſin culpa ſon inhabiles, quando eſtan obligados a dezir ſu dicho, ibid. 2.
El falſo teſtimonio en juyzio, es pecado mortal por razon del juramento falſo, y por razon de la injuſticia que ſe haze, 371 2.
Que diligencia deue hazer el teſtigo para dezir ſu dicho, ibid.
Si qualquiera mentira en juyzio, es pecado mortal, 373. 1.
Si el que con ignorancia inuincible teſtifica falſo, auiendo hecho ſuficiente diligencia, peca, y eſta obligado a reſtituyr, ibid.
Si es licito al teſtigo recebir precio por dezir ſu dicho. Y ſi tiene obligaciõ de reſtituyr el precio recebido, 373. 2.

Tributos.

EN poner tributos puede auer aceptacion de perſonas, 187. 1.
Cinco condiciones neceſſarias para juſtificar los tributos, ibid. 2.
El que ſin legitima autoridad pone nueuos tributos, o augmenta los antiguos, incurre deſcomunion del Papa, y peca mortalmente, ibidem.
El tributo que excede la cauſa porque ſe pone, es injuſto, y ay obligacion de reſtituyr el exceſſo. 188. 1.
El tributo que no ſe gaſta en aquellas coſas por las quales ſe puſo, es injuſto, ibid.
La materia ſobre que ſe pone el tributo ha de ſer juſta y decente, para que el tributo ſea juſto, 188. 2.
Qual es la juſta forma que ſe ha de guardar en poner tributos, ibid.
Si el tributo, q̃ ſe llama ſiſa, es juſto, y que coſas ſon neceſſarias para que lo ſea, ibid.
Si en algun caſo eſtaran obligados los Eccleſiaſticos a pagar tributos, 189. 1.
Los miniſtros que cobran los tributos que ſabẽ que ſon injuſtos, pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtitucion, ibid. 2.
Los miniſtros que dudan ſi el tributo es injuſto ſi le podran pedir con buena conciencia, ibidem.
Quando ſe peca contra juſticia diſtributiua en poner los tributos, 190. 1.
El Rey y Principe, por vſar de gracia con vnos, no puede cargar demaſiado a otros, ibid.
Quien prueua hidalguia cõ falſos teſtigos, y los miſmos teſtigos, eſtan obligados a pagar la parte de tributo, que le cabia, ibid.
Los Gouernadores que ponen tributos injuſtos pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtituyr, 190. 1.
Si los que en Conſiſtorio votaron los vltimos que ſe puſieſſe tributo injuſto auiendo ya la mayor parte votado lo miſmo, eſtaran obligados a reſtituyr, 190. 2.
Si tienen la miſma obligacion los que ſabiendo que quieren poner algun tributo injuſto, por reſpectos humanos, no quieren yr a Conſiſtorio, 191. 1.
Si el tributo puеſto por el Rey, o por el que tiene autoridad, es juſto, ay obligacion en conciencia de pagarlo ſi lo dize la ley del tributo, aunque no lo pidan, ibid. 2.
Quando ay duda de la juſticia del tributo, ſi ay la miſma obligacion, ibid.
Si ay obligaciõ de pagar los tributos antes que los pidan, de ſuerte que el que no los paga eſte obligado a reſtitucion, 191. 1.
Si ay obligacion de pagar el alcauala antes que la pidan, ibid. 2.
Paſſados dos años de la venta no ay obligacion de reſtituyr la alcauala que no ſe pago, 193. 1.
Los que vſan de fraude por no pagar el alcauala en los lugares de ſeñores ſubjectos al Rey, comunmente no deuen reſtituyr, ibid.
Quando ay obligacion de pagar portazgo, y quando con buena conciencia ſe puede dexar de pagar, ibid.
Si ay obligacion de pagar alcauala de coſas menudas y de las ventas que ſe buelucn a deshazer, y quando ſe vende al fiado, 193. 2.
Si al que deue alcauala, o portazgo le pueden apremiar a que jure lo que deue, y ſi eſta obligado a dezir verdad, 194. 1.
Quando puede el Rey librar a alguno del tributo, y que los Eccleſiaſticos no le deuen, y que pena tienen los que ſe le piden, 197. 1.

Vanagloria.

VAnagloria, que es vicio capital opueſto a la magnanimidad, vnas vezes es venial, otras mortal, 644. 1.

Ventas, y compras.

SI ſe pueden vender los oficios publicos, y quien puede venderlos, vide oficios publicos.
El arte de vender y comprar que de ſi es licita, ſe puede viciar de muchas maneras, 401. 1.

Vender mas caro,o comprar mas barato del juſto precio,es pecado mortal,ibid.1.
Tres reglas para conocer el juſto precio,ibid.
Vender el trigo a mas de la taſſa,ſi es juſto,403. 1.
Si alguna vez ſera juſto vender por todo lo que quiſiere el vendedor,404. 1.
Quando tiene fuerça de conſtituyr precio el beneplacito de los que venden y compran,ibidem,&404 1.
El modo de vender las coſas varia el juſto precio,quando no eſta taſſado por ley,ibid.1.
En las ventas y compras puede auer tres maneras de monopolios,y ſi ſon licitos,405.1.
Alguna vez para conſtituyr el juſto precio ſe ha de atender al detrimento que incurre el vendedor,ibid.
Reglas falaces de los mercaderes,405.2.
Si es coſa injuſta que las mercadurias de vna eſpecie, o de vn genero ſe vendan a vn precio indiuiſible puesto por ley o pregmatica,406. 1.
Si ſera licito quando ay falta de trigo vender la hanega por catorze reales conforme a la taſſa,no ſiendo ſana y entera la tal hanega,ibid.
Si es licito en tiempo que el trigo vale a la taſſa, ſiendo muy limpio, echarle algunas malezas en cantidad pequeña,406.2.
Si ay ſiempre obligacion de vender las mercadurias conforme a la taſſa puesta por los Gouernadores,407. 1.
Comprar algunas coſas atrueco de trigo en tiẽpo de neceſsidad, por menos precio que ellas valen es injuſticia,408.1.
El que vende trigo a mas de la taſſa, peca mortalmente,y eſta obligado a reſtituyr,ibid.
La pena puesta a los que venden a mas de la taſſa no obliga en conciencia antes de la ſentencia del juez,408.2.
Las pregmaticas taſſatiuas del precio en que ſe han de vender las coſas, obligan a los clerigos y religioſos,ibid.
Para que ſea licito vender el trigo a mas que a la taſſa,ſi baſta que las juſticias lo permitã no teniendo eſpecial facultad del Reyno,ni del conſejo real para ello,409. 1.
Si los Corregidores y juſticias,que ſin cauſa ni razon permiten que ſe venda el trigo a mas que a la taſſa,pecan mortalmente,y eſtan obligados a reſtituyr el daño que ſe ſigue, 409. 2.
Si por eſtar taſſado el precio del trigo, ſe entiende eſtar taſſado el precio de la harina que ſe haze del trigo, ibid.
Si es licito dar el trigo a algun oficial para que le gaſte y gane con ello, con condicion que deſpues pague algo mas que a la taſſa,410.1.
Si es licito vender el trigo en los lugares donde ay taſſa a mas de la taſſa,para otros lugares dõde no la ay, ibid.
Si es licito vender el trigo al precio de la taſſa quando llega a ella, poniendo algun grauamen al comprador,411. 1.
Quando en alguna parte ſe alça la pregmatica del trigo para los eſtrangeros que vienen a venderlo, ſi ſera licito a los tales venderlo a mas que a la taſſa,ibid.
Si los moradores de aquellas partes podran vender el trigo a mas que a la taſſa, trayendole de fuera para venderlo,411.2.
Si los eſtrangeros que no tienen taſſa, podran vender el trigo a mas de la taſſa donde la ay, ibid.
El labrador a quien ha coſtado el trigo pueſto en ſu caſa mas que a la taſſa,ſi podra venderlo como a el le coſto excediendo la taſſa,411.1.
El q̃ cõpro el trigo por mas de la taſſa, ſi podra boluerlo a vender al precio que le coſto, ibidem.
Quando el trigo vale menos que la taſſa, ni al fiado ni al contado ſe puede vender conforme a la taſſa,412.2.
Si ſera licito al que vende el trigo,ponerle de induſtria en lugar humido para que hinchado entre menos en la hanega,413.1.
Aunque el trigo ſe venda en almoneda,no es licito venderle mas que a la taſſa, ibid.
Si en años neceſsitados ſera licito vender el trigo a mas de la taſſa,413.2.
Licito es vender el trigo a la taſſa, lleuãdo mas los portes que ha coſtado de traher,415.1.
El que no trahe teſtimonio del precio,y del lugar de donde ſaco el trigo, ſi podra con buena conciencia lleuar los portes, ibid.
Si los caualleros,o conuentos que trahen el trigo a ſu caſa,podran lleuar portes,415.1.
Si ſe podran lleuar portes quando ay abundancia de trigo,416.1.
Si podra vno trocar el trigo que tiene en ſu caſa por el trigo q̃ otro ha trahido de fuera, que con los portes le ha coſtado mas que a la taſſa ſiendo igualmente bueno,416.2.
Y a que precio ſe podra vender el vno y el otro trigo deſpues de trocado,417.1.
En que precio ſe puede vender el pan cozido, ibid.2.
Vender pan cozido,a quien es prohibido,418. 2.419.&420.1.
Si los que dan el trigo para q̃ los demas hagan y vendan el pan cozido pueden lleuar algo mas fuera de lo que correſponde al grano, ibidẽ, &2.
El panadero que compra el trigo mas barato q̃ el que ſe vende en el alhondiga,ſi podra vender el pan cozido,como ſe vende el que ſe haze del trigo del alhondiga,420.1.
Si es licito lleuar algo mas de la taſſa, quando el comprador libremente da el exceſſo,421.1.
Engañar en el juſto precio, es pecado mortal, aunque ſea en menos de la mitad,ibid.
Y ay obligacion de reſtituyr, ibid.
Como ſe entiende lo que ordenan las leyes Ciuiles acerca del engaño en la mitad del juſto precio,421.2.
Quando el precio eſta taſſado por ley, ſi la parte que fue engañada en la venta podra pedir en el foro exterior,y ſi podra el juez oyrla,422. 1.
El contrato de rẽtas dondẽ ay leſion en mas, o menos del juſto precio,ſi es valido en conciẽcia,

cia,ibid.2. & 423.
Si el defecto de la cosa que se vende vicia el contrato de suerte que no sea valido, si la cosa se vende por entera,y sin defecto,414.1.
Quando el juez injustamente tassa el precio mucho menos de lo que vale la cosa que se vende, si sera licito al que vende disminuyr la quantidad,ibid.
Si el defecto de la cosa que se vende es pernicioso al comprador, y es oculto, el que la vende esta obligado a manifestarlo,414.2.
Pero sino es pernicioso al cõprador el defecto el que vende solo esta obligado a disminuyr el precio conforme a la qualidad del defecto, ibid.
Si es valido el contrato,quando se vende alguna cosa con defecto oculto,el qual si supiera el comprador no la comprara,aunque el defecto no sea pernicioso,ibid. & 425.1.
El comprador esta obligado como el que vende a guardar y gualdad en el contrato de compra y venta,ibid.
Si el cõprador fuesse gran lepidario q̃ conociesse la qualidad de vna piedra preciosa, la qual no conoce el que la vende,ni otros del arte,si podra comprarla por el precio comũ,426.1.
Si comunmente es conocido el valor de la cosa que se vende,y el que la vende no lo conoce, esta obligado el comprador a manifestarselo, 426.2.
Si el que vende alguna mercaduria sabe que en breue espacio valdra muy barata, si esta obligado a declararlo, o a disminuyr el precio, 427. 1.
Si los que venden naypes, y afeytes, y cosas semejantes,pecan mortalmente,ibid.2.
Alquilar alguna casa a vna muger perdida aunq̃ el dueño sepa que ha de vsar de ella para mal fin,no es ilicito,428.1.
Si es licito lo que suelen hazer los reuendedores saliendo al camino y comprando baratas las mercadurias para venderlas despues por menudo mas caras,ibid.
En Castilla y Portugal ay ley que ninguno cõpre trigo para tornarlo a vender,428.2.
Si los mercaderes y negociantes, pueden vender las mercadurias por mayor precio que los demas,429.1.
La venta y compra puede ser injusta por razon de la cosa que se vende,ibid.2.
La cosa agena no puede ser vendida,ibid.
Y el que compra la tal cosa,esta obligado a restituyrla al verdadero dueño si le hallare hecha suficiente diligencia,ibid.
La venta puede ser ilicita por venderse alguna cosa que de si no es vendible,430.1.
Si sera licito comprar cierta manera de hõbres libres,que estan diputados para la muerte ibidem.
Los negros que son hurtados,o captiuados injustamente,es pecado mortal venderlos,ibidem.
Comprar de algunas personas lo que se duda si es suyo,es pecado mortal,430.2.
El que compro alguna cosa agena, y duda de qual de dos es,sino puede salir de la duda esta obligado a repartirla entre los dos, ibid.
El que sabe que con lo que vende se ha de hazer daño a algun tercero,si podra venderlo.431. 1.
Los que venden calçados o vestidos curiosos a mugeres perdidas,si pecan mortalmente, ibidem.
Si es pecado mortal vender vino a los que son flacos de cabeça,en quantidad suficiente para embriagarse,431.2.
Vender alguna cosa,puede ser ilicito, por razõ de la injuria a que se ordena, ibid.
Venta y compra de las cosas que se venden en almoneda,no sera injusta aũque no se de por ellas el precio que corre entre los mercaderes, 431. 1.
Los ropauegeros no pueden comprar las cosas que se venden en almoneda,como se prohibe por vna ley de la Nueua Compilacion, ibidem.
Si podran los tutores vender en almoneda los bienes de los menores,por mas de lo que valẽ,y que estan obligados a hazer,431.2.
El corredor que vende algunas cosas, es digno de algun precio,y el dueño de ellas esta obligado a pagarle,ibid.
El corredor que no vender por si mismo lo que le entregaron para venderlo, si podra llenar el estipendio,ibid.
Si podra el corredor quedarse con lo que le dan demas de lo que pidio el dueño de la cosa q̃ se vende,433.1.
El contrato de venta que se haze con miedo ligero,es valido,ibid.
Y si es lo mismo quando es el miedo graue,433. 2.
En tiempo de necesidad pueden los juezes cõpeler los ricos, que vendan el pan, y carne y otras cosas necessarias,434.1.
Quando son inualidos los contratos de venta y compra por falta de consentimiento, ibidem.
Vender la obligacion de prestar en tiempo venidero,es licito,441.1.
Vender al fiado por mayor precio que al contado,si puede ser licito,451.vsque 457.
Si la comutacion o trueco de dinero por dinero tiene razon de venta,465.1.
Quando se comete simonia en las ventas y cõpras, vide simonia.

Verdad.

LA verdad,o veracidad, es verdadera virtud, 636.1.
Es virtud que pertenece a la justicia, y es como parte suya, ibid.
Quando estan obligados a dezir verdad los reos y testigos en juyzio, vide reos y testigos.

Vindicacion.

LA vindicacion algunas vezes es licita, 635. 1.
El vengar la injuria hecha al proximo pertenece a especial virtud, que se llama justicia vindicatiua, ibid.
Vengar la injuria que se haze al proximo, es cosa justa y sancta en el Principe y en el superior y juez, ibid. 2.
Vengarse, o vêgar a otros, es ilicito a qualquier particular, ibid.

Virginidad.

EN que consista la virginidad, y si es virtud, 663. 1.
La virginidad, es mas excelente que el matrimonio, ibid. 2.

Voto.

VOto, como se difine, 505. 1.
Que cosas requiere el voto para serlo, ibidem.
Quando vno propone de guardar castidad se halla en este acto verdadera razon de voto, 505. 2.
Quando vno promete guardar castidad, con intencion de obligarse a guardalla, y no pretende guardar castidad, es verdadero voto, aunq̃ peca en hazelle, ibid.
Considerado el voto segun su naturaleza, se sigue a el intrinsecamente obligacion de cumplirlo, 506. 1. & 515. 1.
Si basta para saluarse verdadero voto tener proposito de prometer a Dios vna cosa buena, auiendo explicito proposito de no obligarse, ibid.
Que deliberacion es necessaria para que vna promessa sea verdadero voto, 507. 1.
Materia de voto, qual sea, 508. 1.
Las cosas necessarias, con necesidad absoluta, no son materia de voto, ibid.
Las cosas necessarias con necesidad del fin, pueden ser materia de voto, ibid.
Las cosas totalmente voluntarias son materia de voto, ibid.
Si es siempre pecado mortal prometer a Dios vna cosa que de suyo es pecado, 508. 2.
Si las cosas de suyo indiferentes pueden ser materia de voto, 509. 1.
Las cosas necessarias con necesidad de precepto en orden a la vida eterna, si pueden ser materia de voto, ibid. 2.
Si los votos de no pecar mortal, o venialmente, son validos, 510. 2.
Si en el Baptismo se haze algun voto, 511. 1.
Si el voto de vna cosa buena, que cae debaxo de consejo Euãgelico, hecho por mal fin, es obligatorio, ibid. 2.
Voto hecho de cosas contrarias al Euangelio, si es obligatorio, 511. 1.
Todo voto obliga mas o menos conforme la diuersa materia, 515. 1.
Si alguna vez sera pecado venial quebrantar el voto, por paruidad de materia, ibid.
Si el voto de cosa liuiana, puede obligar debaxo de pecado mortal, 516. 1.
Si la promessa simple exterior hecha al que esta presente, y aceptada por el, obliga de su genero a pecado mortal, ibid. 2.
El que promete sin animo de cũplir, si esta obligado en conciencia a cumplir la promessa, 519. 1.
El que hizo voto de religion, sino recibiendole en vna, esta obligado a yrse a otra, ibidem, 1.
Y el que hizo voto de ser religioso de tal ordẽ, sino recibiendole en vn conuento, esta obligado a yrse a otro, ibid.
El que hizo voto simple de religion, y por alguna causa no puede ser religioso, si esta obligado a guardar castidad, 520. 2.
Si en algunos casos no abra obligacion de cumplir el voto simple de religion, 522. 1.
Voto de no casarse, si incluye en si voto de castidad, 523. 1.
Voto hecho por vna ramera de no casarse por agradar a su galan, si es valido, 524. 1.
En que tiempo obliga el voto de castidad, y religion, ibid.
Si el voto de vno puede obligar a otro, 525. 1.
Hazer voto de cosas buenas que no impidan mayor bien, es vtil y conueniente, 525. 2.
Voto, pertenece a la virtud de la religion como acto proprio suyo, 526. 2.
Quebrantar el voto, si incluye dos pecados, ibidem.
El religioso que passa algun precepto de su prelado, si comete dos pecados, 527. 2.
Si es mas meritorio hazer alguna cosa con obligacion de voto que sin ella, 529. 1.
Que pecado sea arrepentirse de auer hecho algũ voto sancto y bueno, ibid.
La solemnidad del voto se ha de considerar segun alguna cosa espiritual, 529. 2.
Voto solemne, quando se haze, ibid.
Voto solemne y simple no se distinguen essencialmente, ibid.
En que consiste la solemnidad del voto, por la qual se distingue el solemne del simple, 530. 1.
Si la circunstancia del voto solemne se ha de explicar en la confession, 533. 2.
Ningun subdito puede hazer voto sin licencia de su superior, 534. 2.
El que no tiene vso de razon antes de los catorze años no puede hazer voto ninguno, y si le haze, no le obliga, ibid.
Mas si quando le haze tiene vso de razon puede obligarse quanto es de su parte, pero su padre podra irritarle, 524. 2.
Antes de catorze años ninguno puede hazer voto solemne de religion, aunque le sobre el vso de la razon, ibid.
Mas cumplidos catorze años le puede hazer simple,

ſimple,y cumplidos diez y ſeys ſolemne,ibidem.
Tres maneras de votos,535.2.
Votos hechos por los inferiores ſin licencia de ſus ſuperiores, ſi ſon validos y obligan en cõciencia,ibid.
Los ſuperiores que tienen poteſtad dominatiua ſi pueden irritar los votos de ſus ſubditos, 536.2.
Y ſi eſta poteſtad les conuiene por derecho Diuino,537.1.
Si el prelado,o ſuperior peca en irritar ſin cauſa los votos de ſus ſubditos,ibid.2.
El ſubdito,pecara en pedir al prelado irritacion del voto,537.2.
Que action es neceſſaria para que ſe diga que el prelado irrita los votos,538.1.
A que votos ſe eſtiende la autoridad que los ſuperiores tienen de irritarlos,538.2.
Que votos de la muger puede irritar el marido,539.2.
La muger no puede irritar voto alguno de ſu marido,540.1.
Que votos del eſclauo pueda irritar el ſeñor,ibidem.
Que votos de los hijos pueden irritar los padres,ibid.&541.
El ſuperior puede irritar los votos de ſus inferiores, aunque prometan de cumplillos deſpues de auer ſalido de ſu poder,543.1.
Voto confirmado por vn ſuperior puede ſer irritado por otro que ſuceda en el miſmo,oficio, ibid.
Las preladas de las monjas tienen la miſma autoridad para irritar votos de ſus ſubditas,q̃ los prelados de los frayles,ibid.
Y lo miſmo es de las preladas de las beatas que tienen voto ſolemne,ibid.
La Igleſia puede diſpenſar en el voto y le puede cõmutar,543.2.
Como ſe haze la diſpenſacion del voto quando la Igleſia le diſpenſa,ibid.
Menos es comutar el voto, que diſpenſar en el ibid.
La Igleſia,no puede diſpenſar en el voto ſolemne monachal de caſtidad, 543.2.
Diſpenſacion del voto,que ſea,ibid.
Si la Igleſia tiene poder para diſpenſar en el voto ſimple,o comutalle,544.1.
Que autoridad es la que tiene la Igleſia para diſpenſar el voto,545.2.
El Pontifice puede diſpenſar en el voto ſolemne clerical de caſtidad,547.1.
Si el Pontifice puede diſpenſar en el voto ſolemne monachal,547.2.
El Summo Pontince puede diſpenſar en todos los votos diſpenſables,551.2.
Y lo miſmo pueden los Obiſpos en ſus Obiſpados,ſino es cinco votos,que eſtan reſeruados al Summo Pontifice,ibid.
Si en algun caſo podran los Obiſpos diſpenſar en los cinco votos reſeruados al Summo Põtifice, ibid.
Y ſi podran los Obiſpos diſpenſar en eſtos cinco votos, quando ſe hazen con condicion, 553.1.
Para comutar el voto en otra coſa mejor,no es neceſſaria autoridad alguna,554.2.
En el voto de religion puede comutar ſin otra autoridad todos los votos, el que los hizo, ibid.
Quando la comutacion ſe haze en coſa ygual, no ſe puede hazer ſin licencia del ſuperior, 554.2.
El ſuperior que puede diſpenſar en el voto puede tambien comutarlo, ibid.
Que cauſas ſe requieren para comutar, diſpenſar,o relaxar algun voto,555.1.&2.

Vſuras.

VSura, es lleuar precio por el vſo de la coſa preſtada,434.2.
Que ſe requiere para que alguna coſa ſea vſura, ibid.
Vſura,como ſe diuide,435.1.
Para que alguna coſa ſea vſura no es menester que lo que ſe lleua preſtado ſea de la miſma eſpecie, ibid.
La vſura es prohibida por derecho natural y diuino, ibid.
Aunque algunas vezes ſean licitas las vſuras, no es licito compeler a los que reciben el dinero preſtado que las paguen,435.2.
El que preſta dineros con obligacion de no los pedir por cierto eſpacio de tiempo ſi podra lleuar precio por ellos,ibid.
Que ſe requiere para vſura real, y que ſera baſtãte para vſura mental,536.1.
vſura es,pedir coſa precio eſtimable por el dinero que ſe preſta por concierto, o obligacion, 436.2.
Licito es pedir por el empreſtito coſas que no ſon precio eſtimables,ibid &437.1.
Si es licito por razon del empreſtito, obligar al que le lleua a que perdone la injuria o que ſea amigos,ibid.&2.
Si es licito preſtar poniendo ciertas cargas al q̃ lleua el empreſtito,437.2.&438.1.
Si quando preſta algun mercader,y da parte del empreſtito en mercadurias comete vſura, 438.1.
El que preſta puede pedir recompenſacion del daño que ſe ſiguio del empreſtito,439.1.
El que preſta no puede deduzir a pacto o concierto la ganancia que ceſſa durante el empreſtito,ibid.&2.
Vſura es,quãdo alguno ha preſtado obligar al q̃ lleuo el empreſtito con obligacion de juſticia,a recompenſar el beneficio,441.1.
Quando lo que ſe adquiere por vſuras ſe conſume con el vſo, no eſta obligado el vſurero a reſtituyr ſino lo que tomo y los daños que ſe ſiguieron de la detencion,444.2.
Quando lo que ſe adquiere por vſura es coſa fructuoſa,eſta obligado el vſurero a reſtituyrla con ſus fructos,ibid.2.
Si el vſurero con el dinero de las vſuras compra vna poſſeſsion,el tal cõtrato es valido,445.1.

Quando es inualido el contrato en que se enagenan las cosas adquiridas por vsuras, 445. 1.
Si tiene el vsurero obligacion de restituyr mas de lo que adquirio por vsura quando gano cõ el vso de las cosas adquiridas, 445. 2.
Todos los bienes del vsurero estan obligados a restitucion de las vsuras, 446. 1.
Y de que manera estan obligados, y que bienes, ibid. & 2.
Que se ha de dezir de la muger, y hijos del vsurero que se sustentan con los bienes ganados por vsuras, 447. 1.
Los herederos del vsurero, estan obligados a restitucion, ibid.
Y de que manera estan obligados, ibid, & 2.
Si los ministros de los vsureros estan obligados a restituyr, aunq̃ no reciban nada, 448. 1.
Si vn escriuano que haze vn contrato vsurario, esta obligado a restituyr, 448. 1.
El vsurario mental, si esta obligado a restitucio, 449. 1.
No es licito induzir a alguno que preste llevando vsuras, 450. 1.
Al que esta aparejado para lleuar vsuras, licito es pedirle prestado, ibid.
Y si es licito pedirle expressamente prestado a vsuras, ibid.
Si es licito pedir prestado con obligacion de vsuras, no auiendo muy grande necessidad, 450. 2.
Vsura se comete quando se vende por mas al fiado que al contado por dilatarse la paga, 451. 2.
Si sera licito vender alguna vez por mas al fiado que al contado, y en que mercadurias, 451. vsque 457.

FIN.

Erratas de la segunda parte de la Suma.

PAg. 22. col. 2. li. 41. esta, di. esta en el entendimiento. pag. 38. col. 1. li. 17. que di. se responde que. pag. 40. col. 1. li. 22. demonio pue. di. dominio que. pag. 42. col. 2. li. 32. moralmente, di. mortalmente. pag. 43. col. 2. li. 28. nono, di. no. pag. 62. col. 2. li. 13. promo, di. proximo, pag. 63. col. 1. lin. 23. el que se, di. el que no se, pag. 69. col. 1. li. 53, efecto, di. afecto, pag. 71. col. 1. li. 9. que ocupa, di. que compra, pag. 72. col. 1. lin. 21. sufren, di. fuessen. pag. 95. col. 2. lin. 50. peier, di. pena, pag. 104. col. 2. li. penul. veniendo, di. vendiendo, pag. 112. col. 1. lin. 59. aduertir, di. adquirir, pag. 121. col. 2. lin. 28. misericordia, di. miseria, pag. 153. col. 2. lin. 8. indigno, di. digno, li. 53. digno di. indigno, li. 39. digno, di. indigno, pag. 155. col. 1. li. 22. comunidad, di. comodidad, pag. 169. col. 1. lin. 10. conoce, di. conuence, pag. 170. col. 1. li. 1. anula, di. nula, pag. 176. col. 2. lin. 43. licito, di. ilicito, pag. 177 col. 1. lin. 43. vno, di. no, col, 2. lin. 29. el. di. en el, pag. 187. col. 1. li. 15. se causa, di. se cãsa, pag. 194. col. 1. lin. 18. hazer, di. deshazer, pag. 199. col. 1. lin. 20. digno, di. indigno, pag. 201. col. 1. lin. 36. la hôra, di. la vida, pag. 208. col. 1. lin, 9. author, di. actor, pag. 213. col. 2. lin. 5. que sea, dig. que no sea, pag. 221. col. 2. lin 16. otro Rey, di. otra ley, pag. 226. col. 2. lin. 40. aliecion, di. alienacio, pag. 267. col. 2. lin 34 trigo cõforme, leg. trigo, sino cõforme, pag. 268. col. 2. li. 48. di. el al, di. en tal pag. 269. col. 2. lin. 54. solene, di. solamente, pag. 271. col. 2. li. 31. digan, di. digna, pag. 271. col. 2. li. 36. justamente, lege, injustamente, pag. 279. col. 1. lin. 18. lo que se le remitio, lo que no les fuera perdonado, di. lo residuo, fuera de lo que les fue perdonado, y lin. 52. o que los a ellos, di. o los q̃ a ellos pag. 280. col. 1. lin. 13 al acreedor, di. el acreedor, pag. 288 col. 2. li. 60. por, di. por no, pag. 303. col. 1. lin. 41. cierta, di. incierta, pag. 316. col. 2. lin, vlt. dificultad, lege sentenci, pag. 323. col. 2. li. 35. tomo di. no tomo, pag. 363. col. 1. lin. 46. sin comodidad, di. descomodidad, pag. 374. col. 2. li. 56. cedad, di necessidad, pag. 378. col. 1. li. 30. perfecto. di. Prefecto, pag. 410. col. 1. li. 3. estuuiesse, di. no estuuiesse, pag. 422. col. 2. li. 61. verde, dig. verdad, pag. 435. col. 1. li. 2. contienda, di. entienda, pag. 468. col. 1. li. 36. en cien. di. en mil y cien, pag. 501. col. 2. li. 20. obligaciones, di. oblaciones, pag. 532. col. 2. li. 25. rato y di. rato y no, pag. 536. col. 1. li. 12. inrior, di. inferior, pag. 544. col. 1. li. 13. oblacion, di. ablacion.

Con estas erratas, esta impressa, conforme a su original, esta segunda parte de la Suma del P. M. Fr. Pedro de Ledesma. En testimonio de lo qual lo firme. En salamanca hoy 25. de Iunio 1611.

El Corrector, &c.

Manuel Correa
De Montenegro.

ADDICIONES

A LA SEGVNDA PARTE DE LA SVMMA

DEL PADRE MAESTRO FRAY PEDRO DE LEDESMA DE LA ORDEN DE PREDICADORES, CATHEDRATICO DE VISPERAS DE LA VNIVERSIDAD DE SALAMANCA.

Trataſe con diligencia todo lo Moral tocante à la materia de los eſtados de los Hombres, conforme à la doctrina del Doctor Angelico Sancto Thomas.



CON PRIVILEGIO.

EN SALAMANCA.

En caſa de Antonia Ramirez viuda.

M. DC. XV.

ADDICIONES

A LA SEGVNDA PARTE DE LA SVMMA

DEL PADRE MAESTRO FRAY PEDRO DE LEDESMA DE LA ORDEN DE PREDICADORES, CATHEDRATICO DE VISPERAS DE LA VNIVERSIDAD DE SALAMANCA.

Tratase con diligencia todo lo Moral tocante á la materia de los estados de los Hombres, conforme á la doctrina del Doctor Angelico Sancto Thomas.



CON PRIVILEGIO.

EN SALAMANCA.

En casa de Antonia Ramirez viuda.

M. DC. XV.

TASSA.

YO Iuan Aluarez del Marmol Escriuano de la camara del Rey nuestro Señor, de los que en el su consejo residen, doy fee que auiendose visto por los señores del Consejo de su Magestad vn libro intitulado, Addiciones a la segunda parte de la Summa de Fray Pedro de Ledesma catedratico de Visperas en la Vniuersidad de Salamanca, compuesto por el susodicho, que cõ licencia de los dichos señores fue impresso, tassaron cada pliego del dicho libro a quatro marauedis, el qual tiene quarenta pliegos y medio en papel, que à la dicha razon monta cinco reales menos vn quartillo, y a el dicho precio y no mas mandaron se venda y que esta tassa se ponga al principio de cada libro, y porque dello conste di la presente. En Madrid a primero de Abril de mil y seyscientos y quinze años. Y estos quarenta pliegos son sin principio, y tabla.

Iuan Aluarez del Marmol.

Licencia del Prouincial.

POR la presente yo el Maestro Fr. Ioseph Gonçalez Prouincial de la Prouincia de España de la Orden de Predicadores doy licencia al Padre Maestro Fr. Pedro de Ledesma Cathedratico de Visperas de la Vniuersidad de Salamanca, para que pueda imprimir vnas Addiciones à la segunda parte de la Summa, que contiene vn tratado de los estados de los hombres. Y para mayor merito suyo, se lo mando en virtud de sancta obediencia que lo imprima, guardando en la impression el orden de las pragmaticas Reales. En fee de lo qual firmè la presente de mi propria mano, sellada con el sello de nuestro officio. Dada en nuestro Conuento de Sancto Thomas de Madrid, 18. de Iunio de 1614.

Fray Ioseph Gonçalez, Prouincial.

Approbacion.

POR cõmission particular de V. A. he visto, y leydo vn libro intitulado, Addiciones a la segunda parte de la Summa del Padre Maestro Fr. Pedro de Ledesma, compuestas por el mismo, que aunque no dixera su nombre se conociera ser suya, por la doctrina tan sancta, pura, Catholica, y pia, al fin como sacada del Angelico Doctor Sancto Thomas, y confiesso estimè en mucho leer estos trabajos, porque me hallaua falto dellos, y assi se le deue agradecer y estimar el sacarlos à luz, y honrarle con la licencia que pide, y esto siento, saluo, &c. En este Conuento de la Sanctissima Trinidad de Madrid, calle de Atocha a 18. de Iulio, de 1614.

El Presentado Fr. Iuan Baptista.

EL REY.

POR quanto por parte de vos Fr. Iuan de Torre-Blanca, procurador general de la Orden de ſancto Domingo en nueſtra Corte nos fue fecha relacion, que Fr. Pedro de Ledeſma Cathedratico de Viſperas en la Vniuerſidad de Salamanca, auia compueſto vn libro, intitulado: Addiciones a la ſegunda parte de ſu Summa, que contenian vn tratado de los eſtados de los hombres, y para imprimirle tenia licencia de ſu Prouincial, de que hazia preſentacion, juntamente con el dicho libro. Suplicandonos mandaſſemos dar licencia para la dicha impreſsion, y priuilegio por veynte años, o lo que fueſſemos ſeruido, o como la nueſtra merced fueſſe. Lo qual viſto por los del nueſtro Conſejo, y como por ſu mandado ſe hizieron las diligencias, que la pragmatica por nos vltimamente fecha ſobre la impreſsion de los libros diſpone. Fue acordado que deuiamos de mandar dar eſta nueſtra cedula para vos en la dicha razon, y nos tuuimoslo por bien. Por lo qual damos licencia y facultad al dicho Fr. Pedro de Ledeſma, para que por tiempo y eſpacio de diez años, primeros ſiguientes, que corran y ſe cuenten deſde el dia de la data deſta nueſtra cedula en adelante, el, ò la perſona que ſu poder vuiere, y no otra alguna, pueda imprimir y vender el dicho libro, que de ſuſo ſe ha hecho mencion, por ſu original, que en el nueſtro Conſejo ſe vio, que va rubricado, y firmado al fin de Iuan Aluarez del Marmol nueſtro Eſcriuano de Camara, de los que en el reſiden: con que antes que ſe venda ſe trayga ante ellos, juntamente con ſu original, para que ſe vea ſi la dicha impreſsion eſtà conforme à el, ò traygays ſe en publica forma, como por Corrector por nos nombrado ſe vio y corrigio la dicha impreſsió por el dicho original, y ſe taſſe el precio porque ſe ha de vender. Y mandamos al Impreſſor que aſsi imprimiere el dicho libro no imprima el principio y primer pliego, ni entregue mas de vn ſolo libro con ſu original al Autor, ò perſona a cuya coſta lo imprimiere para effecto de la dicha correction y taſſa, haſta que antes y primero el dicho libro eſtè 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, y ſeguidamente ponga eſta nueſtra cedula, y la aprobacion que del dicho libro ſe hizo por nueſtro mandado, y la taſſa, y erratas, ſopena de caer, e incurrir en las penas contenidas en las leyes y pragmaticas de nueſtros Reynos, que ſobre ello diſponen. Y mandamos, que durante el tiempo de los dichos diez años, perſona alguna ſin la dicha vueſtra licencia, no pueda imprimir, ni vender el dicho libro, ſopena que el que lo imprimiere y vendiere aya perdido y pierda todos y qualeſquier libros, moldes, y aparejos, que del dicho libro tuuiere, y mas incurra en pena de cincuenta mil marauedis, la qual dicha pena ſea la tercia parte para la mi Camara, y la otra tercia parte para el juez que lo ſentenciare, y la otra tercia parte para el que lo denunciare. Y mandamos a los del nueſtro Conſejo, Preſidente, y Oydores de las nueſtras Audiencias, Alcaldes, Alguaziles de la nueſtra Caſa, Corte, y Chancillerias, y a todos los Corregidores, Aſsiſtente, y Gouernadores, Alcaldes mayores, y ordinario, y otros juezes, y juſticias qualeſquier de todas las Ciudades, Villas, y Lugares de los nueſtros Reynos y Señorios, y a cada vno de vos en ſu juriſdictió, que vos guarden y cumplan eſta nueſtra cedula, y contra ella no vayan ni paſſen, ni cõſientan yr ni paſſar en manera alguna, ſopena de la nueſtra merced, y de diez mil marauedis para la nueſtra Camara. Dada en Madrid a veynte y nueue dias del mes de Agoſto, de mil y ſeyſcientos y catorze años.

YO EL REY.

Por mandado del Rey nueſtro Señor,

Iorge de Touar.

TABLA DE LOS CAPITVLOS QVE SE contienen en el Tratado XXXII. De la materia de eſtados.

EN el Capitulo primero ſe declara, que coſa ſea eſtado, y ſu naturaleza, pag. 2.

Capitulo 2. De las coſas que pertenecen al eſtado de perfection en comun, y en general, pag. 3.

Capitulo 3. Del eſtado de los Obiſpos, pag. 11.

Capitulo 4. Del eſtado de los Religioſos en general y en comun, pag. 44.

Capitulo 5. De las qualidades y coſas q̃ ocurrẽ quando ſe toma el habito, pag. 106.

Capitulo 6. De las prendas y calidades, que ſon neceſſarias, en el que ha de tomar el habito de Religioſo, pag. 132.

Capitulo 7. De lo que pertenece a la profeſſion de los Religioſos, pag. 145.

Capitulo 8. De la apoſtaſia, pag. 154.

SEGVNDA TABLA DE las Queſtiones y dudas, que ſe diſputan en los Capitulos de le materia de eſtados.

Queſtiones del Capitulo 1.

PReguntaſe, ſi la manera de vida de los Clerigos, y ſeglares ſe ha de llamar eſtado, pag. 2. col. 1.

Queſtiones y dudas del Capitulo 2.

Si los pecados veniales impiden el ſeruir de la charidad, pag. 3. col. 2.

Como ſe differencian los preceptos de los conſejos, en la ley Euangelica, pag. 4. col. 1.

Si por fuerça de algun voto ſolemne, eſtan los Obiſpos obligados a ſer perfectos en ſu eſtado, pag. 4. col. 1.

Si es digno de alabarſe deſſear ſer Obiſpo, pagina 5. col. 2.

Si pide el eſtado del Obiſpo que renuncie los bienes temporales, pag. 6. col. 1.

Si los que tienen dignidad de Abbades conſagrados y Priores de las Religiones militares eſtan en eſtado de perfection, pag. 6. col. 2.

Si el eſtado de los Obiſpos ſea de mayor perfection, que el de los Religioſos, pag. 6. columna 2.

Si peca el Obiſpo, que no tiene determinaciõ de apacentar ſus ouejas, y aprouechar en ſu officio, pag. 8. col. 1.

Si el pecado de deshoneſtidad tiene particular circunſtancia agrauante en el Obiſpo, pag. 8. col. 2.

Si el Obiſpo, que alcanço licencia para renunciar el Obiſpado eſtara ſeguro tomando habito de Religioſo, pag. 9. col. 1.

Si el eſtado de los curas es mas perfecto, que el del Religioſo. pag. 9. col. 2.
Si el eſtado del cura proprio es mas perfecto, que el del Vicario que ſirue el curato. pag. 10. col. 1.

Dudas, y Queſtiones del Cap. 3.

Si es licito deſſear, y procurar ſer Obiſpo, pa. 12. col. 1.
Si es licito y juſto el eſtatuto de la Igleſia, en que manda dar los beneficios parrochiales a los que los pretenden pag. 14. col. 1.
Quien tiene authoridad de poner precepto para que vno reciba el Obiſpado, no queriendole recebir. pag. 15 col. 2.
Si es calidad neceſſaria para ſer Obiſpo, el ſer de vida inculpable. pag. 18. col. 2.
Si es neceſſario que ſea hombre docto, y de buenas letras. pag. 20. col. 1.
Si ha de tener ſciencia, y conocimiento del derechó. pag. 21. col. 1.
Si baſtara para ſer Obiſpo ſer hombre de prudencia, aunque no ſea letrado pag. 22. col. 1
Si es pecado mortal no elegir al mas digno, pag. 22. col. 2.
Si es pecado mortal dexar la Igleſia, y Obiſpado ſin licencia del Summo Pontifice, y lo miſmo ſe pregunta acerca del cura reſpecto de ſu officio. pag. 25. col. 1. & 2.
Si por algun impedimento eſta obligado el Obiſpo a dexar ſu Igleſia. pag. 25. col. 2.
Si eſtan obligados a reſidir dentro de ſus Obiſpados. pag. 28. col. 1.
Si puede el Pontifice diſpenſar en la reſidencia de los Obiſpos. ibid. col. 2.
Si el precepto de reſidir el Obiſpo es affirmatiuo, o negatiuo. pag. 29. col. 1.
Si los mandatos de ſu Rey eſcuſen al Obiſpo en la reſidencia pag 30. col. 2.
Si ſe puede auſentar el Obiſpo en tiempo de peſte. pag. 31. col. 1.
Si por razon de officios de Preſidentes, pueden auſentarſe los Obiſpos de ſus Igleſias. pag. 31. col. 1.
Si quando no reſiden eſten obligados por derecho diuino, a la reſtitucion de los fructos. pag. 31. col. 2.
Lo miſmo ſe pregunta de los curas en propriedad. pag. 32 col. 1.
Si conforme a los tiempos que aora corren ſea mas conueniente que el Obiſpo ſea rico, o ſea pobre. pag. 3. col. 2.
Si tienen verdadero dominio de los reditos, y rentas del Obiſpado. pag. 37. col. 1.
En que obras pias ayan de gaſtar los reditos quando ſon muy abundantes, y ſobrados a lo neceſſario para partirſe conforme a la authoridad de la dignidad. pag. 41. col. 2.
Si fuera de no reſidir ay otras cauſas que le obliguē al Obiſpo a la reſtitucion de los fructos pag. 40. col. 2.

Del Obiſpo que era religioſo quando le puſieron en la dignidad.

Si queda obligado a los tres votos, en la forma q̄ antes que fueſſe Obiſpo. p. 42. col. 1.
Si eſtan obligados ſopena de pecado mortal a traer el habito de ſu orden. pag. 43. col. 1.
Si dexa de traer el habito ſe pregunta ſi queda deſcomulgado como apoſtata. p. 43. c. 2.
Si eſta obligado a guardar debaxo de pecado mortal las reglas, y conſtituciones de ſu orden. pag. 43. col. 2.

Dudas del Capitulo 4. del eſtado de los Religioſos en comun.

Si es tan neceſſaria la pobreza, como la continencia en el eſtado de Religiō. pa. 47. col. 2.
Si el que tiene en ſu poder dineros ſin licencia del ſuperior, pero no para gaſtarlos ſin pedirla, peque pecado de proprietatio, pa. 48. col. 2.
Si el gaſto de dineros es pecado de proprietario, quando auiendo pedido licencia para gaſtarlos en vna coſa, los gaſta en otra. pag. 50 col. 1.
Si quando el prelado da à vn ſubdito licencia general para gaſtar, ſi puede gaſtar en coſas no licitas. pag. 51. col. 1.
Si tomar de los bienes del Conuento ſin licencia ſea pecado mortal. pag. 53. col. 1.
Si puede vn Religioſo de lo que ſe le ha aplicado darlo a otro Religioſo, aunque ſea ſin licencia del Prelado pag. 54. col. 1.
Si pueden los Religioſos trocar ſin licencia de el Prelado. pag. 57 col. 1.
Si es hurto tomar de los bienes de ſu commu-nidad, y de los aplicados al ſubdito de ſu miſmo conuento. pag. 58. col. 1.
Que pecado ſea darlos a vn ſeglar. p. 59. co. 2.
Si puede dar en grande cantidad de los bienes que a el ſe le auian aplicado ſin tener licencia del Prelado, pag. 60. col. 1.
Del recebir ſin licencia del Prelado, anſi de ſeglares, como de otros religioſos. p. 61. c. 1
Si tener bienes ſuperfluos, aunque ſea con licencia, ſea pecado mortal. pag. 61. col. 2.
Si peca mortalmente diſpenſando de bienes de algū ſeglar, ſin auer pedido licēcia para poderlo hazer a ſu Prelado. pag. 62. col. 1.
Si ſupueſto el decreto del Concil. Trid. ſeſs. 25. c. 2. de reformatione, ſea licito al religioſo tener alguna renta annual para ſus neceſsidades. pag. 63. col. 1.

Si

Si es licito a vn nouicio testar en fauor del cõuento de su hazienda, con condicion que le acuda con tanta cantidad en cada año. pag. 65. col. 2.

Acerca del Proprio motu de Clemente VIII. en orden â la reseruacion de los casos en el voto de la pobreza.

Si el prelado puede reseruar el hurto, que es pecado mortal, siendo de los bienes aplicados a algun religioso en particular. pag. 66. col. 1.

Si puede reseruar el prelado a su subdito el hurto en materia graue, y quantiosa de las cosas de otro conuento. pag. 67. col. 1.

Si podra reseruar algunos casos, no en razon de hurto sino de pecado de propriedad. ibidem. col. 2.

Questiones acerca del voto de castidad.

Si es necessario el voto de castidad para el estado de los religiosos. pag. 68. col. 2.

Si es incompatible el matrimonio con el estado de religion, pag. 67. col. 2.

Si puede dispensar el Pontifice con el religioso en el voto de castidad. pag. 71. col. 1.

Qual sea la obligacion que sobreuiene por el voto de castidad, a la que cada qual tiene de no fornicar. pag. 72. col. 1.

Si quãdo vn religioso ha cometido pecado de luxuria este obligado a declarar otra circunstancia, que la de ser religioso. pag. 73. col. 1

Reseruacion de casos en materia de honestidad, supuesto el Propriomotu y Breue de nuestro muy sancto Padre Clemente VIII.

Que se aya de entender sub his verbis: *Lapsus carnis opere consummatum.* pag. 74. col. 1.

Questiones acerca del voto de la obediencia.

Si està obligado a obedecer al Prelado en las cosas que manda justamente, y si la obligacion es debaxo de pecado mortal pag 77. col. 2.

Si està obligado de obedecer quando le mandan cosas que pertenecen a su regla y constituciones. pag. 77 col. 2.

Si en algun caso dexa de obligar el precepto del Prelado. pag. 78. col. 2.

Si quando conforme a razon duda el subdito, si le puede poner precepto el Prelado, sino obedeciendo peca mortalmẽte. p. 79. co. 1.

Si quando ay razones probables por entrambas partes en orden a si obliga el precepto del Prelado, o no, dudase si el subdito estara obligado a obedecer. pag. 82. col. 1.

Si el religioso professo tiene la misma obligacion que antes que lo fuesse a la obediencia de sus padres. pag. 82. col. 2.

Si quando mandan dos cosas contrarias el Prelado, o los padres, deua acudir al mandato del Prelado, o del padre. pag. 83. col. 1.

Reseruacion de casos en el voto de la obediencia.

Supuesto el Breue de nuestro muy S. P. Clemente VIII. no se puede reseruar caso en el voto de la obediencia. pag. 85. col. 2.

Acerca de los consejos diuinos.

Si so pena de pecado mortal el Religioso estè obligado a guardar los cõsejos acerca de obras de excelentes virtudes, pag 87. col. 1

Si el menosprecio de los cõsejos Euangelicos sea pecado mortal en el religioso. p. 87. c. 2.

Si la transgresion y falta en las cõstituciones, y regla sea seguro que no es pecado mortal. pag. 89. col. 2.

Si el no guardar la regla y constituciones, en caso que no aya desprecio de ellas sea pecado venial. pag. 91. col. 1.

Questiones acerca de los officios en que se exercitan los Religiosos.

Si peca mortalmente predicando, ò confessando, o enseñando sin licencia del Prelado. p. 94 col. 2.

Si les es licito a los Religiosos quando se ocupan en obras manuales rezar. pag. 90. col. 2.

Si los Religiosos que no son obseruantes de sus leyes, pequen contra justicia sustentandose de limosnas. pag 97. col. 2.

Quæstiones acerca del trage, y habito religioso.

Si pecan mortalmente, quando los Religiosos dexan su habito. pag. 100. col. 1.

Si en caso de vrgente necessidad pueda mudar el habito. pag. 101. col. 1.

Si es licito instituyr religiones Militares, pag. 103. col. 2.

Si es licito instituyr religiones para predicar, y confessar. pag. 104 col. 2.

Si la excelencia mayor, o menor en las religiones nace del fin de sus institutos. pag. 105. col. 2.

Questiones del c. 5. del ingresso de la Religion.

Si conuiene admitir al estado religioso hombres de muy mala vida. pag 107. col. 1.

Si conuendria que todos hiziessen voto de religion. pag. 108. col. 1.

Que se requiera para que obligue el voto de religion, y de que forma se deua hazer, a pagina 109. vsque 119.

Si quando se duda si tuuo suficiente vso de razon el que hizo voto de religion este obligado a cumplirle. pag. 113. col. 2.

Si es obligatorio el voto quando se hizo antes de los catorze años. pag. 114. col. 1.

Si vn Religioso professo estara obligado a salirse de la Religiõ por sustentar a su padre, no auiendo otro camino para poderle remediar, pag. 116. col. 1.

Si puede vn hijo tomar estado de religioso cõtra la voluntad de su padre, pag. 117. col. 1.

Questiones y dudas acerca de los que passan de vna Religion a otra.

Si vno ha hecho voto de tomar el habito en vna religion mas perfecta, y le toma en vna menos perfecta dudase si haze contra el voto quando toma el habito, o quando haze profession, pag. 119. col. 2.

Si en el caso de la duda passada peque vn pecado, o dos, pag. 120. col. 2.

Questiones acerca del decreto del Sancto Concilio Tridentino sess. 25. cap. 18. de Reformatione.

En que descomulga a las personas que hazen violencia a las mugeres para que se entren en Religion, pag. 121. col. 1.

Si sea pecado mortal dar alguna cosa en dadiua, o don al monasterio antes de la professiõn, pag. 122. col. 1.

Si por alguna mẽtira puede ser inualida la professiõn, pag. 123. col. 1.

Si para entrar en religion sea necessario estar cierto de q̃ Dios le llama a ella, pag. 124 c. 2

Si los que con sus consejos y razones hazẽ mudar de proposito a vno, que estaua determinado a entrar en religion pequen mortalmẽte, pag. 125. col. 2.

Si los padres pequen mortalmente no dando licencia a sus hijos quãdo se la pidẽ para entrar en religion, pag. 126. col. 2.

Del modo que deuen guardar en la restitucio de los daños que vinieron al conuento de adonde persuadio a que no tomasse el habito vno que estaua determinado a tomarle y professar, pag. 128. col. 1.

Questiones del capitulo 6. de las calidades y condiciones que han de concurrir en el que quiere entrar en la Religion.

Si puede ser recebido en la Religion vn esclauo, pag. 133. col. 2.

Si el casado consumado el matrimonio estando apartado de la muger, por auer cometido adulterio, puede entrar en Religion, pagina 134. col. 1.

Si los ilegitimos ayan de ser admitidos, pagina 139. col. 1.

Dudas acerca del Propriomotu de Sixto V. y Gregorio XIIII pag. 139. col. 2.

Si incurren en las penas impuestas por estos dos Summos Pontifices, los que reciben a los hijos legitimos, pero sin hazerles informacion de si lo son, pag. 140. col. 1.

Si despues que se hizo la informacion recibio vn Prelado a la professiõ a vno de quiẽ despues se supo que era ilegitimo, si incurre las penas arriba dichas, pag. 114. co. 1.

Si el homicida, o infame de algũ delicto inorme puede ser recebido en la religiõ, p 42. col. 1

Si el que esta cargado de deudas puede ser recebido a la religion, pag. 143. co. 1.

Si el obligado a dar cuentas de alguna grande cantidad pueda ser admitido, pag. 144. col. 2

Si a las mugeres que quieren entrar en religion se les ha de hazer informacion, de las calidades que piden los Proprios motus referidos, pag. 144. col. 2.

Dudas del cap. 7. de la professiõ de los Religiosos.

Si el voto que vno hizo antes de los 16. años pensando que tenia edad tendra fuerça, ya que no de voto solemne, de voto simple, pag. 146. col. 1.

Si pudo la Iglesia dar por ningunas las professiones hechas antes de los 16. años, p. 146 c. 2

Si puede vn nouicio renũciar el año de la aprobacion, y hazer antes la professiõn, pag. 47. col. 5.

Si el año de la probacion ha de ser entero y en que forma se pide que sea el año cumplido, pag 147. col. 2.

Si se interpolasse vn mes en el año del nouicia do auiendo salido con licencia y habito, y boluiesse el nouicio a tomar el habito en el mismo conuento, si podria hazer professiõ dentro de quatro meses, atento que antes auia sido nouicio ocho meses, pag. 148. col. 2

Si el nouicio salio sin licencia, y habito dudase lo mismo q̃ en la duda passada, p. 149 col. 1.

Si quãdo auiẽdo cũplido el año de aprobacion salieSSe fuera por muchos dias y despues hiziesse professiõ si seria valida, pag. 151. c. 1

Si el professo en vna religion es necessario q̃ guarde el año de aprobacion y nouiciado, para auer de professar en otra, pag. 152. co. 1.

Si solo el Prelado tiene autoridad para recebir al habito y professiõn, pag. 152. col. 2.

Si recibido vn nouicio al habito cõ tales defectos y faltas sino auiendo en el otras de nueuo le podrã dexar de recibir a la professiõn, pag. 153. col. 2.

Dudas del cap. 8. de la apostasia de la Religion.

Si los apostatas que se van de la religion lleuãdo el habito, aunque con proposito de nunca mas boluer a la religion, si incurrẽ en descomunion, pag. 155. co. 1.

Si es licito al religioso acudir al Prelado superior, sin licẽcia del inferior, por ser hõbre de mala condicion y poco piadoso, p. 56. c. 2.

Si vno a quiẽ quitarõ justamente el habito en vna religion si queda capaz para entrar en otra, pag. 157. col. 2.

TABLA DE LOS LVGARES de la Sagrada Eſcriptura, aſsi del viejo, como del nueuo Teſtamento, los quales ſe contienen y ſe explican en eſte tratado de la materia de los Eſtados.

Ex Pſalmis

ASTITIT Regina à dextris tuis in veſtitu deaurato, circundata varietate, pag. 2. col. 2.

44 Vouete, & reddite Domino Deo veſtro omnes, qui in circuitu eius affertis munera, pag. 108. col. 1.

118 Defecit in ſalutare tuum anima mea, & in verbum tuum ſuperſperaui, pag. 19. col. 1.

Prouerbios.

4 Iuſtorum autem ſemita quaſi lux ſplendēs procedit, & creſcit vſque ad perfectum diē, pag. 108. col. 1.

Iſaias.

58 Si auerteris à Sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die ſancto meo, & vocaueris Sabbatū delicatum, & ſanctum Domini glorioſum, pag 96. col. 2.

Ezechiel.

3 Si dicente me ad impium: Morte morieris: non annunciaueris ei, nec locutus fueris, vt auertatur à via ſua impia, & viuat: ipſe impius in iniquitate ſua morietur, ſanguinem autem eius de manu tua requiram, pag. 31. col. 2.

LVGARES DEL Teſtamento nueuo.

Sant Matheo.

5 Qui ergo ſoluerit vnum de mandatis iſtis minimis, & docuerit ſic homines, minimus vocabitur in regno Cœlorum pag. 8. col. 2.

5 Non poteſt ciuitas abſcondi ſupra montem poſita, pag. 20. col. 2.

13 Simile eſt regnum Cœlorū theſauro abſcondito in agro, quem, qui inuenit homo, abſcondit, & præ gaudio illius, pag. 117. col. 2.

19 Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata, pagina 4. col. 1.

19 Amen dico vobis, quod vos, qui reliquiſtis omnia, & ſecuti eſtis me in regeneratione cum ſederit filius hominis in ſede maieſtatis ſuæ, ſedebitis & vos iudicantes duodecim, pag. 4. col. 2.

19 Ecce nos reliquimus omnia, & ſecuti ſumus te, pag. 6. col 1.

19 Si vis perfectus eſſe vade, & vende, quæ habes, & da pauperibus, & habebis theſaurum in Cœlo, & veni, ſequere me pag. 44. col. 2.

19 Sunt Eunuchi, qui ſeipſos caſtrauerunt propter regnum Cœlorum, pag 68 col. 2.

19 Amen dico vobis quod vos, qui reliquiſtis omnia, & ſecuti eſtis me, pag. 69. col. 1.

20 Scitis, quia principes gentium dominantur eorum, & qui maiores ſunt poteſtatē exercent in eos, non ita erit inter vos, pag. 11. col. 2.

23 Væ vobis Scribæ, & Phariſæi hypocritæ, quia mundatis, quod de foris eſt calicis, & paropſidis, & reliquiſtis, quæ grauiora ſunt legis iudicium, & miſericordiam, & fidem, pagina 3. col. 2.

23 Amant enim primos recubitus in cœnis, & primas cathedras in Synagogis, pag. 11. col. 1.

25 Quandiu non feciſtis vni de minoribus his nec mihi feciſtis, & ibunt hi in ſupplicium æternum, iuſti autem in vitam æternā, page 4. col 1.

25 Fidelis ſeruus & prudens, pag. 22. col. 1.

San Lucas.

1 Quomodo fiet iſtud, quoniam virum non cognoſco pag. 68. col. 1.

2 Et erat ſubditus illis, pag. 82. col. 2.

2 Ieſus proficiebat ſapientia, & ætate, & gratia

tia apud Deum & homines, pag. 108. col. 1.
10 Vxorem duxi, pag. 47. col. 2.

San Iuan.

10 Bonus paſtor animam ſuam ponit pro ouibus ſuis, pag. 5. col. 1.
10 Oues meæ vocem meam audiunt, & cognoſco eas, & ſequuntur me, pag. 5. col. 2.
10 Bonus paſtor animam ſuam ponit pro ouibus ſuis, pag. 21 col. 2.
10 Mercenarius autem, & qui non eſt paſtor, vidit lupum venientem, & fugit, quia mercenarius eſt, pag. 27. col. 1.

Los actos de los Apoſtoles.

4 Nec quidquam eorum, quæ poſſidebant aliquid ſuum eſſe dicebat, ſed erant illis omnia communia, pag. 47. col. 2.

Sant Pablo ad Romanos.

12 Sicut enim in vno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent; ita multi vnum corpus ſumus in Chriſto: ſinguli autem alterius mẽbra, pag. 2 col. 2.
13 Omnis anima poteſtatibus ſublimioribus ſubdita ſit, pag. 75. col. 2.

De la primera carta a los de Corintio.

4 Iam quæritur inter diſpenſatores, vt fidelis quis inueniatur, pag. 22 col. 1.
7 De Virginibus autem præceptum Domini non habeo, conſilium autem do, tanquã miſericordiam à Domino conſecutus, vt ſim fidelis, pag. 126 col. 1.
12 Neque enim debent filij parentibus theſaurizare, ſed parentes filijs, pag. 105. col. 2.

De la ſegunda carta a los Corintios.

9 Qui altari ſeruiunt, de altari manducẽt, pag. 38. col. 1.

A los de Eſeſo.

4 Et ipſe dedit quoſdam quidem Apoſtolos, quoſdam autem Prophetas, alios vero Euangeliſtas, alios autẽ Paſtores, & Doctores, pag. 2. col 2.

Coloſſenſes.

3 Super omnia charitatem ſeruate, quod eſt vinculum perfectionis, pag. 3. col. 1.

De la primera carta a Timotheo.

3 Oportet Epiſcopum irreprehenſibilẽ eſſe, vnius vxoris virum, ſobrium, prudentem, ornatum, pudicum, pag. 18. col. 2.
3 Hi autem probentur primum, & ſic miniſtrent, nullum crimẽ habẽtes, pag. 20. col. 1.
5 Si quis ſuorum, & maxime domeſticorum curam non habet, fidem negauit, & eſt infideli deterior, pag. 115. col. 2.

A los Hebreos.

11 Sine fide impoſsibile eſt placere Deo pag. 3. col. 2.

A Tito.

1 Vt potens ſit exhortari in doctrina ſana, & eos, qui cõtradicunt arguere, pag. 20. col. 2.

De la primera carta de San Pedro.

5 Seniores, qui in vobis ſunt, obſecro, conſenior teſtis Chriſti paſſionum, qui & eius, quæ in futuro reuelanda eſt, gloriæ communicatur, paſcite qui in vobis eſt gregẽ Dei, prouidentes non coactè, ſed ſpontaneè ſecundum Deum, ne turpis lucri gratia, pag. 19. col. 1.

Sanctiago.

1 Religio munda & immaculata apud Deum, & patrem, hæc eſt: viſitare pupillos & viduas in tribulatione eorum, & immaculatũ ſe cuſtodire ab hoc ſeculo, pag. 120. col. 2.

Tabla

TABLA DE LAS COSAS

notables, que ſe contienen en el tratado XXXII. de la materia de Eſtados.

ABSOLVCION.

LAS abſoluciones generales de las religiones ſon prouechoſas (aũque la regla, y conſtituciones no obliguẽ a culpa) porque abſueluen en ellas de irregularidades, y cẽſuras de los pecados veniales, remiten los prelados el derecho de caſtigar los delictos cometidos antes de la abſolucion. pag. 92. col. 2.

Año de nouiciado.

No puede renunciar el nouicio el año que le da el derecho, como tãpoco el clerigo puede renunciar el derecho de q̃ le pidan en ſu tribunal, y foro. pag. 147. co. 2.

Apoſtata.

Apoſtata es aquel que dexa el habito de la orden en que profeſſo con animo de no boluer a ella. pag. 55. col. 1.

Si el Religioſo eſcapa de la religion con animo de no boluer a ella; pero lleuando el habito no incurre en la deſcomunion contra los apoſtatas. ibid. col. 2.

El apoſtata es infame por el derecho, y anſi en juyzio, y tribunal, ni puede ſer acuſador ni teſtigo. ibid.

Si vno dexa el habito, aunque no con animo de apoſtatar, incurrira en la deſcomunion contra los apoſtatas, pero no ſera apoſtata, ibidem.

Si dexa el habito para entrar en otra religion; aunq̃ ſea menos riguroſa que la ſuya, no ſera apoſtata; pero pecarà mortalmente, ſi lo haze ſin licencia de ſu prelado, y al tal deſcomulga Martino V. reſeruando eſta deſcomunion al Pontifice pag. 156. col. 1.

Si va del conuento con el habito, y con animo de boluer a la religion, en el tal caſo ni queda deſcomulgado, ni es apoſtata: probable es, que yrſe para parecer delante de ſu ſuperior, ſin licencia del Prelado inferior, no es pecado mortal, aunque lo opueſto tengo por mas probable. pag. 156. col. 1.

El excluydo de vna Religion por ſus defectos puede hazer profeſsion en otra; pero ſi el tal calla ſſe eſte defecto quando pide el habito pecaria mortalmente, y la profeſsiõ no ſeria valida. pag. 158. col. 1.

Quando el Pontifice diſpenſa con vn religioſo para que ſe quede en habito de clerigo eſta obligado a los tres votos eſſenciales, y lo meſmo digo de los que echa la religion por ſus defectos. pag. 157. col. 1.

Bienes temporales.

El tenerlos ſe compadece con el eſtado de la perfection en los Obiſpos, y no con el eſtado de los religioſos, por ſer ocaſiones que diuierten notablemente a los que no ſon muy perfectos. pag. 6. col. 1.

Charidad.

Porque razon ſe llame lazo de la perfection, pag. 3. col. 1.

Precepto de la charidad ſe puede guardar en eſta vida, y en q̃ manera obliga. pa. 4. col. 2.

Clauſura.

Las religioſas que no profeſſaron clauſura, ſi deſpues las obligaron a ella no tienen razõ de querellarſe, y ay derecho para poderlas compeler. pag. 124. col. 1.

Clerigo.

En razon de clerigo no tiene eſpecial eſtado, pag. 2. col. 1.

Conſejo.

De que forma ſe differencian los preceptos, y conſejos. pag. 4. col. 1.

Cura.

Pecado mortal es elegirle para curar almas q̃ do es hombre de mala vida, o notado de algun graue delicto publico, y eſto ſe ha de entender tambien quando el curato es ſimple. pag. 20. col. 1.

El cura eſta obligado a ſaber ſufficientemente los myſterios de la fe, y quales ſeã las obras que comũmente ſe requieren para la ſalud de las almas. pag. 21. col. 1.

El cura peca mortalmẽte ſi deſampara ſu Igleſia, y ſe auſenta della, ſin cauſas baſtantes. pag 32. col. 2.

Dexar el Obiſpado.

No eſtà obligado vn Obiſpo por razõ d̃ ſus enfermedades a dexar el Obiſpado. p. 26. c. 1.

TABLA

Diezmos.

Los miniſtros de la Igleſia los reciben por el miniſterio eſpiritual de ſu officio, y no para ſuſtento de los pobres, pagina 38. columna. 1.

Deudas.

Quien tiene muchas deudas, y no tiene de adõ de pagarlas puede entrar en la religion, y ſi eſtando en ella por el tal religioſo el conuento adquiere alguna hazienda, por titulo de herencia, teſtamento, o donacion, o de otra manera alguna, eſtara obligado a pagar los acreedores del tal religioſo, pag. 38. col. 1.

Digno.

Mas digno es de ſer electo para Obiſpo, o cura de almas, vno que eſta en pecado mortal, ſi es hombre que ordinario eſta en gracia de Dios, que no el que eſta en gracia de preſente, y que ordinariamente, es hombre de mal exemplo, pagina 19. columna. 2.

Regularmente el de mayor virtud es mas digno, ſiendo ſufficiente en ſciencia, y prudencia, aunque ſi vuieſſe nueuas heregias, o reſuſcitaſſen las antiguas en ſemejante occaſion, ſeria mas digno el mas docto, pag. 23. col. 1.

El que es digno no eſta obligado a ceder del officio, aunque quando le eligieron vuieſſe otro mas digno, pag. 23. col. 2.

Dominio.

El Obiſpo tiene verdadero dominio de los fructos del Obiſpado, pagina 33. columna. 2.

De la parte que es neceſſaria para ſuſtentarſe el Obiſpo, conforme a ſu authoridad, tiene pleno dominio, y podra diſponer de ella como mas quiſiere, pagina 35. columna 2.

Para juzgar qual ſea la cantidad neceſſaria para ſuſtento del Obiſpo, atiendaſe a la grandeza de la Igleſia que gouierna, a ſu dignidad, y a la nobleza de ſu nacimiento, pag. 35 col. 2.

Dote.

No es licito recebir dote antes de la profeſsiõ de la religioſa, aunque ſea por via de empreſtito, pag. 122. col. 2.

Electores.

Deuen elegir al mas digno en orden al buen gouierno del miniſterio a que ſe eligen, pagina 18. col. 1.

Enfermedad.

El dar la profeſsion a quien por ſus enfermedades no es para ſer religioſo, es pecado mortal, y la profeſsion no es valida, pag. 135 col. 2.

Eſte miſmo parecer tengo quãdo es la enfermedad de bubas, pag. 136. col. 1.

Eſtado.

En ſu naturaleza, y eſſencia incluye permanencia, y firmeza, pag. 2. col. 1.

El eſtado Eccleſiaſtico, fuera de ſu obligacion, pide alguna particular ſolemnidad, por donde conſte al juyzio de la Igleſia de la obligacion que trae conſigo, pagina 2. columna 1.

A la perfection, y hermoſura de la Igleſia pertenece la diuerſidad de los tres eſtados, conuiene a ſaber, de Obiſpos, Religioſos, y caſados, pag. 2. col. 2.

Los Obiſpos eſtan en eſtado de perfection, como Doctores, y Maeſtros los Religioſos como diſcipulos pag. 5. col. 1.

Eſtado de perfection es aquel, en el qual el hõbre ſe junta con Dios, y ſe entrega a el total mente, mediante los tres votos por el de pobreza queda muerto al ſiglo y aſsi ſin dominio de ſus bienes: por el de obediencia, y caſtidad ſu propria voluntad, pagina 47. colũna 1.

Fructos.

Para lleuar los fructos del obiſpado no baſta ſolo el titulo, ſino ſe acompaña del miniſterio, y obras que pide, pagina. 3 . columna 1.

Quando los fructos del obiſpado ſon muy abũdantes dizeſe como, y en que los ha de gaſtar el Obiſpo, pag. 40. col. 2.

Emafroditas.

Si predomina en el ſexo de varon no puede profeſſar en conuento de religioſas, y ſi predomina el de hembra, no podra profeſſar en conuento de religioſos, y ſi en entrambos ay igualdad no podra ſer religioſo, ni religioſa, y ſi por engaño hizo profeſsion, en conſtando, el conuento le ha de quitar el habito, pag. 138. col. 1.

Infor-

TABLA

Informacion para recebir al habito.

Para auer de recebir a vno al habito, es neceſſario que ſe haga informacion, *De moribus, & vita*, por el interrogatorio de las preguntas ſiguientes. Primera pregunta, ſi es ilegitimo, ſacrilego, o inceſtuoſo, y en que grado; ſi es hijo de religioſo, y ſi el padre profeſſo en el conuento donde quiere tomar el habito; ſi paſſarē de diez, y ſeys años ſe ha de preguntar de ellos, ſi han ſido homicidas, o inormes de algun delicto, o ſi por eſcapar alguna ſentencia dada por la juſticia vienen a la orden, pagina 142. columna 1.

Los que reciben al habito a alguno ſin hazer la informacion dicha, incurren excomunio latæ ſententiæ, reſeruada al Pontifice, quedan priuados de voz actiua, y paſsiua, y de todos los oficios, grados, honores, dignidades, que tuuieren, quedan inhabiles para auerlas de tener, pagina 142. columna 1.

Quando ſe haga la informacion, haſe de tomar juramento a los teſtigos, el notario ſera el religioſo que ſeñala el conuento para eſte effecto, pag. 145. col. 2.

Eſta informacion no es viſto auerſe de hazer a las mugeres quando toman el habito, ni quando el religioſo paſſa de vna orden a otra, pag. 144. col. 2.

Inhabilidad para tomar el habito.

Quando las deudas ſon tantas, que ſu hazienda no alcança a hazer pago a los acreedores; pero para ſer admitido baſta que exceda de ſus bienes, o ſaque de los acreedores beneplacito para tomar el habito, pagina 143. col. 1.

Igleſia.

El Obiſpo no puede dexar la Igleſia, y aũque tenga cauſas legitimas para ello ha meneſter diſpenſacion, por ſer vna manera de diuorcio, pag. 24. col. 2.

Illegitimo

No han de ſer admitidos a la religion, porque ſon criados con poco cuydado, y anſi de ordinario ſalen con malas inclinaciones, y tan poco honeſtos como ſus padres, pag. 139. col. 1.

Iuego.

Aunque vn religioſo tuuieſſe licencia de ſu prelado para jugar vna gran cantidad de dineros, ſi los pierde, el que ſe los gana eſta obligado a reſtituyrlos al conuento, pag. 60 col. 2.

Limoſna.

Razones, y titulos por donde los Obiſpos eſtã mas obligados a dar limoſna que los demas, pag. 34. col. 1.

Los pobres ſon como hermanos menores, a los quales los Obiſpos deuen dar alimentos, pag. 38. col. 2.

Los Religioſos ſe pueden ſuſtentar de limoſnas, y ay caſos en que de juſticia ſe les deue, pag. 97. col. 2.

Licito es a los religioſos pedir limoſnas por neceſsidad, humildad, y vtilidad, pag. 98. col. 2

Los monaſterios que tienen buenas rentas de donde ſe ſuſtentar no pueden pedir limoſna; pero pueden la recebir, pag. 98. col. 2.

El que ſe finge pobre eſta obligado a reſtituyr la limoſna, que recibiere, a los que verdaderamente ſon pobres: el Maeſtro Orellana tiene la opinion contraria, pagina. 99. col. 1.

Merecimiento.

La mayor difficultad de vna obra, ſi nace de ſu miſma naturaleza augmenta el merecimiento, y no quando prouiene de otra circunſtancia, como de poco exercicio, pag. 10 col. 1.

Frayle Minimo.

Si fueſſe Obiſpo eſtara obligado a no comer carne, ni hueuos; porque el voto perſeuera aun ſiendo Obiſpo, pagina 42. col. 2.

Monge.

Licito le es, y conueniente que ſe ocupe en predicar, confeſſar, y enſeñar, aunque ſu inſtituto pide mucha clauſura, p. 94. col. 2.

Obediencia.

El eſtado del religioſo de ſu propria naturaleza pide obedecer haſta la muerte, pag. 75. col. 1.

El religioſo eſta obligado a obedecer al prelado en todo lo que fuere juſto, y al prelado ſuperior ha de ſer mas obediente, pag 76. col. 1.

Tres cosas estan fuera de la jurisdiction del prelado, las obras interiores, las impertinentes al estado de religion y las que le son excessiuas, pag. 79. col. 2.

Obispo.

Es esposo de la Iglesia: este matrimonio espiritual se comiença por la election que hazen del Obispo: llega a ser rato por la confirmatiõ, y cõsumase por la cõsagratiõ, pa. 5. col. 1

El Obispo no esta obligado a ser perfecto debaxo de pecado mortal, sino es en aquellas obras que son necessarias para el oficio de pastor, pag. 8. col. 2.

Obispo frayle esta obligado a las cosas de la obseruancia regular, que no impiden al ministerio, y dignidad Episcopal, como a la obediencia, pobreza, y continencia, pag 41 col. 2.

Religioso Obispo no tiene dominio de los fructos, y bienes Episcopales, aunque dispone de ellos con licencia del Pontifice, pag. 43. col. 1.

Sino trae el habito de su religion peca mortalmente; pero no estara descomulgado, como apostata, pag. 43. col. 2.

Obispo Dominico no esta obligado a no comer carne, porque no se compadece cõ auer de ser la mesa de los Obispos mesa comun, y para todos, pag. 44 col. 1.

Obispado.

Para ser licito dessearle se requiere dignidad, y prẽdas en el que lo desea; rectitud en el desseo y necessidad de su persona para la Iglesia, pag. 12. col. 2.

Si quando pretendio el obispado impidio al q̃ era mas digno, peca contra justicia, y charidad, pag. 12. col. 2.

Dessear ser Obispo mas por lo temporal, que por lo espiritual es pecado mortal, p. 12. c. 2.

No es licito rehusar el ser Obispo, quando se lo manda el superior, si tiene prendas para poderlo ser, pag. 14. col. 2.

No ay potestad para poder obligarme a ser frayle; pero ay la para poderme obligar a ser Obispo, aunque es estado de mayor perfection, pag. 15. col. 1.

Los prelados de las religiones no pueden obligar a sus subditos a que acepten los obispados, pag. 15. col. 2.

Padre y madre.

El religioso esta obligado a obedecer, y respetara a sus padres naturales, en todo aquello q̃ no se contrapone a las leyes de la religion que professo, pag. 82. col. 2

Quando los padres de vn religioso padecen graue necessidad, el hijo religioso esta obligado a socorrerla, pidiendo licencia al prelado, el qual estara obligado a darsela, pag. 83. col. 2.

Pecado venial.

Sola la Virgen no tuuo pecado venial, pag. 3. col. 2.

Pobreza.

Quanto al vso permitido a los religiosos no ha de ser igual en las religiones Mendicantes, y Militares, pagina 47. columna 2.

El que recibe alguna cosa, o la toma sin licencia de su prelado haze cõtra el voto de la pobreza, pag. 48. col. 1.

El prelado que da licencia al subdito para tener muchas cosas superfluas, y disponer de ellas libremente, peca mortalmente, pag. 48 col. 2.

Tener dineros en su poder suena mal en vn religioso; pero si tiene proposito de no vsar de ellos sin licencia de su prelado, no es pecado mortal, pag. 49. col. 1.

Quando no ay precepto de no tener dineros en su poder, aunque se diga en algun mandato, que quien los tuuiere sea visto auer caydo en la culpa de proprietario, no es pecado mortal, pagina 49. columna 2.

El que tiene licencia para gastar veynte ducados en habitos, o Imagenes podra gastarlos en libros, pero no podra darlos en limosna, pag. 50. col. 2.

El P. M. Gallo enseña, que el que tiene licencia para gastar cien reales sin auerle determinado la materia, los puede gastar en cosas ilicitas sin hazer contra el voto de pobreza, pag. 51. col. 2.

A ninguno es licito tomar, o disponer de los bienes del conuento, si la cantidad es graue, aunque sea Prelado, pag. 53. col. 1.

Quando el Prelado no acude a la necessidad del subdito podra el tal socorrerse de los bienes del conuento, pag. 54. col. 2.

No puede vn religioso disponer de los dineros que el Prelado le ha aplicado sin licencia, aunque sea para darlos a otro religioso del mesmo conuento. Qual sea la cantidad sin expressa licencia, pag. 54. col. 2.

Religioso puede prestar dineros, y otras cosas de las que no se consumen con el vso, sin licencia del Prelado, pag. 56. col. 1.

No puede el religioso trocar los bienes que le han aplicado, si excede lo que se recibe en trueco, o sino llega, pero si es en cosa equiualente bien lo puede hazer, aunque no tẽga expressa licencia del Prelado, pag. 57. col. 2.

Quiẽ toma de los bienes de la comunidad, o de algun

de algun particular,si la cantidad es grande es pecado mortal, y anſi eſta obligado a reſtituyr,pag.58,col.1.

Quien diſpone de los bienes que el Prelado le ha aplicado dandolos a ſeglares,no eſta obligado a reſtituyr la ſentencia oppueſta es mas probable,pag.60.col.1.

Quien recibe ſin licencia ſiendo la cantidad graue ſera proprietario,pag.61.col.2.

Diſponer de los bienes de los ſeglares,aunque ſea ſin licencia del Prelado,es licito,pag.62. col.2.

De las rentas que ſuelen dexar a los Religioſos para ſus neceſsidades.

El reſeruar los nouicios alguna cantidad para ſuplir ſus neceſsidades al tiempo que hazen profeſsion,o deſpues della con licencia del Prelado ni es propriedad ni contra el Decreto del Concilio Tridentino ſeſsione 25. cap.2.de reformatione,pag.63.col.2.

En el caſo dicho el Prelado que no le acude cõ la cantidad que reſeruo el nouicio peca contra juſticia,pag.65.col.2.

El religioſo profeſſo no puede reuocar la diſpoſicion del teſtamento que hizo quando era nouicio,quanto auer mandado en el que la communidad le acuda con la tal cantidad, pag.66.col.1.

Precepto.

No ſiempre el precepto del Prelado obliga debaxo de pecado mortal,como quando la materia es ligera,o muy difficultoſa, pag. 78.col.2.

Si el prelado pone precepto para que el ſubdito declare algun delicto de otro,ſi ay duda ſobre ſi obliga el precepto,o no,o opiniones opueſtas probables,bien puede no reſponder,pag.82.col.1.

Quando el prelado pone el precepto con colera,o con ira obliga no a culpa,ſino a las penas temporales,pag.85 col.2.

Predicar.

Predicar,y enſeñar no es ageno del eſtado de religioſo,antes ſon los religioſos los inſtrumentos mas a propoſito para eſte exercicio, pag.104.col.2.

Profeſsion.

Por la profeſsion ſolemne remite Dios todo lo que haſta aquel tiempo tenia el nouicio que pagar en el purgatorio, y los votos que tenia hechos antes dexan de obligar, pag. 111.col.2.

El que haze profeſsion por temor poderoſo para violentar la volũtad de vn hombre de valor no queda obligado a ella,pa.121.co.1

El hazer violencia injuriosa para tomar el habito,o hazer profeſsion eſta prohibido por el Concilio Tridentino ſeſsio. 27. cap. 18.y el que haze la tal violencia ipſo facto queda deſcomulgado,pag.121.col.2.

El hazer profeſsion en orden menos eſtrecha ſin licencia del Pontifice,es pecado mortal, y la profeſsion no es valida,pag.135.col.1.

Recebir al habito.

Para ſer legitimamente recebido vn nouicio, y poder hazer profeſsion a ſu tiempo,no ſolo baſta que el prelado le reciba,ſino tãbien es neceſſario que le reciba el conuento, porque el prelado en materia de contratos depende del beneplacito de los ſubditos,pag. 153.col.1.

Aunque pecan mortalmente los que votaron para recebir al habito por vna perſona en quien no ay las partes neceſſarias para la religion no eſtan obligados a votar por el al tiempo de la profeſsion,pag.154.col.1.

Religion.

Salirſe de la religion,en los nouicios, algunas vezes ſera pecado venial, y otras vezes ſera loable,pag.112.col.1.

Reſidencia.

Quãdo es neceſſario que el Obiſpo reſida por la ſalud eſpiritual de ſus ouejas, eſta obligado a hazerlo anſi,aunque ſu vida corra peligro,pag.26.col.2.

El reſidir corporalmente es obligatorio en la diſpoſicion de todo derecho,y eſta reſidencia ha de ſer en la parte de ſu obiſpado de adonde con mayor cõmodidad de ſus ſubditos pueda aprouechar,y gouernar,p.27.c.2

Eſte precepto de reſidir es affirmatiuo, y el Põtifice no puede diſpẽſar en el,pa.28.co.2.

Si la auſencia que haze el Obiſpo no es mas q̃ de termino de tres meſes no eſta obligado a reſtituyr los frutos,pag.29.col.2.

Las razones que juſtifican la auſencia del prelado en ſu obiſpado ſon charidad, obediencia,vtilidad,y neceſsidad,como vna enfermedad graue,pag.30.col.2.

Para hazer officio de Preſidente,o otro ſemejante de los que piden aſsiſtencia perpetua, es neceſſario pedir licencia al Pontifice, ſi el lugar adonde ha de aſsiſtir eſta fuera de ſu obiſpado,pag.31.col.2.

Reſtitucion.

El que lleuo vn Beneficio parrochial,y no tiene intencion de ſer ſacerdote, no puede lleuar los fructos,y aſsi los ha de reſtituyr,pag. 41.col.1.

Por faltar en el rezo de vn dia no eſta obligado a reſtituyr todos los frutos que le correſponden,porque ſon eſtipendio de otros officios,y anſi ha de reſtituyr alguna parte,pa. 41.col.1.

TABLA

Reseruacion de casos.

En materia de pobreza, segun el Breue de Clemente VIII. solamente pueden los prelados reseruar los casos siguientes, propriedad contra el voto de la pobreza, con tal q̃ haga materia de pecado mortal. Hurto de la hazienda del monasterio, quanto a la quantidad, que es pecado mortal, pag. 66. col. 2.

En materia de castidad, solo puede reseruar acto carnal consumado en su genero, pag. 75. col. 1.

En materia de obediencia, solo puede ser caso reseruado el jurar falso en juyzio, y tribunal adonde se procede legitimamente, pag. 85. col. 2.

Simonia.

Si se da officio, o beneficio espiritual por redimir alguna deuda temporal, la election que se hiziere debaxo de este concierto es simoniaca, pag. 24. col. 1.

Quando en la election de vn Obispo interuino simonia ignorando la el electo, en teniẽdo conocimiẽto della ha de acudir al Pontifice para que de nueuo confirme la electiõ y haga composicion en los fructos, que ha llenado, pag. 26. col. 1.

Por el Concilio Tridentino en la sesion. 25. cap. 16. esta mandado que no se reciba ninguna cantidad de la dote antes de la professiõ de la Religiosa y si se recibe incurre en descomunion, pag. 122. col. 1.

Testamento.

Los Obispos estan prohibidos de hazer testamento, veanse las razones desta prohibiciõ pag. 36. col. 2.

Transito de las Religiones.

Para passarse vno a otra Religion mas obseruante es necessario pedir a su Prelado licencia, sino se la da el Prelado peca mortalmente, y el religioso podra escapar sin ella, pag. 118. col. 2.

Si auiendo hecho votõ de religion en orden mas perfecta haze profession en otra que no lo es tanto, no tiene obligacion al primer voto, pag. 120. col. 2.

Voto.

El voto solemne que hizo vn Obispo en la religion es valido, aunque aya venido a ella sin licencia y dispensacion del Pontifice, pag. 25. col. 1.

Voto de castidad.

El voto de castidad es opuesto por su naturaleza y condicion al vinculo del matrimonio, pag. 70. col. 1.

Diferente es la obligacion del voto simple de castidad al voto simple de Religion, pag. 73. col. 2.

El voto solemne de Religion tiene por materia los tres votos y no la regla y constituciones, y assi el hazer contra ellos no es pecado mortal, pag. 89. col. 2.

Aunque el Religioso tenga voluntad deliberada de no guardar la regla y constituciones, no es visto menospreciarlas por este acto, y assi no peca mortalmente. El menosprecio consiste en no querer estar subjecto a la regla y constituciones en quanto son exemplar de su vida, y con este motiuo haze contra la regla y constituciones, pag. 91. col. 1.

El que hizo voto de religion, en pena de si cometiera algun delicto, el tal voto puede ser dispensado por el Obispo por la Bula de la Cruzada, pag. 107. col. 1. y 2.

Quando vno hizo voto de tomar el habito en vn conuento determinadamente, y auiendo hecho moralmente sus diligencias, sino le admiten, no esta obligado a tomar el habito en otro conuento de la dicha religion, aunque sea de la misma obseruancia, pag. 110. col. 2.

Por el voto de religion solemne se haze total entrega a Dios de todo el hombre y por tãto no podra hazer profession el esclauo, el casado consummata copula, sino es que aya auido diuorcio juridico, pag. 134 col. 2.

La Iglesia tiene poder para annular la profession que se haze antes de los diez y seys años por ser contrato, aunque no puede annular el voto simple de religion, pagina 146. col. 2.

Vniuersidad.

Los que estan en las vniuersidades, si oyen las lectiones, aunque sean negligentes en estudiarlas, pueden lleuar los fructos de sus prebendas y dignidades, pag. 41. col. 1.

Los Cathedraticos, Principes, Comendadores, que gozan de las tercias, no estan obligados a mayores limosnas, ni al rezo, aunque son bienes de la Iglesia, pagina 93. columna 2.

FIN.

ADDICIONES A LA SEGVNDA PARTE de la Summa del P. M. Fr. Pedro de Ledesma

Cathedratico de Visperas de Theulogia en la Vniuersidad de Salamanca, en las quales se trata lo que toca a los estados de los hombres, y se cifra y summa todo lo que toca a esta materia.

EN LA Segunda Parte de la Summa se pusieron algunos tratados, en los quales se pone la dotrina de virtudes y vicios, siguiendo el orden de la dotrina del Angelico Doctor Sancto Thomas en la Secunda Secundæ. Entre otros tratados vno dellos auia de ser de los estados de los hombres; en el qual se contienen particulares virtudes y vicios de hombres perfetos, o que caminan a la perfecion. Este tratado y dotrina por particulares razones se dexo de poner en la Segunda parte de la Summa; y agora me ha parecido sacarlo a luz, para que sea cumplida y perfeta la dotrina. Este tratado entre todos los demas es muy necessario, porque su dotrina pertenece a los Principes de la Iglesia, y que deuen ser auentajados en perfecion: de los quales como de fuentes y manantiales ha de manar y proceder todo el bien espiritual de los Fieles. Por la misma razon es el tal tratado grandemente necessario, y que su dotrina sea notoria a todos. Por lo qual mi pretension es declarar esta dotrina muy en particular, y con gran diligencia siguiendo la dotrina de nuestro Maestro Sancto Thomas.

Tratado XXXII. De los officios y estados de los hombres.

Secunda Secundæ q. 183.

DEsta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el.

ANTE Todas cosas se deue aduertir, que en el presente lugar no se pretende tratar de todos los estados de los hombres vniuersalmente, sino tan solamente de aquellos que pertenecen a cierta manera de perfecion de vida espiritual, como es el estado supremo del Obispo, y el estado del Religioso, y otros semejantes. Porque las obligaciones de otros estados se declaran arriba en los tratados de las virtudes. El estado de los casados con sus obligaciones se declara en el tratado del sacramẽto del Matrimonio. En este lugar se ha de tratar de los estados que encierran en si perfecion: Porq̃ estos mas en particular tienen especial dificultad

por razon de las particulares obligaciones que tienen annexas.

Cap. 1. Que ſea eſtado y officio: y que ſea ſu naturaleza.

PRIMERA Concluſion. Eſtado es cierta manera y condicion de vida moral, eſpiritual, que pertenece a alguna libertad, o ſeruidumbre. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos: y es la diffinicion que declara la naturaleza de eſtado. Por lo qual tan ſolamente tiene neceſsidad de declararſe. Eſtado de ſu naturaleza mira a alguna obligacion; y por eſſa parte pertenece a ſubjecion y manera de ſeruidumbre. Porq̃ ſi alguno eſta obligado con alguna obligacion, por el conſiguiente eſta como ſubjeto y como ſieruo. Por lo qual el eſtado que trae cõſigo obligacion, pertenece a ſubjecion, o ſeruidumbre. De lo qual ſe ſigue, que el eſtado de ſu naturaleza dize firmeza, immutabilidad, y permanencia. Porq̃ nace de la obligacion, por la qual el que eſta en eſtado eſta ſubjecto. Declaremos eſto en el eſtado natural de alguna coſa, el qual no es otra coſa ſino vna buena diſpoſicion de todas las partes cõ ueniente a la natural condicion de la miſma coſa, con vna manera de immobilidad y permanencia. De la miſma ſuerte el eſtado moral, o eſpiritual no es otra coſa ſino vna buena diſpoſicion del hombre en orden a todas ſus obras, o a muchas dellas con vna eſtabilidad y permanencia, la qual nace en las coſas morales y eſpirituales de la obligaciõ.

D. Tho. art. 1.

Segunda concluſion. A el eſtado Eccleſiaſtico fuera deſta obligacion ſe requiere alguna ſolemnidad, o obra exterior, por la qual los que eſtan en eſtado ſean diputados, y como conſagrados y dedicados a el tal eſtado. Eſto enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. Eſto ſe haze porq̃ pueda conſtar en el juyzio de la Igleſia la obligacion y eſtado que tiene el hombre. Eſto ſe declara en el Obiſpo, que ſe conſagra con ſolemnidad y obra exterior. Y lo miſmo ſe vee en el Religioſo que haze ſolemne profeſsion. De lo qual ſe ſigue, que aunque es verdad que ſegun la manera de hablar de los Theologos ſe dize que el que eſta en gracia, o en pecado, eſta en particular eſtado, por la ſeruidumbre que trae conſigo el pecado, y la libertad de la gracia, que haze hijos de Dios: Pero al propoſito no ſe llama en derecho eſtado y manera de vida. Porque no ſe haze ni ſe affirma con alguna particular ſolemnidad, o con alguna publica obra, como ſe diputa y dedica el Obiſpado, y el Religioſo en ſu eſtado. De lo qual ſe ſigue que las viudas y donzellas propriamente no ſe dizen eſtar en eſtado, ſino es q̃ ayan hecho voto de caſtidad y virginidad, y lo ayan confirmado con alguna obra exterior, como lo dize el Concilio Toletano 4.

D. Tho. art. 4.

Concilio Tolet. 4. cap. 53. & 54.

La difficultad es de los clerigos en razõ de clerigos, ſi eſtan en algun eſtado. La razõ de dudar es, porque parece q̃ tienen alguna manera de obligacion, y conſiguientemente de ſubjection y immobilidad.

A eſta difficultad ſe reſponde, que propriamente los clerigos, en razon de clerigos no eſtan en eſtado. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de S. Thomas en el articulo citado. La razon es, porque los clerigos en razon de clerigos no tienen la eſtabilidad y perpetuydad que dize eſtado, como ya queda dicho. Eſto ſe vee claramente en los clerigos de ordenes menores, que pueden mudar de propoſito. Por lo qual eſtos tales ſe dizen pertenecer a algun officio, o grado, pero no eſtan propriamente en eſtado. Y anſi tienen obligacion a particulares obras de ſus officios; y ſi ſon clerigos de ordenes mayores, tienen obligacion de ſer caſtos, por razon del voto que hazen de caſtidad quando los ordenan. A la razon de dudar ſe reſponde facilmẽte de lo que queda dicho.

De lo dicho en eſta difficultad ſe reſponde a otra, que podia auer de los ſeglares, ſi en razõ de ſeglares eſtan en algun eſtado. A lo qual ſe reſpõde facilmente, que hablando con propriedad no eſtan en eſtado alguno. La razon es, porque en razon de ſeglares no tienen alguna obligacion, por la qual eſten ſubjectos, y tengan alguna manera de immobilidad.

Tercera concluſion. Conuenientiſsima coſa es, que en la Igleſia aya diuerſos eſtados y officios. Eſta cõcluſion enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos. Aduiertaſe que el eſtado Eccleſiaſtico es condicion y manera de viuir de perſona Eccleſiaſtica con cierto modo y manera, como ya queda dicho. Officio tambien es condicion de perſona, ſegun la qual ſe ha de exercitar en algunos miniſterios, y obras que ſean para vtilidad de los fieles. Eſto ſupueſto, la concluſion prueua el Angelico Doctor: Lo primero, porque eſto pertenece a la perfecion grande de la Igleſia. Porque aſsi como en el orden natural ay variedad de perfecciones, q̃ repreſentan la immenſa perfecion de Dios, que es vna ſimpliciſsima, y la comunica cõ diuerſidad y differencia por no ſer poſsible ni hazedero lo contrario: anſi tãbien la plenitud de gracias y dones, q̃ ſe hallan en Chriſto cabeça de la Igleſia, las reparte y comunica con los miembros de la Igleſia, como lo dize el Apoſtol. Luego para la perfecion de la Igleſia, fue neceſſario que vuieſſe en ella diuerſidad de eſtados y officios. Lo ſegũdo, eſto fue conuenientiſsimo, por la neceſsidad de las obras que ay en la Igleſia. Fue neceſſario q̃ para diuerſas obras ſe dedicaſſen varios y diuerſos hombres, para que ſin confuſion ninguna exercitaſſen las tales obras; como lo dize el Apoſtol S. Pablo. Lo tercero eſto fue conuenientiſsimo por la grãde dignidad y hermoſura de la Igleſia, que cõſiſte en cierto ordẽ. De ſuerte q̃ la diuerſidad de eſtados, y officios cauſa hermoſura en la Igleſia; y la Igleſia queda veſtida y hermoſeada con variedad de perfeciones, como lo dize el Propheta Dauid. Por lo qual en la Igleſia ay Obiſpos, Religioſos, Curas, y caſados.

D. Tho. art. 2.

Ad Eph. cap. 4.

Ad Ro. cap. 12.

Pſal. 44.

Quarta cõcluſiõ. Cõuenientiſsima coſa fue q̃ en la Igleſia vuieſſe aquellos tres diſtintos eſtados y grados, cõuiene a ſaber, Obiſpos, Religioſos, y caſados. Eſta cõcluſion enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razõ es muy clara: porq̃ Chriſto aprouo todos eſtos eſtados, como cõſta facilmẽte del Euangelio, y de todos los Sãtos q̃ anſi lo enſeñan. Y ſe puede ver facilmẽte en los q̃ declaran a el Doctor Angelico. Todo eſto ſe ha de declarar mas particularmente en lo ſiguiente.

Cap.

Cap. II. De las coſas que pertenecen al eſtado de perfecion en comun.

DEſta materia diſputa y trata Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y los q̃ le declaran.

D. Tho. 2. 2. q. 184. PRimera concluſion. La perfecion de la vida Chriſtiana muy particularmẽte ſe ha de conſiderar, ſegun la virtud de la charidad. Eſto enſeña el Angelico Doctor, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. La razon es, porq̃ todas las coſas ſe dizen perfetas, y lo eſtan quando llegan a ſu fin, el qual es la vltima perfeciõ de todas las coſas. Y la charidad es la que nos junta, y haze vna marauilloſa vnion con Dios; como ſe dize en la materia de la virtud de la charidad, y Dios es el vltimo fin. Luego la charidad muy particularmente pertenece al eſtado de la perfeciõ. Por lo qual el Apoſtol S. Pablo muy en particular amoneſta a los fieles diziendo, que ſobre todas las coſas tengan charidad, que junta cõ Dios vltimo fin, y es lazo de perfecion. Porque como dize S. Thomas, la charidad jũta y enlaza todas las virtudes cõ vna vnidad perfeta y cõſumada.

D. Tho. art. 1.

Ad Coloſ. c. 3.

Aduiertaſe lo primero, q̃ al preſente ſe habla de la perfeciõ q̃ tiene el Chriſtiano en eſta vida. En la otra vida la perfecion principalmente conſiſte en ver claramente a Dios; de lo qual ſe ſigue eſtarle ſiempre amando. Eſta es la bienauenturança, y perfeciõ de los bienauenturados q̃ gozã de Dios, como ſe dize en muchos lugares de la Sagrada Eſcritura. Pero la perfecion del Chriſtiano en eſta vida conſiſte principalmente en la charidad y amor de Dios.

Lo ſegundo ſe deue aduertir que la perfecion Chriſtiana preſupone muchas coſas. Porq̃ preſupone q̃ la volũtad y affeto del hõbre Chriſtiano eſte libre de todas las codicias de la tierra. Tãbiẽ preſupone la fe ſobrenatural, q̃ es vna luz diuina q̃ alũbra la volũtad, para q̃ pueda amar el bien diuino. Porq̃ como dize S. Pablo, ſin la fe ſobrenatural, q̃ ſola haze a el hõbre verdadero Chriſtiano, es impoſsible agradar a Dios. Pero aunq̃ la perfeciõ Chriſtiana preſupõga muchas coſas, y encierre enſi todas las virtudes principalmẽte cõſiſte en la charidad, q̃ es la ſuprema de las virtudes. Por lo qual la intencion del Chriſtiano ſe ha de enderezar a la charidad, y al aprouechamiento, en eſta principal virtud.

Ad Hebr. 11.

De lo qual ſe colige, lo primero que el amar a Dios es la mas excellẽte, y mas eminẽte obra en q̃ ſe puede exercitar, y emplear vn Chriſtiano, y la q̃ es mas agradable a Dios. Porq̃ en la charidad como en ſuprema virtud cõſiſte la Chriſtiana perfeciõ. Lo ſegũdo ſe ſigue, q̃ las virtudes q̃ apartan el alma de las delectaciones, y guſtos de la tierra, y de las riquezas del mundo, en tanto ayudã a la chriſtiana perfeciõ, en quãto quitã los impedimẽtos q̃ detienẽ la volũtad y el affecto del hõbre, para q̃ no vaya la volũtad cõtãta fuerça tras el bien diuino. Lo tercero ſe ſigue q̃ al preſente ſe hã de euitar dos eſtremos. El primero es de algunos q̃ no teniendo atencion a la charidad, ſino antes en alguna manera menoſpreciandola totalmente ſe emplean en coſas exteriores, lo qual reprehende Chriſto en el Euangelio. Porq̃ dexã las coſas graues de la virtud, quales ſon las q̃ tocan en la charidad, y ſe empleã en coſas minimas. El otro extremo es de algunos que pretẽdẽ ſubir a lo alto del amor de Dios y cõſeguir el fin, ſin paſſar por los medios. Eſtos ſon los q̃ ſin el exercicio de las demas virtudes, y ſin la mortificaciõ de la carne pié ſan q̃ eſtan en el ſupremo grado de la perfeciõ de la charidad. Eſto ha de eſtar muy lexos del Chriſtiano, y ha de ſubir a la altura de la perfecion de la charidad por ſus medios y por ſus grados.

Mat. 23.

Segũda concluſiõ. La perfecion de la charidad quãto a lo q̃ es deſuiar, y quitar los impedimẽtos q̃ la impiden, puedeſe hallar en eſta vida en algũ hõbre. Eſto enſeña S. Thom. y todos ſus diſcipulos. La razõ es clara, porq̃ todos eſtan obligados a quitar los impedimentos de la charidad. Luego es coſa poſsible y hazedera. Antes ſe ha de aduertir, que es coſa neceſſaria a la perfecion de la charidad, que los impedimentos contrarios en alguna manera a la charidad, como ſon los pecados mortales ſe quiten del todo, y ninguno puede tener charidad ſino haze eſto. Pero quitar los impedimentos de la obra y feruor de la charidad, quales ſon los pecados veniales pertenece a la perfecion de la charidad, pero no es coſa neceſſaria para ſu conſeruacion.

D. Tho. q. citata, art. 2.

La difficultad es, ſi los pecados veniales ſon impedimẽto del feruor de la charidad, ſigueſe q̃ ninguno en eſta vida pueda ſer perfeto deſta manera. Porq̃ ninguno en eſta vida puede euitar todos los pecados veniales. Cõfirmaſe, porq̃ puede ſer q̃ vn hõbre abſolutamẽte ſea mas feruoroſo en la charidad, el qual tẽga mas pecados veniales, como conſta por la experiencia. Luego no eſta ni conſiſte la perfecion de la charidad en quitarle los impedimentos de los pecados veniales.

A eſta difficultad ſe ha de reſpõder, q̃ ſola la Virgẽ N. S. tuuo ſingular priuilegio, para vitar los pecados veniales. Pero puede muy bien el hõbre en eſta vida quitarlos con el effecto, como quando vno firmiſsimamente ſe determina de nunca offender a Dios deliberadamente, aun en coſas minimas. Deſta manera es poſsible quitar los pecados veniales, con eſta manera de affecto. Lo qual tan ſolamente ſe halla en los perfetos. De lo qual ſe reſponde a la razõ de dudar. A la cõfirmaciõ ſe reſpõde, q̃ los pecados veniales q̃ proceden de negligẽcia, o flaqueza, algunas vezes ſe hallã y multiplicã en los varones perfetos, principalmẽte en los Prelados, y en los q̃ tienẽ cuydado de muchos. Pero los pecados veniales q̃ ſe cometẽ con volũtad y con affecto, no ſe pueden conſeruar ni permanecer con la perfeta charidad. Porq̃ aunq̃ ſean pecados veniales, propriamente diſponen a pecados mortales. Por lo qual cometidos con voluntad y con affecto, no pueden permanecer con la perfecion de la charidad.

Tercera cõcluſiõ. La perfeciõ eſſencialmẽte cõſiſte en los preceptos, y en la guarda dellos; y menos principalmente conſiſte en los conſejos Euangelicos, aunq̃ de differente manera. Eſta cõcluſiõ enſeña S. Tho. y todos ſus diſcipulos, y todos los Theologos. La razon es, porq̃ los preceptos diuinos, y el guardarlos es neceſſario para la charidad, y para ſu cõſeruacion. Porq̃ el quebrãtar los preceptos es pecado mortal contra la charidad.

D. Tho. q. citata, art. 3.

Los conſejos ſon del mejor y mas auẽtajado biẽ para la virtud. Luego la perfecion de la charidad principalmente conſiſte en los preceptos, y en ſu manera en los conſejos.

La difficultad es ſi los preceptos en la ley Euã gelica ſe diſtinguen de los conſejos, y como ſe diſtinguen dellos? Y parece que ſe diſtinguen. Porque ſino vuieſſe diſtincion ninguna entre los preceptos y los conſejos, lo miſmo ſeria q̃ la perfeciõ Chriſtina cõſiſtieſſe en los preceptos, q̃ en los conſejos. Por el contrario haze difficultad, porq̃ ſi vuieſſe alguna differencia entre el precepto y conſejo, principalmente la differencia ſeria, q̃ el cũplimiento del precepto es deuido, y no el cũplimiento del conſejo. Pero eſta differẽcia no es aſsi: porq̃ no ay obra ninguna de cõſejo, q̃ en algũ tiẽpo no ſea deuida, y no ay obra q̃ cayga debaxo de precepto, q̃ ſiempre ſea deuida. Luego la differencia entre el precepto y conſejo no cõſiſte en eſto.

A eſta difficultad ſe reſpõde, q̃ los preceptos y cõſejos ſe diſtinguẽ grãdemẽte entre ſi. Eſto enſeñan todos los Theologos, particularmẽte los diſcipulos de S. Tho. en el lugar citado. La razõ es, porq̃ la principal differencia q̃ ay entre los preceptos y cõſejos es, q̃ el precepto es de coſa neceſſaria
Mat. 19. para la vida eterna, ſegũ lo q̃ dize Chriſto. Si quieres entrar a la vida eterna, guarda los Mandamiẽtos. Pero los cõſejos ſon de coſas libres y no neceſſarias para la vida eterna, aunque conduzen mucho para ella. De donde ſe colige en particular dos reglas para conocer, quando es precepto, o quando es conſejo.

La primera regla es. Qualquiera obra q̃ fuere neceſſaria para defender, y conſeruar la charidad de Dios y del proximo, por el tiẽpo q̃ fuere neceſſaria cae debaxo d̃ preceto: pero lo q̃ fuere vtil para aumentarla y cõſeruarla, caera debaxo de cõſejo. La razon es, porq̃ la caridad de Dios y del proximo es neceſſaria abſolutamente para la vida eterna. Luego todo lo que fuere neceſſario para eſta charidad cae debaxo de preceto. Y aſsi queda prouada la primera parte de la regla. La ſegunda parte ſe prueua, porq̃ los cõſejos ſe dan del mejor bien, y en eſta vida no ay coſa mas vtil ni mas excelẽte, q̃ aquello q̃ auméta y cõſerua la charidad. Luego ay cõſejo de aquello q̃ es vtil y prouechoſo para el aumẽto y cõſeruaciõ de la charidad.

La ſegũda regla es para inteligẽcia de aquellos q̃ tienẽ noticia mas particular de la Sagrada eſcritura. Quãdo en la Sagrada eſcritura ſe mãda alguna coſa ſopena de muerte eterna, o excluſion del Reyno del cielo, cae debaxo de precepto, pero quando ſe propone debaxo de promeſſa de algun premio, tan ſolamente es conſejo. La razõ es, porq̃ ninguno ſe ſubjecta a la muerte eterna ni ſe priua del Reyno del cielo, ſino es por pecado mortal. Y todo pecado mortal es cõtra algun precepto. De lo qual ſe ſigue q̃ las obras de Miſericordia caen muchas vezes debaxo de preceto. El exẽplo es, en las obras de miſericordia, q̃ ſon dar de comer al que tiene hãbre, y dar de beber al q̃ tiene ſed, y enſeñar al q̃ tiene neceſsidad. La razon es,
Mat. 25. porq̃ Chriſto nueſtro Señor por S. Mattheo mãda eſtas obras de miſericordia en caſo de neceſsidad ſopena de muerte eterna. Sigueſe lo ſegũdo, q̃ renũciar los bienes tẽporales, y dar de mano al dominio y ſeñorio de las coſas tẽporales es conſejo y no preceto. La razõ es, porq̃ a los q̃ dexan coſas tẽporales no ſe les promete ſino premio, como lo promete Chriſto por S. Mattheo a los que Mat. 19.
renũciã los bienes tẽporales, y a los q̃ no los dexã no ſe les promete condenacion eterna ni excluſiõ del Reyno del cielo.

Quarta cõcluſiõ. El preceto de la charidad muy bien ſe puede cũplir en eſta vida, como qualquier otro preceto diuino. Eſta cõcluſiõ enſeña S. Tho. y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razõ es, poq̃ por el amor de Dios principalmẽte, y por el cũplimiento deſte preceto diuino merece el hõbre la vida eterna. Luego coſa poſsible es cũplir el tal preceto. Confirmaſe, porq̃ Dios no manda coſa impoſsible, como lo dizen todos los Sanctos y Theologos. Luego ſi ay preceto de charidad, poſsible coſa es el cumplirlo.

Quinta cõcluſion. Por fuerça y virtud del preceto diuino de amar a Dios, ninguno eſta obligado a amarle perpetuamente ſin ceſſar, o a amarle con toda la fuerça poſsible de ſu voluntad. Eſto enſeñan todos los Theologos principalmẽte los diſcipulos de S. Thom. en el lugar citado. La razon es, porq̃ el tal preceto de charidad eſta pueſto a los hõbres de tal ſuerte y calidad q̃ lo puedã cũplir en eſta vida. Y no pudieran cũplirle en eſta vida ſi obligara a eſtar amando a Dios perpetuamente ſin ceſſar, porq̃ eſſo era coſa impoſsible moralmente, o ſi obligara a amarle con toda la fuerça de ſu coraçõ. Luego el tal preceto diuino no tiene fuerça de obligar anſi. De lo qual ſe ſigue q̃ ningũ grado de intenſion de charidad cae debaxo de preceto, ſino tan ſolamente cae debaxo deſte preceto diuino amar a Dios como es autor de la bienauenturança y de la gloria, y anteponerle a todo bien criado. Lo qual es amarle ſobre todas las coſas apreciatiuamente. Eſto es preciandole mas q̃ a todas ellas, como lo dizẽ los Theologos. Y como el amor de Dios deſta ſuerte eſte en el alma, aunq̃ tenga la menor intenſion que puede tener ſatisfaze a el amar a Dios ſobre todas las coſas ſin ſer neceſſaria otra coſa alguna.

Sexta concluſion. Conſejo es hazer diligencia y procurar en eſta vida que el amor de Dios ſea cõtinuo ſin ceſſar, y que ſea feruoroſo. Eſta concluſion enſeñan tãbien los miſmos Doctores con S. Thomas en el lugar citado. La razõ es, porque ſi fuera preceto todos eſtuuieran obligados a retirarſe del mũdo, y recogerſe a las religiones, porque de otra manera era impoſsible cumplir con el tal preceto. Luego tan ſolamente tiene ſer conſejo.

Septima concluſion. No todos los que ſon perfetos eſtan en eſtado de perfecion, ni todos los q̃ eſtan en eſtado de perfecion ſon perfetos. Eſta cõcluſiõ enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos, y D. Tho.
los que le declaran en la queſtion citada. La razõ ar. 4.
es, porque muchos tienen muchas y grandes obligaciones, y no cũplen con ellas, como nos lo enſeña la experiencia. Y la miſma experiencia nos enſeña que muchos que no tienen tan grandes obligaciones, por el feruor grãde que tienẽ del amor de Dios hazen coſas grandes en ſu ſeruicio, y crecen y ſe auẽtajan en el amar a Dios. Luego no todos los que eſtan en eſtado de perfecion ſon perfetos, ni los que eſtan fuera de eſtado de perfecion dexan de ſer perfetos.

Octaua concluſion. Los Obiſpos y religioſos eſtan

eſtan en eſtado de perfeciõ. Eſta cõcluſion enſeña
D. Tho. art. 5. S. Thom, y todos los q̃ le ſiguẽ en la queſtiõ citada. La razon es, porq̃ los Obiſpos y religioſos ſe obligã a obras de perfeciõ, o obra exterior. Los religioſos con el voto ſolẽne q̃ hazẽ ſe obligã a jũtarſe cõ Dios por el amor y caridad, menoſpreciãdo todas las coſas criadas. Los obiſpos tienẽ obligacion de menoſpreciar todas las coſas, y ſu propria vida, de ſuerte q̃ ſi fuere neceſſario põgã la vida por ſus ſubditos y ouejas, como lo dize Chriſto N. M. Luego los Obiſpos, y religioſos eſtã en eſtado de perfeciõ. Aduiertaſe breuemẽte, q̃ aunq̃ los obiſpos y religioſos eſtã en eſtado de perfecion, pero de diuerſa manera. Porq̃ los religioſos pertenecẽ a eſte eſtado de perfeciõ como diſcipulos. De ſuerte q̃ los diſcipulos cũplẽ cõ ſu obligaciõ y cõ ſu eſtado, ſi procurã yr adelãte, y aproue char, y aprẽder en el eſtado de la perfeciõ, y eſtos ſon los religioſos. Y no tienen obligacion de ſer actualmente perfetos y eſtar en la cũbre de la perfeciõ. Pero el obiſpo es Doctor y Maeſtro de virtud y perfecion, y aſsi no cũple con lo que cumple el religioſo, ſino que ha de eſtar en grado de perfecion, y procurar con grandes veras ſer perfecto. Como tiene lugar eminente entre ſus ſubditos, anſi tambien ha de ſer eminente en lo que toca a la perfecion de la caridad y amor de Dios. De los religioſos ſe dira mas en particular abaxo. Agora ſe ha de dezir vn poco de los Obiſpos.
Ioan. 10.

La primera difficultad es, ſi los Obiſpos tienen eſta obligaciõ a la perfecion de alguna ſolẽnidad. La razõ de dudar es, porq̃ los Obiſpos no tienẽ la tal obligacion, de ſuerte q̃ proceda de alguna profeſsion ſolẽne, como en el religioſo. Porq̃ no hazẽ la tal profeſsion. Ni tampoco nace eſta obligaciõ por tomar voluntariamente el cuydado de las almas. Porq̃ eſto tãbien lo tienen los curas, y no eſtan obligados a perfecion. Luego los obiſpos no tienen eſta obligacion, de ſuerte q̃ proceda de alguna ſolẽnidad. Aduiertaſe para declaracion deſta difficultad q̃ en el obiſpo ſe hallan tres coſas. La primera es la elecion del obiſpo, y no diſputamos agora a quien pertenece. En eſtos reynos de Eſpaña cierta coſa es q̃ la eleciõ y nõbramiento pertenece al Rey nueſtro Señor. Lo ſegundo es la confirmacion de la eleciõ, y eſta pertenece al Summo Põtifice, como a cabeça de la Igleſia, o a quien ſu Santidad lo cometiere. Lo tercero es la conſagraciõ, la qual haze vn Obiſpo aſsiſtiendo otros dos. A eſta conſagracion ſe junta aquel ſolemne juramẽto, del qual ſe haze mencion en el derecho: y el
cap. Egonominatus de iure iurando. Concilio Tridentino muy acordadamente añadio vna ſolẽne profeſsiõ de la fee. Por lo qual Innocencio III. en el derecho cõpara eſtas tres coſas al Matrimonio carnal: y enſeña q̃ eſte eſpiritual matrimonio que ay entre el obiſpo y la Igleſia comiença por la elecion, y ſe haze rato por la confirmacion, y por la conſagracion ſe conſuma y haze perfecto, y el matrimonio eſpiritual ſe haze indiſoluble. Eſto ſupueſto
Coo. Tr. ſeſ. 25. c. 29.
cap. Licet. de translat. Epiſcop. Digo lo primero, q̃ el Obiſpo por razon del officio tiene obligaciõ a muchas obras de perfecion. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, particularmente diſcipulos de S. Thom. en el lugar citado. La razon es, porq̃ los obiſpos, ſon paſtores de los fieles q̃ ſon ouejas de Chriſto. Y los paſtores eſtan obligados a mostrar el camino a las ouejas, no ſolamente con la enſeñança de la voz, ſino tambien con el buẽ exemplo de la vida: de ſuerte que vaya delante dellas como lo dize Ieſu Chriſto Principe de los Paſtores. Luego eſta obligado por razon del officio a muchas obras de perfeciõ, de lo qual ſe ha de ver el Concilio Tridentino.
Ioan. ca. 10.
Con. Tr. ſeſ. 25. c. 1.

Digo lo ſegũdo, que el obiſpo no eſta obligado a eſtas obras de perfecion por razon de algũ voto formal. En eſto conuienen cõmunmente los Doctores particularmente diſcipulos de S. Thom. en el lugar citado. La razon es, porq̃ el obiſpo ni antes de la conſagracion, ni en la miſma conſagracion haze voto alguno expreſſo de procurar las ouejas y el biẽ dellas, como conſta claramente de todas las coſas q̃ ſe hazẽ antes de la conſagraciõ, y en la miſma conſagraciõ. Luego eſta obligacion a algunas obras de perfecion no nace de voto expreſſo que haga el Obiſpo.

Digo lo tercero q̃ el Obiſpo no tiene obligaciõ a las obras de perfeciõ por ſola la cõſagraciõ. Eſto enſeñã los Theologos particularmẽte diſcipulos de S. Tho. en el lugar citado. La razõ es, porq̃ como dize Innocẽcio III. ſemejãte obligacion, y la miſma ay en el obiſpo cõfirmado y conſagrado, y en el tã ſolamẽte cõfirmado en ordẽ a ſu Igleſia. Y es coſa cierta q̃ en el obiſpo tã ſolamẽte cõfirmado, la obligaciõ no nace de la cõſagraciõ, pues no la tiene. Cõfirmaſe eſto, porq̃ los obiſpos titulares de anillo eſtan conſagrados de la miſma manera q̃ los demas obiſpos, y los obiſpos titulares no tienẽ obligacion a obras de perfecion, y a los officios paſtorales, porque no tienen proprias ouejas. Luego la tal obligacion a obras de perfecion en los obiſpos no procede de la conſagracion.
capit. inter. de translatione.

Digo lo quarto. Eſta obligaciõ principalmente nace del tomar voluntariamente el officio de paſtor, y por la conſagracion ſe confirma eſte tomar voluntariamente el tal officio. Eſto enſeñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque en eſte tomar voluntariamente eſte eſtado, ſe perficiona eſte matrimonio eſpiritual entre el obiſpo y la Igleſia. Y del matrimonio que ſe contrahe nace la obligacion q̃ los caſados tienen. Luego de alli principalmente nace y procede la obligacion que tiene el obiſpo. De donde viene que aſsi como entre los caſados, del contrato matrimonial mana y procede la obligacion que tienen a cohabitar juntos, y a las demas obras matrimoniales: anſi tambien el obiſpo por el miſmo caſo que toma el officio voluntariamente, tiene obligacion de reſidir, y hazer todas las demas obras de perfeciõ en orden a la Igleſia. Eſto todo no lo puede hazer como deue hazerlo, ſino eſta encendido en amor de Dios, y perfecto en la caridad. Y anſi tiene obligacion de ſer perfecto y eminente en la caridad como maeſtro en la vida eſpiritual. Bien anſi como el maeſtro ha de tener plenitud de luz, y ha de ſer como vn ſol, anſi tambien el tal maeſtro de la vida eſpiritual ha de reſplandecer en ella como vn ſol, y ſer perfecto y cõſumado en virtud. Lo qual todo nace de tomar voluntariamente tã alto eſtado, y ſe confirma por la conſagracion. Para mayor declaracion deſta alteza que ha de tener el obiſpo, ay algunas difficultades.

La primera difficultad es, que apetecer el eſtado de perfecion es coſa digna de alabãça, como parece coſa notoria. Porque es pretender parecerſe a

Christo, que es el modelo de toda perfection. Y el dessear ser obispo no es cosa digna de alabança, sino antes lo vituperan los hombres santos, sabios, y virtuosos, y huyen de tan alto estado. Luego el ser obispo no pertenece a estado de perfection.

A esta difficultad se respõde, que el huyr la dignidad Episcopal es cosa digna de alabança, teniendo atencion y mirando las circunstancias grandes y diuersas que trae consigo aquel estado tan alto. De lo qual se ha de dezir mas de proposito abaxo. Porque si se mira la gran perfection que trae consigo el estado de obispo, no es imperfection, ni cosa digna de vituperio el apetecer el obispado. De lo qual se responde enteramente a todo.

La segunda difficultad es, porque para la perfection se requiere pobreza, y renunciar todas las cosas del mundo, como lo dize Christo Maestro
Mat. 19. de perfection: y los obispos no renũcian todas las cosas, ni hazen voto, ni profesion de pobreza. Luego los obispos no está en estado de perfectiõ.

A esta difficultad se responde, que la pobreza, y el renunciar todas las cosas no pertenece tan intrinsecamente al estado de la perfection, que no se pueda compadecer con el tener riquezas y bienes temporales. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque los bienes tẽporales pueden ser instrumentos de perfection, como lo son para q̃ los obispos hagan bien a sus subditos, y vsen de la virtud excelentissima de misericordia con ellos. Luego los bienes temporales se compadecen muy bien con el estado de perfection, qual es el estado Episcopal. La segunda y principal razon es, porque los obispos han de tener tan alto estado de perfection, como maestros de la virtud: de suerte, que la abũdancia de bienes temporales no les ha de estorbar, ni impedir esta perfection, sino antes les ha de seruir de instrumẽto para las obras de perfection. La pobreza, y el renunciar pertenece intrinsecamente al estado de la perfectiõ del religioso, por ser discipulo y aprẽder en la escuela de la virtud, por no ser estado tã alto. Pero el estado de el obispo por ser tan alto puede tener abundancia de riquezas, para que liberalmente vse dellas con los pobres y necessitados, y no le han de ser impedimento para su alteza y perfection. Esto se declara muy facilmẽte cõ vn exemplo muy bueno de Theologia. Dizen los Theologos particularmente el Angelico Doctor
D. Tho. 1.p.q.14. y sus discipulos, que Dios por tener tan grande alteza de conocimiento conoce todas las cosas, las muy altas y superiores, y tambien las inferiores: y esto pertenece a su perfection. Pero a la perfection del entendimiento humano no pertenece el diuertirse a conocer cosas infimas, porque el conocimiento de las tales le diuierte para conocer las cosas superiores, que son las que importan. Assi tambien en nuestro proposito la possession y dominio de los bienes temporales, y el renunciar las cosas del mundo, no repugna a la perfection alta del maestro de la virtud, que es vn retrato de Dios, ni le es impedimento para la perfectiõ, antes los bienes tẽporales le siruen como de instrumentos para obras grãdes de la perfection. Pero el religioso que no tiene tã alta perfectiõ, sino perfectiõ de discipulo que va caminando, y aprouechando en la virtud, tiene necessidad de pobreza, y de renunciar los bienes tẽporales, porque no le sea impedimento para el aprouechamiento en la virtud.

La tercera difficultad es, si otros Prelados inferiores a los obispos esten en estado de perfection. La razon de dudar es, porque muchos Prelados inferiores a los obispos tienen dignidad casi Episcopal, y tienen muy gran jurisdiction, como se vee en algunos de los Priores de las ordenes Militares. Luego estos tales estan en estado de perfectiõ, y tienen obligacion de hazer obras perfectas de caridad. Esto se confirma, porque los tales son pastores, y assi tienen obligacion a apacentar el ganado con doctrina y exemplo, y yr delante de las ouejas, como va el pastor.

A esta difficultad se responde, que los tales Prelados no está en estado de perfection. Assi lo enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque los tales no estan en estado de perfection por razon de la ordẽ, ni por razõ del officio. Luego no está en estado de perfection. Que no esten obligados por razon de la orden consta: porque no está consagrados. Que no esten obligados por razon del officio y jurisdiction, consta mas claramente, porque de su naturaleza no le reciben para administrarle perpetuamente. Confirmase esto, porque sin licencia del obispo pueden passar a estado de religion: lo qual es señal que no estan en estado perpetuo de perfection. D. Tho. 2.2.q.184. art.6.eiusdem q.

Cayetano en este articulo aduierte, q̃ esta question en alguna manera es de nõbre. Porque si en nombre de estado entẽdamos condicio, y manera de viuir de hombre, por la qual particularmente se obligue a charidad, y perfection, es cosa cierta, que todos los Prelados Ecclesiasticos, y los clerigos ordenados de ordenes mayores estan en estado de perfection. Lo vno porque estan obligados a guardar castidad, que es obra de perfection, y estan obligados a obedecer al obispo, que tambiẽ es obra de perfection. Lo otro, porque mas estrechamente estan obligados a guardar los preceptos communes, que no los demas seglares. Y mas estrechamente tienen obligacion a guardar la pureza de la mente por la sanctidad de la orden. Y los que son sanctos han de viuir sanctamente.

Esta mayor obligacion y mas estrecha no les conuiene a los tales por razon de algun particular precepto, sino la commun obligaciõ de los preceptos se haze mas estrecha en los tales por la circunstancia de la orden, y del officio de parrocho, o cura. Pero si hablamos de estado Ecclesiastico propriamente, y como se toma al presente, segun la doctrina de sancto Thomas importa condicion y manera de viuir, segun la qual alguno con particular obligacion se obliga no solamente a algunas cosas pocas de su officio, y grado, sino a todas o casi todas las obras de la vida: de suerte que le corre obligacion de enderezarlas todas, segun vn modelo particular de perfectiõ. Lo qual no conuiene segun la obligacion commun de los preceptos, y desta manera estos tales no estan en estado de perfection.

A la razon de dudar con su confirmacion, facilmente se responde de lo que queda dicho en este notable.

La quarta difficultad es, si el estado de los Obispos es mas perfecto, que el estado de los Religiosos. La razon de dudar es, porque si es mas

per-

perfecto eſtado, ſigueſe qué el que tiene hecho voto de religion, y de entrarſe religioſo, que cumple con el tal voto aceptando vn Obiſpado, dexando el eſtado de religion. Lo qual es falſo, como conſta del derecho. En el qual a vno que auia prometido religion, y acepto vn Obiſpado, menoſpreciando la religion, le mandan que renuncie el Obiſpado y ſe entre en religion. Que eſto ſe ſiga, conſta: porque el tal ſe abraça con mayor bien y con el eſtado de mayor perfecion, y el voto no ha de impedir el eſtado de mayor perfecio. Eſto ſe declara con vn exemplo. Porque ſi vno vuieſſe prometido vna religion no tan eſtrecha, cumpliria con el voto tomando otra religio mas eſtrecha y mas perfecta.

cap. Pertuas de voto, & voti redemptione.

A eſta difficultad ſe reſpõde, que ſin duda ninguna el eſtado del Obiſpo es mas perfecto. Eſto enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y es comun ſentencia de todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque el eſtado del Obiſpo es eſtado de maeſtro de virtud, y perfecto en ella. El eſtado del religioſo es eſtado de diſcipulo, y que camina a la perfecion. Luego mas perfecto es el eſtado del Obiſpo. Eſto ſe enſeña en el derecho, en el qual ſe dize que es mas facil coſa dar licencia al religioſo para que ſuba al eſtado de Obiſpo, que no al Obiſpo para que baxe al eſtado de religioſo. En lo qual claramente ſe determina el eſtado del Obiſpo ſer mas alto, que el eſtado del religioſo. Todavia queda vn poco de difficultad, porque anſi como el religioſo cumple con ſu eſtado ſi procure y ponga diligencia en aprouechar en la perfecion, y no eſta obligado a ſer actualmente perfecto como diremos abaxo: anſi tambien el Obiſpo parece cumplir y ſatisfazer a ſu eſtado ſi procure con diligencia ſer perfecto, y no parece que ſe requiere que actualmente ſea perfecto, porque eſto ſeria muy aſpero: porque ſe ſiguiria que todos los Obiſpos, a los quales exceden los religioſos en la perfecion de la charidad, eſtarian en pecado mortal. Lo qual no parece que ſe ha de conceder. Que eſto ſe ſiga cõſta, porque los Obiſpos han de tener actualmente aquello a que caminan los religioſos. Y ſi los Obiſpos ſatisfazen a ſu obligacion caminando a la perfecion, ſigueſe que no ſon mas maeſtros de perfecio y de virtud que los religioſos.

c. Niſi cũ pridem, de renunciatione.

A eſto reſponden algunos Doctores, y entre ellos Valencia, que los Obiſpos no ſe llaman maeſtros de perfecion, y los religioſos diſcipulos, porque los Obiſpos ayan de ſer actualmente perfectos y auentajarſe en la charidad a todos los religioſos. Sino la differencia conſiſte en la diuerſidad de las obras en que ſe han de exercitar los religioſos y los Obiſpos por razon de ſu eſtado. El Obiſpo por razon del eſtado de Obiſpo ſe ha de exercitar en obras de charidad tan excelentes, q̃ de ſu naturaleza pertenezcan al Doctor y Maeſtro, como ſon amoneſtar, enſeñar, y corregir a los demas, y en toda obra de virtud ſer vn exemplo y dechado para todos los demas. Y ſi fuere neceſſario ha de poner la vida por las ouejas. Eſtas ſon obras grandes excelentes que conuienen al Obiſpo en razon de ſerlo. Por eſta razon ſe llama Doctor y Maeſtro de virtud. Pero el religioſo en razon de ſerlo no tiene obligacion a obras tan grandes y tan excelentes, ſino a obras que de ſu naturaleza ſean obras de diſcipulo como ſon todas las obras que pertenecen al renunciar todas las coſas del mundo, y al negarſe a ſi miſmo: y todas las que pertenecen a humildad y penitencia. Por eſta razon tiene eſtado de diſcipulo. De lo qual infiere eſte Doctor, que aunque los obiſpos tengã actualmente mas imperfecta charidad que algunos religioſos, ſi con aq̃lla charidad ſe exercitan en obras mas perfectas, ſegun la circunſtancia del tiempo y del lugar, eſtan ſeguros en conſciencia, y no tienen de que tener eſcrupulo. De aqui ſe conuence, que el eſtado de los obiſpos es mas perfecto, porque las miſmas obras en que ſe exercitan de ſu naturaleza auentajan la charidad y la encienden. Lo otro porq̃ aunque ſea anſi, que qualquiera charidad ſea poderoſa para hazer aquellas obras mas perfectas, pero para q̃ las hagan mas ciertamente y mas facilmente, eſtan obligados mas particularmẽte al eſtudio de la perfecion, y a el aprouechar en la charidad muy mas auentajadamente que los religioſos. Conſiguientemente dize que aunque es verdad, que el Obiſpo no peca mortalmente por no ſer mas auentajado en charidad que el religioſo, pero peca mortalmente ſi quanto es de ſu parte no procura por los exercicios ſanctos y obras pias, que conuienen al Obiſpo, adquirir mayor perfecion de charidad, que la perfecion que comunmente ſe halla en los religioſos.

Valencia 2. 2. de ſtatib. q. 2. pũcto 4.

A eſta difficultad ſe reſponde ſer eſta probable ſentencia: pero con todo eſſo es difficultoſo de entender, que el Obiſpo en razon de ſerlo cumpla con ſu obligacion con igual perfecion de charidad que tiene el religioſo y deue tener por razon de ſu eſtado. Porque como queda dicho de la doctrina de eſtos Doctores, el Obiſpo en razon de ſerlo, tiene obligacion a hazer mas excelentes y auentajadas obras de charidad. Y para eſtas obras es neceſſario que el ſea mas auentajado en charidad, y a eſto tiene obligacion por ſer Obiſpo. Eſta es la razon principal, porque S. Thom. y todos ſus diſcipulos, y comunmente los Doctores enſeñan que el Obiſpo es Doctor y Maeſtro del Euangelio y de la virtud, y el religioſo diſcipulo.

A la razon de dudar algunos Doctores con Oſtienſe en el caſo de aquel cap. Per tuas, dizen que en el caſo ſe auia ſeguido eſcandalo, porque el voto era publico: y para quitar el tal eſcandalo, le mãdaron que renunciaſſe el Obiſpado, y ſe entraſſe religioſo. Eſta ſolucion no quita la fuerça de la difficultad. Porque ſi el eſtado del Obiſpo es mas perfecto, y mas alto, por otros caminos ſe pudiera quitar el eſcandalo, enſeñandolos, el eſtado del Obiſpo era mas perfecto que el eſtado del religioſo, y que anſi el voto de religion auia de ceder tomando eſtado mas perfecto. La ſegunda ſolucion es, que aceptando el Obiſpo no ſe cumple con el voto de ſer religioſo. Porq̃ aunque es mas perfecta coſa el ſer Obiſpo, y el eſtado es mas alto, no ſon del miſmo orden, y la obſeruancia de la religion no ſe encierra en el eſtado del Obiſpo. Y no es la miſma razon de las dos religiones, porq̃ ſon del miſmo orden, y la obſeruancia de la religion inferior ſe encierra en la obſeruãcia de la ſuperior. Por lo qual ſe cũple muy bien con el voto de la religion inferior, entrãdo en la religion ſuperior. Eſta ſolucion tiene ſu difficultad. Porq̃ aunque aya eſta diuerſidad tan grande entre los eſtados, con

todo esso siempre queda q̃ es mayor bien y mas perfecion el del Obispo, que el del religioso. Por lo qual el voto de la religion ha de ceder, y no ha de impedir el mayor bien y la mayor perfecion. El exẽplo es en el voto de peregrinar, el qual aunq̃ es diuerso, se cumple con el entrandose vno religioso. Por lo qual se responde de otra manera, diziendo, que el voto del menor bien ha de ceder al mayor bien, pero esto se entiende no solamente quando el bien no solo de si y de su naturaleza es mayor bien, sino q̃ es necessario que conste ciertamente q̃ es mayor y mejor bien a aquella persona q̃ hizo el voto de menor bié. Y moralmẽte hablando de ningũ hombre podemos juzgar ciertamente, q̃ le sera mayor y mejor bien el estado de obispo, que el estado de religion. El estado de obispo tiene tales y tan graues circunstancias q̃ de qualquiera persona por auentajada que sea, meritamente se puede temer si cumplira con sus obligaciones, como despues diremos. Por lo qual el voto de religiõ se esta en pie, y no se ha de aceptar obispado. Porque conforme a lo dicho se puede juzgar mayor bien para el tal hombre el ser religioso, que el ser Obispo, aunq̃ sea assi que el Obispo sin licencia no puede passar a estado de religioso. De lo qual se sigue, q̃ el religioso no pueda passar a estado de obispo sin dispensacion. Esto se determina en el derecho en aquel cap. Nisi cũ pridem. Adonde determina el Pontifice, que mas facilmẽte se concede, q̃ el religioso suba al estado de obispo. Pone aquella palabra que significa indulgencia, en la qual se significa ser necessaria alguna manera de dispensacion. La razon es, porque comunmente hablando no solamente de vn seglar, sino tambien de vn religioso se puede dudar, si el estado del obispo le ha de ser prouechoso y vtil, y si le ha de ser mejor el estado de religioso. Luego necessaria es alguna manera de dispensacion.

La vltima difficultad es, si el Obispo alguna vez peque mortalmente, directamente contra su proprio estado. Aduiertase q̃ no es la difficultad, si peca mortalmẽte passando algun particular precepto, o estatuto. Cierta cosa es que peca mortalmente, si la transgresion es de algun precepto, o estatuto que obliga a pecado mortal. Toda la difficultad es, si peca mortalmente el Obispo, que no tiene animo de apacentar sus ouejas y aprouechar en su officio. La razon de dudar es, porq̃ el Christiano, ni el religioso nunca peca mortalmente, sino es quando passa algun precepto en particular. Luego tãpoco el Obispo peca mortalmente, sino es quãdo passa algũ precepto en particular. Cõfirmase, porq̃ no parece q̃ peca mortalmente el Obispo que tuuiesse este proposito, no quiero ser perfecto. Porq̃ no parece q̃ ay precepto de tener semejante animo, ni intencion de ser perfecto.

Digo lo primero, q̃ si el Obispo quando recibe el obispado no tiene otro animo sino aprouechar se de los bienes temporales, y de las comodidades de la Iglesia, sin tener proposito de mudar la vida, peca mortalmente pecado de sacrilegio. La razon es, porq̃ el religioso que haze profession no teniendo animo de mudar la vida segun la regla y religion q̃ toma, peca mortalmente pecado de sacrilegio, como despues diremos. Luego lo mismo es del Obispo. Porq̃ quãto a esto es la misma razon de vno que de otro. Esto se confirma, porque como consta de lo dicho entre el Obispõ, y la Iglesia se cõtrahe vn matrimonio espiritual. Y por fuerça del contrato, el Obispo por entonces tiene obligacion de tener animo de cumplir con el tal matrimonio, y despues poner execucion en el tal animo. Luego sino lo haze peca mortalmente pecado de sacrilegio.

Digo lo segundo. Si el Obispo despues de auer tomado el estado de Obispo tenga animo contrario, o dexe el proposito que tenia de mudar la vida conforme a su estado, peca mortalmente pecado de sacrilegio. Como si dexasse el proposito de seruir a la Iglesia como a propria esposa. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el tal proposito si le tuuiera al tiempo de tomar el estado de Obispo, era sacrilegio. Luego si tenga el tal proposito adelante y durante el tal estado, sera tambien sacrilegio. Porque es la misma razõ de vno que de otro. Art. 5.

A la razon de dudar se responde, q̃ si el Christiano tuuiesse este proposito, quiero no resistir al demonio, sin duda ninguna pecaria mortalmente cõtra el instituto de la vida Christiana. Y assi el obispo peca mortalmente teniendo el tal proposito. A la confirmacion se responde, que el Obispo no esta obligado a ser perfecto totalmente debaxo de pecado mortal, sino tan solamente en aquellas obras, q̃ son necessarias para el officio Pastoral. En las quales si haze las necessarias, aunque sea negligente en otras obras menores, cumple con los preceptos, aunque sera menor en el Reyno de la Iglesia, como lo dize Christo por su Euangelista. Matt. 5.

Todavia queda alguna difficultad acerca de la perfecion y estado tan alto del Obispo, si en particular el pecado de deshonestidad tendra particular circunstancia en el Obispo, de suerte q̃ agraue notablemente el pecado y sea necessario declararlo en la confession, y dezir que no solamente es sacerdote, sino que es Obispo. La razõ de dudar por la parte negatiua es, porque el Obispo no tiene obligacion particular que no la tenga el sacerdote, por la qual este obligado a ser limpio, y no pecar en la materia de deshonestidad.

En esta difucultad, que la disputan pocos facilmente y con alguna aparencia se pudiera dezir, q̃ el Obispo no tiene particular obligacion, por la qual este obligado a ser casto. De suerte que en el Obispo no es circunstancia que agraue notablemente ni es necessario declararlo en la confession, sino basta declarar el ser sacerdote, como queda dicho en la Summa. Esto parece no ser improbable por la razon puesta al principio.

A esta difficultad me parece ser mas probable, q̃ es particular circunstancia que agraua notablemente, y es necessario q̃ se entienda en la confession. Esto me parece por dos razones. La primera se ha de tomar de la alteza de perfecion que tiene el estado del Obispo, a la qual repugna particularmente el pecado de la carne. Porque cosa muy notoria es, q̃ el Obispo en razon de serlo tiene esta do mas auentajado y perfecto, que el estado del religioso. Y es cosa muy sacada de lo ya dicho, que a el estado de religioso le repugna muy particularmente el pecado de deshonestidad, de manera que el ser religioso agraua notablemente por lo menos el tal pecado. Luego en el Obispo sera lo mismo.

miſmo. Eſta razon procede del Obiſpo que eſta confirmado, aunque no eſte conſagrado. La ſegũda razon procede de parte de la conſagracion, y en qualquier Obiſpo conſagrado, aunque ſea de anillo y titular. Porque por la conſagracion ſe conſtituye ſacerdote perfecto, y conſumado, y gran ſacerdote, que puede engendrar otros ſacerdotes, y por lo menos el character ſacerdotal ſe perficiona y eſtiende. Y como queda dicho en la Summa, el ſer ſacerdote pide de ſi particular limpieça, de ſuerte que agraua notablemente el pecado de la carne, y es neceſſario declarar en la confeſsion eſta circunſtancia. Luego lo miſmo ſera de la circunſtancia de ſer Obiſpo, por la razon dicha. De lo qual ſe ſigue ſer facil de ſoltar la razon de dudar pueſta al principio. Aduierraſe tambien, que ſiendo coſa publica y ſabida, ſeria eſcandalo, particularmente, ſi el tal pecado lo cometieſſe con perſona que fueſſe oueja ſuya.

Nona concluſion. El eſtado de los Obiſpos es mas perfecto, que el eſtado de los religioſos. Eſto enſeña el Angelico Doctor y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el en la queſtion citada. La razon es muy clara de lo ya dicho: porque los Obiſpos tienen eſtado de maeſtros de virtud, y los religioſos tienen eſtado de diſcipulos en ella. Luego mas perfecto es el eſtado del Obiſpo. Confirmaſe, porque el eſtado del Obiſpo pertenece a el eſtado Apoſtolico, y no el eſtado de los religioſos. Luego mas perfecto eſtado es el eſtado del Obiſpo. Eſto enſeña muy bien el Concilio Tridentino.

D. Tho. art. 7.

Cõc. Tr. ſeſ. 23. c. 1.

La duda es, porque de aqui ſe ſigue que el Obiſpo que ſin cauſa alcançaſſe licencia de renunciar el obiſpado, que no eſte ſeguro en conſciencia, aũque ſe paſſe a ſer religioſo. Lo qual parece ſer contra la coſtumbre de la Igleſia. Que eſto ſe ſiga, es notorio, porque dexa el eſtado mas perfecto. El exemplo es en el religioſo, que ſin cauſa dexaſſe ſu eſtado no eſtaria ſeguro en conſciencia, o ſi dexaſſe la religion mas perfecta, y ſe paſſaſſe a la menos perfecta.

A eſta difficultad ſe reſponde, que el Obiſpo q̃ ſin cauſa razonable renunciaſſe el obiſpado pecaria grauemente, como lo conuence la razon hecha. Las cauſas razonables ſe cuentan en el derecho. Pero aduiertaſe, que ſi le dan licencia para renunciar, y ſe da la Igleſia a otro, queda ſeguro en conciencia haziendo penitencia del pecado cometido. La razon es, porque no es licito boluer a procurar ambicioſamente el tal obiſpado. Antes en el derecho eſta determinado, que el que pide licencia para renunciar el obiſpado, y la alcanço, le han de forçar a q̃ lo dexe. Eſto determina Innocencio. Y no es la miſma razon del religioſo, que ſin cauſa renuncio la religion, y ſe eſta en el ſiglo. Eſte tal no eſta ſeguro en conſciencia, como lo eſta el Obiſpo que dexo el obiſpado. La razon es, porque al religioſo es le coſa facil boluerſe a la religion, y al Obiſpo no le es facil boluerſe al eſtado de Obiſpo.

cap. Niſi cum pridem, iam citato.

cap. Quidam, eodem tit.

Decima concluſion. El eſtado de los religioſos es mas perfecto, que el eſtado, o officio de los Presbyteros que ſon curas. Eſta concluſion enſeña ſancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. La razon es, porque aunque es verdad, como lo dize el Angelico Doctor en la ſolucion del quarto argumento, que el eſtado de los religioſos, y de los curas ſea ſemejante en algo a la perfection del Obiſpo, pero de diuerſa manera. El religioſo principalmente pretende ſu perfection y trata de ella, y para alcançarla pone medios conuenientes y efficaces, y todas ſus obras, y toda ſu vida endereça y conſagra a eſto. Por lo qual meritamẽte ſe compara la vida del religioſo al holocauſto, que era vna manera de ſacrificio, en el qual todo el animal ſe conſumia en la fuerça del fuego, endereçandolo a la honra de Dios. Pero el parrocho aunque en alguna manera pretenda la perfection de los demas no la pretende principalmente, y perfectamente. Lo qual es notorio, porq̃ no puede poner todos los medios neceſſarios para eſte fin, ni eſta obligado por razon del officio a ponerlos, ni tiene obligacion a poner ſu vida por la ſalud de ſus ouejas: ni eſta obligado a eſto por alguna ſolemne obligacion. Tan ſolamente tiene obligacion de diſponer a la perfection, la qual ha de introduzir el Obiſpo como agente principal. Y anſi eſta obra principal por diuina ordenacion eſta reſeruada para el Obiſpo. De lo qual claramẽte ſe infiere, que eſta obra y eſta voluntad, quiero efficazmente atender a mi perfection, y para conſeguirla poner todos los medios conuenientes, es mas perfecta obra que eſta, quiero atender a la perfection de los otros diſponiendo imperfectamẽte a la perfection de los demas. Eſta es la fuerça de la razon con que ſe prueua la concluſion. El fin del religioſo es mas perfecto y auentajado que el fin del cura. Luego el religioſo tiene eſtado mas perfecto.

D. Tho. art. 8.

Es la primera difficultad acerca de eſta concluſion. Porque los curas y prelados inferiores a los Obiſpos ſe exercitan en obras de la miſma razõ y perfection q̃ ſe exercitan los Obiſpos. Y los Obiſpos por eſta razon ſon mas perfectos q̃ los religioſos. Luego tambien los curas ſera mas perfectos q̃ los religioſos. En eſta difficultad algunos Doctores, como Enrico, y Gerſon tienen por opinion, que el eſtado de los curas es mas perfecto que el eſtado de los religioſos.

Henric. quodlib. 12. q. 29 Gerſon in fine 1. p. tracta. 3. concl. 6.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder con la doctrina de ſancto Thomas, que ſin duda el eſtado de los religioſos es mas auentajado, que el eſtado de los curas, hablando de los religioſos del choro. Lo qual ſe prueua bien claramente con la razõ de ſancto Thomas. Confirmaſe, porque los tales curas no ſe obligan perpetuamente, como ſe obligan los Obiſpos, y religioſos. Todo eſto ſe declarara mas facilmente, reſpondiendo a la difficultad pro pueſta en el argumento. A la qual ſe deue reſponder, que ſi tan ſolamente pongamos los ojos en alguna manera de obras en que ſe exercitan los curas, parece ſu eſtado mas perfecto, que el de los religioſos, potque ſe exercitan en algunas obras bien parecidas a las de los Obiſpos, y ordenadas a la ſalud, y perfection de las almas, como ſon, enſeñar a ſus feligreſes, y miniſtrarles los Sacramentos. Pero ſi miremos todas las obras de la vida que pertenecen al officio de los curas, y miremos juntamente todas las obras que pertenecen al eſtado de los religioſos ſe vera claramẽte, que el inſtituto del religioſo abſolutamente es mas perfecto que el inſtituto de los tales curas, como queda ya declarado en la razon de la

conclusion. Y quando se comparan dos estados, se han de comparar segun todo el instituto de la vida, y no segun alguna obra particular.

Todavia queda vn poco de difficultad, porque mas difficultoso es a los tales curas que viuen en el siglo entre las ocasiones, viuir bien y christianamente, que no a los religiosos que estan fuera del siglo: no tienen tantos y tã graues peligros. Luego los tales curas mucho mas merecen que los religiosos, y por consiguiente tienen mejor estado y instituto.

D. Tho. ar. 8. A esta difficultad se ha de responder con Sancto Thomas en la question citada, que ay dos maneras de difficultad en las obras que se exercita vn Christiano. La primera difficultad de obrar bien nace y procede de la naturaleza de la misma obra y de su auentajada perfecion y dignidad. La qual por ser tan excelente tiene junta y entrañada la difficultad. Otra difficultad en el obrar bien nace y procede de extrinsecas circunstancias y no de la naturaleza de la obra y de su perfection. La difficultad de la primera manera es causa que la obra sea mas meritoria, y mas acepta a Dios. Pero la segunda manera de difficultad no haze que la obra sea mas meritoria. Las obras en que se exercita el religioso de su naturaleza tienen la difficultad por ser mas perfectas que las obras en que se exercita el cura. Esto podemos declarar con vn exemplo. No ay difficultad sino que guardar castidad viuiẽdo entre mugeres y tratando con ellas es mas difficultoso que guardar la misma castidad retirandose y apartandose dellas y huyendo las ocasiones. Pero no tiene difficultad sino q̃ es cosa mas perfecta huyr de las mugeres para guardar la castidad. Porque esta difficultad no nace de la naturaleza de la obra, sino de la circunstancia como queda dicho. Esto se puede tambien declarar por otro modo y manera mejor. Las obras en que se exercita el Religioso de su naturaleza son mas excelentes, que la manera de obras en que se exercita el cura. Porque por razõ del voto solemne esta dedicado y consagrado a Dios, y la virtud desta dedicacion y consagracion resplandece en todas las obras que se siguen, y ansi son de mas merito delante de Dios, siendo todas las demas cosas iguales. Pero el cura no esta consagrado ni dedicado por algun voto, ni tampoco por casamiẽto ni matrimonio espiritual. A este proposito trae Sancto Thomas la perpetuydad de la obligacion en el religioso por fuerça y virtud del voto solemne, la qual no tiene el cura.

Todavia queda difficultad, porque parece que se sigue q̃ el officio del cura proprio no seria mas perfecto, que el officio de vn vicario suyo, o delegado, o teniente: porque todos estos ministros son como agentes segundos, que se ordenan al fin del agente principal, que es el Obispo, y disponen para el.

A esta difficultad se responde, que mas principal officio es el del cura proprio que no el de los vicarios y delegados. La razon es, porque aunque sea ansi, que conuengan en esto que es ser como agentes secundarios, es de diuersa manera. c. Omnis de pœni. & remiss. Porque los curas proprios son ordinarios y en el derecho se llaman proprios pastores: los demas son como voluntarios instrumentos, que pueden vsar dellos conforme a su voluntad quando quisieren y como quisieren. Por lo qual mas perfecto officio es el del cura q̃ el de los tales. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

Vndecima conclusion. Si en estos curas se mira el grado de orden sacro, absolutamente se halla en ellos alguna cosa mas perfecta que se halla en los religiosos, en quanto religiosos, a los no ordenados de orden sacro. Esto enseña Sãcto Thomas en el lugar citado, y sus discipulos, y Valencia. La razon es, porque los tales ansi ordenados estan dedicados y diputados a obras de gran dignidad, y estan obligados a procurar vna gran sanctidad y pureza de la mente por razon de la orden. De lo qual infiere el Angelico Doctor, que mas grauemente peca en el mismo genero de pecado y siendo todas las demas cosas iguales, el tal cura ansi ordenado de orden sacro, que no el religioso que no esta ordenado de orden sacro. Valentia q. 2. de statibus pun. 5.

Acerca desta conclusion es la difficultad, porque parece no ser verdadera. Porque si vn clerigo ordenado de orden sacro comete vn pecado de hurto, y juntamente vn religioso professo, mayor pecado es el del religioso, que no el del clerigo. Porque este tal haze contra el voto solemne de la pobreza y tiene obligacion de declarar en la confession que es religioso. Y el clerigo ordenado de orden sacro no peca contra el voto de la pobreza, porque no le tiene. Luego el religioso aunque no este ordenado de orden sacro, tiene obligacion de mayor perfection. Confirmase, porque si ambos a dos cometiessen vn pecado de deshonestidad, mas graue pecado seria el pecado del Religioso, por razon del voto solemne que tiene. Luego mas obligacion tiene el tal religioso a pureza y perfecion, que no el clerigo ordenado de orden sacro.

A esta difficultad se responde que la doctrina de la conclusion se ha de entender quando todas las demas cosas son iguales, y no de otra manera. Lo qual no acontece en el caso presente. Aduiertase que el religioso, y el clerigo ordenado de orden sacro conuienen en esto; que assi como el clerigo por la circunstancia de estar ordenado de orden sacro, mas estrechamente esta obligado a sanctidad y pureza cõ la commun obligacion de los preceptos: assi tambien el religioso por la circunstancia de los tres votos, con los quales esta dedicado al culto diuino, esta mas estrechamente obligado con la obligacion de los diuinos preceptos a sanctidad y pureza. En esto se differencia el religioso del clerigo ordenado de orden sacro, que no tiene obligaciõ de todos estos tres votos. Por lo qual queda muy biẽ dicho q̃ en el caso presente no son todas las cosas iguales. Porq̃ el hurto q̃ comete el religioso es cõtra dos maneras de sanctidad, a las quales esta obligado con diuersas obligaciones. La vna es por la qual esta obligado mas estrechamente a los preceptos, en lo qual conuiene cõ el clerigo. La segũda es por fuerça y virtud del voto de la pobreza, en lo qual se differẽcia del clerigo. Y ansi se ve claramẽte q̃ no son todas las cosas iguales. Por lo qual la doctrina de Sancto Thomas se ha de entender que el clerigo esta obligado a mayor sanctidad, y que peca mas grauemente que el religioso, estando las demas cosas iguales. Y ansi habla el Doctor Angelico de la obligacion mayor a sancti-

ſanctidad que ay en ambos a dos de todos los preceptos communes: Deſta doctrina puede ſer claro exemplo, en el qual el Religioſo y el clerigo ſolamente pequen contra la commun obligacio mas eſtrecha de los preceptos communes. El exemplo es, ſi ambos a dos maten a vn hombre, o le yeran, o murmuren, o hagan daño notablemente de la fama de alguna perſona. De lo qual ſe reſponde a la razon de dudar. A la confirmacion ſe reſponde lo miſmo, que el Religioſo por razon del voto ſolene de caſtidad, peca mas graue pecado que el clerigo ordenado de orden ſacro. Porque aunque el clerigo tenga voto de caſtidad, no tiene tanta ſolemnidad ni es tan ſolemne como el voto del Religioſo, como queda dicho en la ſegunda parte de la ſumma en el tractado de voto.

Cap. III. Del eſtado de los Obiſpos.

D. Tho. 2. 2. q. 185.

De eſta materia trata Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre ſu doctrina.

PRimera concluſion. Apetecer y deſſear ſer Obiſpo por razõ de los bienes tẽporales y riquezas y hõra y gloria ó trae cõſigo el obiſpado, es ilicito y pertenece al vicio de la codicia, o de la ambicion. Eſta enſeña el Doctor Angelico, y todos ſus diſcipulos en la meſma queſtion. Aduierte eſte Sancto Doctor, que el obiſpado trae cõ ſigo algunos grandes bienes de eſtima en el mundo. Trae conſigo alteza. Porque el Obiſpo tiene lugar mas excelente entre todos los demas. Reuerenciale, y reſpectanle mas que a los demas, porque tiene mas alto lugar que todos ellos. Finalmente tiene abundancia de riquezas y bienes temporales, los quales ſon muy eſtimados en el mundo ſegun la eſtimacion de los hombres que eſtiman lo que es hazienda. Por lo qual nueſtro Maeſtro determina eſta verdad, que el apetecer el obiſpado por eſtos bienes que trae conſigo, es ilicito y pertenece al vicio de la codicia o de la ambicion. La razon es, porque los tales tan ſolamente deſſean aquellos bienes temporales, y no lo bueno y ſancto, que ay en el obiſpado. Luego es ilicito y codicia y preſumpcion. Porque deſſear eſtos bienes temporales ſin orden, pertenece a vno deſtos vicios. El Angelico Doctor a eſte propoſito trae la reprehenſion de Chriſto por San Mattheo, cõ que reprehendio a los Fariſeos diziendoles, que amauan y apetecian entrañablemente los primeros lugares y aſientos honorificos y las mas auentajadas cathedras, y que en las plaças publicas los reuerencien y reſpecten, y los llamen Maeſtros y Obiſpos. Eſta es ſu pretenſion y deſſeo, y por eſſo es coſa ilicita.

D. Tho. art. 1.

Matth. cap. 23.

Segunda concluſion. Apetecer y deſſear el obiſpado teniendo grado tan alto, es preſumptuoſo. No dize Sancto Thomas que es pecado, ſino que es preſumptuoſo. Enſeñalo eſte Doctor y ſus diſcipulos con el en el miſmo articulo. Prueualo con la miſma razon. Porque el obiſpado trae conſigo aquella eminencia de lugar por la qual es preſumptuoſo apetecer tan alto luger. El Angelico Doctor trae aquella reprehenſion que hizo Chriſto a ſus diſcipulos por San Mattheo; porque deſſeauan los primeros lugares, y ſer mayores y mas excelentes. Dixoles que aquello era Gentilidad, y q los Principes de las gentes tienen dominio y ſuperioridad ſobre los demas. Trae y dicho de S. Ioan Chryſoſtomo en vna homilia ſobre aquel lugar de Chriſto, en el qual dize ſer coſa de Gentilidad y propriedad ſuya apetecer los primeros lugares.

Matth. 20.

Tercera concluſion. Deſſear y apetecer el obiſpado aunque ſea para aprouechar a los demas parece ſer preſumptuoſo, ſino es que aya clara, y manifieſta neceſsidad. Eſto enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos con el en el miſmo articulo. Prueualo con la miſma razon: porque ſiempre trae conſigo la alteza y dignidad. Por lo qual es preſumptuoſa coſa el deſſear el obiſpado aũ para aprouechar a otros. Porque aunque ſea aſsi q el aprouechar a otros ſea bueno y ſe pueda deſſear, pero con tanta alteza es preſumir mucho de ſi. Es neceſſario declarar mas en particular quando y como ſera pecado mortal apetecer y procurar el obiſpado, y quando no. Para lo qual ſe deue aduertir, que de tres maneras puede vno deſſear el ſer Obiſpo. La primera manera es quando le conſta y ſabe que es indigno del obiſpado. Porque ſabe que no tiene las partes, propriedades y condiciones que ſe requieren y ſon neceſſarias para ſer Obiſpo, de las quales diremos luego. La ſegunda manera es quando el que apetece el obiſpado parece digno del, pero apetecelo peruerſamente. Quiero dezir que en ſu deſſeo antepone los bienes temporales, como ſon las honras y las riquezas, a los bienes eſpirituales y a la ſalud de las almas. Porque no deſſean el obiſpado por razon de la ſalud de las almas, del bien eſpiritual de llas, ſino por los bienes temporales ya dichos. La tercera, manera es quando es digno del obiſpado, y apetece el obiſpado como lo deue apetecer, y guardando el deuido orden, que en primer lugar deſſee el bien eſpiritual y la ſalud de las almas; y las riquezas, dignidades y honras como coſas que ayudan a conſeguir los bienes eſpirituales. Eſto ſuppueſto.

Quarta concluſion. El apetecer el Obiſpado algunas vezes, no ſolamente es licito, ſino tambien meritorio de la vida eterna. Eſto enſeña Sancto Thomas y todos los Doctores, particularmente ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es clara, porque el tal deſſeo ſe puede muy bien ordenar al fin de la charidad, de donde toman todas las obras la razon de merito de la vida eterna. Luego el tal deſſeo puede ſer no ſolamente licito, ſino tambien meritorio. Para eſto ſe requieren tres coſas de parte de la perſona que apetece el obiſpado. La primera que ſea digno del tal eſtado, y de parte de la Igleſia ſe requiere neceſsidad del tal miniſtro, que es lo ſegundo, y de parte del miſmo deſſeo ſe requiere rectitud, de ſuerte que el appetito vaya derecho y como ha de yr al obiſpado, appeteciendo ſiempre en primer lugar el fin eſpiritual y bien de las almas, y no las riquezas y honras y bienes temporales. Vamos declarãdo eſto, lo primero es, que con cierta y verdadera eſtimacion y no falazmente es digno del obiſpado, que requiere tantas calidades y condicio-

diciones, de suerte que este cierto desta dignidad. Esto es lo primero que se requiere para dessear licitamente y meritoriamente el obispado.

La difficultad esta, porque para ser obispo se requieren tãtas calidades, que ninguno sino es muy soberuio podra pensar que las tiene enteramente. Luego ninguno podra licitamẽte apetecer el obispado. Cõfirmase, porque vna de las calidades principales que se requierẽ en el obispo es la charidad y amor de Dios. Y ansi en ella examino Christo a S. Pedro, y ninguno puede estar cierto que tiene charidad, como no puede estar cierto que esta en gracia, como lo dize Sancto Thomas, y todos los Theologos. Luego ninguno puede dessear licita y meritoriamente el obispado,

D. Tho. 2.2. q.111 art. 5.

A esta difficultad se ha de respõder ser cierta la doctrina de la conclusion. Porque de hombres es hazer el ministerio de obispo, y alguno lo puede hazer dignamẽte y licitamẽte. Luego alguna vez sera licito y sancto apetecer el obispado. A la razõ de dudar se ha de responder, que ay muchos en la Iglesia q̃ tienen las dignidades y condiciones requisitas para ser obispos. Y estos tales pueden tener don del Espiritu Sancto para conocer los dones q̃ Dios puso en ellos. Y ansi no es soberuia, sino humildad reconocer el bien que recibieron de la mano de Dios, y juzgar q̃ son dignos del obispado. A la cõfirmaciõ se responde, que la principal qualidad que se requiere en el obispo es charidad. De la qual ha de tener cierta estimacion, pero no se requiere certidumbre nacida de euidencia ni de fee sobrenatural. Essa no la puede auer sino vna certidũbre moral y por conjecturas, lo qual basta para llegar al sacramẽto, quãdo vno moralmente entiende que no tiene pecado mortal. Pero ha de auer atẽciõ para mirar q̃ el hõbre no se engañe facilmẽte assi como suele suceder por ser aficionado a si mismo. ¶ Lo segũdo es necessaria la manifiesta necesidad de la Iglesia, para q̃ el dessear el obispado sea licito y meritorio. El exẽplo es, quando la Iglesia tiene necesidad de pastor, y no parece nadie q̃ quiera ni pueda recebir esta carga: en lo qual muy facilmẽte se puede engañar el hõbre. Porq̃ aunq̃ entonces no parezca q̃ ay quien pueda tener la tal carga, se ha de creer que ay muchos Doctores que puedã recebir esta carga, y que haran bien el ministerio y officio de obispo.

Lo tercero necessario es, q̃ el desseo y apetito del obispado sea ordenado y recto, esto es, q̃ en el desseo tẽgã las cosas el mismo orden q̃ ellas tienẽ entre si: y que qual le tienen entre si, tal le tengan en el desseo. Y que como lo principal en el obispado es el obrar cõforme a lo que dize S. Pablo, assi tambien lo principal sea apetecer el obispado por la salud de las almas para honra y gloria de Dios. Y la alteza del grado se dessee, para que los officios y ministerios, en que se exercita el obispo se estimẽ y precié mas, y las riquezas se han de dessear para poder mejor exercitar el officio del obispo, y para acudir a las necesidades de los proximos. Cõcurriendo todas estas cosas ya dichas, bueno y sancto y meritorio es dessear el obispado. Y aunque es verdad que el Angelico Doctor absolutamente dize que es cosa presumptuosa dessear el obispado, porque tiene vna apariencia de mal, dessear vna cosa tan alta. Pero cõcurriendo todas estas tres cosas quitase y borrase esta figura de mal y apetecer el obispado en esta forma y manera es bueno y sancto y meritorio. De donde se echara de ver bien facilmente la corrupcion del mundo, pues tantos y tan sin atencion a mirar a todas estas cosas dessean obispar sin orden ninguno.

Quinta conclusion. Quando de parte de la persona no ay dignidad para ser obispo, ni tiene las cõdiciones requisitas para ello, pecado mortal es grauissimo apetecer el obispado. Esta conclusion es de todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque es cõtra justicia, que el indigno lleue los reditos del obispado. Tãbiẽ es cõtra charidad, porque el tal hara daño en el obispado a sus ouejas, en lugar de hazerles prouecho. Finalmente es pecado grande de presumpciõ, porque apetece dignidades grandes, y honras excessiuas para las quales no tiene fuerça ni virtud. De suerte que en el tal caso es pecado mortal por ser contra la virtud de la justicia, y contra la charidad, como queda declarado. En este caso no solamente es pecado mortal dessear el ser obispo, pero es pecado mortal recebir el obispado offreciendoselo. Porque es la misma razon, como mas largamente se dira abaxo.

Sexta conclusion. Si por dessear y procurar el obispado se impide vna grande vtilidad a la Iglesia, pecado mortal es el dessear y procurar el obispado. El exẽplo es, quãdo vno digno del obispado lo apetece y pretende, y de aqui nace que se impide aquel que manifiestamente es mas vtil y mas digno, de suerte que no consiga el obispado, en el tal caso es pecado mortal el dessearlo interiormente y procurarlo exteriormẽte, que lo mismo es de lo vno que de lo otro. En esta cõclusiõ conuienen los Doctores citados. La razõ es, porque segun el orden de la justicia distributiua, el tal obispado se deue dar al mas digno, y es pecado mortal hazer lo cõtrario. Y el q̃ dessea y procura impidiendo al mas digno, tiene en el desseo y procura exteriormente este desordẽ de la justicia distributiua. Luego peca mortalmẽte. Tãbien es cõtra la charidad, porque vee claramente, que el otro seria de mas prouecho para la salud espiritual de las almas. Finalmente seria presumpcion apetecer la tal Iglesia en presencia de otro mas digno y mas auentajado. Algunos Doctores ponen vna excepcion en esta conclusion, y entre otros la pone el Maestro Fray Ioan Gallo de glorioſa memoria en todo, en vnos escriptos sobre este articulo. La excepciõ es, quando estuuiesse cierto que el que ha de dar el obispado esta determinado de no lo dar al mas digno. En el tal caso no seria contra justicia distributiua, ni contra charidad el dessear el obispado ni el recebirle. Porque en el tal caso no impide que el mas digno consiga el obispado.

Septima cõclusion. El que es digno del obispado peca mortalmente apeteciendole desordenadamente, esto es desseando los bienes temporales, como las riquezas, y las hõras, como fin del obispado y el obispado como medio. Esta conclusion enseña Cayetano en el lugar citado, y el M. Gallo en vnos escriptos sobre aquel articulo, y el M. Soto, y Valẽcia declarãdo el mismo articulo. La razõ es, porque los officios espirituales que son mas auentajados de su naturaleza, y el obispado lo ordena a los bienes temporales, lo qual es gran perueꝛsidad.

Caiet. Gallus, Sot. lib. 10. de iusti. q. 2. ar. 1. Valentia pũcto 2.

uerſidad. Luego es pecado mortal. En eſto todos conuienen. Pero aduiertaſe que puede auer peruerſidad en el apetito del que deſſea el obiſpado. Porque lo apetece, no de tal ſuerte que deſſee los bienes temporales como fin del officio Epiſcopal, de ſuerte que la peruerſidad ſe tiene de parte del deſſeo del officio Epiſcopal. Y dizen los Doctores, que entonces los bienes temporales ſon fin del apetito y deſſeo del que deſſea el Obiſpado, quando alguno, aunque deſſea el officio Epiſcopal como fin de lo temporal, pero apetece principalmente los bienes temporales, y ſegundariamente el officio del Obiſpo. Demanera que jũtamẽte apetece tener los bienes temporales anexos al officio del Obiſpo, y el miſmo officio, y mas intenſamente deſſea los bienes temporales que el officio del Obiſpo.

La difficultad es, ſi el digno que apetece el obiſpado deſta manera, peca mortalmente. La razon de dudar es, porque tambien en eſta manera de deſſear el obiſpado ay gran deſorden. Luego ſera pecado mortal, como diximos ſerlo en el caſo de la concluſion. En eſta difficultad algunos de los Doctores citados por la concluſion enſeñan que es pecado apetecer aſsi el obiſpado. Porque en el tal apetito ay peruerſidad, porque lo q̃ es principal no ſe apetece principalmente, y anſi no ay en el apetito el miſmo orden, que ay entre las coſas. Pero enſeñan eſtos Doctores, que en el tal caſo la tal peruerſidad no es pecado mortal, ſino venial.

A eſta difficultad ſe ha de dezir, que ſin duda ninguna es pecado venial. Porque aunque no es grande peruerſidad la que ſe encierra en eſte apetito y deſſeo del obiſpado, pero no dexa de ſer alguna peruerſidad y deſorden del apetito. Luego por lo menos ſera pecado venial.

Toda via queda alguna difficultad acerca de la razon deſtos Doctores. Porque dizen que el deſorden conſiſte, en que lo principal apetece menos principalmente y con menos intenſion. La difficultad es, porque el deſorden del pecado venial no puede conſiſtir en eſto. La razon es, porque no ſiempre eſta vno obligado a querer mas principalmente y mas intenſamente lo que enſi es mas principal. Porque como ſe dize en la materia de charidad, no es pecado amar mas intenſamẽte al proximo que a Dios, ſiẽdo Dios el bien principal. Luego lo miſmo ſera en nueſtro propoſito, porque es la miſma razon. En eſta difficultad Valencia en el lugar citado tiene por prouable el deſorden que ay en el caſo que diſputamos, por el qual dizen eſtos Doctores ſer pecado venial. Pero no es eſſe el deſorden, y cõuencese con la razõ hecha. Y anſi trae otra razon, porque es pecado venial, y trae otra deſorden. Y es que tiene alguna deformidad el demaſiado deſſeo de los bienes temporales, pues que los deſſea mas principalmente, que los bienes eſpirituales. Principalmente ſiendo aſsi, que los hombres ſuelen vſar mal de los bienes temporales. En conſequẽcia deſto trae al Doctor Angelico en el lugar citado, adonde dize, que apetecer el Obiſpado por razon de la honra y de los bienes temporales, y del alteza del lugar es ambicion, o auaricia, o preſumpciõ. Eſto todo bien conuence que es pecado venial, pero la razon que trae eſte Doctor no declara bien en que conſiſte eſte deſorden venial, ſino es aprouechandoſe de la razon que traen eſtos Doctores. Porque dezir que apetece demaſiadamente los bienes temporales, no declarando en que, no es traer baſtante razon. Y aunque en la materia de charidad ſe diga que no es pecado contra la charidad amar mas intenſamente al proximo que a Dios, no por eſſo queda dicho, que no ſea algun deſorden.

Aduiertaſe que aunque ſea anſi, que ſea pecado venial apetecer el Obiſpado de eſta manera, pero con todo eſſo preciſamente por eſto no ſe haze vn hombre indigno del Obiſpado, aunque en alguna manera ſe haga menos digno, y anſi ſe deue entender Cayetano. La razon es, porque por cometer vno vn pecado venial, no ſe haze indigno del obiſpado. Y en el tal caſo apeteciendo aſsi el obiſpado, ſolamente es pecado venial. Luego no le haze indigno abſolutamente del obiſpado. A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que no es la miſma razon en el vn caſo que en el otro. Porque en el primer caſo el deſorden es grande y tieneſe de parte de las coſas que deſſea, y el fin deſſea como medio, y el medio como fin. Lo qual no acontece en nueſtro caſo, ſino que es manera y modo de proceder de la voluntad. Por lo qual el deſorden no es tan grande.

Es otra difficultad del que deſſea el obiſpado, digno del, y apeteciendo el obiſpado ſin deſorden, ſino que apetece lo que es fin como fin, y lo que es medio como medio en orden al tal fin: Si eſte pecara deſſeando el tal obiſpado. La razon de dudar es, porque es licito en el tal caſo aceptar el obiſpado y tenerle, como conſta manifieſtamente ſin raſtro de duda. Luego licito ſera deſſear el tal obiſpado, porque es la miſma razon de vno que de otro. Confirmaſe, porque ſi vno es digno de vn beneficio Eccleſiaſtico que tiene annexa la Cura de almas, y la deſſea ſin orden, licito es. Luego lo miſmo ſera del Obiſpo. Porque es la miſma razon de vno que de otro.

Digo lo primero a eſta difficultad, que en el caſo puesto communmente es ilicito apetecer el obiſpado. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, y todos ſus diſcipulos con el, y es comun ſentencia de todos los Doctores. La razon es, porque es grande temeridad, ſin graue neceſsidad offrecerſe a tan grande peligro como ay en ſer Obiſpo. Porque es coſa difficilima cumplir con tantas y tan graues obligaciones. Y tambien porque es coſa difficultoſa, que el Obiſpo tenga moderacion y no ſe enſoberuezca con las riquezas y con la authoridad. Luego no es licito apetecer el Obiſpado. Por lo qual ſ. alauan los Sãctos que huyeron la dignidad Epiſcopal, aunque eran dignos, y no apetecian coſa, ni la deſſeauan ſin gran orden. Por lo qual Sancto Thomas, en el articulo ſegundo en la ſolucion del tercer argumento alaua a aquellos que hazen voto de nunca admitir Obiſpado quanto fuere de ſu parte, ſino los compelieren con precepto, y mandato de quien ſe le pueda poner, o que la neceſsidad ſea tan grande que ella por ſi los obligue.

Digo lo ſegundo. Muchas vezes el tal deſſeo del Obiſpado ſera peccado mortal, pero no ſiempre, y quando lo fuere ſera peccado de preſumpcion. Eſte dicho es commun entre

los

los Doctores. La primera parte se prueua, porque el que se pone a graue peligro de la salud espiritual de su alma, haze contra la charidad propria. Y el peligro que esta junto con el Obispado es grauissimo, y muchas vezes los q̃ desean el obispado, no son tales que puedan pensar que han de sobrepujar el peligro que ay en el obispado. Luego es pecado mortal. De aqui nace que comunmẽte los Doctores sienten que el desseo del obispado es ilicito, como lo enseña nuestro Doctor. Luego siendo esta materia tan graue, el tal pecado sera mortal. Y ansi lo dize Sylvestro que la tal ambicion es pecado mortal. Cayetano en esta question declarando el articulo primero, dize que muchos enseñan que es muy graue pecado. El Maestro Soto dize que el desear el obispado no auiendo necessidad, es como si vno se quisiesse echar en el rio, y ponerse en el tal peligro. La segunda parte se prueua, porque muchas vezes, o alomenos algunas, puede vno pensar razonablemente, que tiene las partes necessarias para ser obispo, y que podra con los dones y gracias que Dios ha puesto en el sobrepujar los peligros que consigo trae el obispado. Luego en el tal caso no sera pecado dessear el obispado.

Syl. ver. superbia num. 7.

Sot. lib. 10. de iustitia q. 1. art. 1.

Digo lo tercero. En caso de necessidad de la Iglesia puede ser cosa digna de alabãça, que alguno apetezca, y dessee ser obispo, siendo digno. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y comunmente los Doctores. La razon es, porque el bien comun se ha de anteponer al bien particular. Luego el peligro particular en el tal caso se ha de posponer. Y en el tal caso se ha de prometer gran ayuda y fauor de Dios, para exercitar el officio sin peligro ninguno.

A la razon de dudar se responde, que ay gran differencia entre esto, que es receuir el obispado de quien tiene authoridad de darlo, y lo que es dessear, y apetecer el obispado. Porque en lo primero se halla vna circunstancia, por razon de la qual sin temeridad alguna puede aceptar el obispado. La circunstancia es, que dandolo quien tiene authoridad de darle, es significacion de la diuina voluntad por el Prelado, de la qual se puede persuadir a recebir el obispado. Porq̃ le llama Dios para aquel ministerio. Consiguientemente se puede muy bien persuadir, que Dios le dara ayuda y fauor, para que pueda exercitar el tal officio. Esta circunstancia no la ay antes que le elijan para obispo. Por lo qual el dessear entonces el obispado es cosa temeraria. Porque ninguno ha de querer ponerse a tanto peligro, quanto es de su parte. A la confirmacion se responde, que ay gran differencia, entre el obispado, y los demas beneficios, aunque sean curados. Porque en los demas beneficios, como no son tan graues ni tantas las obligaciones, no es tan grande el peligro, pero el obispado tiene millones de obligaciones, y grauissimas, y ansi el peligro es grande.

La difficultad graue, es con ocasion de esta doctrina, si es licito y conueniente el estatuto de la Iglesia, que los beneficios Parrochiales, y que tienen cura de almas, se den a opositores pretendientes. La razon de dudar es, porque parece pre funcion grande, no solamente dessear el beneficio, sino pedirlo publicamente. Confirmase, porque semejante estatuto da ocasion a la ambicion, y parece que cierra la puerta a la virtud. Porque los modestos, y temerosos no se atreuen tan facilmente, y los ambiciosos facilmente se inxieren a semejante pretension. Luego parece que el tal estatuto no es conueniente, como no es conueniente en los obispados. A esta difficultad algunos Doctores en el Concilio Tridentino dudaron grandemente de la conueniencia del tal estatuto. Y haziales gran fuerza la razon de dudar, y principalmente la confirmacion, que les parecia de gran fuerza. Y assi lo refiere el Maestro Gallo en el lugar citado.

Con todo esso se ha de responder, que el tal estatuto es cõuenientissimo. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase de la costumbre vniuersal que auia en muchas Iglesias de España, la qual costumbre esta confirmada, y aprouada por el Concilio Tridentino, La razon deste estatuto es la conueniencia del. La qual se declara, lo primero, porque con la esperança del premio se inciten los moços a procurar con gran diligencia saber y estudian lo necessario, y tratan de virtud con mas cuydado. Lo segundo regularmente hablando, con esto se abre el camino, para que conozcan los dignos, a los quales los Obispos hã de encargar semejantes ministerios: tambien se quita la ocasion a los Obispos de dar los beneficios curados a sus criados y a otros que no tienen lo necessario para semejantes ministerios. Luego el tal estatuto es conueniente. Verdad es, que no ay ley humana que no de entrada a algunos inconuenientes, pero cierra la puerta a otros mayores. Y ansi esta constitucion, y esto basta para que sea conueniẽtissima.

Con. Trid. sess. 24. c. 18.

A la razon de dudar se responde, que el q̃ vsa sanctamente de la permission del Concilio, no ha de pedir el beneficio con tanto rigor, y mas ha de ser offrecerse humildemente a el examen, dexando al juyzio de los examinadores, y del Prelado el sucesso del beneficio y la prouision del. Pero han de tener atencion los Prelados a dar los beneficios muy retamente, y conforme a justicia, porque no den lugar a los opositores a calumnias y pleytos, demanera que no entrẽ en los beneficios por pleytos y ambiciones, sino por la puerta de la humildad. A la confirmacion se responde, que aunque en algun caso particular no se prouea bien el beneficio, ni se de al mas digno, pero la ley que mira lo que regularmente acõtece se ha de tener por conueniente. Porque aunque al presente se dexe el mas digno, otra vez podra el Obispo darle otro beneficio. Y consta por la experiencia, que las Iglesias que desde el principio proueyeron los beneficios conforme a este estatuto, tenian mejores ministros y mas doctos y virtuosos.

Octaua conclusion. Si algun digno, y no impedido le manda el que tiene potestad que reciua vn Obispado, no es licito recusarlo. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque es contra la charidad deuida a los proximos, y ha de estar dedicado para el bien y vtilidad de los proximos. Tambien es contra la humildad y obediencia deuida al superior que tiene potestad de mandarle. Luego no es licito no obedecer. De lo qual se sigue, que si el tal digno del Obispado tiene algun impedimento

D. Tho. art. 2.

mento para ſer Obiſpo, y le mandan que lo ſea, y no lo puede el quitar ni el ſuperior que le manda recebir el Obiſpado, en tal caſo tiene obligacion de recuſarlo y no aceptarlo, como lo enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del ſegundo argumento. Eſta concluſion es tan cierta, que en los Canones de los Apoſtoles ſe pone deſcomunió contra aquellos que recuſan el Obiſpado mandandoſelo aceptar quien tiene autoridad. Canone. 37.

La difficultad es, y graue, ſi ſe puede poner precepto a alguno que reciua el Obiſpado, y quien es el que tiene tal poteſtad. Parece que no puede auer tal poteſtad en la Igleſia. Lo primero porque ſi alguien touieſſe ſemejante poteſtad, principalmente la tendrian los Prelados de las Religiones, reſpeto de ſus ſubditos. Porque a eſtos tales ſe les promete obediencia. Y parece que los tales Prelados no tienen tal poder. Porque es fuera de los limites de la Religion el ſer Obiſpo. Luego los tales Prelados no tienen eſte poder. Lo ſegundo, puede acontecer que aquel que tiene mucha dignidad para gouernar la Igleſia corra peligro en la vida eſpiritual. A eſte en el tal caſo no le puede mandar el Prelado que acepte el Obiſpado, y aunque ſe lo mande no tiene obligacion de obedecer con el tal peligro. Luego a el tal aunque ſea muy digno no ſe le puede poner precepto de que acepte el Obiſpado. Lo tercero, porque ſi en la Igleſia vuieſſe tal poder, ſigueſe que ninguno podria licitamente aceptar el Obiſpado, ſino fueſſe poniendole precepto. Porque yria a coſa tan grande por ſu propria voluntad. Lo qual es falſo, porque muchos licitamente aceptan Obiſpados, ſin que ſe lo manden por precepto. Y el Papa acepta el Summo Pontificado, ſin que nadie le ponga precepto, porque no puede. Lo vltimo, porque muchos aceptan los Obiſpados con gracia y priuilegio, como el irregular, y el que ſe paſſa de vna Igleſia a otra. Luego eſtos tales no tienen obligacion por fuerça de precepto. Porque ninguno eſta obligado a vſar del priuilegio.

Digo lo primero ſer certiſsimo, que en la Igleſia ay poteſtad para mandar ſopena de pecado mortal, que el electo acepte el Obiſpado. Y en el tal caſo el tiene obligacion de aceptarlo. En eſta concluſion conuienen todos los Theologos, y todos los Doctores. La razon es, porq̃ en la Igleſia que es republica perfecta ay entera poteſtad para todas las coſas que ſon neceſſarias para ſu buena gouernacion. Y es aſsi, que eſto es neceſſario para ſu buena gouernacion como es coſa notoria. Luego la tal poteſtad la ay en la Igleſia. Confirmaſe, porque la republica ciuil tiene poteſtad para cõpeler a ſus ſubditos para que reciuan los officios neceſſarios para ſu buena gouernacion. Luego el miſmo poder tendra la Igleſia, que es republica perfecta.

Toda via queda vn poco de difficultad, porq̃ mas difficil y perfecto eſtado es el del Obiſpo, q̃ el del Religioſo como queda aſſentado. Y no ay poder en la Igleſia para compeler con precepto a vno que ſea Religioſo. Luego tampoco le puede compeler con precepto a que acepte el Obiſpado y ſea Obiſpo.

A eſto ſe reſponde, que ay gran differencia entre lo vno y lo otro. Porq̃ el eſtado del Obiſpo aunq̃ no ſea neceſſario abſolutamẽte, para el bien eſpiritual del electo, pero es neceſſario para la buena conſeruacion de la Republica Chriſtiana. Y por eſſo no eſtaria biẽ proueyda la Igleſia, ſino touieſſe ſemejante poteſtad. Pero el eſtado del religioſo, aunq̃ pertenece grandemẽte a la vtilidad y hermoſura de la Igleſia, pero abſolutamente no es neceſſario para la Igleſia, ni para el q̃ ſe ha de entrar religioſo. Por lo qual no ay razon ninguna que fuerce a dezir que la Igleſia tiene poder para mandar que vno ſea religioſo.

Digo lo ſegundo. En ſolo el Sũmo Põtifice reſide eſte poder de mandar aceptar el Obiſpado. En eſte dicho cõuienẽ todos los Doctores. La razões, porq̃ a el ſolo pertenece el gouierno vniuerſal de toda la Igleſia, y mirar y procurar el bien comun de toda ella. El ſolo puede confirmar los Obiſpos, aunq̃ otros puedan elegir para algunos obiſpados, pero la confirmacion de los Obiſpos a el ſolo pertenece. Luego a el ſolo puede pertenecer el poner precepto para q̃ aceptẽ los obiſpados.

Digo lo tercero, q̃ regular y comunmente mas conueniente coſa es para la Igleſia, que los Obiſpos libre y voluntariamente acepten los obiſpados, q̃ no que los compelan a aceptar con precepto. En eſto conuienen comunmẽte los Theologos. Prueuaſe lo primero del vſo comũ de la Igleſia, que conſta por experiencia, q̃ no cõpele a aceptar los obiſpados, ſino q̃ de bella gracia los reciuen. Y en eſtos tiempos ay menos neceſsidad de cõpeler a nadie, porque ay tantos que ſe offrecen de ſu voluntad, y no ſolamente ſe offrecen, ſino que pretenden los obiſpados. Y anſi no es neceſſario compelerlos con precepto. Verdad es que en eſtos tiempos miſerables, y dõde tanto vale la ambicion, quizas ſeria mejor y mas vtil a la Igleſia, repeler los que ſe offrecen voluntariamente a los obiſpados, y compeler a algunos retirados de eſſas pretenſiones a que acepten los obiſpados. La ſegunda razon deſte dicho es, porq̃ el obiſpado eſta lleno de trabajos y difficultades, y anſi para paſſar con ſuauidad por ellas es vtil coſa a la Igleſia que acepten voluntariamente. El obiſpado es vinculo de ſu naturaleza perpetuo a la manera del Matrimonio que eſta lleno de cargas. Y en buena Theologia, y en derechos el Matrimonio ha de ſer voluntario y eſpontaneo. Luego el receuir el obiſpado ha de ſer libre y voluntario, y eſto es lo mas conueniente a la Igleſia. Cap. Cũ locum de ſponſalibus, & Matrimonijs.

Al primer argumento ſe ha de reſponder, que no qualquiera poteſtad tiene poder para poner precepto que reciuan el obiſpado. Porque cada poteſtad tiene poder determinado para determinadas coſas. Por lo qual los Prelados de las religiones, aunque pueden poner precepto dentro de ſu religion, que ſean curas de almas, pero no pueden compeler con precepto que reciuan a ſu cargo el obiſdado. Porque el poder del Prelado de la Religion eſta determinado a ſus reglas y eſtatutos. Y el eſtado del Obiſpo es fuera de la Religion y de ſus eſtatutos. Luego no puede el Prelado de los Religioſos mandarles que ſe carguen del Obiſpado. Como no puede el Prelado de vna Religion compeler a ſu ſubdito con precepto que ſe paſſe a otra Religion, aunque la otra Religion ſea mas perfecta. Porque eſto

eſto es fuera de los terminos de ſu poder. Lo miſmo ſe ha de dezir del Obiſpo reſpeto de los clerigos que ſon ſus ſubditos, que los puede compeler con precepto, que dentro de ſu dioceſi acepten Igleſia parrochial, pero no les puede compeler que acepten Obiſpado, como no los puede compeler a que paſſen a otro eſtado mejor de viuir, qual es de los Religioſos.

Al ſegundo ſe dize lo primero, que en el tal caſo los electores y que tienen cuydado del bien comun haran muy bien en mandarle que acepte el Obiſpado, aunque ponga a peligro la ſalud eſpiritual propria por el bien comun. Porque en el miſmo orden el bien comun conforme al orden de la charidad ſe ha de anteponer al bien particular. Pero el eſcogido para el Obiſpado, y los particulares amigos, y conſultores que miran el biẽ particular, han de procurar que recuſe el Obiſpado, por el peligro que tiene para el en la vida eſpiritual.

Digo lo ſegundo, que ſi en el tal caſo le compelen con precepto, ha de obedecer, ſino es que tenga ſufficiente eſcuſa. Porque entonces poneſe tambien a manifieſto peligro de la vida eſpiritual no obedeciendo.

Digo lo tercero, que ſi tiene juſto impedimento ha de procurar que lo ſepa el ſuperior, y ſi el ſuperior no ſe contentare ſiendo juſto el impedimento, y le compeliere no eſta obligado a obedecer. La razon es, porque el tal precepto es injuſto, aunque con ignorancia del ſuperior parezca juſto. Luego en el tal caſo no eſta obligado a obedecer, y no es inconueniente que auiendo ignorancia de por medio, ambos procedan juſtamente.

A lo tercero ſe ha de dezir, que aunque aya poder en la Igleſia para mandar que acepten el Obiſpado, no ſe ſigue de ay que para que vno acepte licitamente el Obiſpado, ſea neceſſario que le compelan con precepto, ſiẽdo digno y prouechoſo para la Igleſia: particularmẽte ſi vuieſſe muy gran neceſsidad en la Igleſia, entonces aunque no vuieſſe precepto ninguno del ſuperior, ſeria no ſolamente licito ſino meritorio. Lo miſmo digo del Summo Pontifice electo, que en caſo de neceſsidad eſtaria obligado a aceptar, aunque no le compelan con precepto.

A lo vltimo ſe reſponde, que de dos maneras ſe puede a vno conceder la diſpenſacion. La primera manera es quando ſe da tan ſolamente para librar a vno de la comun carga de la ley. Quando la diſpenſacion es deſta manera, ninguno tiene obligacion de vſar de la tal diſpenſacion. El exẽplo es, ſi a vno le dan priuilegio de comer hueuos en los dias de ayuno de la Igleſia, o priuilegio para dezir Miſſa deſpues de comer, en el tal caſo el anſi priuilegiado puede no vſar del tal priuilegio. De otra manera ſe puede conceder la diſpenſaciõ como razon de otra obra, que es neceſſario hazer la por tener mandato del ſuperior para hazer la tal obra. Y del tal priuilegio, y diſpenſacion tiene obligacion el ſubdito a vſar para cumplir la obra neceſſaria. El exemplo es, ſi el Prelado manda al Religioſo que tiene ley, y eſtatuto de no yr a cauallo, que haga cierta jornada larga en breue tiempo, y no puede ſino es yendo a cauallo, y diſpenſando con el. En el tal caſo tiene obligacion de vſar de la tal diſpenſacion por el biẽ comun. Lo miſmo digo al preſente, que ſiendo la cauſa comun de la Igleſia, y mandando el Summo Pontifice que acepte el Obiſpado, tiene obligacion ſi es irregular de vſar de la diſpenſacion. Y lo miſmo digo ſi paſſan a vno de vna Igleſia a otra por la neceſsidad de la otra Igleſia, en eſtos caſos y en otros ſemejantes tiene obligacion de vſar de la diſpenſacion y del priuilegio.

Nona concluſion. Ninguno puede aceptar el Obiſpado con propoſito de pecar mortalmente: pero por eſto no dexa de eſtar obligado a obedecer al ſuperior, que le manda debaxo de precepto que acepte el Obiſpado. Eſta enſeña el Angelico Doctor, en el lugar citado, y todos ſus diſcipulos con el. La primera parte de la concluſion ſe prueua, porque el Obiſpo ha de ſer Maeſtro de virtud, y muy perfecto en ella, como queda dicho. Luego ſi tiene propoſito de pecar mortalmente, no puede recebir dignamente el Obiſpado. Eſta parte ſe declarara mas a la larga luego. La ſegunda parte ſe prueua muy facilmente, porque el tal puede con el fauor y ayuda de Dios echar de ſi el tal propoſito de pecar mortalmente. Luego tendra obligacion de lançar de ſi el tal propoſito, y obedecer al ſuperior que le manda que reciba el Obiſpado. Artic. 2. ad. 2.

Para entender bien eſta concluſion ſe deue aduertir, que el que tiene propoſito de pecar mortalmente ſe puede auer de dos maneras, y que reciua el Obiſpado con eſte propoſito. La primera manera es, que no ſolamente tenga propoſito de pecar mortalmente, y de cometer algun pecado, ſino de perſeuerar en el tal pecado. De otra manera puede tener propoſito de pecar mortalmente, pero no tiene propoſito de perſeuerar en el tal pecado, ſino de hazer penitencia antes que exercite los miniſterios del Obiſpado. En nueſtro propoſito quando vno recibe el Obiſpado con propoſito de pecar mortalmente de la primera manera, cierta coſa es que es pecado mortal aceptar el Obiſpado: porque el tal quiere exercitar los miniſterios del Obiſpado en pecado mortal, lo qual es pecado mortal. Y ſino quiere exercitar los tales miniſterios y officios, tambien peca mortalmente, porque tiene obligaciõ de exercitarlos. Teniendo el propoſito de la ſegunda manera, no parece ſer la miſma razon. Pero con todo eſſo la doctrina de Sancto Thomas ſe ha de entender tambien deſta ſegunda manera. La razon es, porque no ſolamente el miniſterio del Obiſpo es ſanto, ſino tambien la dignidad Epiſcopal es ſanta, y dedicada y conſagrada para obras diuinas y ſobrenaturales. Luego pecado mortal ſera recebirla con propoſito de pecar mortalmente. De lo qual ſe ſigue que tambien es cierto, que el que ſe conſagra de Obiſpo con propoſito de pecar mortalmente, peca mortalmente. Porque las coſas ſantas ſe han de recebir ſantamente.

La difficultad es, ſi peca mortalmente recibiẽdo vn Obiſpado aquel que aunque no tiene propoſito de pecar mortalmente, pero por las circonſtancias que ay juzga de ſi moralmente, que ha de pecar mortalmente muchas vezes, y que aſsi el Obiſpado le ha de ſer para ſu perdicion. La difficultad procede quando le mandan acepte el Obiſpado por ſer neceſſario para el bien comun.

En

Sot. lib. 10. de iuſtit. q. 3. art. 2.

En eſta difficultad el Maeſtro Soto, dize lo primero, que el tal ni puede ni deue receuir el Obiſpado, que pienſa que le ha de ſer peligroſo. La razon es, porque ninguno tiene obligacion de padecer detrimento eſpiritual por ningun bien commun. Dize lo ſegundo, que el electo puede y deue elegir el tal para Obiſpo, ſuppueſto que es el mas digno y grandemente vtil para la communidad. Dize mas, que las perſonas particulares pueden deſſear que el tal ſea elegido entre todos, y que reciua el Obiſpado. La razon es, porque a los electores, y a las perſonas particulares es licito anteponer el bien commun, del qual ſe trata en la prouiſion del Obiſpado, al bien particular. Eſta ſentencia no le contenta al Padre Valencia, en el lugar citado, en el punto tercero. Lo primero, porque en el tal caſo el receuir el Obiſpado, o es coſa buena, por la circunſtancia del bien commun, o no es buena? Si es buena, luego como el receuir el Obiſpado aquella perſona puede ſer licito en la voluntad de los electores, y de los demas particulares, ſino es tambien licito en la voluntad de aquel cuya eleccion ſe trata? Porque tambien el puede mirar el bien commun como los demas. Y ſi por la circunſtancia del bien commun no es bueno el receuir el Obiſpado en el tal caſo, luego tampoco los electores, y los demas particulares pueden querer que lo reciua. Podrian reſponder los que tienen la contraria ſentencia, que ay gran differencia del electo para Obiſpo y de los demas. Los demas no eſtan obligados tan eſtrechamente a procurar el bien eſpiritual particular de la tal perſona. Por lo qual licitamente pueden anteponer el bien commun al bien particular del tal. Pero el miſmo no puede hazer eſto, porque muy eſtrechamente eſta obligado de la charidad con que ſe deue amar a ſi, procurar ſu proprio bien eſpiritual, y que el tal bien no padezca detrimento. Contra eſta ſolucion ſe arguye, lo primero, porque los demas tienen obligacion de charidad a amarle como a ſi miſmos. Lo ſegundo, porque la razon del bien commun por la qual ſe eſcuſan los demas, y miran ſeguriſsimamente la ſalud eſpiritual del tal, procurando y deſſeando que no reciua el Obiſpado es de tan gran momento, que parece que eſcuſa a el miſmo, para que con mejor y mas excelente modo mire por ſu ſalud eſpiritual, no queriendo receuir el Obiſpado. Lo ſegundo ſe impugna la ſentencia del Padre Maeſtro Soto, porque ſi en el tal caſo los electores eſtan obligados a anteponer y elegir a aquella perſona, dexando a las demas, luego puedenle obligar a receuir el Obiſpado? Conſiguientemente ſe ſigue de la ſentencia del Padre Maeſtro Soto, que eſte obligado con dos preceptos a dos coſas oppueſtas. Porque de vna parte eſta obligado a receuir el Obiſpado mandandoſelo: y de otra parte eſtaria obligado a no lo receuir por el peligro que ay. Que en el tal caſo pueda obligar el ſuperior, parece claro: porque el ſuperior tiene fuerça, para que con effecto pueda conſeguir aquello que eſta obligado a pretender, por razon de ſu officio. Luego ſi en el tal caſo el ſuperior puede elegirle, puedele obligar a que lo acepte, porque de otra manera el poder del ſuperior ſeria imperfecto. Lo tercero ſe prueua ſer falſo, el primer dicho del Padre Maeſtro Soto, porque no menos puede vno juzgar que ha de peccar frequentemente en otros officios y eſtados, como ſon ſer mercader, o ſoldado, que en el eſtado del Obiſpo. Y es anſi, que ninguno ſe ſiente obligado a dexar los tales officios como es coſa notoria. Luego tampoco tiene obligacion a dexar el Obiſpado. Confirmaſe porque el tal juyzio y opinion no menos le puede tener deſpues de auer ſido Obiſpo, y auerſe exercitado en los miniſterios del obiſpado, que antes que lo reciuieſſe. Y es anſi, que ninguno por eſta razon eſta obligado a dexar el Obiſpado deſpues de auerle receuido. Luego por eſta razon no eſta obligado a deſecharlo quando ſe lo mandan al principio.

Para declarar la verdad, y que ſe entienda mejor aun la ſentencia del Padre Maeſtro Soto, y por lo menos la verdad, ſe deue aduertir, que coſa ſea peligro de pecar, por el qual pueda vno penſar que moralmente hablando ha de ſer anſi, que ha de pecar mortalmente. Porque deſto ſe coligira y ſe juzgara facilmente quando por alguna circunſtancia puede alguno ponerſe en el tal peligro y perſeuerar en el. De lo qual tambien ſe coligira la reſolucion de la duda, que eſta pueſta. Lo primero, coſa cierta es, que no es lo miſmo eſtar en peligro de pecar, y eſtar en el tal pecado. Porque no es lo miſmo peligro de algun pecado, y el miſmo pecado. Son coſas muy diſtinctas. Luego peligro de pecar conſiſte en eſto, que es facil coſa que ſe cometa pecado, y anſi es prouabiliſsimo, que ha de ſuceder el pecar. De lo qual ſe colige, que el que ſe pone a peligro de pecar deſta manera, o el que permanece en el tal peligro, no haze otra coſa ſino no mirar a ſu ſalud eſpiritual por el modo mas ſeguro, y mejor. Eſte tal haria mejor con la charidad que ſe deue tener, huyr del tal peligro y quitar qualquiera occaſion, de la qual teme que ſe ſeguira pecado. Y a eſto eſta obligado por fuerça y virtud del precepto affirmatiuo con que eſta obligado a amarſe a ſi miſmo y a vitar todos los pecados.

De lo dicho ſe ſigue la reſolucion de la duda propueſta, porque puede acontecer, que por alguna circunſtancia del bien commun, o de alguna grande difficultad alguno ſe eſcuſe, de ſuerte que no eſte obligado de charidad a yr por aquel camino ſeguriſsimo, y quitar el tal peligro, ſino que cumple yendo por otro camino, aunque no ſea tan ſeguro y cierto, teniendo cuydado de huyr el pecado, aunque quede en el tal peligro pidiendo a Dios inſtantemente le de ſu gracia y le libre del. Y por eſte camino puede vitar el pecado no obſtante el peligro. Pero aduiertaſe a eſte propoſito, que ay gran differencia entre opinion y miedo del pecado futuro, quando alguno eſta en peligro, y entre el propoſito de pecar. Porque lo primero ſe puede hallar ſin lo ſegundo. Bien puede vno tener opinion, y miedo de pecar, y no tener propoſito de pecar, como ſi vno tuuieſſe miedo de ſi y opinion que en tal, o en tal peligro pecaria, pero tiene propoſito de nunca pecar ayudado de la gracia de Dios. Por lo qual ſe echa de ver ſer cierta la doctrina y dicha, que puede vno tener y eſtar en peligro de pecar, y cō todo eſſo, que pueda muy bien por alguna circunſtancia

de el bien commun, o de otra gran difficultad acceptar el officio, y el obispado, no obstante el tal peligro. Esto supuesto, a la duda de el caso,

Digo lo primero, que el tal regularmente, y communmente hablando, ha de deponer la tal opinion y juyzio que tiene, que peccara. La razon es, porque Dios, que es padre de misericordias, y le constituye Obispo, por la necessidad de el bien commun, facilmente le puede librar, y preseruar de el peccado, y se ha de creer piamente, que le librara, pues el se pone a esse peligro por el bien de Dios, y por el bien commun. Y el Obispado no es causa necessaria del peccado, sino que puede con la gracia de Dios librarse del.

Digo lo segundo, que si no puede deponer la tal opinion y juyzio, con todo esso tiene obligacion de acceptar el Obispado por el bien commun. Pruevase lo primero de el fundamento ya puesto. Porque la tal circunstancia lo escusa de suerte, que no esta obligado a yr por el camino mas seguro, y assi licitamente puede obedecer, y esta obligado a obedecer recibiendo el Obispado. Lo segundo se prueua esto, de que en el tal caso, aunque aya peligro en el gouierno de la Iglesia, con todo esso ay necessidad, y assi ha de obedecer.

Al argumento del Maestro Soto se responde, que el tal no padece detrimento espiritual de el peccado, sino que se pone a peligro de el tal detrimento espiritual, lo qual es cosa distincta, y el peligro del peccado no es peccado. Para lo qual se deue aduertir, que aquella sentencia: El que ama el peligro perecera en el, no se entiende en el caso presente. Deuese considerar, que el peligro espiritual, de el qual vamos hablando, puede ser de dos maneras. La primera es, quando el peligro esta muy proximo, y cercano, moralmente hablando. El exemplo es, quando vno va a vna casa, en la qual ha peccado otras vezes, por auer mala conuersacion, y se buelue a poner en el mismo peligro, teniendo por cierto que caera en peccado. En este caso se verifica, el que ama el peligro perecera en el, y lo mismo es ponerse en el tal peligro de peccar, y peccar, y ponerse en peligro de semejante peccado, es cometer el mismo peccado, como en causa y rayz. Otra manera ay de ponerse en peligro de peccado, de tal suerte, que el peligro no esta proximo, y cercano hablando moralmente. El exemplo es en los Religiosos, o personas graues, que van a conuertir Hereges, o Moros, los quales se ponen a peligro espiritual de caer en algun peccado. Pero es peligro remoto, y no tan cercano. Por lo qual licitamente lo pueden hazer. Lo mismo digo en nuestro proposito, que el peligro del detrimento espiritual, y del peccado no es proximo y cercano, y por otra parte ay necessidad en la Iglesia, por lo qual licitamente puede obedecer, y esta obligado a obedecer recibiendo el Obispado.

Decima conclusion. De parte de los electores el que ha de ser electo para Obispo, ha de ser el mejor para el gouierno de la Iglesia. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, en la question citada. Quiere dezir la conclusion, que los electores tienen obligacion a elegir el mejor no absolutamente, sino en orden al buen gouierno de la Iglesia. Puede acontecer, que vno sea mejor absolutamente, porque tiene mas charidad y amor de Dios y mas saber, pero no sabe de gouierno. Hase de elegir aquel que mejor gouernara la Iglesia. La razon es, porque el Pastor, y Obispo se ordena al buen gouierno de la Iglesia, y a la vtilidad y prouecho della, como es cosa notoria. Luego los electores tienen obligacion de elegir el que fuere mejor para este effecto. Y sino lo hazen, peccan peccado mortal graue de accepcion de personas, y tienen obligacion de restituyr, como queda declarado arriba.

D. Tho. art. 3.

Vndecima conclusion. El que eligen para ser Obispo, no tiene obligacion de hazer esta comparacion, sino basta que sea digno, y que assi mismo no halle impedimento ninguno para ser Obispo, y teniendo esto, puede acceptar el obispado con buena conciencia. Esta conclusion es del Angelico Doctor sancto Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado, y siguenle todos los Doctores. La razon es clara, porque el que eligê por Obispo no es electo. Luego no tiene obligacion de guardar las leyes de justicia distributiua, ni tiene obligacion de hazer comparacion de su persona a las demas, sino basta que tenga las qualidades necessarias para Obispo, sin impedimento ninguno.

Acerca de estas conclusiones se ha de tratar de las qualidades necessarias, para que vno sea Obispo. De las quales trata el Apostol san Pablo, y el Concilio Tridentino, y el Derecho. El Doctor Angelico, y todos sus discipulos ponen quatro qualidades necessarias. La primera es, la entereza de la vida, la qual se mira segun la qualidad. La segunda, la perfeccion de la sciencia, que sea bastante para enseñar a sus subditos. La tercera, la firmeza de animo para resistir a los Hereges, y a los demas, que turban, y inquietan la Iglesia. La quarta es, la aptitud para gouernar. Porque bien puede ser que tenga muchas, y muy buenas propriedades, y que no tenga aptitud para gouernar, la qual es grandemente necessaria en el Obispo. De todas estas qualidades se ha de dezir muy en particular.

1. ad Tim. c. 3. Ad Tit. c. 1. Cõ Trid. sess. 6. c. 5 & alibi. In Decr. distinct. 39. & 40. & distinct. 84. cum duabus seqq.

Acerca de la primera qualidad, que es la integridad de la vida, es la difficultad. Si esta qualidad es necessaria en el Obispo. La razon de dudar es, porque no parece necessaria, por razon de su ordenacion, ni por razon de su officio, para exercitarle bien. Luego la tal qualidad no es necessaria. Que no sea necessaria, por razon de la consagracion, se prueua, porque esso es cosa particular. Porque para recebir qualquier sacramento, es necessaria pureza de vida. Que no sea necessaria para exercitar el officio se prueua, porque todas las obras, y exercitios de Obispo, y Pastor puede exercitar en peccado mortal, sin peccar mortalmente, sino es la administracion de los Sacramentos. Confirmase, porque se sigue, que ninguno que tiene consciencia de peccado mortal puede acceptar el Obispado, ni tampoco ser cura de almas. Lo qual parece que es cosa muy dura, y contra la costumbre de muchos. Que se siga se prueua, porque los electores no pueden elegir al que tiene cõsciencia de peccado mortal para Obispo, y pastor, por-

porque han de elegir al que tiene pureza de vida. Luego el miſmo electo no puede aceptar ſi tiene conciencia de pecado mortal.

Digo lo primero. La entereza de la vida es tan neceſſaria en el obiſpo, que ſi falta, peca mortalmente los electores eligiendole. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuaſe lo primero del Apoſtol San Pablo, el qual como coſa mas neceſſaria en el obiſpo, pone que ſea irreprehenſible. Lo ſegundo ſe prueua de San Pedro, el qual enſeña que el obiſpo ha de ſer dechado de virtud para ſus ſubditos. Luego tiene obligacion de tener entereza de vida.

1. Ad Timo. c. 3.

1. Petri cap. 5.

La difficultad eſta en que conſiſte eſta entereza y pureza de vida. Coſa cierta es, que no es neceſſario que tenga tanta entereza y pureza, que tenga la gracia baptiſmal, y q̃ nunca aya pecado mortalmente deſpues del baptiſmo. Refiere nueſtro Angelico Doctor S. Thomas ſobre aquel lugar de San Pablo, que algunos enſeñaron que era neceſſaria la tal pureza en el obiſpo. Pero el nos enſeña lo contrario, y tiene por no buena eſta ſentencia; porque de otra manera con gran difficultad auria quien pudieſſe ſer obiſpo. Prueuaſe eſto tambien lo tercero con el exemplo de Chriſto, que hizo obiſpo de toda ſu Igleſia a San Pedro, que auia cometido grauiſsimo pecado. Tampoco es neceſſaria tanta pureza de vida quá ta propone el Concilio Tridentino. Y es que el que ha de ſer obiſpo, deſde ſu niñez por todos los grados de la Igleſia aya ſeruido y miniſtrado loablemente. Eſto aunque no es neceſſario ſeria vtiliſsimo en la Igleſia. Tambien es cierto por otra parte, que el que ha eſtado notado publicamente de algun delicto publico, no puede ſer electo ſin pecar mortalmente los electores. Lo qual ſe colige del Apoſtol San Pablo en el lugar citado. Porque ha de ſer irreprehenſible y ha de tener buen nombre y buen teſtimonio de todos. Por lo qual,

Con. Trſeſ. 6. c. 1

Digo lo ſegundo. La entereza que es neceſſaria en el obiſpo es la que tiene el hombre por la charidad infuſa y ſobrenatural. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuaſe lo primero del examen de charidad que hizo Chriſto en la perſona de San Pedro para conſtituyrle obiſpo y Principe de la Igleſia. De lo qual ſe colige que la entereza de la vida que cauſa la charidad ſobrenatural, es neceſſaria en el obiſpo. Lo ſegundo ſe prueua, porque el obiſpo ſe conſtituye gouernador del pueblo, en las coſas eſpirituales, principalmente en las que tocan a Dios: y ninguno puede dirigir y ordenar las coſas eſpirituales, ſino tenga intencion recta del fin ſobrenatural, la qual cauſa la charidad que mira el vltimo fin. Luego la charidad es la entereza neceſſaria en el obiſpo. Toda via queda difficultad de vn hombre juſto y bueno, pero que cayo en pecado mortal, ſi eſte tal es eligible para obiſpo, de ſuerte que no peque mortalmente el electo.

Digo lo tercero, que en eſte caſo el tal puede ſer electo por obiſpo. Eſto enſeñan communmẽte los diſcipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente el Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo, en los eſcriptos ſobre el articulo citado.

La razon es, porque aunque para ſer vno obiſpo, es neceſſaria entereza y pureza de vida, pero entre los hombres juſticia y entereza de vida humana eſta ſubjecta a caer vna y muchas vezes, y anſi lo dize el Propheta Dauid, que el juſto cae muchas vezes. Luego eſta juſticia y integridad humana es baſtante y ſufficiente para poder ſer electo por obiſpo. De lo qual ſe ſigue vna differencia que ay grande, entre aquel que ha de ſer admitido a los Sacramentos de la Sancta Madre Igleſia, y aquel que ha de ſer admitido a obiſpado. Porque aunque vn hombre ſea muy ſancto, ſi al tiempo del receuir el Sacramento no eſta diſpueſto, no ſe le han de adminiſtrar; y ſi antes era pecador, y agora eſta diſpueſto para receuirlo, ſe lo han de adminiſtrar. Pero para elegir a vno por Prelado de la Igleſia, mas ſe requiere entereza y juſticia habitual, de ſuerte que comun y ordinariamente ſea juſto y tenga entereza de vida.

Pſal. 118

A la razon de dudar ſe reſponde, que la obligacion de entereza de vida nace y procede del officio Paſtoral, que ha de adminiſtrar, y no de la conſagracion. Y aunque ſea anſi, que para todas las obras paſtorales no ſea neceſſaria la charidad ni peque mortalmente, ſi los exercite en pecado mortal, pero es coſa cierta que aquel officio de obiſpo conſiderado de ſu naturaleza, no ſe puede exercitar eſtando en pecado mortal, y lo miſmo es de muchas obras Paſtorales.

Toda via queda difficultad del obiſpo ya promouido, que permaneciеſſe en pecado mortal, ſi el tal pecaria mortalmente de nueuo contra ſu officio. La razon de dudar es, porque de nueuo pondria impedimento a la execucion de ſu officio.

A eſto ſe reſponde, q̃ ſi el obiſpo con deliberado animo quiſieſſe por algun tiempo permanecer en eſtado de pecado mortal, ſeria como nueuo pecado, el qual neceſſariamente ſe vuieſſe de declarar en la confeſsion. El exemplo es, en aquel que deue alguna hazienda, el nueuo propoſito de no la pagar es pecado que ſe ha de declarar neceſſariamente en la confeſsion.

A la confirmacion ſe reſponde, que el que tiene conſciencia de pecado mortal, ſe puede auer de dos maneras. La primera es, que no obſtante el nueuo officio, quiere permanecer en el eſtado antiguo de pecado. Y eſte tal ſi acepta el obiſpado, peca mortalmente aceptandolo con el tal animo.

La razon es, porque reciue vn officio que no le puede adminiſtrar bien. Puedeſe auer de la ſegunda manera, que aunque agora ſabe que eſta en pecado mortal, pero propone de hazer penitencia en auiendo commodidad. Y el que deſta manera reciue el obiſpado, no peca mortalmente.

Aduiertaſe que el obiſpo ſe dize aceptar el obiſpado, no quando conſiente en la election, y haze diligencia, que el Pontifice le confirme, ſino quando reciue las Bulas del Papa, en las quales le confirma. Si entonces reciue el obiſpado, ſe dize que le reciue para effecto de pecar mortalmente, ſino eſta deuidamente diſpueſto. Eſto ſe determina en el Derecho.

c. Tranſmiſumde electio.

La misma difficultad puede ser de los curas, que del obispo, y de los demas beneficiados, que no tiené annexa cura de almas. A esta difficultad. Digo lo primero, q̃ seria pecado mortal eligir para cura de vna Iglesia particular vn hombre pecador. En esto cõuienẽ de ordinario los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porq̃ el cura se elige para ayudar a el Obispo en el officio de Pastor. Luego como el Obispo que se elige ha de ser justo y bueno y tener entereza de vida, assi tambien el cura q̃ se exercita en muchos de los officios del Obispo. Confirmase muy en particular, porq̃ el tal cura ha de ser medianero entre Dios y los hombres: y no lo puede ser siendo pecador. Luego no puede ser elegido para cura el pecador. Digo lo segundo, que para ser beneficiado de beneficio Eccleſiastico, que no tiene annexa cura de almas, es necessario que no sea infame de algun delicto publicamente. Por lo qual San Pablo enseña, que los ministros Eccleſiasticos han
1. Ad Timo. 3. de ministrar en sus ministerios, no teniendo crimẽ alguno. En el qual lugar el Angelico Doctor haze differencia entre pecado y crimen. Porque esta manera de pecado, dize cierta excelencia de pecado, del qual ay publica noticia. Pero pecado no dize la tal excelencia. Por lo qual el ministro Eccleſiastico ha de administrar en su ministerio no teniendo pecado semejante, con semejante excelencia y publicidad. Digo lo vltimo, que si el Patron elige vn hombre bien instituydo, pero oculto pecador, para beneficio simple, no parece que sera pecado mortal. La razon es, porque para la execucion del officio a que se diputa y dedica, no es necessaria charidad, aunque para todos los semejantes officios es vtilissima.

Acerca de la segunda qualidad, es la segunda difficultad, si la perfecion de la sciencia es necessaria en el Obispo. La razon de dudar es, porque el Obispo no tiene obligacion de enseñar, y predicar publicamente. Porque muchos Obispos no se exercitan en estos officios. Luego no tienen necessidad de sciencia alguna. Porque la necessidad de la sciencia se auia de tomar de estos officios. Confirmase, porque si alguna sciencia auia de ser necessaria en el Obispo, principalmente auia de ser la Theologia, para enseñar los mysterios de nuestra Fee y predicarlos. Y es assi que la Theologia no es necessaria. Porque muchos Obispos ay que no saben Theologia como consta por la experiencia. Luego ninguna sciencia es necessaria en el Obispo.

Digo lo primero. De tal manera es necessaria la sciencia, y saber en el Obispo, que es pecado mortal elegir por Obispo vn ignorante. En esto conuienen todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuase lo primero del Apostol San Pablo, en el lugar immediatamente alegado, adonde enseña que el Obispo es necessario que sea Doctor. Luego ha de tener sciencia. Lo segundo, porque los Obispos son luz del mundo para enseñar los ignorantes y sacarlos de sus ignorancias. Luego lo necessario es, que los tales tengan sciencia. Final mente esto esta determinado en el Derecho, en
c. Cũ in cũctis, de electione el qual se dize, q̃ en el Obispo ha de auer eminencia de sciencia, y sanctidad: y esto repite muchas vezes el Concilio Tridentino. De lo contrario se siguen grandissimos inconuenientes en la Iglesia Catholica, como consta por la experiẽcia. Luego los tales han de tener eminencia de sciẽcia.

Digo lo segundo, que en el Obispo principalmente es necessaria la sciencia de los mysterios de la Fee, y de aquellas cosas que son necessarias para la salud espiritual de los Fieles. En esto conuienen todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero, porque aquella sciencia es principalmente necessaria en los Obispos, la que ellos tienen obligacion de enseñar a los Fieles. Y la que ellos tienen obligacion de enseñar a los fieles es la ya dicha. Luego tienen obligacion de tener sciencia de las cosas ya dichas. Lo segundo se prueua, porque el officio y ministerio del Obispo, es predicar y enseñar el Euangelio, como lo dize el Concilio Tridentino. Y el Euangelio encierra enſi principalmẽte las dos cosas ya dichas. Con. Tr. sess. 5. c. 2 & sess. 24 cap. 1. Luego ay obligacion de que los Obispos principalmẽte sepã los mysterios de la Fee, y las cosas necessarias para la salud espiritual de los fieles.

Digo lo tercero. Tanta es necessaria, de las cosas ya dichas en el Obispo, que pueda instruyr todos los grados de la Iglesia, y confundir todos los errores que nacieren en ella. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas y todos los Doctores en el lugar citado. Y esto enseña San Pablo casi por las mismas palabras. ca. 1. Ad Titum.

La primera parte se prueua, porque al Obispo por el mismo caso que le hazen Obispo, le constituyen despensero de los mysterios de Dios sobre todos los grados de la Iglesia suya. Luego ha de tener semejante sciencia destos mysterios.

La segunda parte se prueua, porque al Doctor y Maestro, qual es el Obispo, no basta saber las verdades necessarias, sino tambien saberlas defender. Por esta razon los llama Christo, Ciudad puesta sobre monte, a la qual acudan los Fieles como a ciudad de refugio. Luego tienen obligacion de saber refutar los errores que se leuantan cõtra las verdades de la Iglesia. De lo qual se sigue lo primero, que los obispos estan obligados a saber las difficultades, que cõmunmente se offrecen acerca de los Articulos de la Fee, y de la Doctrina de las costũbres. La razon es, porq̃ al obispo han de acudir a todos como a fuente, y de su boca han de saber los mysterios de la Fee, y la doctrina de la ley Euangelica. Lo segundo se sigue q̃ quando en los Sacros Canones se dize que alguna cosa es necessaria, aquello se ha de entẽder teniendo todas las demas cosas q̃ se coligen ser necessarias de la Sagrada Escriptura. Põgo por exẽplo. Quando se dize, que es necessario q̃ el obispo sea Licenciado en Theologia, o en Derecho Canonico, no se entiende, q̃ solo el ser Licenciado sea bastante para ser obispo, sino tiene la sciencia q̃ hemos dicho ser necessaria en el obispo. Mat. 5.

Lo tercero se sigue ser impertinente y inutil aquella difficultad que suele auer, si el obispo ha de ser Theologo, o turista.

La razon es, porque como sepa y tenga ciencia de las cosas ya dichas, esso basta para ser Obispo, y el tener grado de Canones, o de Theologia es cosa impertinente. Sigueſe lo vltimo, que si a alguno le promouieron a Obispo, y lo es ya teniendo falta de esta sciencia que hemos dicho ser necessaria en el Obispo, y la ignorancia es grande,

po, y el tener grado de Canones, o de Theologia es coſa impertinente. Sigueſe lo vltimo, que ſi a alguno le promouieron a Obiſpo, y lo es ya teniendo falta de eſta ſciencia que hemos dicho ſer neceſſaria en el Obiſpo, y la ignorancia es grande, eſte tal ha de ſer depueſto por el ſuperior, y en conſciencia eſta obligado a ceder y dexar el obiſpado. Eſta es la ſolucion del Derecho. En particular el juzgar quien tiene la ſciencia requiſita para ſer obiſpo, ſe dexa al juyzio de los ſuperiores y a ellos miſmos.

ca. finali de ætate & qualitate ordine perficiendorum.

A la razon de dudar ſe reſponde, que los obiſpos eſtan obligados por ſi miſmos a enſeñar el Euangelio, como conſta en muchos lugares de la Sagrada Eſcriptura. Tambien eſtan obligados en particular a amoneſtar ſus ſubditos quando la razon lo pidiere, y aunque es verdad que nō eſten obligados a leer publicamente, pero tienen obligacion a predicar por ſi miſmos el Euangelio de Chriſto, como lo enſeña el Concilio Tridentino. Y al argumento, que muchos no lo hazen aſsi, ſe reſponde, que ſe ha de entender, que tienen legitimo impedimento, por el qual ſe eſcuſan, y ellos daran razon de ſi el dia del juyzio vniuerſal, o particular.

Sef. 5. c. 2.

A la confirmacion ſe reſponde, que como el Obiſpo ſepa las coſas proprias del Obiſpado, que ſon las ya dichas, en lo que toca a la profeſsion de Theologia, o Canones importa poco.

Toda via queda difficultad ſi en el Obiſpo es neceſſaria la ſciencia de los derechos. La razon de dudar es, porque en algunos Derechos de aquella diſtinction 38. ſe pide en el Obiſpo noticia de los Canones. Y el Obiſpo es juez, y ſiendo lo no puede exercitar el officio, ni ſentenciar las cauſas ſin la ſciencia del Derecho, luego tiene obligacion de tener noticia de los Canones, y del Derecho.

A eſta difficultad ſe reſponde, que delante del Obiſpo ſe pueden tratar dos maneras de cauſas. La primera manera es las cauſas eſpirituales, como las cauſas de la fee, y las cauſas Matrimoniales. Para la diffinicion de eſtas cauſas es grandemente neceſſaria la ſciencia que puſimos arriba: pero tambien eſtan obligados conſiguientemente a ſaber las diffiniciones de los Concilios, y de los Pontifices, tocantes a eſtas coſas, para que ſepan las cenſuras Eccleſiaſticas que ay en coſas ſemejantes, y con que penas ſe han de caſtigar los delinquentes. Otra manera de cauſas ay temporales, las quales no ha de diffinir el Obiſpo por ſi miſmo, ſino cometerlas a otras perſonas. Aſsi lo hizieron los Apoſtoles, cuyos ſucceſſores ſon los Obiſpos.

Acerca deſto queda difficultad del Parrocho, ſi es neceſſario que tenga la miſma ſciencia, pues es coadjutor, y miniſtro del Obiſpo.

A eſta difficultad digo lo primero, que en el Parrocho es neceſſaria ſufficiente noticia de los Articulos de la fee, y de las obras que communmẽte ſon neceſſarias para la ſalud eſpiritual. La razō es, porque ellos eſtan obligados a inſtruyr a ſus feligreſes eſtas coſas como lo enſeña el Concilio Tridentino, y el Catechiſmo. Luego ellos tienen obligacion a ſaber eſtas coſas, porque ſino las ſaben no las podran enſeñar.

Con.Tr. ſeſ. 5. c. 2 & in prologo ſuper Cate chiſmū.

Digo lo ſegundo, que eſta obligado el tal cura a eſtar ſufficientemente inſtruydo en la declaracion de los Euangelios, y ha de tener noticia de todos los pecados, que communmente acontecen.

Lo primero ſe prueua, porque en el Concilio Tridentino ſe manda a los Parrochos, que todos los dias de fieſta declaren a los Fieles el Euangelio. Lo qual no podrian hazer, ſino eſtuuieſſen ſufficientemente inſtruydos en la declaracion de los Euangelios. Luego tienen eſta obligacion. Con.Tr. ſeſ. 24. c. 4.

Lo ſegundo ſe prueua, porque los curas ſon cōfeſſores ordinarios, y médicos de las almas, y ſino ſupieſſen las enfermedades, no podriā curar. Luego tienen obligacion de ſaber los pecados que regularmente acontecen.

Lo tercero es, que fuera de la ſciencia ya dicha, es grandemente neceſſario a los obiſpos, que ſepā que han de proponer, y que han de penetrar y tratar los myſterios de la fee, y predicarlos conforme a la capacidad de los oyentes. Eſto enſeña el Catechiſmo citado en el prologo del.

Acerca deſto es la difficultad, ſi para defenſion de la Igleſia es neceſſaria en los Obiſpos eſpecial fortaleza. La razon de dudar es, porque en qualquier juſto ſe hallan todas las virtudes, y vna dellas es la fortaleza, y eſſa baſta para que el hombre ſe ſte firme en las coſas contrarias y aduerſas. Luego en el Obiſpo no es neceſſaria eſpecial fortaleza. Por el contrario haze que al Obiſpo le ſuceden muchos y muy mas graues peligros. Luego tiene neceſsidad de eſpecial fortaleza.

A eſta difficultad ſe reſponde, que en el Obiſpo es neceſſaria eſpecial fortaleza. En eſta reſolucion conuienen los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuaſe claramente con la razon hecha por la parte contraria. Declaremos eſto. Tres maneras puede auer de guerra contra la Igleſia. La primera de los tiranos, que impugnan la fee. Y para eſta manera de guerra es neceſſaria en el Obiſpo gran firmeza de animo de tal ſuerte, que eſte aparejado a morir el primero ſi fuere neceſſario para la defenſion de la Igleſia. Porque es Paſtor, y como dize Chriſto el buen Paſtor ha de poner la vida por ſus ouejas. La ſegunda manera de guerra es la que puede venir de parte de los Herejes, que ſon lobos arrebatadores. Y para la defenſion de la Igleſia en el tal peligro es neceſſaria en el Obiſpo gran ſagacidad para conocer los tales lobos, y gran fortaleza para hazerles guerra. La tercera manera de guerra es la que puede proceder dentro de la miſma Igleſia de los falſos hermanos. Y para defender la Igleſia deſtos enemigos es neceſſaria particular fortaleza. Porque ſeria gran peligro, ſi el Obiſpo y el Rector de vna communidad no tuuieſſen fuerça y virtud para corregir los delinquentes. De todo lo qual ſe colige bien claramente, que para todas eſtas maneras de guerra, es neceſſaria eſpecial fortaleza en el Obiſpo. Ioan. 10.

A la razō de dudar pueſta en el principio ſe reſponde, que bien aſsi como a todos los hombres, aũ que viuan ſolos es neceſſaria prudencia. Pero en el Principe y en el Rey particularmente es neceſſaria

saria la prudencia, y discrecion para gouernar: y como la fortaleza es necessaria en los soldados; pero muy particularmente, y en particular grado es necessaria en el Capitan. De la misma suerte, aunque en todos los justos aya fortaleza: pero particularmente la ha de auer en el Obispo, que es Capitan, que ha de yr delante en todas las ocasiones y peligros, y esto por las razones ya dichas.

Acerca de lo quarto, es la difficultad, si en el Obispo solo se requiere prudencia para gouernar, y dirigir la Iglesia. La razon de dudar es, porque en el Rector, y gouernador el principal officio es mandar, lo qual es proprio de la prudencia. Luego sola la prudencia basta.

Digo lo primero, que vna singular razon de prudencia es necessaria en los prelados de la Iglesia. La razon es, porque la prudencia que gouierna es propria virtud de el Principe, como lo dize el Philosopho. Y el Obispo en la Iglesia se ha como el Rey en el Reyno, como lo dize el Angelico Doctor sancto Thomas. Luego en el Principe es necessaria vna singular prudencia para gouernar la Iglesia. Confirmase la razon: porque si en el Principe es necessaria prudencia singular, es porque a el le pertenece mandar a todos los officios, y artes: y por esta razon su prudencia se llama Architectonica: y es assi, que el Obispo en el gouierno Ecclesiastico manda a todos los officios de la Iglesia, y a todos los grados de ella. Luego necessario es por la misma razon que en el Obispo aya singular prudencia.

Libro. 3. Polyticorum. D. Tho. q. præce. ar. 6. ad 2

Digo lo segundo. No solamente es necessaria singular prudencia en los prelados de la Iglesia, sino tambien es necessaria fidelidad, como lo dize Christo por san Mattheo: Fiel sieruo, y prudente.

Mat. 25.

La razon es, porque el principal officio de el Obispo consiste en la dispensacion de los bienes de Christo, el qual le entrego sus bienes, y en el despensero es grandemẽte necessaria la fidelidad, como lo dize san Pablo. Luego la fidelidad es grandemente necessaria en el Obispo y Prelado de la Iglesia.

1. Cori. cap. 4.

Digo lo tercero. En el Obispo es grandemente necessaria vna gran mansedumbre, y estremada clemencia para los subditos. Por lo qual sancto Thomas dize, que el Obispo ha de tener aptitud para gouernar pacificamente la Iglesia.

La razon es, porque assi como los Prelados de la Iglesia reciben el poder de gouernar de Christo nuestro Señor, assi tambien han de seguir, y guardar la forma y manera de gouernar la Iglesia. Y es assi, que Christo nuestro Señor gouerno con gran mansedumbre, y fue por excelencia Maestro en la mansedumbre, y esso quiso que imitassen sus discipulos en el. Luego la mansedumbre y clemencia es grandemente necessaria en el Principe de la Iglesia. Y en esto se distinguen los Principes gouernadores de la Iglesia, de los Principes Gentiles tyrannos. Por lo qual los Obispos se auian de esmerar grandemẽte en imitar a Christo nuestro Señor en la mansedumbre, y clemencia, y no a los Principes Gentiles, que gouiernan con soberuia, y sin mansedumbre.

A la razon de dudar se responde, que la prudencia en todos es necessaria para los officios de virtud en que se deuen emplear: pero mas principalmente es necessaria la prudencia en el Principe, y muy particularmente en el Principe Christiano, que ha de gouernar en las cosas espirituales, cuyo gouierno es mas difficil.

La vltima difficultad es, si es siempre pecado mortal no eligir a aquel que excede en estas qualidades.

La razon de dudar es, porque el que confirma la eleccion mas concurre a constituyr el Obispo, que no el que elige. Y esansi, que el que confirma no pecca mortalmente, sino confirma al mas excelente en estas qualidades, como es notorio. Luego ni el elector pecca mortalmente. El mismo argumento se puede hazer de aquel que recibe el Obispado, sabiendo que el elector dexo el mas digno. Confirmase, porque ay muchos que han seruido mucho a la Iglesia, y a los Principes Christianos, y que son muy nobles, y auentajados en linage. Y a estos tales se suelen dar los Obispados, aunque no sean tan excelentes en estas qualidades. Luego no es peccado mortal elegir al que no es mas excelente en estas qualidades.

A esta difficultad digo lo primero, que el que no elige el mas digno, y mas vtil para la Iglesia, pecca mortalmente.

Esta resolucion es commun entre todos los discipulos de sancto Thomas, y es muy conforme a la determinacion de el Concilio Tridentino.

Sess. 24 cap. 1.

La razon es, porque se sigue grande detrimento en la Iglesia, dexando de elegir para el obispado al mas digno. Porque con la mejor industria del Prelado, mejor se augmentan las virtudes, y se disminuyen los pecados. Lo qual tienen obligacion de mirar los electores, y a esto los obliga la charidad y justicia. Luego pecado mortal es no elegir para Obispo el mas excelente en estas qualidades.

Aduiertase, que esta resolucion tiene algunas moderaciones. La primera moderacion es, que se ha de entender quando la election del mas digno y que excede en estas qualidades es posible. Porque si vno de los votos no puede elegir al mas digno, y ay peligro de que se elija el indigno; en el tal caso deue votar por el menos digno, dexando al mas digno, conforme a lo que esta dicho arriba en la materia de acepcion de personas.

La razon es, porque todas estas cosas se han de endereçar al bien y vtilidad de la Iglesia, y en el tal caso es bien, y vtilidad de la Iglesia elegir el menos digno, dexando al mas digno, porque no se siga detrimento en la Iglesia de eligir el indigno, que seria grande inconueniente. De lo qual se ha de ver en el lugar citado.

La segunda moderacion es, que consideradas todas las qualidades y circũstancias se ha de preferir aquel que en tal tiẽpo ha de ser mas vtil a la tal Iglesia: y assi se entiende. Porque assi como todas estas cosas tiene proporciõ con este cuerpo de la Iglesia, assi tãbien el Prelado, y el Obispo de la Iglesia. De donde se sigue que puede acontecer

sin

ſin pecado, que no ſe elija el que es abſolutamente mas digno. La razon es, porque puede acontecer, que en vna Igleſia aya diuiſiones, y parcialidades, y el mas digno ſea pariente de alguna parcialidad. En el tal caſo ſe deue dexar el mas digno, porque todo eſto ſe ordena al bien y vtilidad de la Igleſia. La tercera moderacion es, que el pecado mortal entonces ſe comete, quando fuere notable el exceſſo, y la mayor dignidad. Porque en eſto puede acontecer pecado venial, por razon de ſer la materia no tan graue, como acontece en los demas pecados. Quando la materia ſea graue, o no lo ſea, ſe ha de dexar al aluedrio del varõ diſcreto.

En eſta parte ſe podria difficultar, porque ninguno eſta obligado ſopena de pecado mortal de eligir para ſi el mejor Parrocho, o Paſtor que go uierne ſu alma. Luego tampoco eſtara obligado a eligir el mejor para los demas. Porque la ſalud eſpiritual propria ſe ha de preferir a la ſalud eſpiritual de los demas.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder que ay gran differencia entre lo vno y lo otro. Porque el miſmo, aunque tiene obligacion de mirar por ſu ſalud eſpiritual, pero puede muy bien ceder a ſu derecho, y elegir el Parrocho, y Paſtor digno dexando al mas digno. Lo qual no puede en orden a la Igleſia por el daño que ſe le ſigue. El exemplo es, quando vno eſta en pecado mortal y ay occaſion y opportunidad de corregir al hermano que tambien lo eſta. En tal caſo eſtara obligado ſopena de pecado mortal a corregir al proximo, aunque el miſmo no eſte obligado a hazer penitencia: porque entonces ay oportunidad de corregir, y emendar a ſu hermano: y para corregirſe el y enmendarſe ſiempre ay oportunidad. Anſi tambien en nueſtro propoſito, reſpecto del bien de la Igleſia es agora la commodidad, y la ocaſion, porque paſſada la ocaſion no podra. Y en lo que toca a ſu propria ſalud eſpiritual ſiempre aura ocaſion, y commodidad. Finalmente queda muy bien dicho, que ay differencia entre la propria ſalud eſpiritual, y la agena. Porque en lo que toca a la propria puede ceder en alguna manera a ſu derecho, y no en lo que toca al bien eſpiritual de la Igleſia.

Todauia queda difficultad mas en particular quando vno excede en charidad y amor de Dios, y otro excede en ſaber, doctrina, y prudencia, qual ha de ſer preferido en la election para Obiſpo.

Digo lo ſegundo. Regularmente hablando ha de ſer preferido el que excede en charidad, y amor de Dios. La razon es, porque Chriſto nueſtro Señor inſtituyo y eligio por Obiſpo de toda la Igleſia a ſan Pedro: y en lo que principalmente le examino fue en la caridad y amor de Dios. Luego regularmente el que excede en eſto ha de ſer preferido. Dixe en la reſolucion, Regularmente, Porque puede acontecer en algun tiempo que preualezcan las heregias: y en el tal tiempo ſe ha de eligir por Obiſpo el que es mas auentajado en ſciencia, ſi por otra parte tiene charidad. La razon es, porque en el tal caſo el vſarde la ſciencia es mas neceſſario y mas apropoſito para deſtruyr las heregias. Tambien en tiempo que vuieſſe grãdes negocios y muy entricados, auia de ſer preferido el que tuuieſſe gran prudencia, y ſaber de negocios, y grandeza de animo. La razon de todo es, porque el Obiſpo ha de ſer electo para vtilidad y prouecho de la Igleſia. Luego en el tal tiempo ha de ſer preferido el que es mas neceſſario conforme a aquel tiempo.

Todauia queda difficultad. Si ſera pecado mortal no tener atencion a eſtas comparaciones, y eligir el Prelado, y Obiſpo conforme a ellas.

Digo lo tercero. Quando el electo procede a la election del Obiſpo ſinceramẽte, y elige aquel que tiene por mas vtil y mas digno, hechas ſufficientes diligencias, aunque aya error en cõferir las qualidades, no ſera pecado mortal. En eſto cõuienen todos los diſcipulos de ſancto Thomas, y communmente los Doctores. La razon es, porque la prudencia que mira las coſas particulares no puede ſiempre acertar en todo, y por todo. Luego en el tal caſo no ſera pecado mortal, y el error ſera como eſpeculatiuo. Confirmaſe, porque el Concilio Tridentino en la ſeſſion vigeſima quarta, para conſuelo de las conſciencias temerоſas de Dios, dize, que eſtan obligados a eligir a aquel que razonablemente penſaren que es mas digno, y mas vtil para la Igleſia. En lo qual muy claramente ſignifica nueſtra concluſion. Lo miſmo ſe ha de dezir de la election de los curas, que ha de ſer en aquel que razonablemente penſaren que es mas digno, y mas vtil para la Igleſia. Cõ. Tri. ſeſ. 24. c. 1.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el Summo Pontifice en algunas Igleſias, no ſolamente tiene authoridad de confirmar los Obiſpos, ſino tambien de eligir. Y reſpecto de aquellas Igleſias tiene obligacion como electo de eligir al mas digno. La razon es, porque el precepto de eligir al mas digno no es precepto humano en que pueda diſpenſar el Summo Pontifice, ſino es precepto natural, y diuino en el qual no puede diſpenſar el Summo Pontifice. En aquellas Igleſias en las quales no pertenece al Summo Pontifice la election, ſino tan ſolamente la confirmacion, eſta obligado el Summo Pontifice a examinar antes que le confirme, ſi es digno, y anſi ſe haze en hecho de verdad, como ſe vee en los Obiſpos de Eſpaña. Y ſi conſta por la informacion, que el Obiſpo electo es digno, aunque en la tal election ſe aya dexado el mas digno, eſta obligado a confirmar la tal eleccion. Porque los derechos diſponen que la eleccion ſe ha de confirmar quando ninguna coſa ſe oppone a la perſona del electo ni a la forma de la miſma eleccion: como conſta de todo el titulo de electione. Confirmaſe, porque de otra fuerte auria en la Igleſia muchas inquietudes y deſaſſoſiegos, y al electo ſe le haria injuria. Porque deſpues de la election hecha en ſu perſona tiene derecho.

De lo qual tambien ſe ſigue, q̃ el que eligieron no peca acceptando la confirmacion, y procurando alcançarla. La razõ es, porque ninguno peca vſando de ſu derecho. Y bien anſi como el que poſſee vn obiſpado ſiendo digno, no tiene obligacion de ceder a el obiſpado quando ay otro mas digno: anſi tambien el digno que hã eligido no eſta obligado a ceder al mas digno.

A la confirmacion se responde, que los seruicios que se hazen a la Iglesia, o a el Rey son de dos maneras, vnos son primeramente temporales, y estos no son causa que el electo sea mas digno, para que le ayan de eligir. Verdad es, que si todas las demas cosas son iguales, la gratitud obligaria a elegir al que ha hecho seruicios, aunque sean temporales. Aduiertase, que a los seruicios temporales se deue como premio cosa temporal, y entre ellos ay proporcion, y no officios, o beneficios espirituales. Por lo qual dexar al mas digno, porque no ha hecho tantos seruicios temporales, seria acepcion de personas, y pecado mortal. Y si dando el beneficio con titulo de premio temporal redime alguna deuda temporal, es clara simonia. Otros seruicios ay espirituales, y estos hazen a vn hombre mas digno a boca llena del Obispado. Principalmente, si los tales seruicios pertenecießen al mismo officio de Obispo, como es disputar con herejes, y predicar: porque en estos se vee claramente que tiene las qualidades necessarias para Obispo, y que excede en ellas. Porque los beneficios Ecclesiasticos, aunque son premios que corresponden a los meritos, mas son estipendio de ministros, y los beneficios danse principalmente por el officio en que se han de exercitar, y no por los officios en que se han exercitado. Aduiertase en particular, que la nobleza, y otras semejantes qualidades en tanto se han de considerar para hazer a vno digno del Obispado, en quanto traen alguna vtilidad a la Iglesia, y ansi la nobleza de linage algunas vezes es de vtilidad y prouecho para la Iglesia, y republica Christiana. Por lo qual algunas vezes es razon poner varones nobles y de gran linage. Porque los excelentes exemplos de los tales, en modestia, y en templança, y en humildad, suelen tener gran efficacia para los subditos, y los tales con el fauor y ayuda de los suyos tienen mayor autoridad para corregir los inquietos, y para firmar los decretos necessarios para el buen gouierno de la republica Christiana. Pero hase de aduertir, que los tales, y tan nobles no se den a regalos y a delicias. Porque ansi mal acostumbrados huyran del trabajo grandemente necessario para el bien de la Iglesia. Tambien se ha de tener atencion a que los tales de los reditos copiosos del Obispado, no quieran sustentar las locuras y vanidades del mundo. Finalmente al buen juyzio de los electores se han de dexar muchas cosas, y a su mucha prudencia. De lo que toca a la tierra de donde tiene origen, se ha de dezir, que como en algunas Iglesias ay beneficios Patrimoniales, que no pertenecen sino a los ciudadanos, o a los que son del tal Obispado, y esta costumbre la guarda la Iglesia, por la vtilidad que trae consigo. Ansi tambien es cosa grandemente loable que los Obispos que se han de poner, sean de la misma gente, y de la misma nacion. Porque la misma naturaleza enseña, que los hombres de vna misma nacion se quieren mas entre si, y este amor es grandemente necessario para el officio de Pastor.

Vndecima conclusion. Mientras ay alguna esperança de vtilidad espiritual, no puede el Obispo dexar su Iglesia con color de darse a la contemplacion, o con color de vitar algun peligro. Esta enseña Sancto Thomas en la question citada, y todos sus discipulos. La razon es, porque el Obispo se ordena al bien y vtilidad espiritual de la Iglesia, que es bien comun. Luego por los bienes particulares ya dichos no ha de dexar el bien espiritual de la Iglesia. Esta conclusio se declarara luego mas en particular. D. Tho. ar. 4.

Duodecima conclusion. Causas justas puede auer para que el Obispo dexe la Iglesia, pero no lo puede hazer sin dispensacion, y consentimiento del Summo Pontifice, aunque tenga causa justa. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos en el lugar citado. La primera parte de la conclusion se prueua, trayendo las causas justas que puede auer para dexar el obispado, como son tener defecto en el cuerpo, o en el alma. En el cuerpo falta grande de salud, que no pueda acudir al trabajo excessiuo, que es necessario para el gouierno de la Iglesia, o si touiesse alguna enfermedad espiritual en el alma. De lo qual se ha de ver Innocencio III. ca. Cum pridè de renũtiatione.

La segunda parte de la conclusion consta del vso de la Iglesia. La razon es, porque el dexar y renunciar el obispado es cosa grauissima, y es como apartarse vno de su propria muger. Y ansi fue necessario, que el juyzio desta renunciacion perteneciesse al supremo Pastor de la Iglesia, qual es el Summo Pontifice.

Acerca destas conclusiones se deue aduertir, que de dos maneras puede el Obispo dexar la Iglesia, y retirarse della. De vna manera por algũ tiempo, quedandose con el cuydado del officio del obispo. Y desta manera de dexar la Iglesia hemos de dezir abaxo. Otra manera de dexar la Iglesia ay, que es dexarla perpetuamente, de tal suerte que se deshaga el lazo en que estaua enlazado, y obligado perpetuamente a tener cuydado de la Iglesia, y deste dexar la Iglesia se trata al presente. Para lo qual es necessaria justa y razonable causa y authoridad del Summo Pontifice, como lo enseña Sancto Thomas. Aduiertase con este Doctor en el articulo citado, que repite el lazo perpetuo del voto con que el Obispo esta obligado a la Iglesia. Lo qual se ha de entender conforme a lo que queda dicho arriba. Porque el Obispo tiene vna marauillosa conjuncion con la Iglesia, por la qual obliga todas sus obras para bien y vtilidad de la misma Iglesia. Y por esta razon ay vna semejança de voto solemne entre el Obispo y la Iglesia. Porque desta manera se entrega el religioso al Prelado y a la religio en nombre de Christo. Pero el Obispo no haze expressamente voto. Esto supuesto.

Es la difficultad, si es pecado mortal que el Obispo desampare y dexe la Iglesia sin estas condiciones puestas. La razon de dudar es, porque el religioso que desampara y dexa la religion, y se passa a la vida secular peca mortalmente, y grauissimo pecado. Luego mas graue peccado sera, que el Obispo dexe la Iglesia. Porque el estado del Obispo es mas perfecto q̃ el del religioso. Por el contrario haze que el baxar de grado y estado mas alto no es pecado mortal, como se vee claramente, en la que tiene estado de virginidad y se casa. Luego lo mismo sera del Obispo en nuestro caso. Particularmente si tiene licencia del Sũmo Pontifice.

Digo

Digo lo primero, que el obiſpo q̃ dexa la Igleſia ſin licencia del Summo Pontifice, peca mortal mente, aunque tenga juſta cauſa. Eſto enſeñan co munmente todos los Doctores, particularmente los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar cita do. Pruevaſe de las vltimas palabras de la decretal citada, adonde ſe dize, que los obiſpos no pueden deſamparar las Igleſias ſin authoridad del Sũmo Pontifice, y que a eſto eſtan obligados por fuerça de precepto. Aduiertale, que no baſta pedir licencia al Summo Pontifice, ſino alcançarla: porque quando es neceſſaria diſpenſacion del Sũmo Pontifice, es neceſſario alcançarla, y no baſta pedirla. Confirmaſe, porque no eſtaria bien proueydas las Igleſias, ſi fueſſe licito que los obiſpos por ſu antojo pudieſſen deſamparalas. Y el Summo Pontifice no podria dar razon ni cuenta de la Igleſia, ſi la pudieſſe dexar el obiſpo ſin conſultarle, y ſin ſu licencia. Eſto todo ſe ha de entender, no ſolamente deſpues de la conſagracion, ſino antes, ſi las letras Apoſtolicas de la confirmacion eſtan aceptadas. Eſto ſe determina en derecho.

c. Inter. de tranſlatione Epiſcopi.

Deſta reſolucion ſe ſigue, que ſi el obiſpo ſin la diſpenſacion del Summo Pontifice ſe entre en religion, y profeſſe ſolemnemente, ſiempre queda el lazo con que eſtaua obligado a la Igleſia. Porque lo que es menos no puede deshazer lo que es mas y lo ſuperior. Por lo qual no obſtante el tal voto ſolemne tiene obligacion de regir la Igleſia.

La difficultad es, ſi el tal voto ſolemne que hizo en aquel caſo, ſi fue valido. La razon de dudar es, porque el obiſpo no era ſuyo, ſino de la Igleſia. Luego no pudo hazer eſte voto, ni fue valido.

A eſto ſe reſponde, que eſte voto fue valido. La razon es, porque las perfeciones de aquellos dos eſtados no ſon incompoſsibles, quanto a las coſas eſſenciales. Por lo qual tuuo derecho para hazer voto ſolemne, y el voto fue valido.

Digo lo ſegundo. Quando del dexar el obiſpo ſu Igleſia, corre graue peligro la Igleſia peca mortalmente el obiſpo dexandola, aunque ga licencia del Summo Pontifice. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es, porque el dexar la Igleſia en el tal caſo es contra la fidelidad que le deue, y contra la charidad que deue a ſu eſpoſa eſpiritual, como ſi el marido dexaſſe a la muger, y a la familia quando peligra. Luego es pecado mortal. Y ſi alcança la licencia durando el peligro, no puede vſar della, ſino ha de eſperar haſta que aya tranquilidad y paz en la Igleſia, y haſta que le compela el ſuperior, como eſta determinado en derecho.

c. Quidã de renuntiatione.

Todavia queda difficultad, ſino ay cauſa de dexar la Igleſia, pero tampoco ay peligro ninguno en la Igleſia.

Digo lo tercero, que en el tal caſo dexar la Igleſia aunque es pecado, pero no parece que es pecado mortal. Lo primero ſe prueua, porque dexar el eſtado de perfecion al qual eſtaua ya obligado, no es coſa que quadra bien con la recta razon. Luego es pecado, porque en eſſo conſiſte el ſer pecado. Lo ſegundo ſe prueua, porque no es pecado mortal por razon de la injuria que ſe haze a la Igleſia, ni por razon de dexar el eſtado de la perfecion. Lo qual conſta quanto a lo primero, porque ay otros muchos a la mano que pueden tan comodamente y tambien regir la Igleſia. Y anſi a la Igleſia no ſe le haze injuria, o es injuria de poco momento, pues no ſe haze contra la juſticia ni contra la charidad. Luego no parece pecado mortal. Quanto a lo ſegundo conſta, porque a la perfecion no eſtaua obligado, ſino es por razon del officio de obiſpo. Y no eſta obligado debaxo de pecado mortal a perſeuerar en el tal officio, como conſta de lo immediatamẽte dicho. Luego no tiene obligacion ſopena de pecado mortal a perſeuerar en el obiſpado.

A la razon de dudar pueſta en el principio ſe reſponde, que el lazo de la religion nacido de la ſolemne profeſsion es indiſſoluble, de tal ſuerte que no ay poder en la tierra para deshazerlo, porque es perpetuo, y no puede auer cauſa por la qual ſe pueda quitar. Pero el lazo que tiene el obiſpo con la Igleſia, aunque es mas excelente, pero es diſſoluble y con muchas cauſas, y aſsi era neceſſario para bien y vtilidad de la Igleſia. De lo qual ſe ſigue, que aunque el obiſpo haga mal y peque pidiendo al Papa licencia, para dexar el obiſpado, y el Papa peque dando la tal licencia, con todo eſſo valido es dexar el tal obiſpado. Y anſi no es la miſma razon de lo vno que de lo otro.

Todavia queda la miſma difficultad del Parrocho, que ſin cauſa ninguna dexa ſu Igleſia, ſi eſte tal peca mortalmente. La razon de dudar es, porque parece que es la miſma razon del obiſpo quanto á ſu obiſpado, y del cura quanto a ſu Igleſia.

A eſta difficultad ſe reſponde, que regularmente hablando, el cura no peca dexando ſu Igleſia, ſino fueſſe que en la Igleſia vuieſſe gran neceſsidad de cura, y le conſtaſſe que no ay otro que pueda hazer el tal officio. Eſta reſolucion es comun de los diſcipulos de Sancto Thomas, y de los demas Doctores, en el lugar citado. Y encierra enſi dos partes. La primera ſe prueua, porque el cura no es como el obiſpo, de ſuerte que ſu lazo con la Igleſia ſea perpetuo. Luego regularmente hablando no ſera pecado mortal dexar ſu Igleſia, particularmente con licencia del obiſpo. La ſegũda parte ſe prueua, porque en el tal caſo ſeria contra charidad deſamparar la Igleſia. Luego ſeria pecado mortal. Tambien ſe ha de poner otra condicion, y es que al ſucceſſor le queden enteros los reditos del beneficio. Porque los que para eſto alcançaron los beneficios parrochiales, tan ſolamente para que por eſta razon les quede parte de los fructos, y a los demas dexen las cargas, no ſe eſcuſan de injuſticia. Suele acontecer, que vno lleua vn beneficio, y deſpues alcança penſion ſobre aquel beneficio, y a los demas los dexa cargados de los trabajos y con poco ſuſtento, y con tan poco, que no hallan quien ſea cura. En el tal caſo ſeria injuſticia de parte de aquel que dexa el beneficio.

La ſegunda difficultad es, ſi por algun impedimento tiene obligacion el obiſpo a dexar ſu Igleſia. Parece que no, porque ſi la poſſee juſtamente, vſa de ſu derecho. Luego no puede eſtar obligado a dexar la tal Igleſia.

A eſta difficultad digo lo primero. Quando el

obiſpo legitimamente fue inſtituydo, y ſin ſu culpa ſobreuiene el impedimento, no eſta obligado a dexar la Igleſia: y ſi quiere dexarla, bien puede dexando para ſi penſion. La reſolucion ſe entiende, quando el Obiſpo por enfermedad, o por vegez o por deſtierro, o por captiuerio eſta impedido. La primera parte ſe prueua, porque ſeria coſa muy dura obligar al Obiſpo a dexar vna tan grãde dignidad no teniendo el culpa del impedimẽto. Y aſsi como ſeria coſa injuſta que ſe deshizieſſe el matrimonio carnal ſin culpa del que eſta caſado, aſsi tambien ſeria coſa injuſta obligar al Obiſpo a que dexe el obiſpado por el impedimẽto que ſobreuino ſin culpa del Obiſpo. Confirmaſſe de los decretos del Concilio Tridentino citados, adonde ſe determina, que los Obiſpos eſten obligados a exercitar por ſi los miniſterios Epiſcopales. Pero dize luego que quando tiene legitimo impedimento, los exercite por miniſtros idoneos. De donde ſe colige, que puede ſer que legitimamente tenga el Obiſpado, y que no pueda por ſi miſmo exercitar los miniſterios Epiſcopales, ſino que los aya de exercitar por miniſtros idoneos. La ſegunda parte conſta, porque es razon y juſto, que aquel que por la vtilidad y bien de la Igleſia dexa la dignidad Epiſcopal, que lo haga ſin detrimento del ſubſidio temporal. A la authoridad de la Igleſia pertenece ſuſtentar los miniſtros, que trabajan muy bien en ſu ſeruicio, y a los que ya trabajaron y no pueden por el impedimento que ſobreuino ſin culpa ſuya.

Digo lo ſegundo. Quando el entrar en la Igleſia fue de tal ſuerte ilicito, que la colaciõ del obiſpado fue ninguna, no ſolamente eſta obligado el Obiſpo a dexar la Igleſia, ſino a reſtituyr los fructos que ha recebido del obiſpado. Eſta concluſiõ es de todos los Theologos principalmente diſcipulos de Sancto Thomas: y es vniuerſal de qualquier beneficio Eccleſiaſtico, aunque ſea ſimple, pero no habla de qualquier entrar en el beneficio ilicito. Porque el que recibe vn curato con propoſito de perſeuerar en pecado mortal, entra ilicitamente en el beneficio, pero no eſta obligado a alguna reſtitucion. Por lo qual la concluſion ſe entiende quando por irregularidad, o vicio de ſimonia, o por otro canonico impedimento no vale la colacion del beneficio. Prueuaſe claramente, porque el que ſin juſto titulo poſſee, no es legitimo poſſeedor, y eſta obligado a reſtituyr, porque no tiene derecho a recebir los fructos, ſino es mediante el titulo, y el titulo es ninguno. Luego tiene obligacion de reſtituyr los fructos enteramente.

La difficultad es, porque alguna vez puede acõtecer que el impedimento ſea oculto: y ſi dexaſſe el Obiſpado incurriria grande infamia.

A eſto ſe reſponde con todo eſſo, que tiene obligacion a lo determinado en la reſolucion. Porque à ſi ſe ha de imputar el auerſe puſſo en eſſe peligro. Toda via queda difficultad quando el al principio ignoro el impedimento que tenia. A eſto ſe ha de reſponder, que en caſos ſemejantes ſe ha de acudir a la Sede Apoſtolica, y ſe han de pedir dos coſas. La primera es, que quite el impedimento, y confirme la antigua colacion del Obiſpado, o beneficio. Lo ſegundo que ſe le ha de pedir es la compoſicion de los fructos que ha recebido del Obiſpado, o beneficio. Porque el Papa en los reditos Eccleſiaſticos tiene el primer lugar de diſpenſar. Y en el tal caſo vna mediana compoſicion ſeria juſta y razonable.

La duda es, quando el Obiſpo por defecto de ciencia, o de prudencia, que lo tenia deſde el principio no puede cumplir con ſu obligacion. La duda es, en el tal caſo que deue hazer el tal Obiſpo, y a que tiene obligacion.

A eſto ſe reſponde, que eſta obligado a dexar la Igleſia. Pero no es la miſma razon de la reſtitucion de los fructos, que en el caſo paſſado. Porque ſi de ſu parte no vuo fraude ni ſe intento, tiene titulo, y ſi pone miniſtros idoneos conforme a ſu poſsibilidad, no es razon ni parece juſto apretarle tanto, que eſte obligado a reſtituyr los fructos.

Digo lo tercero. Si el Obiſpo fue legitimamente inſtituydo, ſi ſobreuiene impedimento perpetuo por ſu culpa, eſta obligado a dexar la Igleſia. Habla eſta reſolucion quando el impedimento es perpetuo: porque ſi es temporal, aunque contraydo por ſu culpa, no eſta obligado a dexar la Igleſia y renunciarla. El exemplo es, quando contra el Obiſpo, en el Obiſpado ſe leuanta algun ruydo, o alboroto por odio, o inuidia, pero entiende ſe que en breue tiempo ſe ha de ſoſſegar y aplacar. Pero ſi eſtuuieſſe notado con vna grande infamia, o vuieſſe contra el vn odio grande, que no vuieſſe eſperança de que ſe aplacaria, en el tal caſo tendria obligacion de reſignar el Obiſpado, porque por ſu culpa no puede exercitar el officio de Obiſpo. Luego ſin cauſa ninguna ocupa el obiſpado. Del cura es muy mas cierta eſta reſoluciõ, porque el cura no tiene tanta obligacion a el eſtar en la Igleſia propria.

Es la duda, ſi en eſtos caſos ſera licito quedarſe con alguna penſion que le conceda ſu Sanctidad.

A eſto ſe reſponde, que la Igleſia no tiene obligacion de juſticia a darles alimentos. Porq̃ ellos miſmos ſe hizieron indignos del obiſpado y beneficio. Pero ſino tienen por otro camino lo neceſſario para ſu ſuſtento, de miſericordia ſe les deue ſeñalar conueniente penſion, y porciõ para ſu ſuſtento. Porque eſto es grandemente conueniente a la dignidad Eccleſiaſtica. Y no ſeria coſa decente y conueniente, que aquellos que hã gozado de vna tan grande dignidad Eccleſiaſtica, eſten forçados a pedir lymoſna, y la dignidad del ſacerdocio pide eſto. De lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Tercia decima concluſion. Quando la preſencia corporal del Paſtor y Obiſpo fuere neceſſaria para la ſalud eſpiritual de ſus ouejas, no es licito que las deſampare, aunque aya peligro de ſu ſalud y vida. De ſuerte que ſera pecado mortal dexarlas. Eſto enſeña Sancto Thomas en la queſtion y articulo citado, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Maeſtro Soto y todos los Doctores. La razon es, porque los Obiſpos eſtan obligados a exercitar ſu officio. Luego quando fuere neceſſario para la ſalud de ſus ſubditos y ouejas eleſtar preſente, no puede dexar corporalmente ſus ouejas. Verdad es como lo dize y enſeña el Angelico Doctor, que quando eſtando auſente puede ſufficientemente acudir a ſus ouejas, y aprouecharlas, licito ſera alguna vez por el peligro de-

Sot. lib. 10. de inſt. q. 10. art. 3.

xarlas.

xarlas. Tambien es verdad que quando el peligro es commun, no es licito al Obiſpo huyr la perſecucion. Acerca deſto ſe deue declarar algo de lo que toca a la reſidencia de los Obiſpos. Digo, algo, porque todo en ninguna manera ſe puede declarar en ſumma y en cifra, porque pertenece a vna diſputa muy larga por ſer coſa tan graue.

Quartadecima concluſion. Por derecho natural, diuino, y humano tienen los Obiſpos obligacion de hazer por ſi miſmos todas las obras que fueren neceſſarias para la ſalud eſpiritual de ſus ouejas. Eſta concluſion tienen todos los Doctores citados en la concluſion paſſada. La primera parte ſe pruena, porque por derecho natural eſta obligado el que alquilo ſus obras a exercitarlas fielmente, como conſta por la experiencia, en todas las coſas. Y el Obiſpo quando ſe cargo del obiſpado, dio ſu fee y ſe obligo a la Igleſia de exercitar ſus obras para la ſalud de la Igleſia neceſſarias. Luego por derecho natural tiene obligacion de hazerlo aſsi. La ſegunda parte de la concluſion ſe prueua. Porque los officios de Paſtor que cuenta Chriſto por San Iuan, no los puede exercitar el Obiſpo ſino por ſi miſmo. Porque aquel conocimiento con que el deue llamar a ſus ouejas con ſu nombre proprio, y las ouejas deuen conocer ſu propria voz con que las llama, no lo puede hazer el Paſtor ſino por ſi miſmo: porque las ha de llamar y yr delante. Luego eſtas obras por ſi miſmo eſta obligado a exercitarlas por derecho diuino. La tercera parte ſe pruena muy facilmente, porque todos los derechos humanos ninguna coſa claman tanto, como que el beneficio ſe da por el officio, y los eſtipendios temporales ſe dan por las obras. Por lo qual el que por ſi miſmo quiere recebir los fructos y los eſtipendios, por ſi miſmo tiene obligacion de executar y exercitar el officio. Todas eſtas partes juntas ſe pruenan, porque ſegun todos los derechos los electores de baxo de pecado mortal eſtan obligados a elegir el mas vtil y prouechoſo para la Igleſia, como cōſta de lo ya dicho. Y la tal obligacion y election ſeria ſin fructo y inutil, ſi el Obiſpo por ſi miſmo no eſtuuieſſe obligado a hazer las tales obras. Luego por todo derecho tiene obligacion de hazer eſtos miniſterios por ſi miſmo, pudiendoſe hazer.

Ioan. 10.

Quintadecima concluſion. El Obiſpo ſegun todo derecho tiene obligaciō de eſtar preſente corporalmente en ſu Igleſia. Eſta enſeñan los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y comunmente todos los Theologos y juriſtas. Prueuaſe lo primero, porque ſegun todo derecho eſta obligado el Obiſpo por ſi miſmo a exercitar el officio de Obiſpo y Paſtor, como conſta de lo determinado en la concluſion paſſada. Y es anſi que los officios del Obiſpo no ſe pueden hazer, ſino eſta preſente corporalmente, como ſe vee en las obras ſacramentales, las quales ha de hazer el Obiſpo en ſu obiſpado. Luego la preſencia corporal es neceſſaria. Lo ſegundo, el Obiſpo es Padre de los pobres, como es notorio en el derecho. Y deſde lexos y no eſtando preſente, ninguno puede compadecerſe de la miſeria y neceſsidad del pobre, ſino es viendola y conociendola. Luego neceſſaria es la preſencia corporal. Particularmente q el Obiſpo auſente es como coſa ſin anima, como conſta quando el Obiſpo eſta auſente. Luego la preſencia corporal es grandemente neceſſaria.

Toda via ſe ha de explicar mas y mas en particular eſta obligacion del Obiſpo. Porque coſa impoſsible es que el Obiſpo eſte preſente en todos los lugares de ſu obiſpado, y no eſta mas obligado a eſtar preſente en vn lugar que en otro. Luego por el miſmo caſo que no eſta obligado a eſtar preſente en muchos lugares del obiſpado, tampoco eſtara obligado a eſtar preſente en el obiſpado. Y anſi ſe ha de explicar mas en particular adō de mas principalmente tiene obligacion de aſsiſtir.

Decimaſexta concluſion. El Obiſpo en aquel lugar principalmente eſta obligado a reſidir por derecho diuino, en el qual mas facilmente y mejor puede aprouechar y gouernar a ſus ſubditos. En eſta concluſion conuienen tambien los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y los demas Doctores. La razon es, porque el Obiſpo fue inſtituydo de Dios para gouernar muy bien la communidad de los fieles ſus ſubditos. Luego el Obiſpo tiene obligacion de eſtar en medio del obiſpado, o en parte mas acomodada para la gouernacion de ſu Igleſia, como la vela ſe pone en medio del apoſento para que alumbre a todas las partes del, y el Sol eſta en medio de los demas Planetas como Principe para gouernarlos. Aduiertaſe lo primero, que el Obiſpo es como el alma de ſu Igleſia. Y aunque es verdad que el alma toda eſta en todo el cuerpo, y toda en qualquiera de las partes, como lo dize el Philoſopho en la materia de anima, pero con todo eſſo ſu virtud principalmente acomoda a aquellos miembros, de los quales el mouimiento vital mas facilmente ſe derrame a todas las demas partes, y anſi principalmente la acomoda a la cabeça y al coraçon. De la miſma ſuerte el obiſpo porque no puede eſtar preſente ſegun la preſencia corporal en todas las partes de ſu obiſpado, principalmente deue eſtar preſente en aquel lugar de donde la virtud del gouierno ſe derrame a todos, y al qual mas facilmente puedan acudir con ſus negocios los ſubditos. Lo ſegūdo ſe deue aduertir, que por precepto humano no tiene obligacion el obiſpo en algun lugar determinado. Porque lo que ſe diſpone en aquel decreto del Concilio Tridentino, que a ciertos tiempos reſida en la Igleſia Cathedral es admonicion y no precepto. La verdad es que regularmente hablando la Igleſia Cathedral es el lugar mas acomodado para prouer a todos los demas. Lo que es cierto y aſſentado es, que ſi el obiſpo reſide dentro de ſu obiſpado, eſto baſta para que no incurra pena ninguna de las contenidas en el Concilio Tridentino, y para que pueda vſar con ſeguridad de conſciencia de la alternatiua, eſto es de prouer los beneficios alternatiuamēte. Lo tercero ſe deue aduertir, que de aquel decreto tercero de aquella ſeſſion no eſtan obligados los obiſpos por precepto humano a viſitar todo el obiſpado. Porque ni la forma del precepto, ni la pena que ſe pone da a entender eſſo. Pero por derecho natural eſtan obligados a veer todas las Igleſias de ſu obiſpado, para que conozcan el roſtro de ſu ganado, y particularmente quando en algunas Igleſias ay particular neceſsidad,

por-

porque la cabeça de todos los miébros deue cuydar. Y por derecho diuino tienen obligacion quãto es de su parte a offrezer el Sacramento de la confirmacion. Porque aunque para todos en particular no sea necessario para la salud eterna, pero necessario es en commun que aya quien lo administre. Lo qual no podria ser si el obispo no anduuiesse por el obispado, o no se haria tan comodamente.

Acerca de la resolucion puesta en estas conclusiones, y de lo tocante a la residencia de los obispos, ay algunas difficultades.

La primera difficultad es, porque los obispos no pueden estar obligados a residir por fuerça del derecho natural. La razon es, porque la institucio de los obispos es de derecho diuino sobrenatural y Euangelico. Luego el derecho natural no puede obligar a residir. Tambien parece que no estan obligados por precepto diuino, y por derecho diuino sobrenatural. Porque los tales mandatos se han de deduzir de las letras Sagradas. Y el precepto de la residencia de los obispos no se colige ni se deduze de las letras Sagradas. Confirmase, por-
Con. Tr. sess. 23. c. 1. que esta difficultad fue muy disputada en el Concilio Tridentino: y nunca el Concilio Tridentino determino que fuesse precepto diuino, como consta del mismo Concilio. Luego no ay tal precepto diuino sobre natural.

A esta difficultad se responde, que sin duda ninguna los obispos por derecho natural, y diuino tienen la tal obligacion, como consta de lo ya dicho y declarado. Por lo qual a la difficultad que se pone de parte del derecho natural se responde, que aunque la institucion de los obispos no sea de derecho natural, sino de derecho diuino y sobre natural, con todo esso es de derecho natural la obligacion que tienen de residir. Porque en buena Theologia, supuesta alguna cosa sobre natural puede auer alguna obligacion de derecho natural. El exemplo es claro en lo que toca a los Sacramentos, cuya institucion no es de derecho natural, sino de derecho sobrenatural y diuino, y con todo esso, supuesta la institucion, de derecho natural, es que no se vendan. Y supuesto que la fee dize que el Sacramento del altar encierra en si el Sancto de los Sanctos, el derecho natural determina, que se reuerencie con summa reuerencia de latria. De la misma suerte, aunque la institucion de los obispos sea de derecho diuino sobrenatural, pero supuesto que son Prelados puestos para curar las almas, por derecho natural, tienen obligacion de hazerlo con grande diligencia y residiendo. En lo que toca a lo segundo digo que esto se colige de los lugares de la Sagrada Escriptura, de los quales se sigue, que los officios necessarios de obispo, estan obligados a hazer por si mismos. La razon esta clara, porque para estos officios es necessaria su propria presencia.

A la confirmacion se responde, que lo que toca a la residencia de los obispos, no esta tan declarada en el Concilio Tridentino, como muchos desseauan, pero facilmente se colige de cosas que dize el mismo Concilio, que la residencia cae debaxo de precepto diuino, como consta de lo que ya queda dicho.

La segunda difficultad es, si el Papa puede dispensar en la residencia de los obispos.

La razon de dudar es, porque el Papa no puede dispensar en el derecho diuino. Luego siendo assi, que la residencia es de derecho diuino, no podra el Papa dispensar en la tal residencia.

Digo lo primero, que absolutamente el Papa no puede dispensar en la residencia de los obispos mas que en lo que es exercitar por si mismo el officio Pastoral. Porque de lo vno y de lo otro es el mismo precepto. Y esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas y los demas Doctores.

Digo lo segundo, que el Summo Pontifice tiene derecho para hazer que el obispo tenga otros officios, y para promouerle a ellos, aora sean perpetuos, ora sean temporales. La razon es, porque es la cabeça de la Iglesia y puede muy bien dirigir los miembros inferiores en orden a la vtilidad y prouecho de la Iglesia. Y si fueren verdaderas las causas que le refieren y sufficientes, estara seguro en conciencia el Papa dispensando, y el obispo dispensado. Pero si fueren falsas las causas, o insufficientes, el que dispensa teniendolas por verdaderas y sufficientes, podra dispensar sin culpa suya, pero el assi dispensado no estara seguro en conciencia.

Digo lo tercero, que sino ay causa de dispensar, el dispensado pecara mortalmente en el fuero de la conciencia. La razon esta clara, porque este tal no reside, no teniendo dispensacion del Summo Pontifice. Luego peca mortalmente no residiendo. Porque esta obligado a residir so pena de pecado mortal.

Toda via queda difficultad en este caso, si el tal esta obligado a restituyr los reditos del obispado, o parte dellos. En esta difficultad el Padre Maestro Gallo no responde otra cosa, sino que conforme a la forma de los decretos, particularmente del Concilio Tridentino, no tiene obligacion a restituyr los reditos, aunque confiessa, que en el dicho decreto del Concilio Tridentino se dize, que no aya dispensacion ninguna ni compo-
Sess. vlt. cap. vlt. sicion. Porque como se dize en el mismo Cõcilio, todas estas cosas se entienden dexando afuera la authoridad Apostolica. Mi parecer es que supuesto lo determinado, que la residencia de los obispos cae debaxo de precepto, porque no pueden exercitar los officios de obispo, sino es residiendo, que sino residen tienen obligacion a restituyr algo de los dichos reditos del obispado. Porque los reditos se dan por los officios que deue hazer por si mismo. Y assi no los haziendo, no cumple con su officio y ministerio.

A la razon de dudar se ha de responder, que quando el Papa dispensa con justa causa en la residencia, no dispensa en el derecho natural y diuino, sino relaxa y quita la obligacion que el tal tiene en particular a esta Iglesia: y esto haze como Principe y Pastor de la Iglesia, al qual esta esto cometido por Christo. Esto se declara muy facilmente en el caso que dispense en algun voto. En el tal caso no dispensa en el derecho natural, y diuino con que vno esta obligado al cumplimiento de los votos, sino quita y relaxa la obligaciõ que este tiene en particular.

La tercera difficultad es, que es la razon, porque el obispo tiene obligacion de residir. La ra-

zon

zon de dudar es, porque la reſidencia de los Obiſpos o cae debaxo de precepto diuino por ſi miſma no teniendo atencion a otra coſa. Y eſſo no puede ſer anſi, porque ſi eſto fuera verdad, cũpliera el Obiſpo eſtando preſente en el obiſpado, aunque eſtuuiera ocioſo. O eſta reſidencia es neceſſaria por las obras que ha de exercitar en el obiſpado. Y de aqui no ſe colige fuerça de precepto. Porque qualquiera obra epiſcopal puede cometer a otro, y el tal puede ſer que la exercite mucho mejor que el, por tener mejores qualidades. Luego no eſta obligado a reſidir por razon de las obras que ha de exercitar.

A eſta difficultad ſe reſponde, que el Obiſpo tiene obligacion de reſidir por fuerça, de precepto natural y diuino, porque ha de eſtar aparejado para exercitar las obras neceſſarias de paſtor y Obiſpo. En eſto conuienen todos los Doctores ya citados. Y aunque es verdad que qualquiera obra en particular pueda cometer, pero no todas o muchas dellas, aunque ſea anſi que parezca que otro las puede exercitar mejor. Para eſto ay razones. La primera es, que eſte Obiſpo dio ſu fee y ſe obligo por ſi miſmo a hazer eſtas obras, y anſi la obra ha de ſer perſonal por auerſe obligado a eſſo. La ſegunda razon es, que aunque es verdad que abſolutamente pueda auer y aya de hecho otro mas digno, pero ſupueſto que eſte Obiſpo ha recebido a ſu cargo eſte obiſpado y las ouejas del, muy mas commodamente procurara ſu bien que no otro qualquiera. De lo qual ſe ſigue que no ſatisfaze el Obiſpo al precepto diuino eſtando dentro de la Prouincia y de ſu obiſpado ocioſo, ſi no que ha de obrar como buen obrero en la viña del Señor, y no ſatisfaze de otra manera al Concilio Tridentino, ni a ſu intencion. Porque ſi manda la preſencia y reſidencia en el obiſpado es para que vſe de ſus officios. Verdad es que para defenderſe de las penas y mulctas de los decretos, baſta qualquiera reſidencia perſonal del Obiſpo. Porque la pena es para los auſentes.

La quarta difficultad es, porque el precepto de reſidir en el obiſpado es, precepto affirmatiuo. Y condicion es de los preceptos affirmatiuos, que aunque obligan ſiempre, no obligan por todo tiẽpo, ſino por tiempo determinado. Luego fuera de aquel tiempo por el qual obliga no ay obligacion de reſidir.

A eſta difficultad en la qual ſe diſputa, ſi es precepto affirmatiuo, o negatiuo el precepto de la reſidencia de los Obiſpos en ſus obiſpados.

Digo lo primero, que eſte precepto parece abſolutamente affirmatiuo. La razon es, porque como ſea precepto del derecho diuino y natural, ſi fueſſe negatiuo, lo contrario le ſeria intrinſecamẽte malo, y tendria intrinſeca malicia. Y anſi en ningun caſo ſeria licito el no reſidir: y hemos en ſeñado lo contrario de eſto. Luego es precepto affirmatiuo. Confirmaſe, porque la reſidencia ſe manda por la obra que ha de exercitar el Obiſpo en el obiſpado. Y de la obra el precepto es affirmatiuo. Luego el precepto de reſidir abſolutamente es affirmatiuo.

Digo lo ſegundo, que eſte precepto tiene vna coſa particular por razon de la materia. Y es, que aunque es affirmatiuo, tiene propriedad de negatiuo, que no ſolamente obliga ſiempre, pero obliga por todo tiempo. La razon es, porque el Obiſpo tiene obligacion de exercitar muchas obras a cerca de todas ſus ouejas. Y aunque es verdad que en eſte tiempo algunas ouejas no tengan neceſsidad de las obras del Paſtor, pero muchas tienen neceſsided en el miſmo tiempo de ſus obras, y anſi en ningun tiempo dexa de auer neceſsidad del officio del Paſtor. Luego el precepto aunque ſea affirmatiuo, manda que ſea continua la reſidencia del Paſtor.

Digo lo tercero. El Obiſpo anſi como ſe puede eſcular de obrar actualmente, y de la actual execucion de las obras: anſi tambien ſe puede eſcuſar de la reſidencia perſonal. La razon es, porque el Obiſpo eſta obligado a reſidir como hombre, y no a manera de Angel. Luego bien puede el obiſpo pretender la ſalud del cuerpo y del alma, y tratar de conſiderar y contemplar las coſas neceſſarias, y darſe a la oracion: y para eſte effecto retirarſe del obiſpado por algun poco de tiempo, o algun lugar ſecreto. Y de eſto ſe ſigue mucho bien al obiſpado, porque de alli ſale mas prompto y mas facil para tratar el bien de ſus ouejas. Aduiertaſe que los obiſpos en alguna manera eſtan mas obligados a la reſidencia, que a la execucion de las obras proprias de obiſpo. Porque el obiſpo tiene obligacion de eſtar prompto y aparejado para qualquiera obra neceſſaria en ſu obiſpado.

Toda via queda difficultad, porque ninguno peca vſando del priuilegio que tiene, como claramente ſe vee en todos los priuilegios. Y el Concilio Tridẽtino concede tres meſes a los obiſpos, en los quales puedan eſtar auſentes y no reſidir. Luego no ay precepto de la continua reſidencia en el obiſpado.

A eſto ſe reſponde, que el Concilio Tridentino muy bien declaro ſu mente, ſino es que la quieran torcer a ſus commodidades. Porque como vio el Concilio que del decreto primero de la ſeſſion ſexta algunos obiſpos tomauan ocaſion de deſamparar las Igleſias, porque por ſeys meſes les era licito eſtar auſentes del obiſpado ſin pena ninguna, declaro el Concilio en eſte decreto que no auia concedido tal licencia. Por lo qual antes declara que no pueden faltar de ſus Igleſias, ſi no es conforme a lo dicho, y a lo que ſe ha de dezir. Y contra eſto no haze lo que ſe dize en el miſmo decreto, que vn poco de tiempo caſi no ſe eſtima. Y determina ſer eſto eſpacio de tres meſes. Porque el eſpacio de tres meſes ſe reputa poco tiempo, quanto a eſto que es no eſtar ſubjecto a caſtigo, o pena alguna, que pertenezca al juyzio humano. Porque el juyzio humano ha de ſer templado en poner penas, porque las leyes ſean tolerables y ſuaues: y muchas coſas ſe han de dexar al juyzio diuino. Por lo qual de aquel decreto tan ſolamẽte ſe colige que los obiſpos que eſtã auſentes tres meſes, no tienen obligacion a reſtituyr lo que alli ſe manda. Y anſi es licito en eſte ſentido, que ſe puede hazer ſin caſtigo pueſto por el juyzio humano. Pero hablando del juyzio diuino es coſa muy differente conforme a lo ya dicho.

La quinta difficultad es, ſi ſera licito eſtar auſente de ſu obiſpado por la neceſsidad de otra Igleſia que corre peligro. La razon de dudar es, porque los preceptos diuinos no ſon contrarios al ofncio de la charidad. Y en el tal caſo no yr a la

Igle-

Igleſia agena que eſta en peligro, ſeria contra el officio de la charidad. Luego en el tal caſo licito es no reſidir en ſu propria Igleſia. Confirmaſe, quando ay vrgente y repentina neceſsidad, y no ay tiempo de conſultarla al Papa, ni pedirle licencia, licito es auſentarſe. Luego en el tal caſo ſera licito por ſu proprio aluedrio dexar la propria Igleſia. Eſta difficultad pide las juſtas cauſas de dexar los Obiſpos ſus proprias Igleſias, y quales ſean.

A eſta difficultad reſpõde el Concilio, en aquel Decreto conſtituyendo quatro cabeças, o cauſas por las quales puede eſtar auſente el Obiſpo de ſu Obiſpado, que ſon charidad, obediencia, neceſsidad, vtilidad. A eſtas ſe añade, o ſe reduze la quinta quando algun officio neceſſariamente eſta con junto a ſu obiſpado de ſu principio. Por ſer tan manifieſta que ſe preſuppone no tiene neceſsidad de approuacion del Metropolitano, o del Papa. El caſo es, quando los Prelados ſon tambien Principes ſeculares, como acontece en los electores del Imperio y otros Principes. Los quales en tiẽpo de Cortes, o de hazer eleccio, licitamẽte puedẽ dexar las Igleſias para eſte effecto. Y porque eſta cauſa es muy particular de algunos Obiſpos, no ſe ha de tratar mas della.

Acerca de todas las demas en commun ſe ha de aduertir lo primero, que para que el Obiſpo licitamente dexe ſu Igleſia, ſon neceſſarias tres coſas. La primera es cauſa juſta que ha de ſer vna de las dichas, de ſuerte que verdaderamente pertenezca a alguna dellas, y no con fiction y apparencia. Lo ſegundo es, que el tiempo de la auſencia ſea proporcionado para los negocios que ha de tratar. Porque no todos los negocios tienen neceſsidad del miſmo tiempo. Y en paſſando el tiẽpo proporcionado, luego les corre la obligacion de boluer a reſidir. Si el Obiſpo va al Concilio General, o Prouincial, en acabandoſe tiene obligacion de boluer a reſidir lo mas preſto que pudiere moralmẽte. Lo miſmo es, ſi el Obiſpo Principe va a la elecion del Emperador. Lo tercero es, que ſe tenga gran cuydado de la Igleſia que dexa, y que ſe mire y peſe el detrimento, que ſe ſigue del auſencia del Obiſpo, ſi eſte detrimento es digno, o no para ſer cauſa de que el Obiſpo no ſe auſente. Por lo qual el Concilio amoneſta, que quando el Obiſpo ſe ha de partir y auſentar de ſu Obiſpado, prouea muy bien que las ouejas por cauſa de ſu auſencia no padezcan detrimento alguno. Si faltare alguna deſtas tres coſas, no puede el Obiſpo licitamente dexar ſu Igleſia, ni eſtara ſeguro en conſciencia dexandola.

Lo ſegundo ſe deue aduertir, q̃ ſegun la forma de aquel decreto, para eſtar auſente los tres meſes cõtinuamente, o interpoladamente, no es neceſſaria diligencia ninguna exterior, ſino baſta el proprio dictamen de cada vno, y ſu proprio juyzio. Si errare, tendra culpa delante de Dios, pero no eſtara obligado a alguna reſtitucion en el foro exterior y acerca de la Igleſia. Pero para mas larga auſencia es neceſſaria approuacion de la cauſa hecha por el ſuperior. Y ſi fuere verdadera la relacion, aunque ſe engañe el ſuperior que approuo la cauſa por ſufficiente, el auſente no eſtara obligado a reſtitucion alguna ſegun el juyzio exterior de la Igleſia. Pero licito ſera al Concilio Prouincial juzgar de la cauſa, aunque eſte approuada por el Metropolitano. Y ſi le pareciere que la cauſa no fue ſufficiente, podra declarar, que el Obiſpo no eſtuuo auſente licitamente, y conſiguientemẽte que eſta obligado a la pena. De todo eſto ay vna razon, porque las penas pueſtas por el derecho humano ſe han de reſtringir a las palabras. Y el decreto del Concilio ya declarado lo dize aſi. Eſtas cauſas ſe han de declarar mas en particular.

La primera cauſa es, la Chriſtiana charidad. Y haſe de mirar quando la otra Igleſia tiene gran trabajo cõ alguna heregia, o otro ſemejante daño, y el proprio Obiſpo no tiene fuerças para apagar ſemejante daño. Y eſto principalmente tiene lugar, quando la otra Igleſia no tiene Obiſpo proprio. La razõ es, porque aſsi como los miembros del miſmo cuerpo ſe ayudan vnos a otros, y quando el vn miembro eſta enfermo, los demas ſe compadecen; aſsi tambien los officios de la charidad han de ſer communes entre las Igleſias y entre los fieles. Pero para ver quando la charidad pide eſſo, ay vna buena regla. Dos Igleſias ſe han de conſiderar, como dos ſuppueſtos, y la neceſsidad del proximo, que ſegun la charidad obligaſſe a vno a viſitar al otro, y acudir a ſu neceſsidad, la miſma neceſsidad de parte de las Igleſias es baſtante para que el Obiſpo de vna Igleſia, acuda a la neceſsidad de la otra.

La ſegunda cauſa es, la deuida obediencia; acerca de la qual es cierto lo primero, que el Papa tiene derecho de Chriſto nueſtro Señor, para poner precepto a los Prelados inferiores en todo aquello que juzgare ſer neceſſario para la Igleſia vniuerſal, o para las Igleſias particulares. Por lo qual no pertenece a los inferiores el juzgar, ſi la cauſa es ſufficiente, o no, ſino obedecer humildemente, ſino fueſſe tan grande la neceſsidad de ſu propria Igleſia, q̃ fueſſe neceſſario conſultar en el tal caſo al Summo Pontifice.

La duda es, ſi el mandato del Rey eſcuſa a los Obiſpos de reſidir en ſu propria Igleſia. La razon de dudar es, porque tambien a los Principes ſeculares es deuida la obediencia.

Digo lo primero, que ſi fueſſe poco el tiempo neceſſario para hazer el negocio commun del Rey no, baſtaria el precepto y mandato del Rey. El exemplo es, ſi fueſſe neceſſario que los Obiſpos fueſſen a Cortes, o alguna junta del Rey no. La razon es, porque a la dignidad Epiſcopal es eſto muy conueniente.

Digo lo ſeguedo, que ſi la cauſa fuere particular que pide largo tiempo, lo mas ſeguro ſera y neceſſario repreſentar la cauſa al Summo Pontifice, para que ſe haga con ſu conſentimiento, como lo dize aquel Decreto del Concilio, o alomenos lo inſinua.

La tercera cauſa es la neceſsidad vrgente. Eſta cauſa principalmente ſe toma de parte del miſmo Obiſpo. Y cierta coſa es, que por el peligro particular de la ſalud que no la tiene, o por tener algũ perſeguidor, puede el Obiſpo licitamente eſtar auſente mientras dura el peligro. La razõ es, porque el Obiſpo no renuncio el derecho que tenia para defenderſe en ſemejantes neceſsidades y peligros. Y eſto tambien ſe reduze al biẽ y vtilidad de la Igleſia.

La dif.

La difficultad es, ſi el Obiſpo en tiempo de peſte, o de hambre commun pueda licitamente auſentarſe y eſtar auſente.

Digo lo primero, que ſi del yrſe el Obiſpo, y eſtar auſente, prouablemente ſe piensa que los demas eclrigos inferiores dexaran y deſampararan ſus ouejas, de ſuerte que no aya quien les miniſtre los ſacramentos, ni los prouea de lo neceſſario para ſu ſuſtento, eſta obligado, aunque ſea con peligro de la vida a no ſe auſentar, ſino eſtarſe preſente entre ſus ouejas. Eſto enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos en el principio del articulo citado. La razon es, la que trae el miſmo Sancto Doctor alli. Porque el Obiſpo eſta obligado en conſciencia a exercitar el officio Paſtoral para la ſalud de los hombres, y de ſus ouejas: y ha de poner la vida por ellas quando fuere neceſſario. Luego ſiendo aſsi que en el tal caſo es neceſſario para la ſalud de ſus ſubditos, tendra obligacion de eſtarſe con ellos en aquel tiempo.

Digo lo ſegundo, que ſi el Obiſpo vieſſe y tuuieſſe certidumbre, que ſe auia de prouer ſufficiẽtemente a las Igleſias particulares, podria con buena conſciencia auſentarſe: y no ſe poner en peligro de la vida. Y eſto particularmente tiene verdad, quando el Obiſpo es grandemente neceſſario para ſu Igleſia. Eſto conſta manifieſtamente de lo dicho, porque entonces no es neceſſaria la preſencia del Obiſpo, y el Obiſpo no haze falta en el tal caſo auſentandoſe.

La quarta cauſa que puede auer para no reſidir el Obiſpo en ſu obiſpado es, la euidente vtilidad de la Igleſia, o de la republica. A la vtilidad de la Igleſia pertenece quando ſe trata de algun negocio de gran momento, o de mucha importancia. El exemplo es, ſi en vna audiencia ſe tratalle de la jurisdicion, o de la hazienda del Obiſpo, y de la Igleſia. En el tal caſo ſi fuere neceſſaria la preſencia del obiſpo, para que ſe deſpache mejor, y ſuceda mejor, podra el obiſpo eſtar auſente para eſte fin. A eſta cauſa ſe puede tambien reduzir la reſidencia de los curas y Parrochos en las vniuerſidades, por cauſa de eſtudiar, y para eſte effecto. La razon es, porque es muy prouechoſo para las Igleſias, que los curas ſean hombres doctos, y eſto ſe ordena al prouecho de las miſmas Igleſias. Eſto ſe entiende haziendoſe con buena fee, y ſin engaño para el effecto dicho. Porque es coſa injuſta, que el cura ſe ſuſtente de los redditos de la Igleſia que es pobre, y deſpues ſe paſſe a tratar de otras coſas, y de otras pretenſiones, no pertenecientes a la Igleſia. De lo que toca a la vtilidad de la republica ſe ha de juzgar deſta manera, que quando ſe juzga que el obiſpo es grandemente vtil para tratar algun negocio de la republica, la cauſa de eſtar auſente es juſta y razonable, ſiendo el negocio temporal.

La difficultad es, ſi para hazer algun officio perpetuo es juſta cauſa de auſencia perpetua. El exemplo es, el ſer Preſidente en el Conſejo Real, o en las Chancillerias, que ſon officios perpetuos, ſi ſea cauſa juſta de eſtar auſente perpetuamente. Por vna parte parece no ſer licito, porque ſeria mejor para la republica, que eſtos dos miniſterios de Preſidente, y de Prelado ſe repartieſſen en diuerſas perſonas: particularmente auiendo tantos, y tan graues ſubjectos como ay, particularmente en eſtos Reynos. Por otra parte puede acontecer, que el Obiſpo ſea de tanto valor en todo y de tanta authoridad, que pueda muy biẽ exercitar aquellos dos officios y miniſterios, y que ſe ayuden grandemente entre ſi.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que eſte negocio ſe ha de remitir al Summo Pontifice, que ha de dar la licencia, para que eſte auſente. Lo que el juzgare ſer cauſa ſufficiente de la auſencia del Obiſpo, y del no reſidir, ſe entendera ſer cauſa juſta, y ſe ha de preſumir, que ſu Sanctidad lo mira como deue, y eſta obligado a mirarlo, y ſi da la tal licencia para no reſidir ſe ha de entender, que la cauſa es juſta y razonable, para no reſidir.

La difficultad es, quando ſe offrece repentinamente vna vrgente neceſsidad, y muy graue, de ſuerte, que no ay tiempo para acudir a conſultar al Papa, y pedirle licencia, ſi en el tal caſo podra con buena conſciencia dexar ſu Igleſia.

A eſta difficultad ſe reſponde, que ſi la neceſsidad vrgente es repentina, y a tienen los Obiſpos eſpacio de tres meſes, en el qual pueden eſtar auſentes. Y ſi ya ſe paſſo el eſpacio de los tres meſes, y lo han ya gaſtado, y ay nueua cauſa repentina y vrgente, podra licitamente auſentarſe, y entretanto manifeſtar la cauſa al Metropolitano. Si no lo hiziere, o fuere negligente en eſto, o el Superior no aprobare la cauſa, tiene obligacion de reſtituyr lo decretado por el Concilio Tridentino, aũ que la cauſa de la auſencia aya ſido juſta. Porque las leyes tienen atencion a las coſas, que commun mente acontecen. Pero en algun caſo particular admiten algun inconueniente.

La difficultad es, ſi los Obiſpos anſi como eſtã obligados por derecho diuino a reſidir, anſi tambien por el miſmo derecho diuino eſten obligados a alguna pena de reſtitucion. La razon de dudar es, porque antes del Decreto del Cõcilio Tridentino, no parece que eſtauan obligados a alguna reſtitucion.

A eſta difficultad digo lo primero, que qualquiera ley tiene ſu fuerça y coaction proporcionada con la miſma ley. Por lo qual la ley diuina conforme a los delitos de los Prelados, tiene determinados ſus caſtigos, ſi deſamparan ſus ouejas, o ſe han negligentemente en el cuydar dellas. Eſto lo dize el Propheta Ezechiel. Pero al derecho humano, no pertenece caſtigar todos los delictos y pecados, ſino dexar algunos ſin caſtigo. Y aſsi permite muchas coſas y las dexa paſſar, las quales las caſtigara deſpues el Paſtor de los paſtores Ieſu Chriſto. Vna deſtas coſas es la auſencia de tres meſes, quando no ay juſta cauſa. Eſto permite la Igleſia ſin caſtigo, pero el ſupremo juez no paſſara por eſſo. Ezec. 34.

Toda via queda difficultad, quando huuiere notable negligencia del Prelado, ſi podra con buena conſciencia recebir los fructos ſeñalados del obiſpado, y detenerlos, aunque el derecho humano no determine coſa alguna acerca deſto.

A eſta duda ſe ha de dezir lo ſegundo, que ay dos coſas ciertas en eſta difficultad. La primera es, que no baſta el juſto titulo del obiſpado, ſi falten las obras de Paſtor y Prelado, para detener los fructos con buena conſciencia. La razon es, porque en eſto ſe diſtingue el eſtipendio y jornal juſto

justo de los Derechos y dominios temporales, q̃ el estipendio se deue por las obras en que vno se exercita, y se da a los que trabajan. Luego si es tã negligente en obrar, no parece que tiene derecho para receuir los tales fructos, ni fue essa la disposicion de Christo, ni la intencion de la Iglesia, ni de aquellos que con sus haziendas enriquecieron, y authorizaron la Iglesia. Tambien es cierto lo segundo, que no ha de ser la computacion en esta parte tan rigurosa, de suerte que conforme a los dias, o horas, que faltaron en esto, se ayan de restituyr los redditos, de suerte que sea tan grande la pena como es la falta, de la suerte y manera q̃ suele acontecer a los Canonigos que no residen, o a los Doctores y Lectores, que no leen cumplidamente sus liciones. La razon es, porque los Obispos son Principes de la Iglesia, y ansi se han de tratar mas honorificamente. Y desde el tiempo de los Apostoles se ha cometido a ellos y a su confiança la disposicion de las facultades y haziendas de la misma Iglesia. Y esto ha sido ansi desde el tiempo de los Apostoles.

Digo lo segundo, que quando la ausencia fuere muy culpable, y la presencia y residencia del Obispo fuere poco prouechosa por su negligencia, entonces se ha de poner la satisfacion al aluedrio del confessor, o del varon prudente. La restitucio se ha de emplear en induzir predicadores, para augmento del culto diuino, y para socorro de los pobres. Porque estas cosas son en las que se han de emplear los mismos Obispos.

Toda via queda difficultad, porque la pena ha de tener proporcion con la culpa. Y es assi, que el que esta ausente por espacio de tres meses sin causa sufficiente, peca mas grauemente, que no aquel que con justa causa se ausento por espacio de quatro meses. Luego el primero estara mas obligado a restitucion. Y el Concilio parece que determina lo contrario.

A esta difficultad se ha de responder, que en el juyzio Diuino que castiga todas las cosas, y las premia conforme a sus meritos, tiene verdad que el castigo y la pena tiene proporcion con la culpa. Pero en el juyzio humano, y segun las leyes humanas, no acontece assi. Porque conforme al juyzio humano, mas grauemente se castigan los delictos que son pernicioſos a la paz de la republica y la inquietan. Por lo qual con mas graue castigo castiga el hurto, que no otros pecados mas graues, qual es el juramento falso. De donde procede, que en el juyzio humano de la Iglesia mas se castiga el que esta ausente de su Obispado, mas de tres meses, aunque tenga causa justa, que el que desampara la Iglesia por poco tiempo sin justa causa. La razon es, porque hablando regularmente mayor escandalo nace de que el Obispo este ausente mas de tres meses.

La vltima difficultad es, de los proprios Parrochos y Curas, si estan obligados con el mismo precepto a residir en sus Obispados. La razon de dudar es, porque no parece la misma razon del Cura, que del Obispo. Porque el Obispo es el gouernador principal del obispado, del qual mana y procede el bien del. El proprio cura no tiene esse gouierno tan superior. Luego no parece que esta obligado a residir con la misma fuerça del precepto.

Digo lo primero, que los Parrochos y curas pecan mortalmente, si dexan sus Iglesias, sin causa justa. Esto se determina en el mismo Decreto del Concilio Tridentino, en el qual se dize, que los tales pecan mortalmente. La razon es, porque aunque es verdad que los Obispos tengan mayor y mas vniuersal cuydado de toda su Iglesia, pero los curas tienense mas particular y andan mas particularmente entre sus ouejas, tratando mas en particular de su salud espiritual. Luego de su ausencia, en alguna manera se seguiran mayores males a sus ouejas. El exemplo es, de Filosophia natural, en la qual se enseña, que los agentes particulares son grandemente necessarios para los effectos, y su assistencia es forçosa. De esta misma suerte la assistencia de los curas, que son como causas segundas, es grandemente necessaria. De lo qual se sigue, que aun con peligro de la vida tienen obligacion de assistir en su curato, en tiempo de peste, o de persecucion, quando no se puede proueer de otra manera a sus ouejas. Porque estos tales tienen su dignidad de Pastores, y sus aprouechamientos, y ansi conforme a esto tienen la obligacion. §. Eadem omnino.

Digo lo segundo, que en lo que toca a la pena determinada, por aquel Decreto del Concilio estan obligados de la misma suerte, que los Obispos despues de auer estado ausentes mas de tres meses. La razon es, porque en el mismo decreto se declara esto. Aduiertase, que esto se ha de entender sin la declaracion del juez, y sin la execucion de sus ministros. De suerte, que tienen obligacio en conciencia a restituyr a la fabrica, o a los pobres aquella parte de fructos del beneficio, que al aluedrio de hombres de sciencia, y conciencia les pareciere deuerse por la tal ausencia.

Es la difficultad, porque en buena Theologia la pena de la ley no esta vno obligado a pagarla antes de la condenacion del Iuez, principalmente quando la tal pena pide alguna obra positiua, qual es en el presente caso el restituyr. Luego en el tal caso no esta el cura obligado a restituyr antes de la sentencia del Iuez, y sin su declaracion.

A esto se responde, que vna cosa es, dar aquellas cosas de que vno tiene pleno dominio, y otra cosa es no adquirir dominio de los bienes communes. Esta difficultad procede de los bienes primeros, de los quales tiene entero dominio, y en estos tiene verdad, que hasta la declaracion del Iuez no ay obligacion de pagar la pena de los proprios bienes, de que tiene dominio. Pero el Concilio Tridẽtino, que tuuo authoridad de la Iglesia vniuersal, pudo impedir muy bien que el dominio del tal estipendio de los curas no lo consiguiessen los ausentes. Lo qual se vee claramente, que lo hizo quã do declaro, que no puedan con buena conciencia receuir los fructos ni detenerlos.

Digo lo tercero. Para que los Parrochos y curas por dos meses puedan estar ausentes sin pena alguna, no es necessaria licencia alguna del Obispo por fuerça y virtud de aquel Decreto. Otra cosa sera por estatutos de Concilios Prouinciales, o de Synodos. La razon es, porque aunque es verdad, que las palabras de aquel decreto parece que podian hazer otro sentido, pero mas facilmente se entienden, si digamos que aquella solemnidad, que alli pide el decreto se entiende quando esta ausente mas tiẽpo, q̃ los tres meses. Porque seria cosa muy graue, q̃ nunca fuesse licito al cura estar ausen-

auſente, ſin caſtigo alguno; y q̃ los Obiſpos pudieſſen no reſidir por eſpacio de tres meſes, ſin pena. Eſtando en derecho diuino, para q̃ licitamente puedan eſtar auſentes, ſe requiere juſta cauſa, y q̃ ſe prouea muy bien a las ouejas, por el eſpacio de tiempo que el Paſtor eſtuuiere auſente, para que las ouejas no padezcan algun detrimento en la ſalud eſpiritual.

Digo lo quarto, que los Obiſpos libremente pueden poner pena a los curas, que eſtan auſentes mas de dos meſes, aunque el Concilio General no aya taſſado pena ninguna. La razon es, porque para eſtar auſentes aquel mes tercero no tienen licẽcia del derecho, ni del proprio Obiſpo. Luego el ſuperior los puede caſtigar a ſu aluedrio. En eſto es differente la razon del Parrocho, y del Obiſpo. Porque el Obiſpo tiene licencia del derecho, para eſtar auſente tres meſes. Por lo qual para que el cura pueda eſtar auſente ſin pena ninguna requiereſe cauſa juſta. Lo ſegundo ſe requiere aprouacion del ordinario. Y lo tercero, que el ſubſtituto ſea miniſtro idoneo y aprouado por el ſuperior, y a ſu aluedrio le ha de ſeñalar juſto eſtipendio: ſi faltare alguna coſa de eſtas no eſtara ſeguro en conſciencia ni libre de la correccion del ſuperior.

Decima ſeptima concluſion. Los Obiſpos aunque eſtan en lugar de tanta perfection pueden tener proprio, y dominio de los bienes temporales.

D. Tho. ar. 6. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el en la queſtion citada. La razon es, porque como dize Sancto Thomas, el Obiſpo no tiene voto de pobreza, ni por fuerça y virtud de la conſagraciõ ſe obliga a no tener proprio. Luego el Obiſpo bien puede tener proprio. Particularmente, que como queda dicho arriba, y lo refiere S. Thomas en la ſolucion del primero, el tener dominio de los bienes temporales, y tener abundancia grande de riquezas, no repugna con el eſtado tan alto y tan perfecto del Obiſpo, y aſsi lo podra tener y podra poſſeer abundancia grande de bienes temporales con los quales pueda tambien ſocorrer a los pobres.

Acerca deſte punto ſe ha de ſuponer lo primero, que los Obiſpos y otros miniſtros de la Igleſia, no eſtan priuados del dominio de los bienes temporales, por razon de eſtar ordenados, ni por razon del officio, ni del eſtado. Sacando los Religioſos, de los quales ſe dira en ſu lugar. Prueuaſe eſte fundamento de la coſtumbre vniuerſal de toda la Igleſia, de la qual ſe ha de tomar la legitima inteligencia de la ley de Dios. De ſuerte que los Prelados, y los demas miniſtros de la Igleſia tienen dominio de los bienes temporales, particularmente de aquellos que adquieren por derecho temporal, como ſon los bienes temporales, que heredan de ſus antepaſſados, y por derecho los pueden poſſeer. De lo qual ſe ſigue, que deſtos bienes adquiridos por derecho temporal tienen libre diſpenſacion, y pueden libremẽte diſponer dellos en la vida, y en la muerte. Por eſta razon al tiempo que los hazen Obiſpos ſe haze inuentario de los bienes que tienen y deuen hazer juſta eſtimacion dellos, para que puedan diſponer libremente dellos.

Lo ſegundo ſe ha de ſuponer, que los Obiſpos, y los demas miniſtros de la Igleſia por derecho diuino puedẽ de los reditos de cada año tener bienes temporales, para ſu ſuſtento y de los pobres, y para el augmento del culto diuino, y lo contrario es heregia. Como lo refiere el Padre Fr. Alonſo de Caſtro, y eſta heregia condena el Concilio Conſtancienſe. Alphon. de Caſt. verbo Apoſtoli. Hære. 2. Con. Cõſtan. ſeſ. 8. & 15.

La difficultad es, ſi en el preſente eſtado ſea coſa mas conueniente, que los Obiſpos tengan pobreza, o el tener riquezas. Parece ſer coſa mas cõueniente el no tener riquezas, para el bien de la Igleſia. Lo primero, porque el tal eſtado parece ſer coſa mas conueniente, para el bien de la Igleſia. Porque los Obiſpos ſerian mas parecidos, y ſemejãtes a Chriſto nueſtro Señor Eſpoſo de la Igleſia, el qual no tenia donde reclinar la cabeça. Lo ſegundo la poteſtad eſpiritual tanto mas reſplandece, quanto ella ſola de ſi miſma, y ſin ayuda de bienes temporales obra. Luego el no tener riquezas, es coſa mas conueniente para el eſtado eſpiritual de la Igleſia, y de ſus miniſtros.

A eſto ſe ha de reſponder, que es coſa mas conueniente, que las Igleſias, y los miniſtros, particularmente los Obiſpos, tengan riquezas y reſplandezcan con bienes temporales. Eſto enſeñan comunmente todos los diſcipulos de S. Thomas, y todos los Doctores en el lugar citado. Lo primero ſe prueua, porq̃ muchos ãños ha, y mas de mil y dozientos, que hõbres ſantiſsimos, y prudẽtiſsimos Prelados de la Igleſia, admitieron grande quantidad de bienes temporales, que les offrecieron los Obiſpos. Y ſino fuera licito, y mas conueniente, ſiendo ellos tã ſanctos, y prudentes no los admitieran. Luego licito es y ſancto, y conuenientiſsimo. Lo ſegundo es grandemente conueniente, para el culto diuino, q̃ los templos eſten muy biẽ atauiados, y reſplãdeciẽtes, y que los Obiſpos y los demas miniſtros cõ el reſpeto q̃ ſe les haze, y cõ el habito hõrado que traẽ reſplãdezcan en la Igleſia, y las riquezas cõduzen grandemente para eſte effecto. Luego licito es, y conuenientiſsimo que tengan riquezas. Lo tercero, para refrenar el atreuimiento de los Hereges, y de los malos, es grandemente conueniente, que los Prelados de la Igleſia tengan poder, lo qual no ſe puede hazer ſin riquezas. Luego conuenientiſsimo es, que las tengã. Lo vltimo es cõueniẽtiſsimo, para q̃ los tales miniſtros ſocorrã los pobres. Eſto no lo podriã hazer ſin grande abundancia de riquezas. Luego cõueniẽtiſsimo es, q̃ tẽgã grãde abundancia de riquezas. Por lo qual al primer argumento ſe ha de reſpõder, que cõforme a la diuerſidad de eſtados es mas cõueniẽte coſa, q̃ aya vnas vezes riq̃zas, y otras vezes pobreza. En el eſtado preſente es coſa mas cõueniente, para el eſtado de la Igleſia, q̃ ſus miniſtros tẽgã abũdãcia de riquezas. Por lo qual al argumẽto ſe ha de dezir q̃ no es conueniente al eſtado que tiene agora la Igleſia, que ſe aſſemeje a ſu Principe en la pobreza. Antiguamente quando los Apoſtoles, y Obiſpos reſplãdecian con milagros, y cõ poder diuino fue cõueniẽtiſsimo q̃ tuuieſſen pobreza y fueſſen ſemejantes a Chriſto en ella, para q̃ reſplãdecieſſe mas la virtud diuina en el triũpho del mũdo. Pero aora q̃ no ay en la Igleſia tãtos milagros ni ſon neceſſarios, es muy bien q̃ la Igleſia tẽga miniſtros q̃ reſplãdezcã y tẽgan riquezas temporales, para q̃ puedã tener fuerça y virtud en el mũdo, y ſubjetar los ſubditos. De lo

qual ſe reſponde facilmente al ſegundo argumento. Y queda determinado, que es conuenientiſsimo, que los miniſtros de la Igleſia tengan abundãcia de bienes temporales.

Decima octaua concluſion, los bienes proprios que tienen los Obiſpos, y miniſtros de la Igleſia de ſu propria condicion por auellos heredado de ſus antepaſſados, o adquirido no eſtan obligados a dallos a los pobres, por razon alguna particular. Eſta concluſiõ enſeña S. Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. La razon es, por que eſtos bienes no ſon Eccleſiaſticos, ni los tienen por razõ de los officios. Luego aquellos bienes de ſu propria condicion no tienen obligaciõ ninguna a los pobres, mas que los bienes de aquellos q̃ no ſon miniſtros de la Igleſia. Por lo qual en el diſpenſar ſemejantes bienes puede auer pecado, y mortal, por algũ camino, como en los demas ſeglares, q̃ tienen bienes temporales. Pero nunca tendran obligacion a reſtituyr, aunque los diſpẽſen muy mal. La razon es, porq̃ en tal diſpenſaciõ, aunq̃ ſea pecado, nũca ſera pecado cõtra juſticia deuida a los pobres, ni a otro nadie, porq̃ nadie tiene derecho de juſticia en orden a los tales bienes. Luego no ay obligacion de reſtituyr. Porque la obligacion de reſtituyr nace, y procede del pecado de injuſticia, cometida contra aquel q̃ tiene derecho de juſticia, y no nace de otro pecado.

D. Tho. art. 7.

Decimanona cõcluſiõ. Si la parte y porciõ del Obiſpo en los bienes tẽporales eſta determinada, y apartada de las demas partes de los pobres, y de la Igleſia, parece q̃ es la miſma razõ, q̃ de los primeros bienes, de ſuerte q̃ libremẽte puede diſpenſar los tales bienes. Eſto enſeña S. Thom. y todos ſus diſcipulos en el articulo citado. La razon es, porq̃ es ſeñor enteramente de los tales bienes, como de los primeros, y nadie tiene derecho alguno a ellos. Luego puede libremẽte diſtribuyllos. De lo qual ſe ſigue bien claramẽte, q̃ ſi el Obiſpo en el tal caſo tomaſſe algo de las demas partes, y porciones, q̃ pecaria mortalmẽte cõtra juſticia, y eſtaria obligado a reſtituyr. Eſto ſe ha de entẽder ſiẽdo coſa alguna graue, y de importãcia. Porque aũ quando los bienes del Obiſpo, y de los demas no eſtã diuididos, ſi el Obiſpo tomaſſe algũ poco mas de lo juſto y razonable, no pecaria mortalmẽte. Pero ſi tomaſſe alguna coſa mas q̃ fueſſe notable, y de grã importancia pecaria mortalmente.

Acerca deſtas cõcluſiones ſe deue aduertir, que como queda dicho, conuenientiſsima coſa es, que los miniſtros de la Igleſia tengan riquezas, y bienes temporales, y aſsi es neceſſario ſaber que domi nio tienen, y ſi es cumplido, y que vſo pueden tener de las riquezas que tienen. Porque no ſe ha de entender, que los fieles temerariamente, y ſin grã conſideracion dieſſen tantos bienes, y tãtas riquezas a las Igleſias, y a los miniſtros de las Igleſias. De lo qual ſe ha de ver el Padre Maeſtro Soto, q̃ lo trata muy largamente, y el Doctor Nauarro.

Sot. lib. 10. de iuſtit. q. 4. a. 4. & in præcedẽtibus. Naua. ſuper capi. fina. 16. q. 1.

Lo ſegundo ſe deue aduertir, que la obligacion mayor a dar limoſnas puede nacer y proceder de muchas coſas. Lo primero nace y procede por razon del officio. De eſta parte tienen mayor obligacion los Obiſpos a dar limoſnas, y copioſas, en lo qual reſplandecẽ grandemẽte delãte de Dios, y delãte de los hõbres. La razones, porq̃ los Obiſpos tienen lugar de padres, reſpecto de los pobres, como lo dize el Concilio Tridentino, en el decreto de la reſidencia. Y aſsi como el padre ſe apiada de los hijos, aſsi tambien el Obiſpo ſe ha de apiadar de los pobres, y ha de tener delãte de los ojos, que es padre de los pobres. Lo ſegundo mana y procede eſta mayor obligacion del eſtado de perfection que tiẽe. Porque el Obiſpo lo propoñe en la Igleſia como exemplo, para que todos le imiten, y muy particularmẽte deuẽ reſplãdecer en la miſericordia cõ los pobres. Porque la miſericordia es effecto muy particular de la charidad, en la qual deuẽ ſer eminentiſsimos. ¶ Lo tercero nace de la gouernacion con q̃ han de gouernar la Igleſia. Porq̃ ſiẽdo aſsi, q̃ en el gouierno hã de caſtigar, y ſe hã de exercitar en eſſo, por ſer neceſſario, y los gouernadores de la Igleſia hã de procurar ſer amados de los ſubditos, y no ſer terribles para ellos. Luego hanſe de exercitar en obras de miſericordia, y piedad. Porq̃ no ay coſa cõ q̃ mas ſe puedã atraher los coraçones de los ſubditos q̃ con hazelles bien, y darles largas limoſnas, y aſsi en eſto deuen ſer muy largos los Obiſpos.

Lo quarto procede eſta mayor obligaciõ, de q̃ las reglas comunes de miſericordia de particular manera obligan a los Obiſpos, porq̃ ſiẽdo aſsi, q̃ todos tienẽ obligaciõ de precepto de dar en limoſna a los otros lo q̃ es ſuperfluo a ſu proprio eſtado. Y el Obiſpo ha de tener por coſa ſuperflua, lo q̃ es neceſſario para el eſtado de los ſeglares. Por lo qual tiene mayor obligaciõ a dar limoſna: porq̃ a los ſeglares es les licito tener aparato, y reſplandor en ſu caſa, y familia; pero el Obiſpo ha de ſer tẽplado y moderado en la comida, y en el aparato de la caſa, como lo dize el Cõcil. Trid. Tãbien los ſeglares tienẽ obligaciõ de prouecr a la muger y hijos, no ſolamẽte de preſente, ſino tambiẽ deſpues de ſus dias, y los Obiſpos eſtan libres deſte cuydado, y aſsi ay grã differẽcia. Y ſiendo aſsi, q̃ eſta obligaciõ ſe cõſigue a la perſona, por razon de la qualidad q̃ tiene, de ay viene q̃ ſe ha de entẽder reſpecto de todos los bienes q̃ tiene, y poſſee.

Con. Trid. ſeſ. 25. c. 1.

Lo vltimo puede nacer y proceder eſta obligacion mayor, por razon de los miſmos bienes, o porque traen conſigo eſſa obligaciõ de darlos en limoſna, o porque ſe los entregaron debaxo de eſſe pacto, y condiciõ de diſtribuyllos, o porque ſe los dieron para que los conuirtieſſe en pios vſos, entregandoſelos, como dando ſu palabra, y como a buẽn deſpenſero de los tales bienes.

Lo tercero ſe deue aduertir, que de todas eſtas razones y rayzes nace y procede vn miſmo effecto, que es vna copioſa limoſna, pero en la qualidad de la obligacion ay grandiſsima diuerſidad. Porque en las quatro primeras rayzes ſe halla obligaciõ, o de charidad, o de piedad, o de Religiõ, o de miſericordia. Pero en la vltima ay razon de juſticia, o de fidelidad, que es fundamento de la tal juſticia. De eſta diuerſidad proceden diuerſos pecados, en los que no cumplen con eſta obligacion de dar limoſna. Porque los que no cumplen con las primeras obligaciones, pecan mortalmente, pero no tienen otra obligaciõ, ſino es a hazer penitencia del tal pecado. El que dexa de hazer la diſtribucion, que procede de la vltima rayz, no ſolamente eſta obligado a hazer penitencia, ſino eſta obligado a reſtitucion. Porque cauſa deſigualdad grande, lo qual por la virtud de la

de la juſticia ſe ha de reduzir a igualdad.

Lo vltimo ſe deue aduertir, que en los Eccleſiaſticos ay muchas maneras de bienes temporales, fuera de los que ſon comunes a Eccleſiaſticos y ſeglares. La primera es, de aquellos bienes q̃ ſe les dan por eſtipendio de alguna extrinſeca obra q̃ ha zẽ, aunq̃ eſta annexa a algun titulo Eſpiritual. El exẽplo es, el eſtipendio que el Papa da a los Legados, o el eſtipendio que da el Rey a los Inquiſidores, o a los Oydores de Rota. Eſtos bienes grandemente ſe llegan a los bienes temporales, que tienen los miniſtros de la Igleſia de ſu patrimonio. La ſegunda manera de bienes es, los q̃ tienen, o ſe conſiguen al titulo del beneficio, o por tener determinado officio, como ſe vee en los Parrochos, o en los bienes que vno tiene a titulo de preſtamo. La tercera manera de bienes es, la que correſponde a obras eſpirituales, a las quales no eſtaua obligado por el derecho del beneficio. El exẽplo es, en vn clerigo libre que no tiene beneficio, y eſte como alquila ſus obras para ſeruir a la Igleſia, o lo llaman para celebrar, o para que eſte preſente a vn entierro. La quarta manera de bienes ſon los q̃ tienen origen de titulo eſpiritual, pero con la diligencia, y la maña del poſſeedor crecieron grandemente. Como ſi vn clerigo, o Obiſpo ſuſtente el ganado, o cultiue ſus campos. La quinta manera es de bienes, que en particular eſtan aplicados a la ſilla del Obiſpo, o de los miniſtros, como ſon muchos bienes, como campos, y otras coſas de la Igleſia, o tambien los ornamentos, y otras coſas ſemejantes que eſtan guardadas en la Igleſia, para el culto diuino. Eſto ſupueſto ſe ha de declarar, ſi de todos eſtos generos de bienes tengan los Obiſpos igual dominio para diſponer dellos.

Vigeſima concluſion, el Obiſpo que tiene muy grueſſo patrimonio, puede licitamente tomar de los reditos de la Igleſia todo lo neceſſario, para ſu eſtado, y todo lo que toca a ſu patrimonio lo puede guardar, para darlo a quien el quiſiere. Eſta concluſion ſe entiende, ſegun las reglas de juſticia guardando la deuida miſericordia y mirãdo muy bien, que no aya eſcandalo. En eſta cõcluſion conuienen todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y los que eſcriuen ſobre el. La primera parte de la concluſion, ſe prueua claramente, porque a los que ſiruen en la Igleſia de derecho natural, y diuino es, que ſe ſuſtenten, con los bienes de la Igleſia, y eſto pertenece a la virtud de juſticia, y el Obiſpo entre todos los miniſtros de la Igleſia tiene primer lugar, y ſirue mejor en ella. Luego puedeſe muy bien ſuſtentar con los reditos de la Igleſia, y la Igleſia le deue los alimentos de juſticia. La ſegunda parte de la concluſion ſe prueua muy facilmente, porque de aquellos bienes de ſu patrimonio tiene entero dominio como vn ſeglar. Y es aſsi, que el ſeglar que es verdadero ſeñor, no haze injuria a nadie vſando de ſus bienes a ſu aluedrio. Luego el Obiſpo ſin injuſticia ninguna puede hazer lo miſmo.

16. q. 1. cap. hoc. De lo qual ſe ſigue, que ſi alguna vez, en el derecho Canonico, o en los Sanctos ſe hallare, que los clerigos pobres ſe han de alimentar de los reditos de la Igleſia, como ſe vee en el Derecho. De lo qual parece que ſe ſigue, que los clerigos ricos de ſu patrimonio no ſe han de ſuſtentar de los reditos de la Igleſia, eſto ſe entiende, quando ſolamente a titulo de miſericordia, ſe les auia de aſsignar parte alguna de los reditos de la Igleſia, para que ſe ſuſtenten. De eſtos dize el derecho, y dizẽ los Sãtos, q̃ hã de ſer verdaderos pobres, y neceſſitados. Y no ſe entiẽde quãdo ſe deue de juſticia como jornal y eſtipẽdio de ſu miniſterio. Por lo qual en el caſo de nueſtra cõcluſiõ, el Obiſpo, aunque ſea rico de ſu patrimonio, ſe deue y puede ſuſtentar de los bienes de la Igleſia.

Vigeſima prima cõcluſiõ, de aq̃llos bienes, q̃ viẽ al miniſtro Eccleſiaſtico, por razõ de algũ miniſterio extrinſeco tienẽ entero dominio y libre, para hazer dellos lo q̃ les pareciere. El exẽplo es, en los Preſidẽtes, o Oydores, aunq̃ ſean de la Rota, los quales tienen entero y libre dominio de aquello q̃ les dã en ſalario por eſte miniſterio. Eſta concluſiõ es cierta y cõuienẽ en ella, como en la paſſada todos los Doctores. La razõ es clara. Los otros miniſtros publicos tienen entero y libre dominio del eſtipẽdio q̃ les eſta ſeñalado por la Republica. Y los Obiſpos, y Eccleſiaſticos no ſon incapaces de dominio. Luego tãbiẽ ellos tienẽ ſemejãte dominio. De lo qual ſe ſigue, q̃ de aq̃l eſtipẽdio, q̃ a vno le dã por alguna obra ſagrada, q̃ no eſtaua obligado por ſu officio a hazella, tiene verdadero dominio, y lo adquiere. El exẽplo es, el eſtipendio q̃ le dan a vn ſacerdote, por yr a vn entierro, o por dezir vna Miſſa votiua. La razõ es, porq̃ en ſemejãtes coſas puede muy biẽ el miniſtro de la Igleſia alquilar ſus obras. Luego de juſticia ſe le deue el eſtipendio, y ſe haze ſeñor del como de ſu proprio patrimonio, y puede libremente vſar del.

Vigeſima ſegũda cõcluſiõ, el Obiſpo tiene libre diſpẽſaciõ de los reditos de la Igleſia, q̃ ſon neceſſarios para la decẽcia de ſu eſtado, aora ſea aſsi, q̃ la porcion del Obiſpo eſte apartada y diſtinta de las demas, aora no lo eſte. Y aſsi ſe entiẽde S. Thom. quando dize, q̃ deſtos bienes parece q̃ es la miſma razõ, q̃ de los bienes patrimoniales, y aſsi lo enſeñã comũmẽte ſus diſcipulos, y los q̃ eſcriuẽ ſobre el. La razõ es, porq̃ todos los bienes q̃ ſon neceſſarios para ſuſtẽtar decẽtemẽte ſu eſtado ſe deuẽ al Obiſpo de juſticia, como ya ſe ha dicho en las cõcluſiones paſſadas. Luego de eſtos bienes tiene pleno dominio como ſeñor dellos. Pero deueſe aduertir lo primero, q̃ la decẽcia del eſtado del Obiſpo ſe ha de tomar, y mirar de tres coſas. La primera es, de la miſma dignidad Epiſcopal. Porq̃ al Obiſpo ſe le deue otra reuerẽcia, y otro aparato, el qual ſeria ſuperfluo en los miniſtros inferiores. Y a los Arçobiſpos, o Cardenales, ſegũ el eſtado exterior ſe les deue mayor luſtre y reſplandor, como en la Republica Ciuil, conforme a la dignidad de los grados, es tãbiẽ el aparato exterior. Lo ſegũdo ſe ha de mirar y cõſiderar, y peſar cõforme a la ampli tud de la miſma Igleſia. La razõ es, porq̃ aſsi como en la policia Ciuil muchos tienẽ el miſmo titulo de Marques, o de Conde, o otro ſemejante, entre los quales ay grã diuerſidad, cõforme a la diuerſidad de las haziẽdas, aſsi tãbien en la Igleſia, aunq̃ muchos tẽgã el miſmo titulo de Obiſpos, o de Arçobiſpos, cõ todo eſſo ay grã diuerſidad por q̃ ay algunas Igleſias q̃ pidẽ mucho mayor reſplãdor, como la Igleſia de Toledo, o otras ſemejãtes q̃ tienẽ muy grãdes riquezas, y pidẽ grãde reſplãdor. Lo tercero ſe deue tener atẽcion a la qualidad de la perſona. Porq̃ ſi hazẽ a vn hõbre Obiſpo, el

qual es muy noble y de alto linage, o insigne en doctrina, sin duda ninguna este tal para su estado decente, y qual se requiere pide muchas mas cosas, y son necessarias, que no quando hazen Obispo a vn hombre ordinario, o a vn hõbre religioso, que por razon de su estado humilde se ha de tratar con mayor moderacion. El argumento de esto es, que en el Derecho antiguo a estos tales se les permite pluralidad de beneficios. Y esta tal concession seria inutil, sino fuesse assi, que los tales mas auentajados tuuiessen necessidad de muchas mas cosas, que los demas, que no son tan auentajados.

Capit. de multa de præbendis.

Lo segundo se deue aduertir, que assi como en Philosophia se dize, que los accidentes son por la substancia, y se ordenan a ella, assi tambien la decencia del estado exterior del Obispo se ordena al officio espiritual, como a fin, en qualquiera persona que sea. Porque de otra manera seria peruersidad, que las cosas espirituales se ordenassen al resplandor temporal. Por lo qual los officios no se han de ordenar a la persona, sino la persona ha de ser elegida, qual conuiene al officio. Por lo qual los Obispos han de tener grande atẽcion, en qualquier grado que estende no escandalizar a los subditos con el aparato y el resplandor en que exceden, mucho mejor es edificarlos con la modestia y templança en todo, por lo qual, si a los Obispos se les permiten muchas cosas, y mucha hazienda, no ha de ser para aparato de su casa ni para grande acompañamiento, ni para muchos manjares en la mesa. Han de resplandecer en frequente acompañamiento de buenos, que ayuden a la buena gouernacion de la Iglesia, y que se criẽ religiosamente en su casa, para que puedan ser vtiles a la Iglesia, de lo qual se sigue,

Lo primero, que si el Obispo quisiesse viuir parcamente, y viuir vida aspera, y quitasse quitar el resplandor, quiças no haria bien, pero no seria injusto, si diesse la hazienda a quien le pareciesse. Porque destos bienes tiene libre dispensacion, como de su proprio patrimonio.

Lo segundo se sigue, que si el Obispo quisiesse amontonar esta hazienda, y con su industria creciesse mucho, no seria buena grangeria, pero de toda aquella hazienda tendra entero dominio, como del principal, de suerte que si lo desperdiciasse, no haria injuria a nadie.

Lo tercero se sigue, que si el Obispo dè estos bienes a alguno, o a algunos, aunque prodigamente, y aunque la donacion se aya hecho por causa torpe, los que reciben los bienes, no tienen obligacion a restitucion ninguna, porque teniendo pleno, y verdadero dominio de los tales bienes, puede muy bien passallo a los demas. Y assi ellos deteniendo los tales bienes no hazen injuria a nadie, y por consiguiente no tienen obligacion de restituyr.

Vigesima tertia conclusion, aun aquellos bienes que libremente pueden dar los clerigos mientras viuen, no pueden por fuerça de testamento darlos al tiempo de la muerte. Porque los clerigos mientras viuen pueden dar todo lo que tienen para obras pias, y muchas cosas pueden dar a los parientes y amigos, como consta de lo dicho, pero al tiempo de la muerte no pueden los Obispos de los reditos Ecclesiasticos testar, aunque sea para obras pias. Esto enseña Navarro. Pruenase porque desto ay muchos textos en el Derecho, pruebase por algunas razones y conueniencias, que ay en los Obispos.

Nau. vbi sup. q. 3. 11. q. 2.

La primera conueniencia es, que el affecto de los Obispos no se pegue mucho a las riquezas, sino que este libre para las cosas espirituales, viendo los Obispos que no pueden disponer de los bienes temporales, sino es en vida.

La segunda conueniencia es, para quitalles la ocasion de athesorar, viendo que todo lo que atheesoran no ha de venir a los suyos, sino a los estraños, como lo enseña la experiencia.

La tercera conueniencia es, para que mientras viuen traten de hazer mercedes, y beneficios a sus subditos, porque desta manera le cobraran affition, y para la buena gouernacion, son grandemente vtiles las obras de misericordia. Pero aduiertase lo primero, que assi como el Obispo libremente puede en su vida dar sus bienes, para obras pias. Assi tambien en la enfermedad cessante todo engaño, puede hazer lo mismo. Por lo qual si estãdo para morir hiziere alguna donaciõ, la tal donaciõ en el foro de la cõsciẽcia se puede tener por valida y firme, auuq̃ en el foro exterior la tal donaciõ padecera calumnia, porq̃ se presumira que se hizo en fraude de la Camara Apostolica, pero si su verdadera intencion del enfermo fue dar, el que recibio, estara seguro en consciencia, aunque la actual possession, o vso no lo aya passado luego el enfermo. Esta sentencia tiene el Doctor Navarro. Lo segundo se deue aduertir, que las deudas que ha contraydo el Obispo se han de pagar de los reditos de la Iglesia, principalmente quando no tiene bienes de su patrimonio. De estas deudas tiene obligacion el Obispo al tiempo de su muerte a dexar cuenta y razon. De esto ay claro argumento en el Derecho. En el qual de los reditos de la Iglesia se pagan al acreedor las deudas del clerigo. Es la misma razon de las deudas del que se muere, quanto aquella parte de los fructos que gano, y adquirio viuiendo, aunque no vuiesse entrado en su poder.

Nau. vbi sup. q. 1.

Cap. peruenit de fideiussoribus.

Vigesima quarta conclusion, aquellos bienes, que en particular estan aplicados a la silla Episcopal, el Obispo no tiene entero dominio dellos. Esto enseñan todos los Theologos en el lugar de Sancto Thomas citado. La razon es, el vso de la Iglesia. Porque quanto a estos bienes el Obispo se ha como mayorazgo, respecto de los bienes vinculados, de los quales tiene el vsufructo mientras viue, pero no los puede enagenar de la Iglesia. Estos bienes son las possessiones, y tierras, y otras cosas semejantes, que estan aplicadas al Obispo, o por mejor dezir al obispado. De lo qual se sigue.

Lo primero, que si estos bienes los diere el Obispo, o los vendiere sin la deuida solemnidad de Derecho, el sucessor en consciencia los puede pedir, y los puede lleuar sin restituyr precio ninguno. La razon es, porque ninguno haze injuria a nadie vsando del beneficio y fauor de la ley. Y los tales bienes, segun las leyes no se pueden vender. Sigueſe.

Lo segundo, que el Obispo, aun en caso que esta obligado a menospreciar, o dar los bienes patrimoniales, esta obligado a pedir los bienes Ecclesiasticos, si estuuieren ena-

enagenados. Porque con la larga poſſeſsion no ſe preſcriua contra la Igleſia, y deſpues no ſe reſtituyan los bienes que eran de la Igleſia. En todas eſtas coſas que pertenecen a los bienes temporales de los Obiſpos conuienen todos los Theologos, y todos los Iuriſtas. Y ſupueſtas todas eſtas coſas ya dichas como ciertas.

Es la difficultad graue. Si hecha la diuiſion de los bienes de la Igleſia, en la manera y forma que eſta agora, ſi los Obiſpos tienen verdadero dominio de la parte que les ſeñalaron. La razon de dudar es, porque ſi los Obiſpos tuuieſſen dominio de la tal parte de los bienes de la Igleſia, ſeguirſeya que tuuieſſen tanta libertad, en la diſpenſacion de los tales bienes, como tienen los demas ſeglares. Lo quales contra todos los Derechos, y en particular el Concilio Tridentino manda a los Obiſpos, que no den eſtos tales bienes a los parientes. Y deſde el principio de la Igleſia les eſta vedado el poder teſtar de los tales bienes. Luego no tienen libre diſpenſacion dellos. Y confirmaſe, porque en el tiempo antiguo, en el cumulo de los bienes Eccleſiaſticos, eſtaua comprehendida la parte de los pobres, como cõſta del derecho. Y agora aquella parte de los pobres no parece. Luego coſa muy aparente y creyble es, que la tal parte eſta encerrada en la porcion de los Obiſpos, que es tan copioſa, y conſiguientemente tienen obligacion de juſticia a dar aquella parte a los pobres.

Con. Tr. ſeſſ. 25. Decreto 1.

In iure, 12. q. 4.

En eſta difficultad es la primera ſentencia caſi comun entre los Canoniſtas, la qual declara el Doctor Nauarro nueuamente, en el lugar citado, la qual ſentencia en ſuma dize tres coſas.

Naua. q. 1.

La primera es, que todos aquellos que reciben reditos de la Igleſia tienen obligacion de juſticia a dar lo ſuperfluo, y que les ſobra, auiendo cumplido con la decencia de ſu eſtado. Eſta propoſicion la pone tan vniuerſal, quanto a las perſonas, que comprehende al Rey de Eſpaña, no tan ſolamente por razon de la tercera parte de los diezmos, ſino tambien en quanto adminiſtrador de las tres Ordenes Militares, que eſta conſtituydo tal por la Sede Apoſtolica. Tambien eſtiende eſto a los que tienen penſiones, ſobre los reditos de la Igleſia. Tambien es vniuerſal quanto a los bienes, aora ſean de diezmos, o de dotaciones, o de donaciones de Reyes, y Principes.

Lo ſegundo que dize es, que a los Eccleſiaſticos les es licito y libre conuertir lo ſuperfluo en los pobres, o en el aumento del culto diuino, y tãbien en agradecimiento de ſus ſeruicios, agradeciendoloscon alguna donacion de aquellos bienes ſuperfluos.

Lo tercero dize, que ſi el miniſtro da la Igleſia fuera de lo que eſta obligado a hazer hizieſſe alguna coſa de ſupererogacion juſtamente y con derecho, podria de aquello ſuperfluo detener algo para ſu eſtado, y darlo a quien quiſiere. La razon es, porque la Igleſia, por aquello que haze de ſupererogacion, tiene obligacion de dalle algun eſtipẽdio. Luego el podra detenerlo, o darlo a quien quiſiere.

Sot. lib. 10. de iuſtit. q. 4. art. 5.

La ſentencia es del P. M. Soto totalmente contraria a la paſſada. Tiene que los Obiſpos, y todos los demas miniſtros de la Igleſia, tienen verdadero dominio de ſus reditos, y ſi los guardan para ſi no pecan contra algun precepto de juſticia. Dize lo ſegundo, en el art. 4. que de miſericordia, eſtã obligados mas eſtrechamẽte que los ſeglares.

La tercera ſentẽcia es de Cayetano, en eſte Articulo de S. Thom. adõde dize tres coſas. La primera es, q̃ los inferiores miniſtros de la Igleſia tienẽ verdadero dominio de ſus reditos. Dize lo ſegundo, q̃ quãdo los aprouechamiẽtos y reditos de los Obiſpos ſon moderados, o q̃ excedẽ poco a la decẽcia de ſu eſtado, tãbiẽ los Obiſpos tienẽ dominio. Dize lo tercero, q̃ quãdo ſon exceſsiuos y grandemẽte abũdãtes, los Obiſpos no tienẽ dominio de aquello q̃ excede ſin cõtrouerſia ni difficultad. Su razon es, porq̃ no parece ſer aſsi q̃ la Igleſia entregaſſe el dominio de tã grãdes bienes al Prelado q̃ quiere q̃ ſea modeſto y parco en ſu trato.

En eſta difficultad es bien referir lo que paſſo en el Concilio Tridentino, en la Seſsion y capitulo immediatamente citados, en la razon de dudar. Propuſoſe a la Congregacion de los Padres del Cõcilio, eſta ſentẽcia, q̃ los Obiſpos tan ſolamẽte ſon deſpenſeros de los bienes Eccleſiaſticos, y caſi todos reclamaron, y borrarõ la tal ſentencia, y en ſu lugar puſieron eſta, q̃ de los bienes de la Igleſia, que ſon de Dios, no hagã ricos a ſus parientes. En las quales palabras parece que fauorecen a la primera ſentencia.

En eſta difficultad ſe deue aduertir lo primero, que los bienes de la Igleſia que ſe encierran debaxo de titulo eſpiritual, ſon de dos maneras. La primera es, de aquellos bienes que pide la miſma Igleſia, como ſon las decimas, y primicias. Otra manera de bienes ay, que voluntariamẽte dan los fieles, o por titulo honorifico como algunas heredades, o tierras que dieron los Principes, o por titulo oneroſo, como por dezir alguna Miſſa, o por celebrar algun Sancto, o por algun Aniuerſario. Tambien ay algunos bienes que particularmẽte dierõ algunos Fieles, para q̃ ſe dieſſe lymoſna a los pobres, en tal lugar, o tiẽpo, como aora algunos monaſterios tienẽ obligaciõ a dar lymoſna: y eſto de juſticia, porq̃ algunos reditos q̃ tienẽ ſe dierõ para eſte effecto. De eſtas dos maneras de bienes ay origẽ, y fundamẽto deſde el tiẽpo de los Apoſtoles, como conſta de las conſtituciones Apoſtolicas.

Lib. 1. cõſtit. Apoſtoli. ca. 19.

Lo ſegũdo ſe deue aduertir, q̃ el pũto deſta difficultad cõſiſte en eſto, ſi de principal intenciõ de la Igleſia eſtos bienes ſe ordenarõ al ſuſtẽto de los pobres. Porq̃ puede auer dos maneras de intenciõ en el q̃ da los tales bienes, o en el q̃ los recibe. Vna intẽciõ principal, y otra aceſſoria. Entre las quales ay gran differencia. Porque el q̃ dieſſe a ſu amigo mil ducados, pretẽdiẽdo principalmẽte q̃ de ellos ſuſtẽte a ſu hijo, q̃ no quiere q̃ ſe manifieſte a todos el amigo, ſino los gaſta con el hijo, es infiel y injuſto. Pero ſi el amigo principalmẽte pretẽdieſſe dar los mil ducados a ſu amigo, pero tuuieſſe eſperãça del q̃ moſtrara amiſtad, y agradecimiento a ſu hijo q̃ le dexo encargado, eſte tal amigo adquiere verdadero dominio, y ſino dieſſe nada al hijo ſeria grãdemẽte ingrato, pero no injuſto. Deſta manera en los mayorazgos la intẽciõ principal de las leyes, y de los fundadores es, q̃ el nõbre y familia perpetuamẽte ſe cõſerue en hõra y gloria, y la ſegũdaria intẽcion es, para q̃ el mayorazgo ſea como ſocorro de los pobres de aquella familia. Pero eſta obligacion mas es de piedad q̃ juſticia.

Digo lo primero, los reditos de los diezmos los reciben los ministros de la Iglesia, principalmente por el ministerio espiritual, que hazen en la Iglesia y no para sustentar los pobres, sino fuesse essa la intencion secundaria, y menos principal. En esto conuienen todos los discipulos de sancto Thomas en el lugar citado.

La primera parte se prueua, porque la potestad espiritual, no puede poner tributo temporal al pueblo Christiano, sino es por derecho espiritual. Y es assi, que puso el tributo de los diezmos. Luego pusolo por el ministerio espiritual. La mayor de esta razon consta, porque la potestad espiritual se distingue de la ciuil, en que todo quanto manda, lo manda para fin espiritual. Confirmase, porque el derecho con que puede la Iglesia forçar a los Fieles a pagar el estipendio, no es otro, si
2. Corin. 9. no el que determina el Apostol san Pablo, que es justo, que si los ministros de la Iglesia se emplean en seruir las cosas espirituales, justo es que los Fieles les den lo necessario en los bienes temporales. Y este derecho es de justicia. De lo qual se sigue, que de estos derechos, y aprouechamientos tienen los Ecclesiasticos verdadera, y libre dispensacion, de tal suerte, que sin injuria de nadie los pueden conuertir en sus proprios vsos. La razon es, porque el pueblo Christiano por derecho natural, y diuino tiene obligacion a sustentar los ministros de las cosas espirituales. La segunda parte consta, porque es cosa muy decente, que el pueblo Christiano, lo primero que pretende ha de ser sustentar los tales ministros decentemente, y secundariamente, que tengan los tales ministros de donde puedan sustentar los pobres. Porque el culto diuino, y la piedad con los pobres tienen gran conjuncion y amistad. De lo qual se sigue, que si los reditos, o aprouechamientos de los diezmos creciessen grandemente, por ser buena la tierra, o por la gran frequencia de los que la cultiuan, no por esso la obligacion passa a otra especie de justicia. Verdad es, que dentro de la misma especie puede crecer, y menguar por la bondad de el año, o por la malicia. Porque todo esto es accidentario, y no muda la naturaleza de las cosas, si estuuieran obligados de justicia a dar alguna parte. Pongo exemplo, la quarta parte a los pobres, comoquiera que sucediesse el año, estarian obligados a dalles mucho, o poco. Porque a cada vno se ha de dar lo que es suyo, aora sea poco, aora sea mucho.

Digo lo segundo, aquellos aprouechamientos, y reditos, que estan assignados a los ministros por algun particular ministerio, de estos tales tienen libre poder. El exemplo es, en las Capellanias, y en las dotaciones, que ay por celebrar alguna Fiesta, o por algun Anniuersario. En esto tambien conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque este estipendio esta señalado, y determinado por aquel ministerio particular, aunque sea perpetuo. Luego tiene libre dominio de los tales reditos, y aprouechamientos. De lo qual se sigue, que si las tierras, o aprouechamientos de los Patrones, o de los clerigos con la industria creciessen grandemente, no se muda la obligacion para dar a otros, ni tienen obligacio de justicia los clerigos a dezir mas Missas que dexo determinadas el fundador. Todauia queda difficultad. Porque si el estipendio se disminuyesse, pueden licitamente disminuyr el numero de las Missas, como lo declaro el Concilio Tridentino, y es cosa muy sabida en el. Luego si se augmentare el estipendio, tienen obligacion de augmentar el numero de los sacrificios, porque de otra suerte no seria igual la condicion de las partes. A esto se responde, que ay differencia entre lo vno y lo otro. Y la razon de differencia se toma de la pia interpretacion de la voluntad de los Fieles. Porque se ha de creer, que los Fieles mas quisieron ser liberales, y magnificos, q no cortos, y auaros. Principalmente, que estauan obligados de justicia a sustentar los ministros que conduzian. Y los ministros de justicia no tienen obligacio, sino es a aquello que prometieron. Otra cosa es de piedad, o de agradecimiento. Pero los Prelados quãdo los frutos crecen en abundancia, de su proprio officio pueden aumentar el culto diuino, o el numero de los ministros.

Digo lo tercero, que los Obispos tienen verdadero dominio de los aprouechamientos, y reditos que les vienen de las villas, y lugares, y de otras cosas semejantes, que les dieron honorificamente. La razon es, porque los Principes que dieron estas cosas a las Iglesias, passaron todo el derecho, que ellas tenian, como consta de las letras, y escriptura de donacion, y esto era muy conueniente al decoro de las Iglesias, que los Principes querian honrar. Y es assi, que los Principes tenian pleno dominio de aquellos aprouechamientos. Luego tambien le tienen los Obispos. Pero desto no se sigue, que puedan enagenar los Obispos estas villas, o lugares, o tierras, como podian los Principes. Porque esto esta vedado en los Decretos de el Derecho Canonico. Por lo qual los Obispos son como los mayorazgos, que pueden recebir los aprouechamientos, y reditos del mayorazgo, pero no pueden enagenar los bienes que estan vinculados en el tal mayorazgo. De lo qual se sigue, que estos bienes no tienen consigo otra obligacion, sino es la que tenian antes, que es poner ministros de justicia en las tales villas, y lugares, y en los castillos poner guardas, si fuere necessario, contra los enemigos. Esto se entiende de parte de los bienes, porque si se consideran como estan en la persona Ecclesiastica, a la qual no es cosa conueniente tener fausto temporal, segun esta razon, puede ser que los reditos sean superfluos para su estado, y como tales se deuen considerar. Lo segundo se sigue, que la misma razon, y aun mayores, de aquellos bienes que se offrecen a la Iglesia por voto que hizieron los Fieles, por alguna victoria, o hazimiento de gracias. De estas donaciones ay muchas en el Arçobispado de Sanctiago. La razon es, porque en el tal caso se halla razon de estipendio, por las oraciones de los ministros, y tambien es donacion libre, y honorifica.

Tit. de rebus Eccle siæ non alienãdis

Digo lo quarto: los Obispos tienen entero dominio de la parte que tienen señalada, sino es que constasse, que alguna parte esta señalada para otros vsos. La primera parte consta de lo dicho, porque el cumulo de esta parte procede de los diezmos, o de la libre donacion de los Fieles. Ya queda dicho, que estos reditos principalmente, fueron señalados para el vso de los mini-

miniſtros. Luegō tienēn entero dominio de eſtos redditos. Lo ſegundo, las demas partes tienen verdadero dominio de la porcion, que les ſeñalaron, como la fabrica, y los demas miniſtros. Y el Obiſpo no ha de ſer de peor condicion. Luego el Obiſpo tambien tiene entero dominio de eſtos bienes. Por lo qual, ſi los aprouechamientos y redditos de la fabrica, en alguna parte crecieron mucho, no tienen obligacion de reſtitucion, aſsi tambiē, ni los clerigos tienen obligacion de reſtitucion, aunque tengan redditos abundantes. La ſegunda parte del dicho tiene lugar en tres caſos. El primero es, quando algunos redditos y aprouechamientos, ſe dexaron debaxo del amparo y protection del Obiſpo, para que los deſtribuyeſſe por ſu aluedrio, en dotes de donzellas, o en otra obra pia. En el tal caſo, ſi tome algo de aquellos redditos, o los conuierta en otros vſos eſtaria obligado a reſtituyr, como lo eſtuuiera, ſi fuera Patron ſecular, de quien ſe auian fiado los tales bienes. El ſegundo caſo es, quando a la fabrica no eſtan ſeñalados redditos ningunos, y por coſtumbre antigua, de la meſa del Obiſpo ſe le da lo neceſſario. En el tal caſo, aunque de juſticia no ſe le deua parte alguna determinada, como mil, o quinientos, pero deueſele aquella ſuma, que al aluedrio de hombres diſcretos fuere neceſſaria, para el ornato de la Igleſia, ſi el Obiſpo en el tal caſo negare eſta ſuma a la fabrica, eſtara obligado a reſtituyr. El tercer caſo es quando todas las decimas de algun lugar le vienen al Obiſpo, y el por ſu aluedrio pone miniſtros de Sacramentos, en el tal caſo, ſino conſtituye, y pone miniſtros ſufficientes, quanto a la dignidad y el numero es injuſto, y infiel, y eſta obligado a reſtitucion.

Digo lo quinto, que aunque en el tiempo antiguo alguna parte eſtuuieſſe determinada para los pobres, pero con authoridad del Summo Pontifice ſe pudo paſſar legitimamente, para el vſo de los miniſtros de la Igleſia. La razon es, porque aſique es aſsi, que el Papa no ſea ſeñor de los officios, o beneficios, pero es diſpenſador ſupremo, y a ſu poteſtad pertenece diſtribuyr los officios de los miniſtros, y diſtinguyr los terminos de la juriſdicion, y ſeñalar a cada vno cierto eſtipendio. Porque de otra manera no ſeria cumplida la poteſtad eſpiritual. Y es aſsi, que quando por ſu aluedrio eſtiende, o eſtrecha los terminos de vn miniſtro eſte hecho es firme y valido. Luego lo miſmo ſera quando determina el eſtipendio y ſalario de cada vno. Confirmaſe, porque las porciones ſeñaladas a los preſtamos, ſe entiende y cree que fueron ſeñaladas para los pobres, para que pudieſſen eſtudiar, y es aſsi, que con authoridad del Summo Pōtifice eſtas porciones ſe han aplicado a Igleſias Parrochiales, o a Conuentos. Luego el Summo Pontifice muy bien puede hazer eſto.

De lo qual ſe ſigue lo primero, que ſi alguna parte de los redditos Eccleſiaſticos, con authoridad del Pontifice ſe ha aplicado a otro vſo pio diſtinto del culto diuino, aquellos bienes eſtā libres de la obligacion de rezar el officio diuino, y de otros officios de la Igleſia, y de darlos a pobres. La razon es, porque el que pudo applicar el eſtipēdio a otro diſtinto vſo y miniſterio, pudo tābien librar aquellos bienes de la primera obligacion, q̄ teniā y induzir otra obligaciō. Por lo qual la obligaciō de diſtribuyrlos en los pobres, no era inſeparable de los tales bienes, como no era inſeparable la obligacion de rezar el officio diuino, y de otros officios.

Lo ſegūdo ſe ſigue, q̄ aunq̄ los bienes de la Vniuerſidad ſe ayā jūtado, y recogido de los diezmos, y de otros redditos de la Igleſia. Pero los q̄ agora los poſſeen, o por leer cathedra, o por otro miniſterio, ni tiene obligaciō de rezar el officio Diuino, ni otro officio Eccleſiaſtico, ni de dar lymoſnas mas abundantes, que ſi eſtos redditos fueran ſeculares. Porq̄ por authoridad de la Igleſia eſtos bienes quedaran apartados de la primera obligaciō, y quedaran ſubjectos a otra obligacion. Luego los poſſeedores no eſtan obligados con la primera obligacion, ſino con la que ſobreuiene. El exēplo es, ſi los fructos de vna Canongia cō authoridad del Papa ſe aplican a vn Inquiſidor, o Oydor de Rota ya ceſſa la primera obligacion.

Lo tercero ſe ſigue, que la tercera parte de los diezmos, que eſta aplicada a los Principes, para el ſocorro contra los Infieles, no lleua conſigo alguna obligacion al culto Diuino, o a el dar lymoſna a los pobres. Como la quarta parte que eſta ſeñalada al Rey, para ſocorrerle por algun tiempo, puede muy bien vſar della libremente. Lo miſmo digo de la porcion perpetua que tiene ſeñalada ſobre los diezmos. Porque es la miſma razon del ſocorro temporal, y del perpetuo, quando perſeuera la miſma cauſa de auerſelos dado.

Lo quarto ſe ſigue, que los Comēdadores ſeglares, principalmente los que tienen los redditos de los diezmos, no tienen obligacion de los tales bienes a dar lymoſnas ni a dezir el officio Diuino, ni a hazer otro officio Eccleſiaſtico, y con ſeguridad de conſciencia pueden aprouecharſe dellos, en los vſos permitidos por el ſuperior, y tienen verdadero dominio, y lo adquieren con eſta condicion, q̄ hagan las coſas que tienen obligacion de la fundacion de ſu Regla. La razon es, porque aquellos bienes eſtan ya aplicados para eſte miniſterio, y los han quitado de la primera obligacion. Por lo qual el Rey de Eſpaña, al qual por authoridad Apoſtolica eſta cometida la adminiſtracion de las ordenes Militares, como haga lo que ſolian hazer los Maeſtros de las tales ordenes, adquiere verdadero dominio de los aprouechamientos, y redditos de los tales Maeſtros, y no es menos libre para deſtribuyr los tales bienes, que los demas que pertenecen al patrimonio Real. Y es la miſma razon de aquellos que tienen penſiones. La razō es, porque ſi les eſtan ſeñalados, por algun miniſterio eſpiritual, los redditos y aprouechamientos le ſon deuidos a titulo de eſtipendio, y ſi aquella parte eſta aplicada por algun ſeruicio temporal, ya aquella parte eſta apartada, y libre de la obligacion eſpiritual. Por lo qual aſsi como no tiene obligacion al officio Eccleſiaſtico, aſsi tambien no tiene obligacion a deſtribuyr aquellos bienes en otras obras pias.

Lo quinto ſe ſigue, que aunque nunca parezca eſcripto el Decreto de la diuiſion, y aplicaciō de los redditos Eccleſiaſticos, pero para perſuadirſe que la Igleſia lo inſtituyo, y lo aprouo, baſta la coſtumbre inuiolable de tantos ſiglos ſabiendolo, y conſintiendolo el Summo Pontifice, y auiendolo aprouado los Concilios. Porque

si los Obispos con su propria authoridad vuieran vsurpado estos bienes, los Papas y los Concilios Generales, no es verisimil que vuieran dissimulado tan facilmente. En las cosas que penden de las leyes humanas, semejante costumbre tiene fuerça de ley. Por lo qual es cosa impertinente, dezir que en estas cosas, ni la ley humana ni la costũbre pudo dar derecho.

A la razon de dudar, puesta en el principio se responde, que muchas cosas se prohiben a los clerigos, no porq̃ sean contra justicia, sino por no ser tan decente a su estado, y para euitar el escandalo de los demas. El exemplo es claro, porq̃ a los clerigos se les prohibe la negociaciõ, y el tratar y negociar, y no es mas cõtra justicia, en el clerigo, q̃ en el seglar guardando las leyes de justicia, sino q̃ esto no es decẽte a su estado. Lo mesmo es del dar a sus pariẽtes, q̃ tienẽ para su decente estado, esta les prohibido por no les ser decẽte a su proprio estado, pero no es contra justicia. Dixe si los parientes tienen decentemente para su estado. Porq̃ si no lo tienen, por ningun derecho estan prohibidos, porq̃ en el tal caso es limosna, y obra de charidad. En los Obispos seria cosa de escandalo, que auiendo de assistir a las cosas espirituales se entregue̊ totalmẽte a atheserar riquezas para instituyr mayorazgo. Por lo qual se ha de temer, q̃ en semejantes cosas aya pecado mortal. Porq̃ aunque no aya injusticia, basta que aya pecado contra la charidad, y contra su proprio officio.

A la confirmacion se responde, que tengo por cierto, que nunca vuo en la Iglesia esta diuision de quatro partes, de suerte que a los pobres les cupiesse igual parte, como a los ministros, y al Obispo, y a la fabrica. Y aquellos Decretos tan solamẽte determinan, que los bienes de la Iglesia se auiã de conuertir en aquellos quatro vsos, con cierta manera de proporcion, la qual se dexaua al aluedrio del obispo. Por lo qual assi como agora nõ se entiende estar defraudada la fabrica de la Iglesia, aunque tenga señalada menos parte, que los clerigos. Assi tambien no estan defraudados los pobres, porque la parte de los pobres, o se conuirtio en prestamos para bien de los mesmos pobres, o en otros pios vsos.

Aduiertase que en todo el Concilio, nunca se dize que aya obligacion de justicia, para distribuyr los bienes de la Iglesia en los pobres. Porque siendo assi, que el Derecho de recebir estos bienes sea espiritual, tan solamente aura obligacion de repartirlos, y gastarlos en el culto diuino, y en los ministros que assisten al culto diuino, y en la fabrica. Pero algunas vezes pudo conuertir estos bienes en otros vsos con authoridad de la Iglesia, como ya queda dicho.

De todo lo dicho se sigue, que los obispos que gastan los bienes del obispado mal gastados, no pecan mas contra justicia, que los seglares, que destruyen y consumen su proprio patrimonio. Por lo qual los obispos, que assi lo hazen, no tienen obligacion de restituyr, ni los que lo reciben tam poco. La razon es clara, porque no estan obligados los tales bienes, con algun titulo de justicia a cosa alguna. Sigue se lo segundo, que los obispos en vsar mal de los bienes de la Iglesia, muchas vezes pecan mortalmente, quando los seglares ningun pecado cometen, o es pecado venial tan solamente. Y si acõtecẽ, q̃ẽ el obispo pẽque mortalmente, contra el precepto de limosna, y tã bien el seglar, muy mas grauemente dentro de la mesma especie peca el obispo que no el seglar, y lo mismo se ha de dezir de los clerigos. La razon es por muchos titulos que pusimos al principio. Tambien porque defraudan al pueblo Christiano de la buena esperança que tenian de los Ecclesiasticos, y por essa razon los auian dado grandes riquezas, porque esperauan que auian de ser grandemente liberales en sus hijos espirituales.

Todavia quedan dos dudas acerca de esto mismo. La primera es, en que pias obras principalmente se han de conuertir los redditos de los Eclesiasticos, quando son muy abundantes. A esto se responde que ay tres maneras de obras. La primera y principal es la que derechamente se ordena al prouecho de las almas. Porque esto principalmente ha de pretender el obispo. A este genero de obras pertenece, poner muy buenos coadjutores, y ministros, que ministren muy bien los sacramentos. Particularmente a aquellos que de su naturaleza son insufficientes, como son los rusticos. Tãbien pertenece a este genero de obras embiar predicadores, que den buelta al obispado, y lo alumbren, y embiar Visitadores extraordinarios, que le refieran las costumbres, y vida de los clerigos, y de los seglares, para que los dignos se leuanten a cosas mayores, y los indignos se corrijan. A esto pertenece dar limosnas a los clerigos pobres, y a los que tienen ingenio ayudallos con sus limosnas, para que puedan estudiar, y ayudar con limosnar, para que los niños desde pequeños se crie biẽ en el seruicio de Dios. La segunda manera de obras es, que derechamente pertenecen al culto exterior de Dios, y a su respecto, y reuerencia. Por que siendo assi, que el obispo es summo Sacerdote su principal cuydado ha de ser, que las cosas sagradas se traten con gran reuerencia. Por lo qual hara gran seruicio a Dios en procurar que los officios Diuinos se celebren muy bien, y con gran solemnidad, particularmente los dias de Fiesta, y procurar, que los templos esten muy bien atauiados, y los altares asseados, y limpios. Y principalmente, que el Sacramento de la Eucharistia, que es el supremo, este con gran reuerencia, porque en muchos lugares suele auer gran descuydo en esto. La tercera manera de obras es la limosna corporal, en la qual se han de esmerar grandemente. Por que como dize el Concilio Tridentino, los obispos son padres de los pobres, y no han de retirar los ojos dellos. En lo que toca a la distribuciõ de las limosnas, las necessidades presentes se han de anteponer a las futuras, aunque sea assi que donde no ay grandes necessidades presentes, pia cosa es, y muy buena acudir a las que pueden suceder en el tiempo venidero, haziendo hospitales, o otras cosas semejantes, como son alhondigas. Tambien se han de preferir los naturales del obispado a los estraños, y en todo esto se ha de tener atencion a las leyes de la charidad, y misericordia, las quales se han de seguir.

La segũda difficultad es, si por otras razones y causas, los ministros de la Iglesia, están obligados a restituyr los fructos, que reciben de la Iglesia.

Digo lo primero, q̃ qualquiera q̃ no haze el officio, por el qual recibe jornal y estipẽdio está obligado

gado de justicia a restituyr al aluedrio del varon discreto, y prudente. La razon es, porque es concierto hecho de justicia entre el ministro y la Iglesia. Luego si no lo cumplen tienen obligacion de justicia a restituyr los fructos que reciben.

De lo qual se sigue lo primero, que los canonigos q̃ muestran causas falsas para estar ausentes, o fingidas enfermedades estan obligados a restituir los fructos que corresponden a aquel tiempo. La razon es, porque no hazen los officios para los quales estauan señalados, y no tienen justa escusa. Los discipulos de sancto Thomas, particularmente el Maestro fray Iuan Gallo, dize ser probable, que se ha de dezir lo mismo de aquel, que esta presente al officio diuino: pero esta de tal suerte distraydo voluntariamente, que no tiene acto ninguno humano, acerca del officio diuino: porque la presencia que se requiere ha de ser humana.

Sigueſe lo segundo, que aquellos que alcançarõ licencia para estar ausentes de sus Iglesias, por causa del estudio, si no ponen diligencia en el estudio no pueden recebir los fructos con buena conscien cia. La razon es: porque los tales se escusan de su ministerio, por causa del estudio, para que despues cõ las letras sean mas prouechosos a las Iglesias. Y sino ponen diligencia, y estudio, no estan a la condicion puesta, por la qual se permitio, que estuuiessen ausentes. Luego no pereiben los fructos licitamente. Pero si residen en la Vniuersidad, y assisten a las lectiones acostumbradas, aunque sean negligentes, no tienen obligacion de restituyr. Porque aunque es verdad, que el fin pretendido por la Iglesia, sea el aprouechamiento de los tales: pero este fin no esta puesto debaxo de la condicion. Aduiertase, que en este caso, y en el passado tiene lugar la composicion con el Capitulo, o Cabildo, para que con segura conscien cia pueda lleuar los fructos. Porque la tal remission e como donacion de aquellos a quien se auia de hazer la restitucion.

Lo tercero se sigue, que aquel que lleuo vn beneficio parrochial, y dentro del tiempo legitimo no se ordeno de Sacerdote, ni tiene animo de ser Sacerdote, tiene obligacion de restituyr en conscie cia los fructos recebidos, conforme a Derecho. La razõ es, porq̃ de derecho comun no puede tener la Iglesia parrochial, sino es Sacerdote. Pero es indulgencia del Derecho, q̃ por espacio de vn año se le permite, para q̃ pueda recebir las ordenes. Y esta indulgẽcia no la quiso conceder el derecho sino es a aquellos, que tienen proposito continuo de recebillas. Esto no tiene lugar en los demas officios. Porque como sea cosa tan odiosa hase de restringir a los que tienen beneficio parrochial.

cap. commissam. de elect. lib. 6.

Digo lo segundo, que por dexar de rezar el officio diuino, no tienen obligacion los clerigos en conscien cia a restituyr toda la parte de los frutos, que corresponde a la parte de tiẽpo: porque aquel decreto de el Concilio Lateranense, donde se puso esta pena, no esta muy recebido en la Iglesia, viendolo los Prelados, y consintiendolo, y tambien lo consienten los Doctores, y no sin razon. Porque los beneficios casi todos se dan por otros ministerios, aunque a todos les es comun la obligacion de rezar las Horas Canonicas. Por lo qual seria cosa muy dura priualle de toda la parte de los fructos, q̃ corresponde a aquel dia, por no rezar el officio diuino, pues aquel mismo dia hizo otros ministerios, y muy buenos. Que obligacion tenga de restituyr por no rezar el officio diuino, conforme a vn Motu proprio de Pio V. queda declarado en la segunda parte de la Summa, adonde se trata del Rezo. Por lo qual los confessores han de tener cuydado en hazer restituyr lo que tuuieren obligacion, y a quien tuuieran obligacion. Esto se entiende de los clerigos que tienen obligacion a titulo de beneficio, y no de aquellos que tan solamente tienen obligacion de rezar por titulo de estar ordenados de orden sacro.

Digo lo tercero, que sacado el caso de la residencia, los clerigos no tienen obligacion a restitucio de los fructos, aunque por mucho tiempo esten en pecado mortal. La razon es, porque mientras dan los sacramentos, y se exercitan en otras obras, a las quales estan obligados de officio proprio, aunque se haga mal a si, puede ser util, y prouechoso a la Iglesia, mientras la Iglesia le sufre. Y aunque el pecado fuesse publico, y de alli naciesse escandalo, y consiguientemente se impidiesse el fructo de la predicacion, no por esso esta obligado a restituyr: porque esta obligado de justicia a hazer la obra, pero no esta obligado al fin de la obra, como acontece en muchas otras obras. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto, que disputa de vna opinion de Adriano.

Sotus li. 10. de iust. quæst. vlt. ar. 6.

Vigesimaquinta conclusion. El Obispo que fue promouido de Religioso tiene obligacion de guardar aquellas obseruancias regulares, que ayudan al officio pastoral de Obispo: pero no las que repugnan con el officio, o con la dignidad. Esta conclusion enseña sancto Thomas en la question citada, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y entre ellos el Maestro Soto, y Valencia. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte explica sancto Thomas, y pone exemplo en la continencia, y en la pobreza, y en otras cosas semejantes, y entre ellas pone el traer el habito de su religion, que es señal de la obligacion. Esta parte se prueua, porque el estado de religioso se compara al estado del Obispo, como el discipulo al Maestro, y como la disposicion a la perfection. Y es assi, que quando viene la perfection y forma, no se excluye la disposicion, sino es que sea repugnante, sino antes se confirma. Luego el religioso promouido al estado de Obispo, y de perfection queda obligado a las obseruancias que no tienen repugnancia con el estado, y dignidad Episcopal. La segunda parte la declara sancto Thomas con exemplos. Porque repugna al Obispo la soledad, y el silencio, y algunas abstinencias, o vigilias graues, de los quales procederia hazerse impotente el Obispo, para exercitar el officio de Obispo. La razon es, porque el Obispo tiene obligacion en razon de Obispo a hazer el officio de Obispo. Luego las obseruancias regulares que repugnan con esta obligacion no deue cumplillas. De lo qual se sigue, que la oracion, y la abstinencia moderada, y otras cosas semejantes a estas, tiene el Obispo obligacion de cumplillas, como Religioso. Porque estas no repugnan, ni contradizen a la dignidad, y estado Episcopal. Aduiertase, que en la religion ay otras obseruancias, que no hazen repugnancia al estado del Obispo, y tampoco le promueue mucho. Y en estas dize sancto Thomas

D. Tho. art. 7.

que el mismo puede vsar de dispensacion, segun q̃ la necesidad de la persona, o del officio lo requiere, o la condicion de los hombres, con quien viue lo pide. A la manera que los Prelados dispensan consigo en semejantes obseruancias.

La primera difficultad es, de los votos essencia les del Religioso, si promouido a Obispo queda obligado a ellos con la misma fuerça que antes. La razon de dudar es, porque el Obispo Religioso no tiene obligacion de obedecer a otros, o de otra manera que el Obispo seglar, y no tiene menor libertad sobre los redditos que tiene señalados, que los demas Obispos seglares. Luego no tiene obediencia, ni pobreza. Por el contrario haze, que el tal Obispo queda verdadero Religioso. Y la substancia, y essencia de la Religion consiste en los votos. Luego tiene obligacion de guardar los votos.

Digo lo primero, que con el voto de la castidad queda de la misma manera obligado que antes, sin ninguna restitucion, sino absolutamente. En esto conuienen todos los Doctores, el Maestro Soto en el lugar citado, y Cayetano sobre este articulo, y Valencia. La razon es, porque aquel voto de castidad, fue vna perpetua consagracion a guardar castidad. Y este seruicio, que se haze a Dios en guardalle, es grandemente necessario para el officio Pastoral, como es manifiesto. Luego tiene obligacion de guardar este voto como antes. Deuese aduertir, que aun quitado el escandalo mas grauemente peca el Obispo, si haze contra este voto, que otros Religiosos, por la mayor dignidad, y mayor consagracion. Verdad es, que el Maestro Gallo, en sus escriptos sobre esta materia enseña, que no es circunstancia, que sea necessario declararla en la confession. Yo arriba en sene, y dixe ser circunstancia que agraua notablemente, y assi consiguiẽtemẽte se ha de dezir ser necessario declararlo en la confession. Cierta cosa es, que quando ay incesto espiritual seria necessario declarar esta circunstancia, porque muda la especie, como si vn Obispo tuuiesse trato deshonesto con vna hija espiritual, qual seria la que vuiesse baptizado, o confirmado.

Valen. d stat. Epis coporum disp. 10. q. 3.

Digo lo segundo, que el voto de obediencia, segun la substancia queda, pero no quanto a las personas, a las quales estaua obligado antes. La primera parte se prueua, porque la essencia del estado del Religioso essencialmente consiste, en la tradicion con que se entrega a si mismo, por el voto de la obediencia. Luego si este tal queda essencialmente Religioso ha de tener voto de obediencia. La segunda parte se declara, porque el tal Obispo antes estaua subjecto por el voto de la obediencia a sus proprios Prelados de la Religion, y agora hecho Obispo no queda subjecto a los Prelados de la Religion, sino al Summo Pontifice, que es General de todas las Religiones. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina esto.

Can. statũ 18. q. 1.

La razon es, porque el Obispo tiene obligacio de seruir a su Iglesia con toda diligencia. Y esto repugna a la obediencia antigua que tenia a los Prelados inferiores. Luego ya no le queda la tal obediencia. Confirmase, porque esto no es conueniente a la dignidad Episcopal, porque el Obispo es superior en dignidad a los Prelados inferiores de la religion. Luego no queda subjecto a ellos. Pero queda subjecto al Papa por dos titulos. El primero es el comun, y general de todos los fieles. Porque todos ellos tienen obligacion a obedecerle, como a Pastor vniuersal en aquellas cosas q̃ pertenecẽ al comun estado de los fieles. El segundo titulo es de religion, por razon del voto solemne, por el qual esta obligado a obedecelle en todas las cosas que pertenecen a la religion q̃ professo. Pero aduiertase, que no peca dos pecados, si no obedece al Papa, como el Religioso, que agora quiebra algun precepto del Derecho Canonico, no peca sino vn pecado. Porque a las cosas comunes no esta obligado por fuerça de voto.

De lo qual se infiere lo primero, que el tal Obispo como no esta obligado a obedecer los preceptos de la religion, ni a sus Prelados, assi tampoco esta obligado a las diffiniciones, y determinaciones, y preceptos, y censuras de los capitulos Generales. Porque estos capitulos tan solamente tienen fuerça, respecto de aquellos que son sus subditos. Por lo qual no pecara mortalmente, si hazelo contrario, como no pecara haziendo contra el precepto de vno destos Prelados.

Siguese lo segundo, que no esta obligado a los preceptos, o censuras puestos en la Regla. Por lo qual el religioso de San Francisco, que es Obispo, no peca mortalmente sino guarda el ayuno del Aduiento, o el ayuno del Viernes. Porque si agora el Prelado le mandara esso, no estaua obligado. Y es la misma razon de la ley ya puesta, y de la que le ponen agora. Luego no tiene obligacion. De aqui no se sigue que los Religiosos Minimos, si suben a estado de Obispos, esten escusados de su abstinencia. Porque a la tal abstinencia, no estan obligados por fuerça y virtud del precepto puesto, sino por fuerça y virtud del voto solemne, q̃ hizieron en la profession.

Digo lo tercero, el voto de la pobreza, queda quanto a la substancia, pero al tal Obispo religioso, se le da libre facultad de dispensar sus bienes, como los demas Obispos. La razon es, porque el voto de la pobreza es essencial a la religion. Luego quedando religioso, necessario es que quede el voto de la pobreza. Aduiertase que en esta parte siempre Sancto Thomas enseña, que el Obispo religioso no tiene dominio, ni proprio como se vee claramente en este articulo, en la solucion del Tercero, y en otros lugares. El Padre Maestro Soto enseña, que los religiosos Obispos tienen dominio de los redditos Ecclesiasticos, como lo tienen los demas Obispos. La razon es, porque los Obispos por el mismo caso, que son Obispos, los hazen Obispos, como a los otros: y es assi, que los demas adquieren dominio de los bienes Ecclesiasticos. Luego tambien los tales Obispos. Confirmase, porque sino estarian obligados a restituyr lo que gastan no siendo necessario. Lo qual es falso. Porque no ay a quien se deua restituyr. Porque como diximos, los pobres no tienen dominio de los redditos del obispado. El Padre Maestro Fray Iuan Gallo enseña, y dize, que la sentencia del Maestro Soto es la misma, que la de Sancto Thomas, y no ay differencia, sino en la manera de hablar. A esto digo lo primero, que sin duda ninguna los religiosos Obispos no tienen dominio, ni proprio de los redditos. Esto consta de lo

1. 2. q. 88 ca. 11. ad 4.

Soto lib. 10. de iu. c. vltimo

de lo ya determinado conforme a la doctrina de S. Thom. La razó es clara, porq̃ los tales religioſos Obiſpos por el voto de la pobreza dieron de mano al dominio de los bienes temporales. Y eſte voto no ſe relaxa por ſer vnó Obiſpo. Luego los religioſos Obiſpos no tienen dominio, ni coſa propria.

De lo qual ſe ſigue lo primero, q̃ el Papa podria poner limite y taſſa al tal Obiſpo en gaſtar los reditos del obiſpado, como lo podria poner, y lo pone el Prelado a ſus ſubditos. Porq̃ ſiẽdo aſsi, q̃ queda el voto de la pobreza en los tales, y la eſſencia de la pobreza es, q̃ los bienes temporales los diſpẽſe el ſubdito cõforme a la volũtad del ſuperior. Luego el Papa podria poner eſte limite, y taſſa en la diſpenſacion de los bienes temporales del tal Obiſpo.

Lo ſegundo ſe ſigue ſer cierto, que mientras al tal Obiſpo no le determinan coſa alguna acerca de los reditos del obiſpado, puede muy bien dallos a quien quiſiere, como puede el Obiſpo ſeglar. Y el que los recibe no eſta obligado a reſtituyr coſa alguna, y la Igleſia que dio eſtos bienes no tiene voluntad que ſe reſtituyan. Porque los dio al paſtor y Prelado como eſtipendio y jornal deuido de juſticia, y al tal Prelado le es coſa accidental el ſer religioſo.

Lo tercero ſe ſigue como coſa cierta, que ſi el tal Obiſpo religioſo alcança del Papa licencia de teſtar, el tal teſtamento hecho por eſte obiſpo es valido, aun en el foro de la conciencia, de ſuerte q̃ el heredero no tiene obligacion de reſtituyr. La razon es, porque el religioſo que tiene libre vſo del dinero y de los libros, aunque no tiene dominio puede muy bien paſſar el dominio a otros. Y es la miſma razon en vida y muerte. Y el Summo Pontifice como Prelado dar la tal facultad para diſpẽſar los reditos, y como principe pudo diſpenſar en la ley Canonica, que prohibe a los obiſpos el hazer teſtamẽto, y pudolo hazer como aquel a quié venian los bienes del difunto, y pudo ceder a ſu derecho. Luego el tal teſtamento ſera rato y valido aun en conciencia, como ſi el Obiſpo tuuiera pleno dominio. A la razon de dudar ſe reſponde, q̃ los demas Obiſpos tienen dominio de los reditos, de lo qual no ſe ſigue que lo tenga el Obiſpo religioſo, y eſto por la circunſtancia de la perſona. Porque es religioſo y tiene voto de pobreza, el qual no tienen los demas Obiſpos. A la confirmacion ſe reſponde, que los tales Obiſpos no tienen dominio, pero tienen licencia de ſu ſuperior, y aſſi no tienen obligacion a reſtituyr coſa alguna, ſino es en caſo que los demas Obiſpos tengan obligacion de reſtituyr, y entonces la reſtitucion ſe deue hazer a la Igleſia: ſino fueſſe que la miſma Igleſia por los eſcrupulos que puede auer remitieſſe la reſtitucion. Haſta aqui queda dicho de los votos eſſenciales de la religion. Agora ſe ha de dezir de las demas obſeruancias quando y como obligan al Obiſpo.

Vna de las principales obſeruancias que tienen los religioſos es traer el habito de la religion, porque es ſeñal de la miſma obſeruãcia de religioſo.

Es la difficultad, ſi los Obiſpos religioſos tienẽ obligacion ſopena de pecado mortal de traer el habito de ſu religion. La razon de dudar es, porque el traer el habito parece ceremonia y obſeruancia regular. Luego no parece ſer pecado mortal el no guardar eſta ceremonia en el habito.

A eſta difficultad ſe reſponde, ſer pecado mortal el no traer el habito de ſu religion. Eſto enſeña Cayetano en el articulo citado, y el Maeſtro Gallo, y Valencia, y parece ſentencia de S. Thomas. La razon es, porque eſta ceremonia no repugna con el eſtado del Obiſpo, ni con ſu dignidad, y es cierta manera de ſeñal para los votos eſſenciales, y para promouer, y aumentar las obſeruancias, y el traer el habito es vna continua proteſtacion de la religion en que profeſſo, y el dexar el habito es vna manera de negar la religion, y es manera de menoſprecio. Y contra eſto no haze, que tambien eſta obligado el Obiſpo a traer las ſeñales de Obiſpo y de la dignidad. Porque es cierto que no ay precepto alguno de traer habito ſeñalado, ſino el tal veſtido del Obiſpo ſe le da para atauio, como es el roquete que trae de ordinario. A la razon de dudar ſe reſponde, que el traer el habito de la religion no ſolamente es ceremonia y obſeruancia, ſi no proteſtacion de la religion que profeſſo, y por eſta parte obliga mas riguroſamente.

Todavia queda difficultad. Si el tal Obiſpo q̃ dexa el habito ſera apoſtata y quedara deſcomulgado, como lo quedaria otro qualquier religioſo. A eſta difficultad ſe reſponde, que no quedaria deſcomulgado como apoſtata. La razon es, porq̃ el tal Obiſpo no queda ligado con la cenſura de la conſtitucion, y el derecho tan ſolamente comprehende los religioſos que viuen debaxo de la regular obſeruancia. cap. periculoſa de cleric. vel monach. in 6.

La difficultad es, ſi el tal Obiſpo eſta obligado a guardar las obſeruancias regulares, ſopena de pecado mortal. La razon de dudar es, porque eſta obligado a guardar los votos eſſenciales, como ya queda determinado en lo paſſado. Y es aſſi, que las obſeruancias regulares conduzen grandemente para la guarda de los votos eſſenciales. Luego tambien eſtara obligado a guardar las obſeruancias regulares. En eſta difficultad ſe han de ſuponer dos coſas como ciertas, la primera es, que la obligacion que nace de la profeſsion ſolemne de ſu naturaleza es perpetua. Lo qual ſe collige de la razon del eſtado, que de ſu naturaleza dize perpetuidad, como ya queda dicho. Tambien ſe collige de la forma de la profeſsion, en la qual ſe dize que profeſſa obediencia, y las demas coſas haſta la muerte. Lo ſegundo es cierto, que el eſtado del Obiſpo no es del todo repugnante a la religion que profeſſa el religioſo, como repugna el eſtado de caſado con el eſtado de religioſo. Por lo qual, quando vno ſube al eſtado de Obiſpo no ceſſa totalmente el eſtado precedente de religioſo. Pero como el eſtado de religioſo ſea como diſpoſicion a la perfection, de ay ſe conſigue que el eſtado Epiſcopal ha de ſer regla de la obligacion antigua, y por el tal eſtado ſe ha de regular la obligacion de la religion. Eſto ſupueſto

Digo lo primero como regla cierta, que todas las obſeruancias y ſeruicios de la religion, que impiden el officio Paſtoral por derecho natural ceſſan, y no obligan al tal Obiſpo. El exemplo es en la comun obſeruancia de los Fieles no obliga a aquel que eſta obligado a alguna obra mas neceſſaria, la qual no puede hazer guardando aquellas obſeruancias. Como el que eſta obligado a enſe-

ñar.

ſar, o miniſtrar ſacramentos, y no puede hazer eſte officio con el trabajo del ayuno, queda eſcuſado del. De lo qual ſe ſigue, que aunque el Religioſo aya prometido clauſura, y ſoledad, ſi lo leuantan a la dignidad de Obiſpo, queda luego libre deſta obligacion. La razon es, porque directamente ſe opone al officio de paſtor. Lo miſmo es, del ſilencio. Porque el Obiſpo continuamente ha de clamar en la Igleſia, y anunciar en ella las coſas neceſſarias. Por lo qual eſta libre de la obligacion que tenia de rezar el officio de ſu religion. Porque por el miſmo caſo que paſſa a ſer Prelado de la Igleſia, tiene obligacion a rezar el officio diuino que ſe reza en la tal Igleſia, para que ſe conforme en el rezo con ſus ſubditos en la manera de rezo.

Digo lo ſegundo, que las obſeruancias de la religion, que no impidé el officio de Obiſpo, ni ſon contrarias a la dignidad Epiſcopal, quedan en ſu fuerça reſpecto del Obiſpo. La razon es, porque por fuerça de la profeſsion que hizo, quedo obligado, no ſolamente a religion en comun, ſino a la tal religion que profeſſo. Y la tal obligacion no ſe quita del todo, ſino impideſe por el officio de Obiſpo que tiene obligacion de hazer. Luego dõde no ay impedimento queda la tal obligacion en ſu fuerça.

De lo qual ſe ſigue, que en el veſtido tiene obligacion de guardar lo que ordena ſu religion. Lo miſmo es de los ayunos ſino impiden el officio Paſtoral. De lo que toca a no comer carne que es obſeruancia regular de algunas religiones, dudan los Doctores, ſi tiene obligacion, pudiendo vſar del tal mantenimiento. Parece mas prouable que quedan eſcuſados deſta manera de abſtinencia. La razon es, porque la meſa del Obiſpo por razon del officio ha de ſer comũ. Y ſeria coſa muy dura obligar a los combidados a ſemejante abſtinencia. Tener diuerſidad de manjares, tambien ſeria muy trabajoſo, y coſtoſo. Por lo qual parece muy prouable, que no tienen eſta obligacion, y aſsi lo enſeña el Maeſtro Fr. Iuan Gallo ſobre eſte articulo.

La difficultad es, de la qualidad de la obligaciõ con que eſta obligado a eſtas obſeruancias. La razon de dudar es, porque en algunas Religiones no ay obligacion a culpa, ſino a pena, ſino es por razon del precepto, como ſe vee en la Religion de nueſtro Padre Sancto Domingo. Y es aſsi, que los preceptos no obligan a los Obiſpos ni tienen obligacion a pena. Luego la obligacion ceſſo totalmente en los tales Obiſpos.

Caiet. opuſ. 21. q. 19. A eſta difficultad reſponde Cayetano, que la obligacion que queda en los Obiſpos en orden a eſtas coſas, es moral, y no legal. De ſuerte que es ſemejante a la obligacion que tiene el Principe en orden a ſus leyes, quando la obra que ſe manda es comun al Principe, y a los vaſſallos. De ſuerte que la razon natural, y honeſtidad dicta que el Obiſpo, que no dexo el eſtado paſſado, guarde aquellas coſas, a las quales ſe obligo por la ſolemne profeſsion. Pero ha de guardar eſtas coſas cada vno en ſu grado y orden. De lo qual conſta de la quantidad, y qualidad de eſta obligacion. Porque aunque es aſsi, que no peque mortalmente en quebrantar eſtas obſeruancias, pero ſi tuuieſſe tal animo a ſu Religion, que formalmente, o virtualmente la menoſpreciaſſe, pecaria mortalmente. Llama ſe menoſprecio virtual, quando con el affecto, o cõ la obra ſe vuieſſe de tal manera como ſi en ninguna manera fuera religioſo.

Todavia queda vn poco de difficultad. Quando el Obiſpo religioſo dexa el officio de paſtor, ſi en el tal caſo eſta obligado como antes a las obſeruancias religioſas. A lo qual ſe reſponde eſtar obligado como antes. La razon es, porque la primera obligacion no ceſſo, ſino fue impedida, y quitado el impedimento, luego buelue. Pero porque deſto puede auer duda, las religiones tienen coſtumbre de no recebir a Obiſpo ninguno que dexa el Obiſpado, ſino es que renuncie el priuilegio que tenia, por razon de la dignidad Epiſcopal. Si fuere aſsi que alcançare del Papa enteramente el priuilegio, que tenia ſiendo Obiſpo, no ay duda deſte negocio.

Capitulo IIII. Del eſtado de los Religioſos en comun.

DE eſta materia diſputa Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el, particularmente el Maeſtro Gallo, y Valencia. D. Tho. 2. 2. q. 186. Valen. q. 4. diſp. 10.

PRimera concluſion. El eſtado de religioſos es eſtado de perfection. Eſto enſeña Sancto Thomas y todos los alegados en el articulo primero. La razon es, porque la perfection del hombre conſiſte, en que el hombre totalmente ſe junte con Dios, y el religioſo por la profeſsion de la religion ſe junta con Dios, y ſe entrega a el. Luego el eſtado de religioſo, es eſtado de perfection.

El fundamento de eſte tratado de el eſtado de los Religioſos es, que el tal eſtado de religion, fue inſtituydo de Chriſto, receuido por los Apoſtoles, y aprouado por la authoridad, y vſo de toda la vniuerſal Igleſia. Eſte fundamento ſe pone contra todos los Herejes, que niegan el eſtado de la religion, ſer inſtituydo de Chriſto. Eſte fundamento es comun de todos los Theologos, y de los Iuriſtas, y tiene tres partes. La primera parte ſe prueua, porque el eſtado de la religion, principalmente conſiſte en los tres votos eſſenciales, como conſta del comun conſentimiento de todos los graues Doctores. Y eſtos tres votos los aprouo Chriſto nueſtro Señor. Luego la religion, y ſu eſtado fue inſtituyda por Chriſto: q̃ el aya aprouado eſtos votos es coſa manifieſta. Porque hablando de la pobreza, dize por San Mattheo a vn mancebo, que vaya y venda todo lo que tiene para que eſte apto para ſeguille. Por eſta manera de venta, entiende el deſuiarſe de todas las coſas, de ſuerte, que no pueda boluer a ellas. Como el que vende alguna coſa, no tiene lugar de boluer a ella. De lo que toca a la obediencia, ſe dize en el miſmo lugar, ven y ſigueme. En aquel lugar ſe repreſenta la firmeza del propoſito junta con la execucion, y es como ſi dixera, dexate a ti miſmo, y entregate a mi. De lo que toca a la caſtidad, en el miſmo lugar eſta claro, lo que toca a ella, porque alli ſe dize, que ay muchos, q̃ por el Reyno Mat. 19.

del

del cielo dexaran los deleytes de la carne. Y que alli ſe trate del voto de la caſtidad, conſta manifeſtamente, porque trata de aquellos que no ſolamente no vſan de los deleytes carnales, ſino que en realidad de verdad ſe quitaron la facultad, y el poder. Lo qual todo ſe haze por virtud del voto de la caſtidad. La ſegunda parte, que los Apoſtoles ayan recebido eſte eſtado, conſta de lo que dize ſan Pedro en el miſmo capitulo, en nombre de todos: Aduertid Señor que hemos dexado todas las coſas. En el qual lugar ſe ha de entender que no ſolamente dexaron todas las coſas, que actualmente poſſeyan, que eſſas eran de poca importancia, ſino las que podian poſſeer. Y eſto todo no ſe haze, ſino por el voto de la pobreza. De lo que toca a la perpetua tradicion, ſe entienden aquellas palabras de los miſmos Apoſtoles: Y te hemos ſeguido: que quieren dezir: nos hemos entregado totalmente. De eſta tradicion habla ſan Dionyſio muchas vezes. La tercera parte ſe prueua, porque deſde el principio de la Igleſia el eſtado religioſo floreció grandemente en meritos, y en muchedũbre de religioſos. Finalmente el Concilio Tridentino reconoce grandemente el prouecho, y la hermoſura que le viene a la Igleſia de tener monaſterios bien inſtituydos. De lo qual ſe ſigue, que es coſa erronea dezir, que el eſtado de religion no ſea agradable a Dios, o que no ay aora en la Igleſia religion alguna, que ſea grata a Dios, y tambien dezir, que no es eſtado mejor que el de los caſados es error. Porque el Concilio Tridentino ſupone, como coſa cierta en la feè, que el matrimonio rato ſe deshaze por la profeſsion ſolemne. Y es coſa cierta, que Chriſto nueſtro Señor no le vuiera dado eſte priuilegio, ſino fuera que el hombre paſſara a eſtado mejor. Luego el tal eſtado es grato a Dios y mejor, q̃ el eſtado de los caſados. Aduierta ſe, q̃ los tres votos eſſenciales ſon de ſubſtancia de qualquiera religion. Pero eſtos votos no pueden ſer ſolemnes, ſino es que preceda la aprobacion de la Sede Apoſtolica, en qualquier religion particular. Eſto eſta determinado en el derecho. La razõ es, porque la eſſencia deſte eſtado conſiſte en la tradicion ſolemne. Y donde ay ſolemne tradicion es neceſſario que aya aceptacion. La qual no puede ſer ſolemne aceptacion, ſino es con authoridad de el Papa, para que ſea firme. Luego neceſſaria es la tal aprobacion.

Dionyſi. de Eccle. Hierarc. c. 6.

Con. Tr. ſeſ. 25. c. 1. de regularib.

Cõc. Tri. ſeſsi. 24. Cano. 7.

ca. fin. de Reli. domibus. c. vnico eo dem tit. lib. 6.

La difficultad es, porque en el voto ſimple no es neceſſaria exterior aceptacion, porque el miſmo Dios por ſi miſmo ſe entiende que acepta la obra pia que le offrecen, porque de ſu naturaleza es buena, y el voto ſolemne de ſu naturaleza es agradable a Dios, como es coſa notoria. Luego no tiene neceſsidad de aprobacion exterior.

A eſta difficultad ſe ha de dezir, que ſino vuieſſe aprobacion del Summo Pontifice, no ſeria de ſu naturaleza voto ſolemne. La razon es, porque por el voto ſolemne conſigue vno eſtado en eſta Republica exterior, y ſe deshaze el matrimonio que era valido. Y ſeria gran confuſion, ſi por ſolo el acto interno paſſaſſe de vn eſtado a otro, y a cada paſſo ſeria licito por ſu propio aluedrio apartarſe del matrimonio contrahido. Luego fue neceſſario que aya aprobacion con publica authoridad, y por eſſa razon fue neceſſaria la aprobacion publica del Summo Pontifice. Aduiertaſe tambien, que aunque los Fieles no eſten obligados a creer, que todos los eſtatutos de qualquiera religion, aunque ſea aprobada ſean reuelados de Dios, porque ſe hizieron con prudencia humana, y no con aſsiſtencia infalible del Eſpiritu Sancto, pero con todo eſſo no es licito al Chriſtiano condenar como coſa pernicioſa aquella manera de viuir, que eſta aprobada por la Sede Apoſtolica, porque por el miſmo caſo que alguna Religion eſta aprobada por la Sede Apoſtolica, aquella manera de viuir ſe propone a los Fieles como vtil y prouechoſa para conſeguir la vida eterna. Y ſeria error pernicioſo proponer por camino que lleua a la vida eterna al que es pernicioſo para yr alla. Luego no ſe ha de creer tal coſa de la aprobacion del Summo Pontifice, ni es liciso a los Fieles creer coſa ſemejante. De lo qual ſe trata mas a la larga en el lugar citado.

Segunda concluſion. El religioſo no tiene obligacion de tener perfecta charidad, ſino de caminar para ella. Eſta concluſion enſeña ſancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. La razon es, porque el que va por el camino no eſta obligado a eſtar en el termino. Y es coſa cierta, que el religioſo va por el camino de la virtud, como queda dicho arriba. Luego no tiene obligacion a eſtar en el termino, que es la charidad perfecta. De ſuerte, que hemos de cõſiderar, que la perfection de la charidad es fin del eſtado de la religion, y el eſtado de la religion es como camino que va a eſſe fin.

D. Th. 2. 2. art. 2.

De eſta concluſion ſe ſiguen algunos corolarios.

El primero es, que el religioſo no eſta obligado a guardar los conſejos que ſe conſiguen a la perfecta charidad, ni eſta obligado a la execucion, ſino a la intencion de guardallos. La razon es, porque no eſta obligado el religioſo a tener perfecta charidad. Luego tampoco eſtara obligado a los conſejos que ſe conſiguen a la perfecta charidad. Por lo qual no pecara el religioſo quando no executa los tales conſejos, ſino quando los menoſprecia.

Lo ſegundo ſe ſigue, que el religioſo no eſta obligado a todos los conſejos que diſponen a la perfection de la charidad, ſino tan ſolamente a aquellos que ſe contienen en ſu regla y manera de viuir. La razon es, porque los conſejos Euangelicos de ſi no obligan. Luego tan ſolamente aquellos que eſtan en la regla a que ſe obliga eſta obligado a guardar.

Aduiertaſe para declarar todas eſtas coſas, que entre el ſeglar, y el religioſo ay tres conueniencias, en lo que toca a nueſtro propoſito. La primera es, que aſsi como ninguno dellos eſta obligado a tener actualmente perfecta charidad, aſsi tambien ninguno de ellos tiene obligacion de tener actual intencion de llegar a tener perfecta charidad, ambos ſatisfazen a la propria obligacion, ſi cumplen los preceptos de la virtud de charidad, y de las demas virtudes. El religioſo no tiene obligacion de tener mas intenſion de charidad, o de la obra de charidad, o de las demas virtudes mas que el ſeglar. La ſegunda conueniencia es, que ningnno de ellos pecca, aunque voluntariamente dexe lo que eſta en conſejo, aunque con acto poſitiuo quiera dexar de cũplir lo que cae debaxo de

con-

consejo. Porque lo mismo es, quanto al pecado la omission voluntaria, y la voluntad positiua de la tal omission. Como lo mismo es no ayunar vno quando esta obligado, o querer no ayunar, quando corre el precepto. La razon es, porque los consejos no caen debaxo de precepto. Luego ni el seglar ni el Religioso pecan no cumpliendo los consejos. La tercera conueniencia es, que el menosprecio de los cõsejos es pecado mortal, en ambos a dos, en el seglar, y en el religioso. Del religioso dize lo Sancto Thomas, en el cuerpo del articulo, y de los seglares lo dize en la solucion del segundo argumento. La razon comun para todos es, porque por el menosprecio de los consejos se firma el animo contra la inspiracion del Espiritu Sancto. Lo qual es contra la razon, y contra la diuina ley. La differencia que ay entre el seglar, y religioso es, que muchas cosas que son de consejo para los seglares, para los religiosos caen debaxo de precepto, por razon del estado. Y a los religiosos todos son comunes algunas cosas, como tener repugnancia derechamente con la vida secular. Otras cosas ay que son proprias a cada religion, segun que por sus Reglas, o Constituciones mas, o menos, estan obligados, y no todas las cosas estan puestas debaxo de la misma obligacion, como despues diremos.

La difficultad es, si el menosprecio de los consejos sea pecado mortal, y quando lo es. La razon de dudar se toma de la doctrina de Sancto Thomas, que enseña, que es pecado, y no determina en particular si es pecado mortal, o venial. Luego no es cierto ser pecado mortal. Cayetano en este articulo enseña, que es pecado mortal. Pero dize ser difficultoso señalar quando es menosprecio de los consejos.

Caiet. in sum. ver. contẽtus §. 2.

Digo lo primero, el proposito de nunca exercitar los Diuinos consejos es pecado, pero no es mortal, sino es que el tal proposito incluya el tiẽpo de la necessidad, de suerte que proponga no guardar los diuinos consejos, aunque sea en tiempo de necessidad, quando cae debaxo de precepto. La primera parte se prueua, porque por el tal proposito se cierra el camino a las diuinas inspiraciones. Y esto es cosa que no conuiene bien con la razon natural. Luego es pecado por lo menos venial. Confirmase, porque el tal proposito no puede ser obra indifferente. Porque de la doctrina de Sancto Thomas consta que no ay obra ninguna en particular indifferente. Y dezir, que el tal proposito es bueno, y que puede ser meritorio no lleua camino alguno. Luego el tal proposito es pecado. Contra esta parte haze que el no cumplir con los consejos voluntariamẽte no es pecado. Luego tampoco lo sera el proposito vniuersal de no cumplillos. Porque el tal proposito va a cosa ilicita. A esta difficultad se rasponde, que en las particulares omissiones de los consejos puede auer alguna razon en cada vna, para que sea inculpable la omission. Pero que todos los consejos juntamente se excluyan no es cosa consentanea, ni conueniente a la amistad. Pero cada vno por si es cosa differente. El exemplo es, que vno este de assiento en estado de pecado puede se hazer por algunos dias, sin nueuo pecado, porque puede auer nueuas ocupaciones, que impidan y no den lugar. Pero que vno deliberadamente quiera estar en aquel estado tantos dias, no es conforme a razon. Y esto mismo acontece en nuestro proposito. Tambien si vn amigo vna vez no quiera seruir a su amigo en cosas graciosas, no ofende a su amistad, pero si vniuersalmente tiene proposito de nunca le seruir en cosas de gracia, sino en las cosas necessarias, este tal proposito, aunque es assi que no deshaze la amistad, pero tiene repugnancia con el feruor de la amistad. De la misma suerte acontece en nuestro proposito. Finalmente ay grã differencia entre vn simple querer de la voluntad, y el proposito de la misma. Porque el proposito sobre el simple querer importa firmeza. Por lo qual al presente dezimos, que el proposito vniuersal contra todos los consejos es pecado, y ilicito, y quiças el tal proposito cõtra algũ cõsejo particular seria ilicito. La segũda parte se prueua, porq̃ el que jura de no cumplir consejo ninguno, no peca mortalmente, como lo enseñan casi todos los Theologos. Luego tampoco peca mortalmente, con el tal proposito de no cumplillos. Porque cierta cosa es, que con el juramento se causa mayor firmeza, que no con el proposito. Esta parte deste dicho se ha de entender mirando la naturaleza de las cosas. Porque por algun accidente podria ser pecado mortal. El exemplo es, si con el tal proposito de no cumplir con los consejos quisiesse honrar a Dios. La tercera parte se entiende, quando en el caso de necessidad la obra de cõsejo se conuierte en precepto, en el tal caso pecaria mortalmente, no porque no guarda los consejos, sino porque quiebra el precepto.

Digo lo segundo, el menosprecio de los consejos, como regularmente acontece, tan solamente es pecado venial. Pero alguna vez podria ser mortal. Aduiertase, que aquel que no quiere subjetarse a los consejos Euangelicos ni guardallos de tres maneras se puede auer. La primera es, que no solamente con el affecto los mire como difficultosos, sino tambien que con el entendimiento los tenga y estime como inutiles. Este tal no es menosprecio, sino antes tiene mas de infidelidad. El qual se halla entre los Hereges, que menosprecian los consejos, como sino fuessen de prouecho para las costumbres. La segũda manera se puede auer, que con el entendimiento assiente, y con el affecto reuerencie los consejos, como bienes mayores y mas excelentes, pero por su flaqueza no los quiere seguir. En esto no ay pecado, o si lo ay no es pecado mortal, y propriamente hablando, no es menosprecio. La tercera manera es, quando quedando entero el juyzio de la vtilidad de los consejos, pero en el affecto assi los da de mano, como por esta razon, que Christo los propone, como mejores bienes, el quiere hazer lo contrario. De suerte, que tiene juyzio cierto, que los consejos son vtiles y prouechosos, pero con el affecto los da de mano, y quiere hazer lo contrario, porq̃ Christo los propone como mejores bienes. En esto consiste formalmente el menosprecio del consejo en razon de consejo. Y por consiguiente es pecado mortal de su genero y naturaleza. La razon es, porque se menosprecia Dios como author del consejo, lo qual es contra la diuina amistad, y contra la deuida estimacion de las cosas diuinas. Porque aunque el amigo con buen animo sufra, que los consejos, o dones no se reciban, pero no tiene por

bien

bien que ſe tengan en poco, de tal ſuerte, que por la miſma razon, que ſon de Dios y los ofrece el, los den de mano. De eſta manera le entiende Sancto Thomas quando dize, que el menoſprecio de Dios es pecado mortal. Y ſi fuere el tal menoſprecio en materia de preceptos, el tal menoſprecio tendra razon de dos pecados, y ſi fuere en materia de conſejo, ſera tan ſolamente vno. Pero eſte pecado y eſta peruerſidad no ſe halla, ſino es en hombres deſeſperados. Por lo qual quando los hombres regularmente menoſprecian los conſejos, mas es menoſpreciar el fructo que de la tal obra podria tener, que no menoſpreciar el author del conſejo. Por lo qual regularmente hablando no es pecado mortal.

D. Tho. q. 15. de verit. ar. 5. ad. 2.

Tercera concluſion, la pobreza es neceſſaria al eſtado de la religion. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. Pruebaſe lo primero, porque aſsi lo determina en el derecho Innocencio Tercero. La razõ es, porque por la religion el religioſo ſe aſsienta por ſoldado perpetuo en la milicia Chriſtiana y al ſeruicio de Dios. Y el tal ſoldado, que trata deſto no puede tratar de negocios ſeglares, quales ſon las riquezas temporales, como lo dize el Apoſtol Sã Pablo. Luego neceſſaria es a la pobreza el no tratar de riquezas en el eſtado de la religion. Aduiertaſe que la pobreza religioſa conſiſte en tres coſas: la primera es, en dar de mano perfectamente a el dominio y propriedad de las coſas temporales y de las riquezas. De ſuerte, que aſsi como el hombre por la muerte temporal, queda priuado del dominio de todas las coſas, aſsi tambien el religioſo por la profeſsion ſolemne queda priuado del dominio, y propriedad de todas las coſas temporales. Por lo qual la profeſsion ſolemne ſe llama en el Derecho muerte ciuil. De donde viene que en las coſas ciuiles el religioſo no puede hazer contrato ninguno, que ſea firme, nitẽga valor. Porque como queda dicho el religioſo, ni tiene dominio ni propriedad de las coſas, por lo qual no puede paſſar el tal dominio, y conſiguientemente no puede hazer contracto firme. Porque en el tal contracto ſe ha de paſſar el dominio de las coſas temporales. La ſegunda coſa en que conſiſte la pobreza es, en que no puede tener legitimo vſo de las coſas temporales, ſino es con licencia del ſuperior. La qual ha de ſer expreſſa, o implicita y virtual. La expreſſa es neceſſaria comunmente y caſi de ordinario. Pero algunas vezes baſta la virtual. Eſta tal ſe entiende quando es neceſſaria para defender lo que toca a ſu propria naturaleza, o quando le mandan alguna coſa a la qual ſe ſigue neceſſariamente auer de vſar de bienes temporales, en el tal caſo, aunque no tenga licencia expreſſa para vſar de los bienes temporales, la tiene implicita que baſta. La tercera coſa que es neceſſaria para la pobreza, es que el vſo de las coſas que ſe permite ſea moderado, y templado, como conuiene a la religion que profeſſo. De otra manera el tal vſo no es conforme a pobreza ni puede auer licencia del Prelado. Eſtas tres coſas eſtan en el Concilio Tridentino. Deueſe aduertir acerca de lo vltimo, que aunque es aſsi que la pobreza en comun ſea neceſſaria a qualquiera religion, y quanto a las dos coſas primeras ſea coſa comun a todas las religiones. Pero en lo tercero ay gran diuerſidad, conforme a la diuerſidad de las religiones. Lo qual tambien enſeña el Concilio Tridentino, en el lugar citado. Cierta coſa es, que a ciertos religioſos ſe les concede mas libre vſo de las riquezas, y bienes temporales, y aſsi tambien ſe les concede, y conuiene mas reſplãdor en las coſas que tienen a vſo en los apoſentos y en el trato y veſtido. Eſto no cõuiene a otras religiones, ni a otros religioſos, ni pareceria bien. Clara coſa es, que ſe les permite a los religioſos de las ordenes Militares muchas coſas, las qua les no ſe les concede a los Mendicantes y ſerian coſas ſuperfluas. De manera que el vſo de las riquezas y bienes temporales ha de ſer proporcionado por la manera de la religion y de ſu inſtitucion. Si los Prelados permitieſſen otros vſos no conuenientes ni decentes a la tal religion, ſeria de ſtruycion, no diſpenſaciõ, como deſpues diremos mas en particular.

D. Tho. artic. 3. c. cum ad monaſterium de ſtatu monachorũ.

1. ad Timot. 1.

Concilio Trid. ſe. 25. ca. 1. de regul.

La primera difficultad es, ſi al eſtado religioſo es tan neceſſaria la pobreza, como la continencia. La razon de dudar es, porque en el voto de la caſtidad no puede auer diſpenſacion ninguna, y en el voto de la pobreza ſe diſpenſa facilmente, como conſta por la experiencia. Luego no es tan neceſſaria la pobreza para el eſtado religioſo como la continencia.

A eſta difficultad ſe reſponde, que la pobreza ya declarada es tan neceſſaria al eſtado de la religion, como la continencia. En eſta reſolucion conuienen todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Pruebaſe claramente del Derecho alegado por la tercera concluſion, y con la razon que ſe traxo para prouarla. Aduiertaſe q̃ quãdo dezimos que la pobreza es tan neceſſaria como la continencia no ſe ha de entender que aya total ſemejança, ſino cierta manera de proporciõ. La razon es, porque la ſolicitud y affecto conjugal mas vehementemente ſe apodera del animo del hombre, y le detiene, de ſuerte que el que ſe caſa es difficultoſo que acuda a Dios y aſsi el caſado, dixo: no puedo venir; con ſer aſsi que los demas ſe eſcuſaron an alguna manera cõ vrbanidad. Pero lo que toca a la pobreza muchas vezes acontece que el affecto de los bienes temporales detiene al hombre. Porque el cuydado de la familia, pide muy continua induſtria. Por lo qual los Apoſtoles al principio de la Igleſia entregaron ſus bienes, y los tenian en comun, como ſe dize en la Sagrada Eſcriptura. Eſto lo hazian para poder acudir mas libremente al ſeruicio de Dios.

Luc. 14.

Actor. cap. 4.

Acerca de eſto ay vna difficultad, porq̃ los religioſos hã de tener cuydado de las coſas q̃ ſon neceſſarias para ſu ſuſtẽto y para paſſar la vida, porq̃ lo demas ſeria tẽtar a Dios. Luego no ſe quitã los impedimẽtos por el eſtado religioſo, ſino mudãſe.

A eſto ſe reſponde, que en las religiones ſe occurre muy facilmente a eſte inconueniente. Porque el cuydado de prouer las coſas neceſſarias para el ſuſtento de la vida, ſe reduze a pocos, y los demas eſtan libres de eſſe cuydado, para que puedan acudir al ſeruicio de Dios. El cuydado y la ſolicitud tambien ſe varia y vnas vezes toca a vnos y otras vezes a otros, porque vnos no eſten ſiempre cargados. Y eſta manera y coſtumbre de la religion aprendieronlo de los Apoſtoles, porque elegian algunos, y pocos en quien eſtuuieſſe

uiesse el cuydado de todas estas cosas.

A la razon de dudar se responde, que cõ authoridad de los Prelados y principalmente del Summo Pontifice, se puede conceder al Religioso tã libre vso, quanto a las cõmutaciones, que sea equiualẽte a dominio, de suerte que pueda vsar de los bienes temporales, como si fuesse señor, pero nunca se libran de la pobreza. La razon es. Porque aũque es assi, que actualmente le cometan los bienes tẽporales, pero siempre aquellos bienes quedan subjectos al poder del Prelado. Y esta subjecion es inseparable de los tales bienes. De manera que aunque el Religioso vse libremente de los tales bienes, siempre queda subjecto en los tales bienes a la voluntad del Prelado.

Es necessario declarar mas esto, y dezir que es la razon, porque puede auer dispensacion, en lo q̃ toca al vso de los bienes temporales en el estado de la religion, y no puede auer dispensacion alguna, en lo que toca a la castidad. A esto se responde, que al religioso se le puede conceder el vso de las riquezas y bienes temporales, sin que perpetuamẽte quede embuelto en el lazo de las cosas del mundo, el qual es contrario al estado de la Religion. Porque otro dia le podrã apartar de essos mismos negocios a que estaua entregado. Porque esso esta en la voluntad del Prelado, y del superior. Porq̃ por concedelle al Religioso algun vso de los bienes temporales, no queda luego obligado perpetuamente a tratallos. Pero lo que toca a la castidad no puede auer vso ninguno, de lo que toca a los deleytes de la carne, sino es que preceda vinculo perpetuo, y obligacion, el qual es totalmente contrario al estado del Religioso. Porque el vso de estas cosas, en ninguna manera es licito, sino es que preceda el matrimonio, el qual de su naturaleza es vinculo perpetuo. Pero la castidad y la pobreza, en esto tienen proporcion, que assi como el voto de la castidad es indispensable, assi tambien el voto de la pobreza, quanto a esto, que es tener libre dominio y independente de nadie. Assi se hã de entender las palabras de Innocencio ya citadas. Declaremos primero lo que es cierto en el voto de la pobreza, y quando el Religioso peca mortalmente contra el tal voto. Y luego diremos las difficultades que ay acerca desto.

Digo lo primero, que si el Religioso toma alguna cosa sin licencia expressa, o interpretatiua del superior peca mortalmente. Y mucho mas peca mortalmente, si toma la tal cosa contra la voluntad expressa del superior. De suerte, que negãdole la licencia, con todo esso la toma. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y Syluestro, donde dize muchas cosas a nuestro proposito, y Valencia sobre este articulo, y question de Sancto Thomas. La razon es, porque en estos casos el tal Religioso se ha como señor recibiendo, y tomando cosa alguna, sin dependencia del superior. Luego este tal peca cõtra el voto de la pobreza. Siendo la cosa graue, y de importancia, sera pecado mortal contra el voto de la pobreza, y si fuere cosa de poco momento, sera pecado venial. De suerte que se ha de mirar la grauedad del pecado, de la grauedad de la materia. De lo qual se sigue, que si vn religioso oculta alguna cosa de importancia, porque no se la tome el superior, peca mortalmente contra el mismo voto. Esto se conuence con la misma razõ, y se collige del Derecho. Lo mismo es, y por la misma razon, si hurta alguna cosa graue, y de importancia, el tal Religioso peca mortalmente, contra el mismo voto de pobreza. Cap. cũ ad monasteriũ de statu Monachorũ.

Digo lo segundo, que el Religioso que da las cosas que tiene a vso, y con licencia de su Prelado las tiene de esta manera, peca contra el mismo voto, si libremẽte las da, sin licencia del Prelado: sera pecado mortal, si fuere donacion de cosa graue, y de importãcia, y sera pecado venial, si fuere cosa de poca importancia. En esto tambien conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque en esta dispensaciõ libre de estos bienes, que assi tienẽ, se han como señores, y los dispensan libremẽte, y sin dependencia del Prelado. Luego los tales pecan mortalmente contra el voto de la pobreza.

Digo lo tercero, que el Religioso, que con licẽcia, y voluntad del superior tiene algunas cosas, para su vso, y esta aparejado libremente, para dexar las tales cosas al aluedrio de su superior, este tal no es proprietario, ni haze contra el voto de la pobreza. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es clara, porque estos tales tienen aquellos bienes con dependencia del superior, y no vsan dellos, como señores, y con libertad. Luego los tales no hazen contra el voto de la pobreza. Por lo qual se ha de alabar mucho el vso de muchos Religiosos graues, que yo he visto en nuestra Religion, y los deue auer en otras, los quales aborreciendo el vicio de la propriedad, y amando la pobreza, cada año en vn memorial representan a sus Prelados todos los bienes que tienen a vso, con licencia del superior, como son libros, imagines, y otras cosas semejantes, representando en esto, como estan aparejados a dexallo todo, conforme a la voluntad y libre aluedrio de los superiores. Los Prelados deuen aduertir, que es pecado mortal conceder al Religioso, que tenga muchas cosas superfluas, las quales pueda dispensar por su libre aluedrio, en buenos y malos vsos. Porque esto es hazello señor y proprietario, contra el voto de la pobreza. Licito le es al superior conceder al subdito, siendo persona graue, y Religiosa, algunas licencias con largueza, por cõfiar, y entender, que el tal Religioso vsara bien de los bienes temporales. Esto supuesto se han de declarar en particular algunas difficultades, tocantes en el voto de la pobreza.

La segunda difficultad es, del Religioso q̃ tiene en su poder dineros, sin licencia del Prelado, y sin vsar dellos, si este tal peca mortalmente pecado de propriedad, contra el voto de la pobreza. La razõ de dudar es, porq̃ algunos Religiosos buenos y obseruãtes suelẽ tener dineros desta manera. Y no los tuuierã desta manera, siendo ellos tales Religiosos, si entẽdierã ser pecado mortal. Luego no es pecado mortal. En esta difficultad no se habla, quãdo el dinero q̃ se tiene es en poca quãtidad, y materia leue, que no puede hazer pecado mortal. Tampoco se habla, quando se tiene ocultos estos dineros, porq̃ no se los tome el superior, y pretendiendo escõderselos para este effecto. Porq̃ entonces es pecado mortal. Porq̃ los tiene como señor, y sin dependẽcia del Prelado. Tãbiẽ es pecado mortal, quãdo en la Religiõ ay precepto, y mandato de no tener dineros en su poder. Entõces obliga el tal

Syl. verbo Reli. 6. nu. 1. Valencia punto 3.

el tal precepto conforme a las palabras y a la fuerça del tal precepto. En eſta difficultad el P. M. Fr. Iuan Gallo enſeña, que el que tiene dineros en ſu proprio poder, aunque tenga licencia para auellos recebido, ſino los pone en el depoſito comun del Monaſterio peca mortalmente y lo haze de auaricia. La razon es, porque eſte tal que aſsi tiene ocultas las riquezas, y el dinero quiere athesorar, lo qual es contrario a la pobreza. Luego es pecado mortal. Pero dize que ſi lo hizieſſe por ſu conſideracion, o fueſſe la materia pequeña, no ſeria pecado mortal. Otros dizen que en el tal caſo no peca vno mortalmente, pues tiene licencia, y no pretende diſponer dellos ſin licẽcia del prelado.

Digo lo primero, q̃ el tener dineros ocultamente ſuena muy mal en el religioſo. Eſto es tanto verdad, que ſi al tiempo de la muerte ſe hallaren en algun religioſo dineros ocultos, mãda el derecho que ſe entierren con el en vn muladar, debaxo de aquel titulo: Pecunia tua tecum ſit in perditionẽ. Eſte decreto es de Innocencio III. en el capitulo citado. La razon es, porque ſiempre ſe preſume auer adquirido aquellos dineros ſin licencia del prelado, o auer querido diſponer dellos, ſin la tal licencia. Por lo qual ſuena muy mal que los religioſos tengan dineros en ſu proprio poder y no en el comun depoſito.

Digo lo ſegundo, que ſi los tales dineros los tomo ſin licencia del Prelado, y los tiene ocultos en ſu proprio poder, es pecado mortal contra la pobreza, y el tal es proprietario. En eſte caſo ſe deue de entender el decreto tan riguroſo de Innocencio III. Porque ſiendo tan graue la pena preſupone, que el delicto ſea muy graue, y que el pecado ſea derechamente contra el voto ſubſtancial de la religion. La razon deſta reſolucio es clara, porque en el tal caſo ſe ha como ſeñor recibiendo los dineros ſin licencia del Prelado y conſeruandolos en ſu poder, eſto ſe entiende, ſino fueſſe que por algun poco de tiempo recibieſſe los tales dineros, haſta que vuieſſe comodidad de manifeſtallos al Prelado, y pedille licencia, teniendo propoſito de no los recebir no ſe la dando. En eſte caſo no parece ſeria pecado mortal, contra la pobreza, pues ſiempre los recibe con dependencia del Prelado, y no como ſeñor, ni para diſponer dellos ſin ſu licencia.

Digo lo tercero, que ſi recibio dineros con licencia del Prelado, y no ſe determina de diſponer dellos, ſin la authoridad del Prelado, ſino que de cierta manera de auaricia, no los lleua al comun depoſito, ſino que los guarda en ſu poder, no es pecado mortal, aunque la ſentencia del Padre Maeſtro Gallo en eſte caſo, tenga alguna prouabilidad. La razon de nueſtra ſentencia es, porque el tenerlas y conſeruarlas en ſu proprio poder con las condiciones dichas, no es vſo alguno de ſeñorio y de ſeñor. Porque muchos tienen riquezas en ſu proprio poder y no pueden vſar dellas, ni ſon ſeñores dellas. Luego el tener los dineros en ſu proprio poder no es vſo de ſeñor, teniẽdo propoſito de no los gaſtar ſin licẽcia del Prelado. Luego en el tal caſo no ſera pecado mortal. Porq̃ ſi tueſſe pecado mortal auialo de ſer por ſer cõtra la pobreza. De ſuerte, que aunque en eſte caſo parezca vna manera de quererſe leuantar con el dinero, pero en realidad de verdad no lo es, ni haze coſa de proprietario por donde ſea pecado mortal. Pero ſuena mal y parece mal en religiones concertadas, y aſsi comunmente ſuele eſtar prohibido por ordenaciones. De todo lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Toda via queda vn poco de difficultad en algunas religiones, en las quales ſe manda riguroſamente, que los religioſos no tengan dineros en ſu proprio poder, mas de veynte y quatro horas. Quando ponen precepto riguroſamente con palabras, que obliguen debaxo de precepto, cierta coſa es, que es pecado mortal tener dinero en ſu proprio poder mas de veynte y quatro horas, o el tiempo que puſieren en la ordenacion. En el tal caſo ſera pecado mortal contra el tal precepto, y en alguna manera ſe reduzira a pecado contra la pobreza, por ordenarſe a la conſeruacion y perfecio de la pobreza.

Otras vezes ſe manda eſto miſmo riguroſamente, y aunque no ſe pone precepto, ſe ponen palabras muy graues y riguroſas, diziendo. Quod ſit reus vitio proprietatis, que ſea reo del vicio de proprietario. Eſtas palabras ſe ſuelen poner en ordenaciones de religioſos, y muy particularmente en nueſtra Sagrada Religion, y en eſta prouincia. En eſte caſo es la difficultad, ſi ſeria pecado mortal el tener dineros en ſu proprio poder, mas que el tiempo ſeñalado en la tal ordenacion, o ſi ſolamente incurrira la pena de proprietario. La razon de dudar es, porque la tal pena es muy graue, en las conſtituciones, y ſe pone cõtra vicio muy ſubſtancial y eſſencial en la religion. Luego parece que ha de ſer pecado mortal, y por pecado mortal de proprietario, porque de otra manera ſeria grauiſsima coſa, que incurrieſſe el religioſo las penas de proprietario, ſin que realmente lo fueſſe. En eſta difficultad el ſentimiento y parecer de hõbres grauiſsimos y muy doctos ha ſido, que en tal caſo el religioſo pecaria mortalmente pecado de propriedad, teniendo dinero en ſu proprio poder mas de el tiempo ſeñalado por la tal ordenacion. Mueuenſe eſtos Doctores por la razon de dudar pueſta al principio de la duda. Eſta ſentencia tiene ſu prouabilidad, por tener por ſi tales Doctores y tal razon que es aparente.

A eſta difficultad mi parecer es, conforme a lo dicho, que el religioſo, en el tal caſo no pecaria mortalmẽte pecado de propriedad cõtra la pobreza. Eſto ſientẽ muchos hõbres graues y doctos en coſas de ordenaciones. La razõ es, porq̃ el tal mãdato es muy riguroſo, y es derecho odioſo, por lo qual ſe deue explicar y declarar lo mas piamente, q̃ fuere poſsible, como otros ſemejantes derechos. Y es aſsi, q̃ aquellas palabras de la tal ordenacion, puedẽ tener ſentido pio y blando. Porq̃ puedẽ hazer ſentido, que ſean caſtigados con la pena de proprietarios, como ſi fueran reos en el tal vicio. Luego eſte blando ſentido ſe deue admitir y por conſiguiente no ſera pecado mortal de proprietario, el tener dinero en ſu poder mas tiempo del que eſta determinado por la ordenacion. Confirmaſe, como queda dicho, que el tener los dineros de eſta manera ello de ſi no es cõtra pobreza, porque adquirio aquellos bienes y dineros con licencia del prelado. Luego la ordenacio, no puede hazer q̃ ſea cõtra pobreza. Porque no ſe puede entẽder, como la ordenacio puede hazer, que vna coſa

sea contra pobreza y vicio de propriedad, no lo siendo de su naturaleza. Aduiertase que el prelado puede dar licencia, para tener el religioso dineros en su poder. Teniendo la tal licencia, no sera pecado mortal ni pecado venial el tener dineros en su poder y no en el comun deposito.

A la razon de dudar se responde, que el poner la tal pena de proprietario en la ordenatiõ no arguye ser pecado de propriedad, si basta que tenga alguna affinidad con el tal pecado. En las constituciones Apostolicas y Motus proprios, se pone algunas vezes pena de simoniaco al q realmente no lo es, sino que tiene gran affinidad, con simonia, como se vee en la constitucion de Pio V. de las confianças, particularmente que muchas vezes en las constituciones de religiosos se pone pena muy graue por cosas que no son pecado mortal. Tambien que en el tal caso se presume auer adquirido los dineros sin licencia, o querellos dispẽsar sin tal licencia.

Toda via queda difficultad quando vn religioso tiene licencia para tener dineros en su poder, como puede acontecer que se de a vn hombre graue, si el tal los recibiesse sin licencia ninguna, si pecaria mortalmente, por tenelles en su proprio poder. Porque parece que la licencia que tiene se ha de entender de los dineros, que tiene legitimamẽte y con licencia del superior. Luego el que los tiene desta manera peca mortalmẽte en tenerlos. A esta difficultad se ha de responder, que en lo q toca a adquirirlos sin licencia peca mortalmente, y es proprietario como queda ya dicho. Porque recibe dineros sin licencia. En lo que toca a conseruallos en su poder en este caso parece bien aparentemente que peca mortalmente, aunque tenga licencia de tener dineros en su poder. Porque los tiene ocultos y sin manifestarlos al Prelado. Y esto es tenerlos como señor. Quien dixesse que en tenerlos en su poder, no seria pecado de propriedad, diria muy prouablemente. Porque tiene licẽcia para tener dineros en su poder, y conforme a este parecer se deue dezir, que en adquirir los dineros sin licencia peco pecado mortal de propriedad, y este pecado perseuera siempre hasta que los manifieste al prelado, y tenga licencia. Pero en lo que toca a tenerlos en su poder no es nueuo y distinto pecado del vicio de propriedad.

La tercera difficultad es, del religioso que pidio licencia a su prelado, para gastar algunos dineros en alguna cosa, y no los gasta en aquella cosa, para que pidio licencia, sino en otra. Pogo exẽplo, pide vn religioso licencia a su prelado para gastar veynte ducados, o treynta en vnas Imagines, y gastalos en comprar libros. La difficultad es, si el tal religioso peca mortalmente pecado de propriedad contra la pobreza. La razon de dudar es, porque en este caso el religioso gasta aquel dinero en libros, sin licẽcia de su prelado, q no se la dio para esso. Luego peca pecado de propriedad.

A esta difficultad se responde, que en el tal caso no peca el religioso pecado de propriedad contra la pobreza. Esto enseña el Maestro Fray Iuan Gallo, y comunmente los discipulos de S. Thom. en el lugar citado. La razon es, porq en el tal caso aunq no tiene licencia del prelado formalmẽte y expressamente, tiene la virtual y interpretatiua. Porque el prelado que le dio licencia, para aquel vso de los dineros se la dio para vso igual, o mejor: de dõde viene, q la regla ha de ser en esta parte, q el prelado q̃ da licẽcia al religioso su subdito para dispẽsar dineros en algũ vso de los tales dineros interpretatiuamente le da licencia para otro vso igual, o mejor. Como en el caso puesto en la difficultad si le dieron licencia para comprar Imagines de los veynte ducados, se la dan consiguientemente, para comprar libros que los valgã. Por lo qual, en el caso puesto no peca cõtra la pobreza ni es proprietario, cõprãdo los tales libros, porque no los cõpra sin licẽcia, porq la tiene interpretatiua. Y assi se responde a la razon de dudar.

De lo qual se sigue la resoluciõ de muchos casos en esta misma materia. Porq si a vno le da licẽcia el prelado, para comprar vnas partes de sãcto Thomas, y compra vnos Chrysostomos, o Hieronymos, o Augustinos licitamẽte lo puede hazer, y tiene licencia interpretatiua para ello. Porque conuierte el vso para el qual tenia licẽcia en otro igual, o mejor conforme a la regla. Pero si gastasse los tales dineros en otra cosa peor, y principalmente cõtraria a la religiõ pecaria mortalmẽte cõtra la pobreza, y seria proprietario. Porque en el tal caso, ni tendria licencia expressa ni interpretatiua, sino antes es como si le negaran la licencia.

Es necessario declarar esto mas y determinar mas en particular, quando el vso del dinero es igual, o mejor para que se entienda quando ay licencia interpretatiua, para el tal vso. El exẽplo es quãdo da el prelado licẽcia a vn religioso su subdito, para q̃ gaste veynte ducados en comprar libros, como son partes de S. Thom. o Augustinos, y quiere el religioso dar estos veynte ducados en lymosna. Es la difficultad si se entẽdera q̃ tiene licẽcia interpretatiua, para comutar estos dineros en lymosna. La razõ de dudar por la parte affirmatiua es, q̃ el religioso dandolos en lymosna los comuta en mejor vso, q̃ en cõprar libros. Porq̃ el cõprar libros es vna comutaciõ q̃ pertenece a la virtud de justicia commutatiua y el darlos en lymosna es obra de la virtud de misericordia, q̃ es mas excelente y mas auentajada. Luego hase de entender que el religioso subdito tiene licencia interpretatiua, para darlos en lymosna, porque es mejor vso del dinero.

A esta difficultad mi parecer es, que en este caso no los puede dar en lymosna, ni tiene licencia interpretatiua del prelado, para este vso, por lo qual pecaria pecado de propriedad contra la pobreza, dandolos en lymosna. Aquella regla que el religioso tiene licencia interpretatiua, para conuertir los dineros en otro igual vso, o mejor se deue entender consideradas todas las circunstancias, de tal suerte, que sea igual vso, o mejor en orden a la voluntad del prelado, que es el del pensiero destos bienes, y que cuyda dellos en orden al bien comun de la religion, en el tal caso no es igual vso ni mejor, considerando esto en orden al bien comun de la religiõ. Porlo qual no se entiẽde, q̃ el prelado tiene volũtad interpretatiua de dar licencia, ni cõforme a razõ deue el superior de tener tal volũtad. Declaremos esto en particular, quãdo da licẽcia el prelado para cõprar libros prouechosos da licẽcia para trocar, y cãbiar el dominio de los dineros, en el dominio de los libros, de suerte q̃ para el cõuẽto y para el biẽ suyo lo mismo es el dominio de

los

los libros que el dominio del dinero, que es coſa equiualente. Pero quando conuierte eſte vſo en dallo en lymoſna, aunque la obra de ſi ſea mas excelente y de mas excelente virtud, no es tan prouechoſa, ni igualmente prouechoſa en orden al bien del conuento, el qual ha de mirar el prelado que da la licencia. Porque conuirtiendo el vſo en la obra de lymoſna y charidad, no ſucede en el cõuento otro bien igual, o mejor, porque no ſucede dominio de otra coſa igualmente buena para el bien del conuento. De ſuerte, que aquella regla, que hemos pueſto, ſe deue entender conforme a eſto, quando ſe conuierte en vſo igual, o mejor en orden al bien y vtilidad del conuento. Porque eſta ſe ha de entender ſer la voluntad razonable del ſuperior. De lo dicho ſe colige ſer muy buena la reſolucion pueſta, y ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La quarta difficultad es, quãdo el prelado da licencia general al religioſo ſu ſubdito, para gaſtar los dineros, como quiſiere, ſi ſera pecado mortal gaſtallos en coſas malas y vſar dellos para coſas no licitas. Haſe de ſuponer con el P. M. Fr. Iuan Gallo ſobre eſte articulo, que es licito a los prelados dar ſemejantes licencias generales algunas veces, porque la carga de la religion no ſea tan peſada. Pero el prelado deue aduertir, y mirar muy bien a que religioſos da las licencias generales, y halas de dar a hombres graues, y que eſtan experimentados en religion y virtud. Quando el ſubdito vſe mal de ſemejantes licencias, no ſe le ha de atribuyr al prelado, que procedio diſcretamente, y con prudencia dando las tales licencias, ſino al ſubdito que vſo mal de las licencias, que dio el prelado bien dadas. Como quando el ſuperior da licencia al ſubdito, para ſalir fuera de caſa ſin dar cauſa ni razo, ſi comete algun delicto, por el qual no le diera licencia el prelado ſi lo ſupiera, no por eſſo peca el prelado en dar la tal licencia, ni ſe le deue atribuyr a el el delicto que comete el ſubdito, ſino al miſmo ſubdito. Eſto ſupueſto la difficultad es, ſi teniendo el ſubdito licencia general para gaſtar los dineros en lo q̃ quiſiere, ſi pecara mortalmente contra la pobreza, gaſtando los dineros en algunos vſos malos, como en jugallos, o en otras coſas ſemejantes. La razon de dudar, para q̃ no peque pecado contra pobreza es, porque eſte religioſo no gaſta los dineros ſin licencia, porque la tiene, ni procede en el vſo dellos como ſeñor, pues depende de la licencia del prelado Luego no peca pecado de propriedad contra el voto de la pobreza. En eſta difficultad, y por eſta razon hecha, el Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo hombre doctiſſimo y por extremo religioſo enſeña, que en eſte caſo no peca el tal ſubdito gaſtando mal el dinero contra la pobreza, ni es proprietario, y que peca por otro camino deſperdiciando el dinero, y ſiendo prodigo, o aprouechandoſe del para coſas malas y fuera de religion, pero no contra pobreza. Pone el exemplo en el religioſo, que pide licencia al prelado, para yr fuera y vſa mal de la tal licencia, cometiendo algun delicto eſte religioſo, no peca contra la obediencia que ay de no yr fuera ſin licencia, aunque vuiera precepto de eſto, y aunque ſepa que el prelado no le diera la licencia, ſi ſupiera que auia de cometer el delicto. De la miſma ſuerte en nueſtro caſo, no peca mortalmente contra la pobreza, aunque ſepa que el prelado no le diera la licencia ſi lo ſupiera, que era para aquel effecto, el miſmo Maeſtro opone contra ſi el argumento, porque del prelado no ſe deue preſumir, ni ſe preſume que da licencia, para ſemejantes vſos, y para gaſtar el dinero mal gaſtado y diſſiparlo. Porque ſi dieſſe la tal licencia pecaria el prelado dandola. Luego no ſe ha de preſumir que la da, y por conſiguiente el ſubdito gaſtando el dinero en aquellos malos vſos, lo gaſta ſin licencia, y por conſiguiente peca pecado de proprietario. El miſmo reſponde, q̃ en realidad de verdad da la licencia y bien dada, y conforme a prudencia, y el gaſtar mal el ſubdito el dinero no ſe le ha de atribuyr al prelado, que procedio bien, ſino al ſubdito, que vſo mal de ſu licencia, y trae el exemplo pueſto del que pide licencia para yr fuera. Eſto miſmo enſeñan otros Maeſtros diſcipulos de S. Thomas. Eſto ſe prueua con vna fuerte razõ, porque ſi el prelado no pudieſſe dar licẽcia para vſos no licitos, principalmẽte ſeria, porq̃ el prelado de la religiõ da las tales licẽcias, como deſpenſero de los bienes, y dineros de la caſa y no como ſeñor, y aſsi no puede dar licencia para coſas ilicitas, y para vſos profanos, y aunq̃ las de no valen ni tienen effecto. Eſta razon no tiene fuerça Luego puede dar las tales licencias, y ſi las da ſon validas: que eſta razõ no tẽga fuerça ſe cõuence, porq̃ el Sũmo Põtifice en muchas diſpenſaciones, q̃ ſon de derecho poſitiuo es deſpẽſero, pero porq̃ tiene plenaria poteſtad, aunq̃ haze mal diſpẽſando, la diſpẽſacion valida es, y tiene effecto, como ſi diſpẽſa en los grados prohibidos de derecho poſitiuo, ſin cauſa ni razõ. Lo miſmo es ſi diſpẽſaſſe con los q̃ eſtã obligados a rezar, no auiendo cauſa. Y es aſsi que el Prelado reſpecto de los bienes del cõuento tiene plenaria poteſtad, la qual le dan por el miſmo caſo q̃ le eligen, luego ſi da la licẽcia para gaſtar dineros generalmente, valida es la licẽcia y tiene effecto, aunq̃ el prelado pecara alguna vez dando la tal licẽcia ſin cauſa y razõ. De ſuerte q̃ en eſto no es el prelado como el Sũmo Pontifice, en lo que toca a la diſpenſacion de los votos, porque en eſto no tiene plenaria poteſtad, y aſsi ſino diſpẽſa cõ cauſa y razon, no ſolamente peca, pero no vale la diſpenſacion, ſino haſe como el Pontifice reſpecto del derecho poſitiuo, ſobre el qual tiene plenaria poteſtad, pero es razõ, q̃ vſe biẽ della. Cõfirmaſe lo primero, porque de otra ſuerte el prelado podria libremente dar licencias generales a todos los religioſos, para gaſtar los dineros, que quiſieſſen y como quiſieſſen. Lo qual no ſe haze en las religiones, ſino tẽpladamente, y cõ gran moderacion. Que eſto ſe ſiga conſta, porq̃ el prelado no puede dar licencia, ni vale la licencia, ſino es para buenos vſos, y para coſas de edificacion y no de deſtruyciõ. Luego ſeguramẽte puede dar a todos las licẽcias generales, y cõ grã liberalidad. Cõfirmaſe lo ſegũdo, porq̃ tãbiẽ ſe ſiguiria, q̃ dãdo las tales licẽcias, ſi el ſubdito religioſo gaſtaſſe el dinero en coſas malas y profanas, q̃ no tẽdria effecto, porque no puede dar el prelado ſemejãtes licẽcias, y aſsi no tiene effecto. Lo qual parece q̃ no ha lugar, porq̃ gaſtado vna vez el dinero cõ eſta manera de licencia, aunq̃ ſe gaſte mal no ſe haze eſcrupulo de tratar de boluer aquel dinero a la religion y al conuẽto, pues no tuuo effecto el tal gaſto de dineros.

En esta difficultad digo lo primero, que en lo que toca al fundamento que pone esta sentencia, me parece muy bien y ser verdadero, de suerte, q̃ el prelado de la religiõ puede licitamẽte dar licẽcias generales a sus subditos graues y religiosos, para gastar libremente, y en esto no ay escrupulo ninguno, y darles la licencia que les puede dar, y no solamente lo puede hazer licitamente, si no que lo deue hazer con semejantes religiosos, y en esto no ay exceso ninguno. Esto se conuence con la razon, que trae el Padre Maestro Gallo, y con su authoridad. Dize muy bien este author, que quando vsare el subdito mal de la tal licencia, no se le ha de imputar al prelado, que dio la licencia con mucho acuerdo y religion, sino al subdito, que se aprouecho mal della.

Digo lo segundo, que es prouable la sentencia del P. M. Fr. Iuan Gallo, en lo que toca a que las licencias son validas, y que no peca contra pobreza el subdito, vsando mal dellas y gastando el dinero en cosas malas y profanas, pero mas prouable me parece la sentencia contraria, y casi la tengo por cierta. Esta resolucion tiene dos partes: la primera parte se prueua con la authoridad de este Doctor, y con las razones hechas en su fauor. Cõforme a esta sentencia se deue dezir, q̃ el prelado del conuento, tiene plenaria potestad, y es como suprema potestad de dispensar, en alguna manera toca la razon de dominio y señorio. La razon es, porque el señor de aquellos bienes, y el que tiene el dominio es todo el conuento junto. Y el conuento le da poder de dispensar como a su superior, y assi tiene suprema potestad dispensatiua, que no llega a poder de señor, sino frisa con el tal poder. El exemplo traydo en los argumentos de la potestad dispensatiua del Papa, respecto de las cosas que son de derecho positiuo es bien a proposito para declarar este punto. De esta manera queda esta sentencia con alguna manera de prouabilidad. La segunda parte de la resolucion me parece muy mas conforme a razon, y esta es comun sentencia de los que bien entienden. La razon fortissima es, porque en realidad de verdad el prelado tan solamente tiene razon de despensero, en lo que toca a los gastos y licencias, que deue dar en el conuento, y en ninguna manera es señor, ni tiene plenitud de potestad, como la tiene el Summo Põtifice sobre el derecho positiuo, q̃ es señor del. Siendo mero despensero en estas licencias, ni las da ni las puede dar para malos vsos. Porque el tal poder es para edificacion de la religion, y no para destruycion della. Luego el subdito no tiene licẽcia del prelado, para gastar el dinero en algun mal vso, aunque tenga licencia general del prelado, porque el prelado no puede dar esta licencia, ni ex presso ni interpretatiuamente.

De lo qual se sigue vna cosa muy graue, y digna de aduertencia, que el subdito con color de estas licencias generales, que se dan para gastar dineros a religiosos graues, no pueden jugar ni passar el dominio de los dineros por el juego, sino fuere juego licito, llamo licito el que puede jugar, y en la quantidad que puede jugar conforme a su estado, y conforme a su religion. Digo conforme a su estado y religion, porque ay differencia de religiones. En los religiosos de las ordenes Militares, les es permitido jugar en mayor quantidad, que a los religiosos de las õrdenes Mendicantes, y otras semejantes. En las quales cõforme a su manera de viuir se les permite jugar en muy poca quantidad, y con mucha moderacion. Todo lo demas es de destruyciõ y no edificacion, y por esso las licencias generales, no se estienden a esso ni pueden. En resolucion digo que conforme a esta sentencia, aunque el prelado expressamẽte diesse licencia para jugar vna gran quantidad, respecto del religioso de la tal religion, moderada, en esto no seria valida la tal licencia, porque no seria dispensacion, sino destruycion, y para destruycion, y no para edificacion. Este tal pecaria mortalmente pecado contra la pobreza, porque gasta sin licencia ninguna. Pongo exemplo, vn religioso de estas ordenes, que jugasse quantidad de ciẽ ducados poco mas, o menos, aunque tuuiesse licencia expressa para jugarlos, no vale la tal licẽcia, y peca contra el voto de la pobreza. Quanto a esto no es bueno el exemplo que se trae en la contraria sentencia, de aquel que pide licencia al prelado, para yr fuera y vsa mal della, cometiendo algun delicto, el qual no peca contra la obediencia de no yr fuera sin licencia, sino en otra materia. Este exemplo no es bueno ni a proposito. Porque la licencia que dio el prelado, para yr fuera fue valida, y assi no peca en yr fuera, porque no va sin licencia. Pero en nuestro caso la licencia para jugar en semejante quantidad no es valida. Por lo qual peca pecado grauissimo contra el voto de la pobreza. Del religioso que pierde al juego quantidad de dinero, si esta obligado a restituyr y das orden en que se buelua al conuento hase de dezir abaxo. Y lo mismo es del que se lo gana. Tambien se ha de dezir quando ay precepto en alguna religion de no jugar, a que obliga el tal precepto y como obliga. Tan solamente se deue aduertir al presente, que el religioso que con esta licencia juega y gana, tiene obligacion de restituyr lo que gano a aquel con quien jugo. Porque no pudiendo el perder, tampoco pudo ganar, porque el contrato del juego ha de ser igual de ambas partes.

A la razon de dudar, puesta luego al principio de la duda, se responde facilmente, que el que gasta los dineros con esta licencia, los gasta sin licencia, por lo qual peca pecado de propriedad. A otra razon, que se pone despues de puesta la sentencia primera se responde, que es verdad que el prelado no puede dar semejante licencia por ser despensero. Y esta razon es muy fuerte. Porque no es lo mismo del Summo Pontifice, respecto de las dispensaciones, que tienen effecto, y son validas, y del prelado en estas licencias. Porque el Pontifice tiene plenaria potestad en el derecho positiuo, y assi si da las licencias son validas, aunque se las de sin razon y causa, pero el prelado no tiene tan plena potestad dominatiua, sino dispensatiua. Por lo qual la licencia para estos vsos profanos no es valida.

A la primera confirmacion se responde, que el Prelado, aunque puede no deue dar licencias generales para gastar a todos los subditos, porque aunque fuesse assi, que no pudiessen gastar el dinero en vsos malos y profanos, conforme a lo dicho no seria tanto pobreza el dar esta licencia a todos. Porque no es conforme a pobreza,

breza, que todos ſin diſtincion libremente puedan vſar del dinero y gaſtarlo, como ellos quiſieſſen. Eſto ſera licito con algunas perſonas graues y de conſideracion. Tambien no es licito dar eſtas licẽcias, porque podria alguno ſeguir el parecer contrario y gaſtar el dinero en malos vſos.

A la ſegunda confirmacion ſe reſponde, que el que gaſtaſſe el dinero cõ la tal licencia, jugandole, o en otro vſo profano, no paſſaria el dominio, ni la tal licẽcia tendria effecto. Si el tal ha de tratar de que el dinero que gaſto mal ſe buelua a la Religion, haſe de tratar abaxo muy a la larga.

Toda via queda difficultad acerca de eſto miſmo, ſi las licencias las dieſſe el conuento, que es el que tiene dominio y ſeñorio de los bienes del conuento, y las dieſſe libremente y en general, ſi en el tal caſo el que gaſta los dineros mal, y en malos vſos, o los juega en gran quantidad, tendra effecto y paſſara el ſeñorio de los dineros. El exemplo es, ſi el Capitulo de vn conuento todo junto dieſſe licencia general a algunos hombres graues y Religioſos, para gaſtar, ſi los tales gaſtaſſen en coſas malas, ſi ſeria la licencia valida, y no pequen contra el voto de la pobreza, aunque cometieſſen otro pecado.

A eſto ſe ha de reſponder, que ſi dieſſe las licencias de la manera dicha, parece que no pecaria contra pobreza, el que gaſtaſſe los dineros en vſo malo. Porque diſpone de aquellos dineros con licencia del verdadero ſeñor de los tales dineros. El exemplo es en el hijo de vn padre de familias a el qual le dieſſe ſu padre licencia, para gaſtar en lo que el quiſieſſe, el tal hijo gaſtando los dineros mal y profanamente pecaria otro pecado, pero no ſeria el gaſto, de ſuerte que fueſſe contra la voluntad del verdadero ſeñor, de eſſa miſma ſuerte acõteceria en nueſtro propoſito.

La quinta difficultad es del Religioſo, que toma de los bienes del conuento, ſin licencia del Prelado, ſi el tal tomando de los bienes del conuento no teniendo licencia pecaria mortalmẽte, contra el voto de la pobreza. La razõ de dudar es, porque los bienes del conuento ſe ordenan al vſo y comodidad de los Religioſos, y el dominio y ſeñorio de eſtos bienes eſta en todos los religioſos del miſmo conuento. Luego quando alguno dellos tome algo del conuento, no peca pecado de propriedad contra la pobreza. Confirmaſe, porque eſte Religioſo, tomando alguna coſa no paſſa el dominio del que era ſeñor, porque el conuento era ſeñor de aquellos bienes, y quedandoſe en poder del Religioſo, ſe queda el dominio en el miſmo conuento. Luego no peca pecado de propriedad contra la pobreza.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que el que toma de los bienes del conuento alguna coſa, en graue quantidad ſin licencia del Prelado, es proprietario y peca mortalmente contra la pobreza. En eſto conuienen todos los Doctores particularmente diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es, porque el tal vſa como ſeñor de los bienes de la comunidad, porque diſpone dellos ſin dependencia ninguna del Prelado ni de nadie. Luego el tal es proprietario y peca mortalmente contra el voto de la pobreza. Confirmaſe, porque ſi eſto fueſſe licito no auria pacifica gouernacion en la Republica Religioſa, lo qual es gran inconueniente. Porque a cada vno le ſeria licito por ſu voluntad tomar lo que quiſieſſe de los bienes del conuento. Eſto ſe entiende, quãdo la quantidad que toma el Religioſo es graue y de importancia, en el tal caſo ſeria pecado contra religion y contra juſticia. Pero ſi fueſſe la quantidad pequeña y no graue, no ſeria pecado mortal, y algunas vezes no ſera pecado alguno, por no ſer contra la voluntad del Prelado, ſino auer licencia interpretatiua: qual ſea la quãtidad, y materia graue en eſte punto, y qual no tan graue ſe dira abaxo. Aduiertaſe, que aſsi como en la caſa de vn ſeglar el dominio y ſeñorio, y diſpenſacion de los bienes, eſta acerca del padre de familias, de ſuerte que a ninguno es licito tomar coſa alguna ſin licẽcia de eſte padre de familias, ni aun al hijo, aſsi tãbien de los bienes del conuento tiene el dominio y el ſeñorio la comunidad, y la authoridad y poder de diſpenſar eſtos bienes eſta en el Prelado, el tiene el poder de diſpenſarlos en prouecho y vtilidad del conuento, y de los particulares Religioſos. Verdad es, que el Prelado tiene obligaciõ de acudir a cada vno conforme a como es razon. Porque de otra manera podria cometer pecado de acepcion de perſonas diſtribuyendo y diſpenſando los bienes del conuento con deſigualdad, y no guardando lo que es razon. Eſto ſe entiende dentro del conuento, y quando los diſtribuye entre los ſubditos. En los que ſon fuera del conuento, no puede diſpenſar el Prelado coſa alguna, ſino fueſſe en lymoſna, o tambien en orden al bien y vtilidad del miſmo conuento. El exemplo puede ſer quando el Prelado dieſſe algun regalo a algun bien hechor del conuento, o algun afficionado al conuento, o a otra perſona, que trata los negocios del conuento, y para que los mire con afficion. En todos eſtos caſos, tiene poder el Prelado de diſpẽſar y diſtribuyr los bienes del conuento en perſonas fuera del conuento. Porque todo eſto ſe ordena al bien y vtilidad del miſmo conuento. Fuera de eſtos caſos y otros ſemejantes no puede diſtribuyr nada de los bienes del conuento, fuera del cõuento, mas que los demas religioſos particulares, y ſi lo dieſſe tendria obligacion de hazer que ſe boluieſſe y reſtituyeſſe al conuẽto, como deſpues diremos. Como puede diſpenſar los bienes del cõuento en los demas religioſos, conforme a razon y juſticia, aſsi tambien puede muy bien diſpenſar eſtos bienes en ſu vtilidad y prouecho conforme a ſu neceſsidad, y como fuere razon y juſticia, de otra manera pecara mortalmente, ſi es en coſa graue el exceſſo. Poque toma los bienes del conuento ſin razon y juſticia. Como el particular ſeria proprietario, ſi tomaſſe los bienes del cõuento ſin licẽcia del Prelado, aſsi tambiẽ lo ſera el Prelado aplicãdoſe a ſi los proprios bienes del cõuento ſin razõ y juſticia, porq̃ para eſto no tiene licencia.

Toda via q̃da difficultad, quando el Religioſo tiene grã neceſsidad, de q̃ le apliquen los bienes del cõuẽto, para ſu comida y ſu veſtido, conforme a ſu manera de viuir, y el Prelado es tã duro, q̃ no acude a la neceſsidad del ſubdito, pudiendo y deuiendo acudir cõforme a ella, ſi en eſte caſo el Religioſo pecaria mortalmente, tomando lo q̃ fueſſe neceſſario de los bienes del conuento, para ſuplir ſu neceſsidad, ſin licencia del Prelado.

A eſta difficultad el Padre Maeſtro Fray

Iuan Gallo enseña, que el tal subdito estaria sufficientemente escusado, como estaria escusado el hijo de familias, que tomasse para socorrer su necessidad lo que fuere necessario, aunque lo tome sin licencia de su padre. Porque el Prelado, y el padre tienen obligacion a acudir con blandura y como padres a semejantes necessidades. Pero deuen de aduertir los subditos, que esto se ha de hazer en caso raro, y extraordinario, quando es la necessidad grande y verdadera, y no fingida, como suele fingir necessidades, para aprouecharse de los bienes del conuento. Tambien deuen aduertir los Prelados, que tienen graue obligacion, como padres a no ser duros, sino blandos con los subditos, en el proueerles sus necessidades conforme a la possibilidad del conuento, pues los bienes del cõuento, son de los Religiosos, y no del Prelado. Con esto no daran ocasion a los subditos a que seã proprietarios, y a que finxan necessidades.

A la razon de dudar, puesta al principio, se responde, que los bienes del conuento, se ordenan al vso y comodidad de los Religiosos, y el dominio de los tales bienes esta en todos los Religiosos juntos, y en toda la comunidad. Pero de aqui no se sigue, que el tomar los bienes del conuento, no sea pecado de propriedad, porque los toma sin licencia del Prelado, al qual esta cometida la dispensacion por la voluntad de toda la comunidad. A la confirmacion se responde, que aunque el Religioso, tomando los bienes de la comunidad no passe el dominio de los tales bienes fuera del conuento, con todo esso peca pecado de propriedad, tomandolos sin licencia del Prelado, a quien toca la dispensacion, para vsar dellos. Porque se ha como señor en esto, pues los toma para vsar dellos, sin licencia alguna, y sin dependencia del superior, y en esto consiste la propriedad.

La sexta difficultad es, del Religioso subdito, que sin licencia del Prelado da a otro, lo que el Prelado le tiene aplicado a el, si este Religioso peca mortalmente, pecado de propriedad contra la pobreza. La razon de dudar es, porque si lo da a otro Religioso dentro de la misma casa, no passa el dominio del conuento, sino quedase dentro del mismo conuento, como es cosa notoria, luego no peca pecado de propriedad, ni es obra de señor el darlo a otro Religioso de su casa. Confirmase, porque el prestar dineros, y otra qualquiera cosa a otro Religioso del mismo conuento, no es pecado de propriedad, porque por el prestar aun dineros a otro Religioso no se passa el dominio ni sale del conuento. Luego lo mismo sera dãdo dineros, o qualquiera otra cosa a otro Religioso su compañero.

En esta difficultad se ha de suponer, que vn religioso puede tener para su vso tres generos, o maneras de bienes, los quales puede dar y comunicar a otros Religiosos del mismo conuento, o de fuera. La primera manera de bienes que puede tener con licencia del Prelado para su vso, son dineros, en oro, o plata, o otra moneda, los quales le permiten para remediar sus necessidades. La segũda manera de bienes son algunas cosas, que pertenecen al ornato de su persona, y atauio de la celda, como son vestidos y otras cosas semejantes, y libros, y imagines, y otras cosas desta suerte. La tercera manera de bienes es algunas cosas de comida, que puede el Religioso tener auiendolas recebido con licencia del Prelado, como son algunas caxas de conserua, o otras cosas, que pertenecen al comer, o beber. De todas estas cosas se ha de dezir en particular, quando el Religioso puede dallas a otro compañero Religioso de su casa, y quando no las puede dar sin licencia del Prelado formal y expressa, porque interpretatiua siempre es necessaria la licencia del Prelado, por depẽder en la dispensacion destas cosas del superior, y no ser señor dellas.

Digo lo primero, que hablando de dineros, no es licito darlos a otro Religioso dentro ni fuera del conuento, ni a otra persona alguna, sin licencia del Prelado, y sera pecado mortal de propriedad contra la pobreza, si la materia es graue. Esta conclusion enseñan los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y muy en particular el Padre Maestro Fray Iuan Gallo. La razon es, porque seria vsar de los dineros, y dispensarlos como señor sin dependencia alguna del superior. Lo qual es ser proprietario. Confirmase del vso comun que ay entre los Religiosos, los quales siempre tienẽ escrupulo graue de dar dineros, aun a su compañero Religioso del mismo conuento, sin licencia del Prelado, y entienden ser contra el voto de la pobreza. Dixe en la resolucion siendo la materia graue, porque sino lo fuesse, no seria pecado mortal, como si diesse alguna cosa de poca importancia en dinero, como vn real, o vna cosa de poca quantidad. En lo que toca a qual sea materia graue, para lo que toca a dar sin licencia, y ser pecado mortal, todos hablan escrupulosamente, y no descienden muy en particular, para dar a seglares dinero, me parece que la materia que fuere graue, en materia de hurto, essa misma dada al seglar sin licencia del Prelado, sera materia de propriedad, y pecado mortal contra el voto de la pobreza. Como si diesse sin licencia del Prelado quatro o seys reales a vn seglar. En lo que toca a los Religiosos de otro conuento, si diesse otra tanta quantidad sin licencia del Prelado, me parece lo mismo, y q̃ seria materia graue. Porque si dispone de aquel dinero, sin ningun genero de licencia peca mortalmente contra la pobreza. Y este es el vso comun de gente Religiosa, y el dar en dinero lo tienen por cosa mas escrupulosa, aunque sea dandolo al Religioso del mismo conuento. Con todo esso me parece, que para dar a vn Religioso de el mismo conuento, que se queda el dominio en el conuento, y el Prelado puede dispensar aquellos dineros como antes, que no sera tan graue materia, lo que es materia de hurto, y que si el Religioso excediesse vn poco mas no seria pecado mortal contra pobreza. Los Prelados interpretatiuamente han de querer esto, para que entre los mismos Religiosos aya amistad, como despues diremos de otras cosas. Esto me parece en lo que toca a el dar puro dinero.

Digo lo segũdo, q̃ la segũda manera de bienes no los puede dar el Religioso en materia graue a los Religiosos de su casa, ni a los de fuera, ni a los seglares sin licencia del Prelado y si los da, peca mortalmente pecado de propriedad contra la pobreza. Esto enseñan comũmẽte los Theologos citados por el primer dicho. La razon es la misma, porq̃ dispone de estos bienes como señor sin dependen-

pendencia alguna del ſuperior. Luego es proprietario, y peca contra el voto de la pobreza. Dixe en eſte dicho, ſiendo la materia graue: porque ſi de cosa poca, y de poca importancia, no ſera pecado mortal aun dallo al ſeglar. Materia graue reſpecto del ſeglar, o de el religioſo de otro conuento, aũque ſea de ſu religion, ſeria dar cosa alguna, que fueſſe materia graue de hurto. De ſuerte, que ſi tomando la tal cosa, contra la voluntad del ſeñor, ſeria pecado mortal, eſſa miſma materia dada ſin licencia del ſuperior, ſera pecado mortal: pero entre los religioſos del miſmo conuento, entiendo que no ſeria baſtante eſſa materia, para ſer graue, de ſuerte, que ſea pecado mortal de propriedad, darla al religioſo del miſmo conuento. Si no que puede exceder algo mas, y eſta es la voluntad interpretatiua de los prelados. Porque como queda dicho, quedanſe las cosas a la diſpenſacion del miſmo Prelado. Por lo qual parece que ay voluntad interpretatiua de exceder en algo. Haſe de aduertir, que entre los tales religioſos, para que crezca, y ſe augmẽte entre ellos el amor y amiſtad, que ſe den algunos dones, que no ſean muy grandes. Si vn religioſo da a ſu compañero vn Roſario, o vnos cuchillos, o vnos lienços de narizes, que en dineros valdrian diez, o doze reales, no tendria eſcrupulo de que el religioſo los dieſſe a otro religioſo de el miſmo conuento. Lo miſmo digo de otras cosas parecidas, y ſemejãtes, que no ſe puedẽ poner aqui, por ſer tã menudas. Como ſean deſte precio, poco mas, o poco menos no ay que tener eſcrupulo de pecado de propriedad, contra el voto de la pobreza. Es dificultoſo declarar, ſi es la miſma razon de los religioſos de otros conuentos, ſi a los tales ſe les puede dar alguna cosa en mayor quantidad, que ſea la materia graue de hurto. En eſte punto conſultando cõ algunos hombres doctos de nueſtra religion fueron de parecer, que eſta licencia de que vamos hablando, no ſolamente ſe auia de eſtender a los religioſos de la miſma caſa, ſino a todos los religioſos de toda la Orden, y a los ſeglares. La razõ es, porque el religioſo en orden al Prelado es como hijo de familias, quãdo el padre tiene bienes. El qual hijo de familias no ha de eſtar tan reſtricto, y tan atado, que no pueda dar algo mas de lo que es materia graue de hurto, no ſolamente a ſus hermanos, ſino tambien a los eſtraños. El tal hijo de familias tiene voluntad interpretatiua del padre, para dar algunas cosas en mayor quantidad. De la miſma ſuerte dizen, que el religioſo de los bienes que tiene aplicados para ſu vſo, puede dar en alguna quantidad algunos dones, no ſolamẽte a los religioſos de ſu conuento, ſino de toda ſu orden, y a los religioſos de otras ordenes, y a los ſeculares ſin eſcrupulo. Pero el padre maeſtro Fr. Iuan Gallo, pone grande eſcrupulo en eſto, en el dar a los eſtraños, porque parece que el eſtado del religioſo es eſtado de pobreza. Por lo qual no ſe le ha de conceder vſo de los bienes temporales tã liberal, como al hijo de familias, que no profeſſa pobreza. Tambien a mi me parece cosa eſcrupuloſa, y tengo por inconueniente dar tan larga licencia. Porque los prelados razonablemente no dan la tal licencia interpretatiua. Por lo qual quando eſta licencia ſe eſtendieſſe a todos los religioſos de la miſma religion, me pareceria cosa muy ſufficiente. Pero en lo que toca a los eſtraños, no me parece que es cosa que tarece de eſcrupulo.

Digo lo tercero, hablando de la tercera manera de bienes, que vn religioſo tiene a vſo, con licencia de ſu prelado, tiene mas larga licencia interpretatiua, para diſpenſar los tales bienes, principalmente con los religioſos de ſu religion. En eſte dicho conuienen communmente los diſcipulos de Sancto Thomas. Si vn religioſo tiene cosas de comer, como ſon caxas, o gallinas, o otras cosas ſemejantes a eſtas mas larga licencia tiene de comunicarlas con ſus compañeros, principalmente, y con otros religioſos de la miſma religion, y con los eſtraños. La razon es, porque los Prelados en ſemejantes cosas nunca ponen tanta reſtriction, y eſto pertenece al trato politico y ciuil.

Aduiertaſe, que mas largamente puede diſpenſar eſtos bienes ſemejantes con ſus religioſos, que no con los eſtraños, y ſeglares, y en mayor quantidad, y aun en mayor, que no las cosas que no ſe conſumen y gaſtan con el vſo. Porque ſi es aſsi, que de los otros bienes, que no ſe gaſtan con el vſo, tiene licencia interpretatiua de diſpenſarlos entre ſus religioſos, en alguna quantidad, como queda dicho, y eſto para que entre los miſmos religioſos ſe augmente y crezca la amiſtad. Luego lo miſmo ſera, y con mayor razon de eſtos bienes, que ſe conſumen y gaſtan con el vſo. Los exemplos no ſe pueden poner tan en particular, aunque declaran grandemente las cosas. Pongamos alguno, o algunos, para q̃ por alli ſe eche de ver lo que ſe dize. Tiene vn religioſo vna caxa, o dos de conſerua, para que ſe augmente el amiſtad entre los religioſos, puede muy bien diſpenſarlas entre los religioſos, y diſtribuyrlas, y partir con ellos, aunque las caxas ſean de precio y de valor. Lo miſmo es ſi tuuieſſe aues, o otras cosas ſemejantes. Y como el religioſo ſea conuerſable, y que trata con los eſtraños, tambien podra diſpenſar eſtos bienes con los eſtraños, aunque no tan libremente, ni en tanta quantidad. Eſto todo ſe ha de reduzir a la buena eſtimacion y juyzio de los hombres, que ſaben deſte meneſter.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que no es pecado mortal el dar dineros, o otros bienes, porque ſe paſſe el dominio por la tal donacion. Si eſta fuera la razon, nunca el religioſo pecara mortalmente pecado de propriedad contra la pobreza, porque nunca puede paſſar el dominio, ſin licencia del prelado: porque no le teniendo el no es poſsible paſſar el dominio a otro. La razon porque es pecado mortal contra el voto de la pobreza, es porque diſpenſa los tales bienes ſin dependencia ninguna, como ſi fuera ſeñor dellos. Tambien que el darlos es obra, que de ſu naturaleza paſſa el dominio, aunque el religioſo en hecho de verdad no lo pueda paſſar, ni lo paſſe dando alguna cosa a otro religioſo de la miſma caſa. Eſte tal haze de ſu parte vna obra, la qual de ſu naturaleza paſſaua el dominio, ſino eſtuuiera impedido por el voto ſolemne de la pobreza.

A la confirmacion de la razon. En eſta confirmacion, para que ſea cumplida la doctrina, y perfecta, queda todauia difficultad, ſi el religioſo,

aunque no puede dar dineros, ni otras cosas de momento, a otros religiosos de la misma casa, ni a estraños, si podra por lo menos prestar dineros, o otras cosas, que tiene a vso, sin licencia de su Prelado para prestarlas, aunque la tuuo, para adquirirlas? La razon de dudar es, la que esta en la misma confirmacion. El religioso no puede dar dineros, ni otras cosas de valor, aun a otro religioso de su casa, sin licencia del Prelado, aunque en realidad de verdad el dominio de aquellos bienes se quede en el mesmo conuento. Luego tampoco podra prestar dineros, ni otras cosas, que lo valgan, aunque el dominio se quede en el conuento. Confirmase, y declarase esta razon, no puede dar estos bienes, porque seria vsar dellos como señor sin dependencia ninguna, ni licencia de su Prelado. Y es assi, que el que los presta vsa dellos como señor, sin dependencia ni licencia de su Prelado. Luego peca mortalmente pecado de propriedad. Confirmase lo segundo en particular del prestar dineros. El tal empreſtito de su naturaleza es obra que passa el dominio del dinero en aquel a quien se empresta. Luego el prestar de su naturaleza es obra de señor, y por consiguiente el religioso, sin licencia del Prelado no puede prestar dineros a nadie, ni a los religiosos mismos de su casa. Porque aunq̃ se quede el dominio en el conuẽto, si presta a otro religioso, con todo esso la obra de su naturaleza es de señor y passa el dominio como el que da.

Digo lo primero, que el prestar las cosas que no se consumen con el vso dellas es licito, y no es pecado de propriedad, aora las preste a religiosos de la misma religion, o a estraños, y fuera de la religion. El exemplo es, en el prestar libros, o imagines, o otras cosas semejantes, no es contra el voto de la pobreza, aunque se haga sin licencia del Prelado. En este dicho conuienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es clara, porque el tal empreſtito no es obra de señor, ni passa el dominio, como es cosa notoria en Theologia. Luego no peca pecado de propriedad, prestando estas cosas. Confirmase esta razon, porque quando fuera assi, que fuera obra de señor, el tal empreſtito es cosa de poca importancia. Luego deuese entender que ay licencia interpretatiua del Prelado, para empreſtar estas cosas, como la ay para dar algunas cosas de poco momento. Esto se entiende quando el empreſtito de cosas semejantes es seguro, y en persona segura, que se tiene por cierto que boluera las cosas que le empreſtaron. Porque si fuesse persona de quien no ay tanta seguridad, seria pecado mortal de propriedad prestar a el tal estas cosas. Porque en el tal caso seria como darlas sin licencia ninguna. Y esto es auerse como señor, y por consiguiente seria pecado contra el voto de la pobreza. En esto deuen estar aduertidos los religiosos que prestan estas cosas, y no deuen ser negligentes en atender a esto por el peligro que ay. En lo que toca a el prestar dineros yo he sido en tiempo passado de vn parecer, y es, que vn religioso puede prestar a otro dentro del mismo conuento tan solamente, y no a los demas religiosos, ni estraños. La razon que me mouia, tenia alguna aparencia. Porque el empreſtito de dineros, passa el dominio de su naturaleza, y consiguientemente parece obra de señor, y assi dentro del mismo conuento podria prestar dineros vn religioso a otro, porque no se passa el dominio. Pero fuera de casa, no es licito prestar, porque se passa el dominio, y es obra de señor. Este parecer, aora no parece se deue seguir por este camino. Porque segun esta sentencia, seria tambien licito dar dineros dẽtro del conuento a religioso del mismo conuento, porque no se passa el dominio, sino que se queda dentro del mismo cõuento. Lo qual no es verdad, como queda ya determinado.

Digo lo segundo, el prestar dineros a religiosos del mismo conuento y aun a estraños, no es pecado mortal contra la pobreza, siendo persona segura la persona a quien se empresta el dinero, esto me pareceria muy prouable, aunque algunos quieran dezir lo contrario, este dicho tienen algunos Doctores que dizẽ, que es licito prestar, aunque no hablan tan en particular del empreſtito de dineros, del qual vamos hablando en esta resolucion. La razon muy efficaz que me mueue aora a tener este parecer es la siguiente. Porque aũ que es verdad, que por el empreſtito de dineros se passa el dominio a aquel a quien se presta, cõ todo esso el prestar no es cosa de importancia, porque el otro queda con obligacion de boluerle el mismo dinero, o otro semejante en quantidad. De suerte que se passa el dominio con derecho a boluer a tener otro equiualente. Por lo qual en prestar haze muy poco. Luego aunque el religioso no tenga formal y expressa licencia del Prelado puede muy bien prestar, porque el prestar no es cosa de importancia. Confirmase, porque no es pecado mortal contra la pobreza el dar cosas pequeñas y de poca importancia, porque para esto ay licencia interpretatiua del Prelado, como ya queda dicho. Luego lo mismo sera en nuestro caso, pues es cosa de poca importancia el prestar como ya queda declarado. Lo segundo se p ueua, porque el prestar dineros no es obra de señor. Porque aquel en quien estan depositados algunos dineros, puede prestarlos: y no es señor dellos. Luego el religioso prestando dineros, no peca mortalmente pecado de propriedad contra la pobreza, porque no haze obra de señor. Por estos caminos esta sentencia me parece muy prouable, y mucho mejor, que declarada por la otra manera. Particularmente, que el yugo de la religion se ha de hazer suaue todo lo posible, para que se pueda lleuar. Aduiertase lo que se dize en la misma resolucion, que se ha de entender prestando los dineros a persona segura, y que los boluera. Lo qual es mucho de aduertir en este tiempo, que se afficionan los hombres mucho al dinero, y lo bueluen con difficultad, porque sino se prestasse a persona segura, que ciertamente boluera el dinero, seria querer selo dar dado, y sin licencia. Lo qual es pecado de propriedad.

A la razon de dudar puesta en el principio, se responde facilmente de lo que queda dicho, que el dar de su naturaleza passa el dominio, y es obra de señor, y el que recibe no queda con obligacion de boluer lo que le dan, ni de boluer otra cosa semejante y parecida a lo que dio. Pero el empreſtito de dineros es cosa de poca importancia, porque queda el que empresta con derecho a que se lo bueluan, conforme a lo que ya queda declarado.

do. Por eſta razon no es obra de ſeñor el preſtar dinero. De eſto que eſta dicho a la razon de dudar ſe reſponde facilmente a las dos confirmaciones pueſtas.

La ſeptima difficultad es, ſi es pecado mortal contra pobreza, ſin licencia del Prelado feriar, eſto es trocar y cambiar vna coſa por otra, dentro del miſmo conuento, o fuera, aunque ſea con ſeglares. La razon de dudar es, porque no es licito, ſino pecado contra pobreza, comprar, o vender coſa alguna, ſin licencia del Prelado, porque eſſo es vſo de ſeñor. Luego tampoco ſera licito trocar vna coſa que tiene applicada a ſu vſo con otra. Porque eſta manera de trueco es compra, y venta: y aſsi ſe ſolian comprar y vender las coſas, y ellas miſmas ſeruian de dinero. Declaremos eſto: En la compra y venta el dinero es coſa igual, en la eſtimacion de los hombres, con lo que ſe compra: y aſsi ſe halla igualdad y razon de juſticia cõmutatiua. Con todo eſſo no es licito al Religioſo comprar y vender, ſin licencia del ſuperior: y hazer lo contrario es pecado de propriedad. Luego lo miſmo ſera del trocar las coſas, que tiene applicadas para ſu vſo, aunque las trueque, por coſa alguna igual en la eſtimacion y valor.

En eſta difficultad digo lo primero, que ſi trocaſſe eſtas coſas, que tiene applicadas para ſu vſo, con licencia del Prelado, por otras, que no fueſſen de tanto valor y eſtima, o fueſſen de mayor valor y precio, haziendolo ſin licencia del Prelado, ſeria pecado de propriedad contra el voto de la pobreza, ſi el exceſſo fueſſe notable. El exemplo es, ſi trocaſſe vnas obras de San Auguſtin, o Sancto Thomas, por otros libros, o coſas impertinentes, que no llegaſſen en valor a las dichas. Lo miſmo es, ſi fueſſe al contrario, que lo que el da no es de tanto valor y precio, en graue quantidad, como lo que recibe. En eſte dicho han de cõuenir todos los Doctores. Y no hablamos al preſente de la injuſticia que ſe haze en eſte contrato. Porque por via de contrato, es coſa notoria, que ay injuſticia de vna de las partes. Suponemos que la parte que de razon era agrauiada, cede a ſu derecho, y es voluntaria. Eſto ſuppueſto ſe prueua la concluſion. Lo primero, quando lo que da el Religioſo excede en gran quantidad, no tiene licencia formal, y expreſſa, ni interpretatiua. Luego en el tal caſo, peca pecado de propriedad, contra la pobreza. Que no tenga licencia expreſſa es coſa notoria: y aſsi lo ſupponemos en la duda. Que no tenga licencia interpretatiua, es manifieſto. Porque el Prelado, con razon no es viſto querer que el trueque, vna coſa de mayor precio notablemente, con otra que no es de tanto precio. Porque eſto no es tan vtil, y prouechoſo para el bien del conuento, ni para el bien del Religioſo: y anſi no tiene ninguna manera de licencia, para eſte trueco: y por conſiguiente obra como ſeñor en el, ſin dependencia del Prelado, y por conſiguiente es pecado mortal contra pobreza. Lo ſegundo ſe prueua, en la ſegunda manera de trueco. Porque entonces recibe algo mas, y coſa notable, ſin licencia del Prelado, como ſe ſuppone en la difficultad. Luego peca pecado mortal de propriedad. Porque recebir coſa alguna graue, y de quantidad, ſin licencia del Prelado es pecado de propriedad. En el tal caſo, ſi aquel con quien contrata, no fueſſe voluntario, y no dieſſe de gracia el exceſſo, ſeria hurto, y pecado de injuſticia, que obligaſſe a reſtitucio, por lo menos del exceſſo. En eſto no me parece auer difficultad. Toda la difficultad es, quando el trueco y cambio fueſſe en coſa igual, y de igual precio, y de tãto prouecho, aſsi para el Religioſo, como para el conuento.

Digo lo ſegundo. Bien prouable ſentencia me parece, que el tal trueco, haziendoſe ſin licencia expreſſa del Prelado, ſeria pecado de propriedad, contra el voto de la pobreza. Eſta reſolucion ſe prueua bien aparentemente, con la razon de dudar pueſta al principio, y con la declaracion della, que la fortifica grandemente. Porque en reſolucion es compra, y venta, ſin licencia del Prelado. Y comprar y vender, ſin dependencia ninguna es obra de ſeñor. Y por conſiguiente es pecado mortal, contra el voto de la pobreza. Porque auerſe como ſeñor independente, es ſer proprietario, y hazer contra el tal voto.

Digo lo tercero, que me parece prouabiliſsimo, que el tal trueco no es pecado mortal, contra el voto de la pobreza, aunque ſe haga ſin licencia expreſſa del Prelado, y aunque ſe haga con Religioſo del miſmo conuento, o con otra perſona eſtraña. En eſto han de conuenir muchos diſcipulos de Sancto Thomas. La razon fortiſsima es, porque arriba deziamos de ſentencia commun de los diſcipulos de Sancto Thomas, que quando el Prelado da licencia a vn Religioſo ſu ſubdito, para gaſtar veynte ducados, en vnos Auguſtinos, tiene licencia interpretatiua, para conuertir aquel vſo de los dineros, y comprar con ellos otros libros, que ſean de igual precio y prouecho. Y en eſto no ay pecado ninguno de propriedad. Luego lo miſmo ſera, ſi trueca los libros que ya tiene applicados, o comprados con licencia del Prelado, trocandolos por otros de igual precio, y prouecho. Porque es la miſma razon de vno, que de otro. Declaremos eſto, y demosle mas fuerça. Al principio quando le dieron licencia para comprar los Auguſtinos, pudo trocar aquella licẽcia, en comprar Chryſoſtomos, o Hieronymos, de igual precio y prouecho. Luego deſpues de auerlos comprado, y eſtar applicados a ſu vſo, puede muy bien ſin pecado ninguno de propriedad trocarlos, y cambiarlos, por otros tales libros, ſin pecado ninguno de propriedad, porque es la miſma razon. Confirmaſe, arriba queda dicho, que es licito preſtar dineros, ſin licencia expreſſa del Prelado, porque aunque ſe paſſa el dominio del dinero, queda derecho igual, pues ſe lo han de boluer en la miſma quantidad. Y es aſsi, que en nueſtro caſo, quando vno trueca vna coſa por otra de igual precio, quedaſe con el meſmo derecho, y cõ igual dominio de coſa del miſmo valor. Luego licito ſera trocar ſemejantes coſas, ſin licẽcia expreſſa del Prelado. Particularmente, que eſto bien mirado, no es coſa de importancia.

A la razon de dudar con ſu declaracion, ſe ha de reſponder, que aunque en el cõprar cõ dineros alguna coſa aya pecado de propriedad contra la pobreza, no ſe ſigue de ay, que lo aya en el trocar vna coſa, por otra de igual precio. Porque el vſar del dinero, para comprar coſa alguna, y el gaſtar el dinero, ſin dependencia, y ſin licencia, es obra

propria de señor, y en esto los Prelados nunca tienen voluntad interpretatiua. Pero en nuestro caso es cosa razonable, que la tengan, y la deuen tener, particularmente siendo cosa de tan poca importancia. Por lo qual no es pecado mortal de propriedad contra el voto de la pobreza.

La octaua difficultad es, si es pecado de hurto, y de propriedad, tomar alguna cosa el Religioso de la comunidad, y de los bienes comunes, o de otro Religioso particular, de la misma comunidad, sin licencia del proprio prelado. La razon de dudar es, porque estos bienes, siempre se quedan en el mismo conuento, y el dominio se queda en la misma comunidad como antes. Luego no toma cosa alguna, que sea pecado de hurto ni pecado de propriedad. Confirmase, porque si fuesse pecado de hurto seguirsehia claramente, que tuuiesse obligacion de restituyrlo, porque cometio pecado de hurto contra justicia. Lo qual no ha lugar en nuestro caso, porque la restitucion intrinsecamente encierra en su essencia, el boluer a poner a el señor en el dominio de su misma cosa. Y en nuestro caso siempre se quedo el señor, que es el conuento, en el dominio de su misma cosa. Por lo qual no es necessario boluerle a poner en el.

En esta difficultad se deue aduertir, que arriba en la quinta difficultad, queda dicho algo de lo que toca a esta. Pero no quedo del todo declarada la difficultad, y assi se remitio algo a esta difficultad, donde se ha de declarar, si es pecado de propriedad, y juntamente hurto, y si obliga a restitucion, y que quantidad ha de ser, para tener razon de hurto. El Padre Maestro Fray Iuan Gallo, pone vna Regla, que dize, que se ha de guardar en esta materia. La regla es, aquella quantidad, que entre los seglares es bastante, para constituyr materia graue de pecado mortal, si se toma ocultamente, essa misma en el Religioso constituyra pecado mortal, contra la pobreza, y sera hurto, si se toma de la comunidad, o de algun particular. Pero dize que esta regla, principalmente se ha de entender, quando lo que se toma es en dineros, o en cosas que no son de comer, ni se gastan con el vso. Porque hablando de las cosas de comer esta regla es rigurosa, y el mismo Maestro se alarga mas, y da mayor licencia, en el tomar de estas cosas, sin licencia del Prelado, porque la ay interpretatiua.

Digo lo primero, que el tomar de la comunidad, o de otro Religioso particular della, en dineros, o en cosas que no se gastan con el vso, como son libros, y Imagines, sin licencia expressa del prelado en quantidad graue, es pecado mortal, no solamente de propriedad, contra el voto de la pobreza, sino tambien es pecado de hurto. De suerte que en aquella obra, no solamente ay razon formal de pecado de propriedad, sino tambien de hurto. Estas dos razones se juntan alli. En esta resolucion conuienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas y todos los Doctores. Que sea pecado de propriedad se prueua, porque en aquella obra se ha como señor, pues sin dependencia de nadie toma las dichas cosas, para vtar dellas. Luego es proprietario. Que sea hurto es cosa notoria, porque toma ocultamente lo que no es suyo, sino que esta a disposicion del prelado, y lo toma contra su voluntad. La difficultad es, quando sera quantidad graue, y de importancia, de suerte que haga pecado mortal, assi de hurto, como de propriedad, y quando sera materia, y quantidad no tan graue, que haga pecado venial.

Digo lo segundo, que en las cosas dichas, me parece muy prouable la regla, que pone el Padre Maestro Gallo, aunque quien se estendiesse vn poco mas, no diria improuablemente. La primera parte se prueua, cõ la authoridad de este Doctor, y le siguen los Doctores mas comunmente. La razon por esta parte se toma de la misma regla. Porque parece que la quantidad, que haze materia graue en el seglar, essa misma la haze en los bienes del conuento, pues son de la misma razon, los vnos bienes que los otros.

La segunda parte se prueua, porque siendo assi, que el prelado es padre de familias, que ha de distribuyr estos bienes, entre sus hijos con razon, no ha de ser inuoluntario grauemente, en la quantidad, que seria no voluntario razonablemente el estraño. De suerte que bien assi, como el hijo de familias, tomando a su padre en estos bienes alguna mayor quantidad, que la graue en otro seglar, no seria hurto, assi tambien el Religioso, no seria proprietario, ni ladron tomando alguna mayor quantidad, que la que haze pecado mortal en otro seglar, si lo toma de otro Religioso su compañero, parece lo mismo, y por la misma razon. Porque se han como dos hijos de familias respecto del mismo padre. Y quando vn hermano tomasse a otro semejante quantidad, no pecaria mortalmente pecado de hurto, como pecaria tomandolo a otro seglar estraño. Declarar en particular en quãto puede exceder, no es possible, porque pertenece en particular al buen juyzio, y aluedrio del varon discreto, conssideradas las cosas dichas. Bien se dexa entender, quando sera materia graue excediente, pero no muy puntualmente. Vn Religioso que tomasse de los bienes del conuento, o de otro Religioso particular, ocho, o nueue reales, o valor dellos, en cosas que no se consumen con el vso, es cosa notoria que seria pecado mortal, si se haze sin licencia del Prelado.

Deuese aduertir, que esto se entiende, quando tomasse esta quantidad, vna vez, o dos en el año, porque si multiplicasse las vezes, y tomasse muchas vezes la quantidad que no es graue conforme a lo dicho, pecara mortalmẽte, pecado de hurto, y de propriedad. Los Theologos enseñan, en la materia de hurto, que el tomar algunas cosas en pequeña quantidad, contra la voluntad del señor con la multiplicacion se augmenta la materia, y se haze graue, en virtud de la materia passada, y consiguientemente es pecado mortal de hurto. De essa misma suerte se ha de dezir al presente, que sera hurto y pecado de propriedad, multiplicar el tomar lo que no es materia graue de la comunidad, o de otro particular, sin licencia del Prelado.

Digo lo tercero, que en cosas de comer, en el tomarlas de la comunidad, o de otro particular Religioso ay mas licencia. De suerte que ha de ser mayor la quantidad, y la materia mas graue que la dicha, para que sea hurto, y pecado de propriedad. Si el tomar a vn seglar vna gallina, o dos

y vn

y vn poco de vino, es pecado mortal de hurto, como en realidad de verdad lo es, eſta quantidad no ſeria baſtante, para que fueſſe pecado de hurto, o de propriedad en el religioſo. Mas licencia ay, para tomar coſas de comer, que no dineros, o otras coſas, que no ſe gaſtan ni conſumen con el vſo. Eſta reſolucion es de todos los diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y muy en particular del Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo. La razon es, la que queda ya dicha, porque los tales religioſos en el conuento ſe han como hijos de familias. Y aſsi en lo que toca a el tomar eſtas coſas, el Prelado no es inuoluntario razonablemente. Eſto ſe deue entender, quando lo tomaſſe el religioſo vna vez, o dos en vn año, o vna coſa ſemejante. Porque ſi multiplicaſſe el tomar eſtas coſas, ſin licencia del Prelado vendria a ſer pecado mortal de hurto, y contra la pobreza, conforme a lo dicho, aora lo tome del conuento, aora de los bienes applicados a otro religioſo. Y menos puede tomar de otro religioſo, que de la comunidad, aunque poco menos. Pero aduiertaſe, que ſi vn religioſo tomaſſe de la comunidad, o de otro particular algunas caxas, o conſeruas de valor, y precio, ſeria pecado mortal de hurto, y de propriedad, cõtra la pobreza. Aſsi lo enſeña el Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo, y comunmente los Doctores. Porque entonces razonablemente ſe agrauiã del tal hurto hecho ſin licencia.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente que aunque ſe quede el dominio en el conuento, quedandoſe en el religioſo, con todo eſſo es propriedad, porque toma las tales coſas, ſin licencia del Prelado, que es el que las ha de diſpenſar, conforme a ſu voluntad. Tambien es hurto, porque le quita en alguna manera el dominio y el poder vſar de las tales coſas, y de diſpenſarlas, y en alguna manera le impide eſte dominio, y eſto baſta para ſer hurto. Coſa ſabida es, que quando vno hurta vna pieça de plata, o, oro en realidad de verdad, no quita el dominio al ſeñor, porque la tal pieça, donde quiera que eſte es del ſeñor. Pero impidele el vſar de la tal pieça, y no poder diſponer della, y tienele impedido el dominio. Y eſto baſta para ſer hurto. De la miſma ſuerte acontece en nueſtro propoſito. Deſta doctrina ſe reſponde facilmente a la confirmacion, diziendo que el religioſo deue reſtituyr, como luego diremos, y para verdadera reſtitucion baſta, que buelua a poner a el ſeñor en el dominio de lo que primero le tomo, en eſte ſentido, que pueda tener el vſo y le quite el impedimento que tenia el tal dominio, eſto es como boluelle el dominio.

Toda via queda difficultad acerca deſta confirmacion, ſi el religioſo en los caſos que hemos dicho en eſta duda, que comete pecado de hurto y de propriedad, ſi tendra obligacion de reſtitucion al conuento, o a el religioſo particular, a quien tomo alguna coſa. La razon de dudar es, porque el religioſo no puede adquirir bienes ningunos, que no ſean del conuento. Por el miſmo caſo que los adquiere pertenecen al conuento, como es coſa notoria. Luego en ninguna manera puede reſtituyr lo que tomo al conuento, porque la reſtitucion ſe deue hazer con bienes proprios, y no con los bienes del miſmo conuento.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que tiene obligacion el religioſo a reſtituyr a la comunidad, y a otro particular religioſo lo que tomo, ſiendo hurto, conforme a lo que queda dicho en eſta duda, y la reſtitucio la deue hazer en la forma, y manera que le fuere poſsible. En eſta reſolucion conuienen los diſcipulos de Sancto Thomas, y deuen conuenir todos los Doctores. La razõ es, porque como queda dicho, en algunos caſos es pecado mortal de hurto, tomar algo de los bienes de la comunidad, o los que eſtan applicados a algun particular. Y el pecado del hurto de ſu naturaleza es pecado contra juſticia comutatiua, y por conſiguiente obliga a reſtitucion. Luego eſte religioſo queda obligado a reſtituyr, eſto es coſa notoria. El modo de como ha de reſtituyr ha de ſer conforme a como le fuere poſsible. Si el religioſo no tuuieſſe bienes algunos de dõde poder reſtituyr, no tendria por entonces obligacion: ſi ſon bienes, que los tiene en ſu poder, facilmente puede reſtituyr boluiendolos a la comunidad, o al religioſo particular: ſi los vuieſſe gaſtado, o conſumido tiene obligacion de procurar que el conuento, o el religioſo adquiera otros ſemejantes bienes, en precio y eſtima. Deſta manera ſatisfaze a ſu obligaciõ. El reſtituyr a el religioſo particular, a quiẽ tomo alguna coſa, ſatisfara dandole con licencia del Prelado de las coſas q̃ el poſſee, para ſu vſo, de ſuerte que ſean de igual valor y precio. Verdad es, que toda via ſe deſcubre en eſto miſmo difficultad, porque eſtos bienes ya ſe eſtauan en el conuento y eran ſuyos. De lo qual diremos abaxo.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el religioſo no puede reſtituyr de otra manera, ſino de los bienes que adquiriere, y eſto baſta, para hazer la reſtitucion al conuento. Porque en fin da orden, en que el conuento tenga otros bienes de igual precio y valor que tenia antes.

La nona difficultad es, del religioſo que toma los bienes de la comunidad, ſin licencia del Prelado, y los da a ſeglares. La miſma difficultad es, del q̃ toma ſin licẽcia los bienes de otro religioſo, y los da a eſtraños, ſin licencia Finalmente la miſma difficultad procede del que da los bienes, que tiene applicados a ſu proprio vſo, ſi eſte tal peca mortalmẽte, y que deue hazer. De lo dicho queda aueriguado en eſtos caſos, y en otros ſemejantes, el religioſo peca mortalmente, ſiendo lo que toma y da de precio y valor, y el pecado es mortal de propriedad contra la pobreza, pues vſa de eſtos bienes como ſeñor, y tambien es pecado de hurto, pues toma lo que no es ſuyo, y es tanto mas graue pecado, en quanto lo enagena, porque haze mas difficultoſo el reſtituyr eſtas coſas.

Digo lo primero, que el ſeglar que recibe eſtas coſas y ſabe que ſon de la comudidad, y dadas ſin licencia del Prelado, luego al punto que viniere a ſu noticia, tiene obligacion de reſtituyrlas, y bolluellas a la comunidad. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque ſabe que ſon hurtadas, y que no las pudo dar. Verdad es q̃ el ſeglar dandole el religioſo vna coſa puede tener buena fee, ſi el religioſo es tal, que la puede tener, y que la dio pudiendoſela dar. Lo miſmo es, y por la miſma razõ ſi le dio alguna coſa de otro religioſo a quien la tomo hurtandoſela, y tomandoſela ſin licencia del Prelado. Eſto deuen aduertir los ſeglares en el comercio que tienen con los religio-

religiosos, particularmente sino lo fuessen tanto.

Digo lo segundo, que el religioso que da estas cosas, de esta manera tiene obligacion dar orden en restituyrlas a la communidad, o al religioso a quien se tomaron. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es clara, porque el religioso contra justicia tomo estas cosas como queda dicho. Luego tiene obligacion de restituyrlas, en la forma y manera que fuere posible. Si fuesse moralmente possible dar oden, que los seglares, o estraños boluiessen estas cosas, era el modo mas facil de restituir. Pero hase de tener aduertécia, que esto se ha de hazer con cordura y discreció, guardando respecto a su honra y fama, de manera que no pierda el en la fama, y consiguientemente la religion. Puede ser que esto sea mayor detrimento, que el bien que puede venir a la religion, o al religioso, tornandole los bienes que estan en poder del estraño. No siédo este medio a proposito, ha de procurar que los bienes, o otros semejantes se bueluan a la comunidad, o al religioso a quien los tomo, conforme a lo que immediatamẽte queda dicho en la duda passada. En esto no ay difficultad.

La mayor difficultad es, quando vn religioso de los bienes proprios, que tiene aplicados para sus vsos diesse alguna cosa en graue quantidad a estraños, aora sea en dinero, o en otros bienes que lo valen, y los da sin licencia del Prelado, a cuya disposicion estan. La difficultad es bien graue, si el tal fuera de pecar pecado de propriedad contra la pobreza, si pecara contra justicia enagenando estos bienes, de suerte que el y los que los reciben, sabiendo que no los pudo dar tendrá obligacion de restituyr, y boluer estos bienes a la comunidad. En esta difficultad he consultado algunos hombres doctos, y en particular vno muy docto me dixo, que tenia por opinion, que en este caso no auia obligacion de restituyr, ni de boluer estos bienes a la comunidad. El fundamento de este parecer es, que estos bienes, aunque el dominio estè en la comunidad, pero tiene este dominio, mediante la persona a quien estan aplicados, y en realidad de verdad los tales bienes no son para la vtilidad y prouecho de la comunidad, sino que se han de emplear en vtilidad y prouecho del particular. De esto se toma argumento, que dando estos bienes, aũque se den sin licencia del Prelado, no se haze daño a la comunidad, y por consiguiente no ay obligacion de boluerlos a la comunidad ni de restituyrselos. Esta sentencia es vn poco difficultosa, como se vera por la resolucion.

Digo lo tercero, que mi parecer es, que el que gasta estos bienes, de que vamos hablando, y los da a estraños, sin licencia del Prelado, siendo en graue quantidad, tiene obligacion de restituyrlos al conuento, en la forma que pudiere, y hazer que se bueluan al conuento, y el que los recibe tiene obligacion de boluerlos en sabiendo que se los dieron sin licencia. Entiendo que se han de boluer al conuento, como ellos antes pertenecià al conuento, demanera que boluiendolos al mismo religioso se cumple. Esta resolucion de ordinario tienen los Doctores. La razon es, porque el tal religioso no solamente peca pecado de propriedad, disponiendo aquellos bienes sin licencia, y auiendose en esto como señor, sino tambien haze injusticia contra la comunidad, porque priua al conuento del dominio de aquellos bienes, y al Prelado del derecho de dispensarlos. Luego peca pecado de injusticia, y por consiguiente ay obligacion de restitucion. Declaremos esto mas particularmente, la comunidad tiene derecho de justicia a los bienes que estan aplicados al religioso, aunque sea mediante su persona y estos bienes pueden ser de vtilidad y prouecho para la comunidad. Porque el Prelado los puede aplicar a la comunidad, para bien y prouecho suyo. Y si el religioso se muere, ellos quedan aplicados, como es cosa notoria. El que los da sin licencia priua a la comunidad de este derecho de justicia que tenia en orden a los tales bienes. Luego peca pecado de injusticia cõtra la comunidad, y por consiguiẽte ay obligaciõ de restituyr estos bienes a la misma comunidad en la forma dicha, y con el derecho que tenia antes. De lo qual se responde a la razon que se haze por la contraria sentencia.

De lo qual se sigue lo primero, que el Prelado da de tener gran atencion en dar las licencias para gastar estos bienes, y para darlos, de suerte que se den con causa razonable. De la manera que ha de tener atencion a dar licencias, para dar los bienes que derechamente tocan a la comunidad, y son suyos, assi tambien en su manera ha de tener atencion en el dar licencias para el dar y gastar estos bienes, aplicados al particular. Porque como queda dicho, la comunidad tiene derecho de justicia a ellos, y en realidad de verdad tiene el señorio. Verdad es, que el Prelado mas liberalmente puede dar licencias para gastar y dar estos bienes, que no para gastar y dar los bienes, que derechamente pertenecen a la comunidad. Verdad es que si el Prelado diesse licencia al religioso sin causa ni razon, para gastar estos bienes, o darlos en alguna quantidad notable, tengo para mi, que esta licencia no seria valida, y por consiguiente auria obligacion de boluer a restituyr estos bienes a la comunidad, en la forma y manera q̃ estauan antes. Porque el Prelado no es señor, sino dispensero de estos bienes, y assi los deue dispensar con causa razonable.

Sigue se lo segundo, que el religioso que juega esta manera de bienes en gran quantidad, y excessiua, aunque lo haga con licencia del Prelado no lo deue ni puede hazer, ni vale la tal licencia, porque es destruycion de la religion, y consiguiẽtemente tiene obligacion de dar orden, en que se buelua al conuento lo que perdio, y el que le gano tiene obligacion de boluerlo. Por lo qual el religioso, tampoco puede ganar dinero, ni otras cosas en excessiua quantidad. Porque el no puede perder la tal quãtidad. Luego tampoco puede ganar semejante quantidad: porque el juego ha de ser contrato igual. Esto se entiende en cierta manera, como luego se declarara. Y assi los religiosos hazen muy mal en jugar en quantidad, y los seglares lo hazen harto mal en ponerse a jugar con ellos, por este peligro a que se ponen. Aduiertase, que assi como dezimos, que el hijo de familias tiene licencia interpretatiua de jugar alguna poca quantidad, vna vez, o otra conforme a la hazienda que tiene el padre, y conforme a lo que el pa-

el padre le prouee quando eſta en alguna Vniuerſidad, aſsi tambien dize el Doctor Nauarro, que el Religioſo tiene licencia interpretatiua de ſu Prelado, para vna vez, o otra jugar alguna quantidad corta, y conforme al eſtado de religioſo. Si el religioſo va a ſu tierra y a holgarſe, lleua eſta manera de licencia. Eſto ha de ſer en poca quantidad, porque ſu eſtado es de pobreza. La razon de eſto es, porque el religioſo ſe ha en la religion, como hijo de familias. En eſta ſentencia pudiendo perder, pongo por exemplo dos dozenas de reales, puede ganar otras dos dozenas, por que aya igualdad en el juego, y de la primera vez no puede ganar mas que perder. Pero puede proceder en el juego, y no tiene obligacion de leuantarſe, porque tiene licencia interpretatiua del Prelado, para hazer buen juego, y proceder honradamente, puede boluer a perder lo que gano, y mas lo que el podra perder, y no puede perder mas, pero puede yr ganando con el dinero que tenia, y con el que ha ganado, porque para eſto tiene licencia interpretatiua. Eſta doctrina, o otra ſemejante pûſimos en la materia de juegos, hablando del hijo de familias. Eſto todo ſe entiende, no auiendo precepto, ni mandato, que obligue a pecado mortal de no jugar, como lo ſuele auer en algunas religiones, y lo ſuele auer de ordinario en la nueſtra. Porque auiendole no ſe puede jugar, ſino que ſe deue guardar el tal mandato, como ſuena.

in 2. par. ſummæ, tract. 31.

La decima difficultad es, del religioſo que recibe dineros, o otras coſas de eſtraños, o de otros religioſos, ſin licencia del Prelado, ſi eſte tal peca mortalmente pecado de propriedad contra el voto de la pobreza. La razon de dudar es, porque el recebir ſemejantes coſas no es obra de ſeñor, ni de ſeñorio, Porque el ſeñorio conſiſte en vſar de las coſas libremente, y conforme a ſu voluntad. Luego el tal religioſo no peca pecado de propriedad. En eſta difficultad he oydo hablar a algunos y dezir, q̃ el religioſo puede recebir coſas en graue quantidad, y en dinero, ſin licencia del Prelado, poniendo las tales coſas en publico, y no las eſcondiendo, ſi ſon libros, o imagenes, ponien dolas en la celda, que eſten patentes, y ſi ſon dineros en el comun deposito donde ſe ſuelen poner. Eſtos tales no ſe en que ſe puedan fundar, ſino en la razon hecha, Tambien ſe podian fundar en que los Prelados parece que deuen de ſer voluntarios, en lo que toca a que los ſubditos reciben ſemejantes coſas, porque eſto redunda en vtilidad y prouecho de el conuento, y aſsi parece que razonablemente ha de ſer voluntario. Por lo qual,

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, ſer certiſſimo, que el religioſo recibiendo coſas graues, y de importancia peca mortalmente pecado de propriedad contra el voto de la pobreza. Eſte es el comun ſentido de los diſcipulos de ſancto Thomas, en el lugar citado, y de todos los hombres religioſos. La razon es, porque en el recibir ſin licencia del Prelado ſe ha como ſeñor, y como ſi fuera capaz de dominio, pues recibe ſin dependencia alguna de ſu Prelado. Luego eſte religioſo peca mortalmente con la pobreza. Aduiertaſe, que en la reſolucion dixe, recibiendo alguna coſa graue y de importancia. Porque ſi recibieſſe algunas niñerias, o dones de poca importancia, no pecaria mortalmẽte, lo vno, por no ſer graue la materia, lo otro, porque los religioſos ſon como hijos de familias, y aſsi el prelado tiene voluntad interpretatiua, y por conſiguiente aun pecado venial no lo ſera, ſiendo en tan pequeña quantidad. De lo qual ſe ſigue, que el religioſo que va a ſu tierra, o otro camino ſemejante, fuera de que de ordinario deue lleuar licencia para dar y recebir lo que fuere conueniente, y para gaſtar lo neceſſario, cõforme a la manera de caminar que lleua, porque el que le da licencia para caminar, conſiguientemente le da licencia para el tal gaſto: pero fuera deſto ſi en ſu tierra, o en otra parte le dieſſen algunas coſas graues, y de importancia, aunque no lleuaſſe licencia podria recibirlas en dinero, o en otras coſas, con propoſito de pedir la licencia al Prelado, en pudiendo comodamente. Eſte es el vſo comun de los hombres religioſos, y eſta es la voluntad, por lo menos interpretatiua, de los Prelados. En eſto no ay que tener eſcrupulo ninguno, ni ay cargo de conſciencia.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmẽte, que como conſta de la razon, con que ſe prueua la reſolucion en el recibir eſtas coſas ſin licencia del prelado ſe ha el religioſo muy como ſeñor, pues recibe ſin dependencia ninguna. Particularmẽte que el dominio deſtas coſas ha de eſtar en el conuento, y en la comunidad, mediante la voluntad del Prelado que le gouierna, y el tal religioſo ſe ha en el recibir de eſtos bienes, como ſi fuera ſeñor dellos, y no tuuiera dependẽcia del Prelado. Por lo qual no ſe ha de entender, que el ſuperior tiene voluntad interpretatiua de que reciban eſtos bienes. Porque aunque ſea muy codicioſo de adquirir bienes temporales para el conuento, mas codicioſo ha de ſer de los bienes eſpirituales de ſus ſubditos, y ha de querer, que no recibã bienes temporales, ſin dependencia ninguna, y ſin ordẽ. Particularmente ſiendo aſsi, que eſtos bienes no ſe ordenan derechamente para vtilidad y prouecho del conuento, ſino de los particulares.

La vndecima difficultad es, de los religioſos, que con licencia del prelado tienen gran quantidad de bienes ſuperfluos, es muy mal vſo de algunos religioſos, que en las celdas tienen abundancia de bienes temporales con gran ſuperfluydad. La difficultad es, ſi los tales teniendolos con licencia del prelado pecan mortalmente pecado de propriedad. La razon de dudar es, porque el Prelado peca mortalmente dando eſta licencia, y conſintiendo ſemejante profanidad. Luego en el ſubdito es pecado mortal cõtra propriedad. Porque ſiendo pecado mortal en el Prelado, no puede ſer ſino porque conſiente el pecado de propriedad en el ſubdito.

A eſta difficultad ſe reſponde, que no es pecado mortal en el ſubdito tener eſtas coſas con licencia del Prelado. Quiero dezir, que no es pecado mortal de propriedad contra la pobreza. Eſto enſeña muy en particular Sylueſtro, y cita a Archidiacono. La razon es, porque eſte religioſo tiene aquellos bienes ſuperfluos con licencia del Prelado. Luego no los tiene como ſeñor, ſino con dependencia del Prelado. Luego eſte tal no peca mortalmente pecado de propriedad contra el voto de la pobreza. Eſto ſe entiende, eſtando el aparejado

Syl. verb. relig. 6. dub. 7. dicto 4.

rejado para resignar estos bienes en las manos del prelado. Verdad es, que Sylvestro enseña que ambos a dos pecan. En lo que toca al Prelado tengo por cierto, que peca mortalmente, no porque consiente pecado de propriedad contra pobreza, que no lo es, sino porque consiente semejante profanidad, en tener bienes superfluos. Muchas vezes acontece, que el Prelado peca mortalmente por no hazer diligencia, en que los subditos viuan reformadamente y conforme a religion, aun en las cosas que a los subditos no obligan a pecado mortal. En la religion de nuestro Padre Sancto Domingo, no ay obligacion, sopena de pecado mortal, de que los subditos no coman carne, y el prelado que fuesse negligente en esto, y consintiesse poca obseruancia, pecaria mortalmente. Lo mismo es de el silencio, y de otras cosas semejantes, que ay en la religion. Por lo qual el Prelado peca mortalmente, consintiendo, y dando licencia, para que el subdito, o subditos no viuan reformadamente en lo que toca al voto de la pobreza. Si el ser negligente en las ceremonias graues, sera pecado mortal en el Prelado, mucho mas lo sera el ser negligente en la reformacion del voto substancial de la pobreza. Tambien el subdito peca no guardando la deuida obseruancia en lo que toca a la pobreza. Pero en nuestro caso teniendo licencia del Prelado, y teniendo resignados estos bienes en su voluntad, no entiendo que pecara mortalmente. Aduiertase lo que dize Sylvestro en el lugar citado, que si el Prelado no haze todo lo q̃ puede sin gran escãdalo, para q̃ se viua reformadamente, y en comun no tiene estado seguro en su conscience, como se determina en el Derecho. La razon es, porque el Prelado de su proprio officio tiene obligacion a hazer, que se viua reformadamente y en comun. Los subditos de la dicha comunidad que resisten al Prelado, porque quieren tener abundancia grande, y hazer lo que ellos quisieren, como si los bienes fueran suyos, estos tales estan en mal estado. Porque quieren viuir como seglares y profanamente. Esto se determina en el Derecho por la razon hecha.

Dif. 83. ca. error.

Cap. relatum de regularib.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que aunque el prelado peque mortalmẽte consintiendo a el subdito esta superfluidad de bienes, no se sigue que el subdito peque mortalmente pecado de propriedad contra el voto de la pobreza, sino que peca no siendo tan reformado en el tal voto, como consta de lo ya dicho en la declaracion de esta duda. Porque el Prelado en razon de serlo peca mortalmente, quando no peca mortalmente el subdito.

La duodecima difficultad es, si peca mortalmẽte el religioso, que sin licencia de su Prelado dispẽsa las riquezas y bienes temporales de algun seglar, y si peca pecado de propriedad contra el voto de la pobreza. La razon de dudar es, porque tãto se distrae el religioso en dispensar las riquezas agenas, q̃ si dispensara las proprias. Luego como es pecado mortal dispensar sin licẽcia del Prelado sus proprios bienes, tambiẽ sera pecado mortal dispensar los agenos.

Digo lo primero, que no es cosa segura ni parece bien, que el religioso consagrado a Dios, que dio de mano a las proprias riquezas, se emplee en tratar las agenas, y se meta en negociar las cosas del mundo para otros. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas, particularmente el Maestro Gallo. La razon es, porque esto es boluerse a Egypto y a las cosas del mundo. Lo qual no es cosa segura, ni de resplandor para el religioso. Si el religioso vna vez dexo de veras el mundo, no guste de boluerse a el y de meterse en los negocios, que impiden el bien espiritual y la perfection de su alma, y de esta manera estara libre para tratar las cosas diuinas. Esto conuence la razon de dudar puesta en el principio.

Digo lo segundo, que por modo de consejo, y ayuda que no dure mucho, no repugna que el religioso ayude a sus parientes, y amigos en cosas semejantes. Pongo exemplo, puede el religioso ayudar a estos tales, en el tomar las cuentas, y en pagar en nombre dellos a sus obreros, y en otras cosas semejantes. En esto conuienen los mismos Authores. La razon es, porque para este ministerio, y para hazer este officio no es necessario, que adquiera dominio ni vse de los bienes como señor, sino tan solamente es ministro desnudo de todo esto. Luego aunque lo haga sin licencia del Prelado, no sera pecado mortal de propriedad contra la pobreza.

Digo lo tercero, que assi como los religiosos pueden ser testamentarios, y executores de la voluntad de los que se mueren, assi tambien pueden ser executores de la voluntad de los viuos, principalmente en hazer algunas restituciones, distribuyr algunas lymosnas. Verdad es, que seria mejor consejo hazer estas cosas con licencia del prelado por amor del escandalo, o sospecha, que podria nacer de estas cosas, pero si lo haze sin licencia, no es contrario a la pobreza. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es la dicha, porque en esto no se ha como señor, sino como mero ministro. El Padre Maestro Fray Iuan Gallo en particular aconseja a los confessores, que pocas vezes se metan en estas cosas. Porque el officio de confessor es officio de juez y medico espiritual, y assi es necessario que tengan tal estimacion del. La qual quebraria mucho metiendose grandemente en estos negocios. Quando lo hiziere deuelo hazer muy puramente y espiritualmente, porque no pierda la estimacion que deuen tener del, y la que es necessaria, para executar bien el tal officio. Aduiertase, que este mismo Doctor enseña, que con color de ninguna necesidad, es licito al religioso recoger dinero pidiendolo, aunque sea con titulo de lymosna, para conuertirlo en obras pias, sacando el caso de extrema necesidad propria, o de otros. De otra manera, aun para redimir vn hermano captiuo, no deue el religioso, sin licẽcia del prelado recoger dinero. Pidiendo la licencia, sino se la diere el prelado, queda el subdito escusado de este officio de charidad, y de otros semejantes, por estar imposibilitado para ello. Todo esto me parece biẽ, y muy buen cõsejo. Porq̃ para esto son necessarias muchas licencias de yr fuera, y andar fuera del cõuẽto, pero no q̃da declarado, si sera pecado de propriedad el buscar y recoger estos dineros, para redimir a vn hermano captiuo, sin licencia del prelado, o para sustentar a su padre, o a su madre teniendo necesidad. Parece que esto lo condena por propriedad contra el voto de la pobreza. Porque enseña no ser licito el hazer esto,

sin

ſin licencia del Prelado. En lo qual ſignifica, que el tal miniſterio es vſo de propriedad contra el voto de la pobreza, pues lo juſtifica con la licencia, y con la dependencia del ſuperior. Coſa cierta es, que lo que dize eſte Doctor eſta muy bien dicho, que ſe haga con la licencia y beneplacito del ſuperior. Pero es de ver, ſino ſe haziendo con licencia el tal miniſterio, ſi es de tal qualidad, que haga y conſtituya pecado mortal de propriedad contra la pobreza que profeſſa.

Digo lo quarto, q̃ no me parece ſer pecado mortal de propriedad contra la pobreza. La razon es, porque el tal religioſo recogiendo eſte dinero para limoſnas, aunque lo haga ſin licencia del Prelado no ſe ha como ſeñor en ninguna coſa tocãte a las riquezas, porque no las recibe para ſi ſin licencia, ni tampoco las diſpenſa como ſeñor, porque las diſpenſa como miniſtro, y inſtrumẽto de aquellos que quieren dar la limoſna a los tales pobres. Luego no es pecado contra la propriedad. Verdad es, que eſta manera de recoger dineros ſin licencia del Prelado, no es coſa tan conueniente a el eſtado de la pobreza, aunque ſea para limoſnas: porque el religioſo anda metido entre las miſmas riquezas: lo qual es grande inconueniente. Por lo qual ningun religioſo deue de tratar de ſto, ni es conueniente a ſu eſtado que lo haga, ſin licencia de ſu Prelado. De eſta manera ſe haze mas conuenientemente, y conforme a religion. Porque andar recogiendo dinero de eſta manera, ſin que lo ſepa el Prelado, y ſin ſu licencia no es coſa conueniente. No le dando licencia el Prelado, queda eſcuſado el religioſo de hazer ſemejante obra de charidad.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que metiendoſe el religioſo en las riquezas agenas, a la manera ya dicha en el ſegũdo y tercero dicho, no tiene el inconueniente, que el entremeterſe a tratar de las riquezas proprias. Porque reſpecto de las riquezas proprias ay mayor codicia, y el animo ſe dexa llenar de las proprias riquezas, y ſe enlaza con ellas: lo qual es grande inconueniẽte en el religioſo y ſeria contra el voto de la pobreza. Pero en el dar conſejo y ayudar en las riquezas agenas por via de conſejo, o ayudando a parientes, o a amigos no ay eſſe inconueniente: porque no ſe tratan las riquezas como coſa propria, ni ſe enciende tanto la codicia, como conſta por la experiencia.

La terciadecima difficultad es, acerca de vn decreto de reformacion del Cõcilio Tridentino, adonde trata de el voto de la pobreza, ſi es licito deſpues de aq̃l decreto a los religioſos, o religiosas tener cierta ſumma de dineros cada año para ſus proprios vſos y neceſsidades. El exemplo es, ſi dexan a vna religioſa quarenta ducados cada año, para que pueda acudir a ſus neceſsidades: lo miſmo es del religioſo. Eſta difficultad procede, quando los deudos dexan ſeñalada eſta quantidad, o el miſmo religioſo, o religioſa ſe la dexa antes de profeſſar de los bienes que tenian. La difficultad es, ſi eſto es licito, o ſi es contra la pobreza y pecado de propriedad. La razon de dudar para que no es licito, ſe toma de aquel decreto, en el qual ſe trata, de que el voto de la pobreza ſe guarde enteramente y perfectamẽte, para lo qual dize aſsi: A ninguno de los reglares, aſsi varones como mugeres, ſea licito poſſeer, o tener bienes muebles, o bienes firmes y eſtables, de qualquiera ſuerte y qualidad que fueren los religioſos, o de qualquiera manera que eſtos bienes fueren adquiridos: eſtos tales bienes no los pueden tener, ni poſſeer como proprios, o en nombre del cõuento, ſino luego los entreguen al ſuperior, y ſe incorporen en el conuento. Deſte decreto parece que ſe colige claramente, que los religioſos, y las religioſas no puedẽ tener, ni poſſeer eſtos bienes, como proprios, ni en nombre del conuento. Luego los tales reditos ſeñalados, no ſon licitos, ſino que es contra el voto de la pobreza el tenerlos y poſſeerlos. Confirmaſe, y declaraſe eſta miſma razon de dudar. Porque ſi el Concilio quiſiera prohibir que los religioſos no tuuieran eſtos reditos, no lo pudiera dezir con palabras mas claras, ni mas expreſſas, que aquellas cõ que lo dize, ni parece que el Concilio en las tales palabras quiere, ni pretende prohibir otra coſa, ſino eſtos reditos. Luego cierto es, que el Concilio para la entereza de la pobreza prohibio ſemejantes reditos de cada año. Confirmaſe con la razon, porque clara coſa es, que el voto de la pobreza no ſe guarda tan enteramente teniendo cada año eſta quantidad de dineros, ſeñalada para los vſos del religioſo, y para remediar ſus neceſsidades. En eſta difficultad, y por la fuerça de la razon pueſta con ſus confirmaciones, ha auido algunos Doctores muy porfiados, en que los tales reditos que tienen religioſos, y religioſas eſtan prohibidos, y ſon contra el voto de la pobreza, y que pecan mortalmente contra el voto de la pobreza los religioſos que tienen eſtos reditos. Otros Doctores enſeñan ſer licito el tener los tales reditos, y que no es pecado de propriedad contra el voto de la pobreza. Verdad es, que dizen que es grande imperfection en el eſtado de la religion, y que no es perfection tener los tales bienes, y que ſeria mucha mayor perfection en el voto de la pobreza no tener los tales reditos. Porque parece que trae conſigo vna manera de propriedad, o vna ſemejança della.

Digo lo primero, que el reſeruar para ſi el religioſo ſemejantes reditos, y tenerlos, no es contra el eſtado de la religion, ni contra el voto de la pobreza, ni contra aquel decreto del Concilio Tridentino. En eſta concluſion conuienen comunmente todos los Theologos y Iuriſtas deſte tiẽpo, y muy en particular el Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo, que eſtuuo en el Concilio Tridentino al tiempo que ſe hizo eſte decreto, y nunca jamas entendio que por el tal decreto eſtauan prohibidos eſtos reditos. Eſta reſolucion ſe prueua, lo primero del vſo comun que ay en todas las religiones, de tener algunos religioſos, o religioſas ſemejantes reditos, y ſe los permitẽ los Prelados y ſe los conſienten viendolos, luego ſeñal es manifieſta, que eſto no es contra el eſtado de la religion, ni contra la pobreza, ni contra el tal decreto, y dezir lo contrario no ſeria coſa ſegura, porque ſeria yr contra la comun ſentencia de los Doctores, y cõtra el vſo comun de la Igleſia. Lo ſegũdo ſe prueua, porque ſi para gouernar decentemẽte vna comunidad de religioſos, de los bienes comunes del conuento, ſe les ſeñalaſſe y diputaſſe cierta quantidad de hazienda, para el veſtido, y

Cõ. Trid. ſeſ. 25. c. 2. de reformat.

para

para otras cosas necessarias, la qual le diessen cada año, para este effecto, no seria contra el estado de la pobreza, ni de la religion, ni contra el decreto del Concilio. Luego tampoco lo sera, que la religion conceda lo que le tiene señalado al religioso, el padre, o la madre, o los parientes, o lo que el mismo se dexo a si. Porque la misma razon es de vno, que de otro. Lo tercero, porque el religioso, que tiene señalados estos reditos no se ha como señor respecto dellos, porque los recibe con licencia del Prelado, y dispone dellos con dependencia del superior. Luego no peca pecado de propriedad contra el voto de la pobreza. Lo quarto, porque el Summo Pontifice concede pensiones, y señala esta manera de reditos a algunos religiosos, por causas razonables. Y si esta manera de reditos señalados, para cada año fuessen contra el voto de la pobreza, no los señalaria el Papa. Luego el tener estos reditos no es propriedad cõtra el voto de la pobreza. Tambien se deue considerar, que esto redunda en bien de los mismos cõuentos, particularmente quando los conuentos no son bastantemente ricos, que puedan acudir a las necessidades de los religiosos, en la comida, y en el vestido. Porque con estos reditos de los particulares religiosos se sobrelleuan las communidades, acudiendo ellos mismos a sus necessidades, y algunas vezes a las de otros religiosos sus compañeros.

Digo lo segundo, que mirando las cosas de si, y absolutamente, mayor perfection seria en el estado de la religion, y en orden a la pobreza, que los religiosos no tuuiessen estos reditos particulares, sino que todo se pusiesse en la comunidad, y de alli se repartiesse a todos conforme a su necessidad, y no que vnos tengan mucho, y otros tengan necessidad. Esto enseña el Padre Maestro Fr. Iuan Gallo, y Valencia, en el lugar citado, y comunmente los Doctores. La razon de esto esta clara, porque el tener esta manera de reditos, en alguna manera desdora la pobreza. Porque enfin el religioso tiene algo situado para acudir a sus necessidades. Dixe ser mayor perfection de si y absolutamente. Porque mejor fuera que los conuentos en comun tuuieran lo sufficiente para socorrer las necessidades de los religiosos del tal conuento. En el tal caso era muy bien que los Prelados no consintieran esta manera de reditos, que desdoran la perfection de la pobreza religiosa. En el tal caso era bien reduzir todos estos bienes a bienes comunes, para que de alli los dispensasse el Prelado, conforme a razon y justicia. Pero siendo assi, como en realidad de verdad lo es, que las comunidades assi de religiosos, como de religiosas, no tienen lo sufficiente, para proueer a las necessidades de los subditos, los Prelados hazẽ bien en consentir semejantes reditos, y no pecan contra la pobreza. Porque si al religioso no le dan lo necessario de la comunidad, lo ha de buscar por otros caminos, que no estan tan bien a la religiõ. Vna religiosa que le da de comer el conuento con gran limite, y si le da de comer, no le da de cenar, ni le acude el conuento, en el tiempo de la enfermedad, ni le da vestido ni calçado. Esta tal religiosa que ha de hazer, sino buscarlo por otros caminos extraordinarios, y acudiendo a la labor, y al trato de las conseruas, y a el negociar cõ ellas. Esto todo impide el choro, y es contrario al estado de la religion. Por lo qual vistos estos inconuenientes que ay, aora me parece ser muy bien hecho, que los Prelados consientan semejantes reditos a vn religioso, o religiosa, q̃ quiere hazer profession y tiene hazienda, para poner semejantes reditos, yo le aconsejaria que los pusiesse, y que era mejor el ponerlos, por las razones ya dichas. En esto no tengo genero de escrupulo, sino que es licito hazerlo assi, y lo contrario aun para la misma religion es trabajoso y difficultoso.

A la razon de dudar, que se toma de aquel Decreto del Concilio responde Valencia en el lugar citado, en el punto tercero, que aquel Decreto se entiende, que los Religiosos no puedan tener bienes rayzes, y supuesto que de los bienes comunes del conuento, se les pueda proueer sufficientemente. Esta declaracion no parece a proposito, porque el Concilio indifferentemente habla de los bienes muebles y rayzes, y habla absolutamente, sin suponer cosa alguna. Por lo qual al Decreto del Cõcilio se ha de responder muy facilmente, que el tal Decreto tan solamente prohibe, que no tengan semejantes bienes como proprios, de suerte, que entiendan que sin dependencia ninguna, y como señores los pueden dispensar, y esto, aunque los tengan en nombre del conuento. A las confirmaciones se responde facilmente de lo que queda dicho. Y particularmente de lo que queda dicho en el segundo dicho.

De la resoluciõ desta difficultad, el Padre Maestro Fray Iuan Gallo infiere, que los religiosos de las Ordenes Militares, sin ningun genero de escrupulo pueden recebir todo lo que se les señala, no solamente de la mesa conuentual, sino tambiẽ los fructos, y reditos de los beneficios regulares, que les dan dentro de su orden. La razon es, porque todo esto no es contra la hermosura y perfeccion de las tales religiones.

Toda via queda difficultad de la pena que se incurre conforme a aquel Decreto, que es priuacion de voz actiua, y passiua, por dos años, si basta auer cometido el delicto de propriedad, y q̃ se pueda prouar en juyzio, para incurrirse la tal pena.

A esta difficultad se responde, que aunque el delicto sea manifiesto al Prelado y a testigos idoneos, con los quales se puede conuencer, no incurre la tal pena, hasta que judicialmente este conuencido y declarado, conforme a la costumbre de su religion. La razon es, porque aunque es verdad, que la tal pena es priuatiua, como la pena de descomunion, la qual se incurre en cometiendo el delicto. Pero las leyes penales, y las palabras de las tales leyes se han de restringir. De suerte, que en esta ley no se dize, que el que cometiere tal delicto, sea priuado de voz actiua, y passiua, sino el que fuere comprehendido auer cometido tal delicto. Por lo qual es necessario, que para ser comprehendido aya alguna obra de parte del juez, despues de auerse cometido el tal delicto, por la qual obra se diga, que el tal delinquente fue comprehẽso, o comprehendido en el delicto. Toda via queda difficultad, si despues de declarado el tal por proprietario, y auer incurrido en la tal pena, si puede el Prelado de la religion dispensar en ella en todo el tiempo, o en parte. A esta duda el Padre Maestro Gallo, dize ser esto cosa dudosa. Porque

que en los decretos del Concilio, ſolo el Papa diſpenſa, ſino es que por manera de gracia ſe conceda a otros. Con todo eſſo, tiene por muy prouable, q̃ los prelados de la religion, que en otras cosas graues, o en ſemejantes penas pueſtas por ſu regla, pueden diſpenſar, tambien pueden diſpenſar en eſta. Porq̃ aunq̃ es verdad, q̃ la tal pena ſe aya puesto por decreto del Concilio, pero eſta pena es como otras penas, que eſtan pueſtas en las conſtituciones y regla. Por lo qual podra diſpenſar en eſta pena, como puede diſpenſar en otras ſemejantes pueſtas en ſu conſtitucion.

La quarta decima difficultad es, ſi es pecado de propriedad contra el voto de la pobreza, q̃ vn nouicio que quiere hazer profeſsion, haga teſtamento pudiendolo hazer, y que mande ſu hazienda al conuento, con eſta ley y condicion, que le den cada año quarenta, o cincuenta ducados. La razon de dudar es, porque parece ſer contra la profeſſion, que quiere hazer el dexarſe eſtos reditos, y librarſe de la pobreza. Luego el tal teſtamento es contra la pobreza. Confirmaſe, porque ſi fueſſe licito teſtar de eſta manera, ſigueſe claramente, que el conuento quede con obligacion de juſticia, de darle cada año aquellos reditos. Lo qual parece que es contra la pobreza, que ha de profeſſar el tener ſeñalados eſtos reditos, y que aya obligacion de juſticia a darſelos cada año. Particularmente que como es religioſo del miſmo conuento, deſpues de profeſſo parece que no puede auer la tal obligacion de juſticia en orden a el. En eſta difficultad he oydo hablar Maeſtros bien letrados, y en conſejo particular de eſte punto, y eran de parecer, que eſto era contra la pobreza. Porque no podian entender como podian obligar a el conuento a darles aquella ſuma de dinero cada año, y aquellos reditos, y que juntamente hizieſſen voto de pobreza. Porque les parecia, que aquello contradezia a la pobreza.

En eſta difficultad ſe deue aduertir, que eſtos reditos de cada año le pueden venir a el religioſo de diuerſas maneras. La primera es, que ſus padres, o parientes, o deudos, o otros eſtraños ſe los ſeñalen, para que ſe los den cada vn año. De eſte caſo ya hemos dicho en la difficultad paſſada, que tener eſtos reditos no es contra el decreto del Cõcilio Tridentino, ni contra pobreza. La perſona, o perſonas, en quien ſe los ſeñalaron, tienen obligacion de juſticia, ſopena de reſtitucion a pagarſelos, y el religioſo con licencia de ſus prelados los puede recebir y diſponer dellos, con la tal dependencia, y no como ſeñor. La ſegunda manera es, quando alguna perſona, aora ſea pariente del religioſo, o eſtraño manda ſu hazienda, o parte della a el conuento con eſta ley y condicion, que den al tal religioſo del dicho conuento quarenta, o cincuenta ducados cada año, para ſus neceſsidades. En eſte caſo tampoco no ay difficultad, ſino que no es contra el decreto del Concilio Tridentino, ni contra la pobreza recebir eſtos reditos, y tenellos, como conſta de lo que ya queda dicho. Pero aduiertaſe, que en el tal caſo el cõuento tiene obligaciõ de juſticia por via de aq̃lla mãda, q̃ hizo aquel eſtraño a dar aq̃llos quarẽta, o cincuenta ducados a el tal religioſo, ſin fraude ni engaño; pero cõforme a las reglas de religioſo. De ſuerte q̃ dãdolos al religioſo, quedan ſubjectos al prelado, para q̃ conforme a las reglas de ſu religion, le pueda dar licẽcia para diſponer dellos y gaſtarlos, o tambien ſe los puede quitar, quando fuere bien hecho, y cõforme a razõ, como puede acõtecer en muchos caſos. En eſto queda todauia difficultad, porq̃ el dominio de aquellos bienes eſta en el conuento, y aunq̃ ſe los den al religioſo, ſiẽpre queda el dominio en el conuento. Luego no le dan nada al religioſo. Reſpondeſe, q̃ le dan lo q̃ le pueden dar, y lo q̃ el puede recebir, q̃ es el vſo de aquellos bienes, para ſus neceſsidades, y eſto pretendio el que hizo eſta manda. Queda dicho, q̃ el conuento haria contra juſticia, no dãdo eſtos reditos, ſincera mente al religioſo, porque ſeria cõtra la voluntad del q̃ ſe los mando, en no ſe los dar cõforme a cõmo ſe los mando. La tercera manera es, quando el religioſo haziendo teſtamento antes de la profeſſion, manda ſu hazienda, o parte de ella a ſus pariẽtes ſeglares, o a otra perſona ſeglar, con eſta condicion, que le acudan cada año, con quarenta, o cincuenta ducados. En eſte caſo tãpoco ay difficultad, ſino q̃ el religioſo no peca mortalmẽte contra el voto de la pobreza, ni cõtra el decreto del Concilio Tridẽtino. Porq̃ no recibe eſtos reditos, como proprios, ni los diſpẽſa como tales, ſino ſiẽpre cõ depẽdencia, y licencia del ſuperior. La quarta manera, es quãdo el religioſo antes de profeſſar haze teſtamẽto, y mãda ſu hazienda, o parte della al cõuẽto en q̃ profeſſa, y le pone eſta carga, q̃ le den cada año para ſus neceſsidades, quarẽta, o cincuenta ducados. De ſuerte q̃ eſte ſeñalada eſta cãtidad para el. En eſte caſo es la difficultad, y les ha parecido a algunos no ſer licito, y ſer cõtra la pobreza, q̃ pretẽde profeſſar, y q̃ no tienẽ obligacion a reſponderle con aquella cantidad de los bienes del cõuento. Ami me parece, que eſta doctrina es difficultoſa, y no tan ſuaue. Por lo qual.

Digo lo primero. Que en eſte caſo no ay pecado ninguno de propriedad, cõtra el voto de la pobreza, ni cõtra el decreto del Concilio Tridentino. En eſto cõuienen comunmente los Doctores. La razõ es, porq̃ en los caſos paſſados, no ay ningũ genero de propriedad contra el voto de la pobreza, ni cõtra el decreto del Concil. Trid. Luego tampoco lo ay en eſte caſo. Porq̃ es la miſma razõ, y no ay differẽcia ninguna, ſino q̃ en los otros caſos, el q̃ tiene obligaciõ de dar los reditos cada año es vn deudo, o pariẽte, o otro ſeglar, y en nueſtro caſo es el miſmo cõuento. El ſer el miſmo conuẽto a quiẽ pertenece dar eſtos reditos cada año, no haze q̃ el religioſo, q̃ haze el tal teſtamẽto peque pecado de propriedad contra el voto de la pobreza. Eſto me parece tan claro, que no tiene neceſsidad de prouarſe mas.

Digo lo ſegũdo. Que en eſte caſo el cõuẽto tiene obligaciõ de juſticia a dar ſinceramẽte eſtos reditos al religioſo, como a tal religioſo, y ſegũ las leyes de la religiõ, como queda declarado. Declaremos como puede tener el cõuẽto obligaciõ de juſticia en ordẽ a el religioſo de ſu proprio cõuẽto. Hemos de cõſiderar, q̃ el nouicio antes q̃ haga profeſsiõ, es vn ſeglar q̃ cõtrata con el conuento, como perſona diſtinta, de el miſmo conuento, y haze teſtamento en fauor del cõuento, y con aquella condicion. Si el cõuento acepta el teſtamento cõ aquella condicion, tiene obligacion a cumplir el teſtamento, con las condiciones q̃ le pone: y vna

dellas es, que a el quando sea professo le den estos reditos. Por lo qual tienen obligacion de justicia a darselos. La obligacion de justicia, es en orden a la voluntad de aquel mismo religioso, quando era seglar. Porque el nouicio es como distinta persona de si mismo, quando es professo, porque entonces era seglar. Declaremos esto con exemplos, para q̃ se descubra la verdad. Si el mismo nouicio viniera hecho testamento en fauor del conuento, con condicion, que a vn hermano suyo, o pariente, o amigo, diessen cada año quarẽta ducados, y el conuento lo aceptasse, sin duda ninguna el conuento estaria obligado de justicia a dar los quarenta ducados. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Otro exemplo es, quando vn seglar hiziesse testamẽto en fauor del conuento, y le mãdasse alguna gruessa hazienda, cõ condicion, q̃ a el tal religioso le diesse el conuento cada año quarẽta ducados. En este caso el conuento estaria obligado de justicia a dar al religioso los quarenta ducados, como a religioso, y segun las leyes de la religion. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque siempre el conuento contrata con persona seglar, entre la qual, y el conuento puede auer justicia commutatiua.

De lo qual se sigue, que si el religioso, despues de professo quisiesse quitar esta obligacion al conuento no podria. Porque la voluntad, que tiene aora, y la que tuuo, quando testo, siendo nouicio no es la misma. La tal voluntad de seglar murio con el, quando hizo professiõ. Por lo qual no puede deshazer lo que entonces hizo libremente. El exemplo es claro, si el tal nouicio testo en fauor de sus parientes, o amigos, y les mando dar estos reditos, no podria despues quitar esta obligacion al conuento. O si uuiesse mandado sus reditos, para despues de sus dias a otro seglar. Verdad es, q̃ el tal religioso, no teniendo necessidad, o por su proprio gusto, podria dexar estos reditos, y darlos al cõuento, por el tiẽpo que le pertenecẽ a el.

A la razon de dudar se responde, que el dexarse estos reditos en el conuento, no es contra la profession de pobreza, que quiere hazer, como no lo es, dexarse estos reditos en otra persona estraña, y fuera de la religion, y conuento.

A la confirmacion se responde de lo dicho, que el conuento queda con obligacion de justicia a dar aquellos reditos cada año al religioso, como a tal religioso, y conforme a las leyes de religioso, de suerte, que se lo puedan quitar quando fuere razon, y conforme a la razon, como se lo pueden quitar a los demas religiosos, y esto no es cõtra el voto, que haze de pobreza, como ya queda declarado en las difficultades passadas.

Antes q̃ passemos adelante a tratar de los demas votos, sera necessario declarar lo q̃ pueden reseruar los prelados, en lo que toca al voto de la pobreza, y q̃ pecados son los q̃ puede reseruar, y q̃ pecados no puede reseruar, para que la doctrina vaya cũplida. Para lo qual se ha de suponer, que Clemente VIII. de buena memoria, expidio vn Breue, para el sossiego de las consciẽcias de los religiosos, en el qual trata de la reseruacion de los casos q̃ puedẽ reseruar los prelados ordinarios de las religiones, y no pueden reseruar otros casos, si no los que estan expressados en el mismo Breue. Determina en aquel Breue, que los prelados para absoluer los subditos, en cada casa señalen dos, o tres, o mas confessores, conforme al numero mayor, ò menor de los cõuẽtos. Los quales puedã absoluer de todos los casos, no reseruados, y algunas vezes, quando fuere necessario, les cometan la absolucio de los reseruados. Estos religiosos han de ser doctos, y prudentes, y charitatiuos y religiosos. Despues de esto pone los casos, que puedẽ reseruar. La materia del voto de la pobreza, de que vamos tratando, pone dos casos tan solamente.

El primer caso es, proprietas contra votum paupertatis, quæ sit peccatũ mortale. Que quiere dezir, el vicio de propriedad, contra el voto de la pobreza, que sea pecado mortal. De suerte q̃ no puede reseruar pecado de propriedad, q̃ no sea pecado mortal. El vicio de la propriedad sera pecado mortal en materia graue cõforme a las cosas q̃ que dã dichas en toda esta materia del voto de propriedad. Deue ser cierto que es pecado mortal en aq̃lla materia. Porq̃ no siendo cierto por razõ de auer differẽtes opiniones entre los Doctores, tambiẽ aura opiniones entre los mismos, si el prelado podra reseruarlo, o no. El q̃ tuuiere q̃ no es materia sufficiente, para hazer pecado mortal, este tal cõsiguiẽtemẽte dira, q̃ no le puede reseruar el prelado. Por el contrario el que dixere, que es materia sufficiente para pecado mortal, consiguientemente deue dezir, que lo puede reseruar, porque puede reseruar propriedad, q̃ sea pecado mortal.

El segundo caso es: furtũ de rebus monasterij, seu conuentus, in ea quantitate, quæ sit peccatum mortale. El segũdo caso es, el q̃ puede reseruar el prelado en esta materia, el hurto de los bienes del cõuento en la quãtidad graue, q̃ haga pecado mortal. Aduiertase q̃ ya queda dicho qual sera quantidad graue de los bienes del cõuẽto, o del monasterio q̃ haze pecado mortal. En lo qual tãbiẽ puede auer diuersidad de pareceres y sentencias probables, y cada vno seguira la sentẽcia q̃ le pareciere, y cõforme a ella, el caso sera reseruado, o no reseruado. En esto puede auer algunas difficultades, que es necessario declararlas, para entender bien lo que puede reseruar el prelado en el vicio de la propriedad.

La primera difficultad es, si vn religioso hurtasse a otro lo q̃ tiene aplicado para su vso en particular, y el hurto fuesse en materia, y quantidad graue, que hiziesse pecado mortal, si el tal hurto lo podria reseruar el prelado, conforme a este Breue. La razon de dudar, para que lo puede hazer es, porque este hurto es de las cosas del conuento, o del monasterio. Porque aquellas cosas, aunque estan aplicadas, para el vso del particular son cosas del conuento, y el dominio y señorio esta en el mismo conuento. Luego el tal hurto es de las cosas del conuento, y por consiguiente el prelado puede reseruar este hurto.

A esta difficultad mi parecer es, que este hurto, aunque sea en materia graue, no le puede reseruar el prelado. En esto conuienen muchos Doctores, que yo he comunicado acerca deste Breue. La razon es, porq̃ el tal Breue se ha de entender restrictamẽte, y como suena, y conforme a las palabras con q̃ lo dize. Y el Breue solamente dize, que puede reseruar a los religiosos del mismo conuento, el hurto de las cosas del mismo conuento, o monasterio. Luego aquel solo hurto, puede el prelado reseruar. Declaremos esto, y deue se aduertir gran

demen-

demente, el Pōtifice haze gran differencia entre las coſas del conuento, o monaſterio, y las demas. Las coſas del conuento, o monaſterio ſon aquellas q̄ pertenecen directamente al biē y prouecho del miſmo monaſterio, ó conuentō. Eſtas cōdiſtingue de las coſas, que eſtan aplicadas a los religioſos en particular, y haze differencia entre ellas: porque eſtas que eſtan aplicadas al vſo particular del religioſo, aunq̄ el dominio dellas eſte en el conuēto; pero no ſe ordenan derechamente al bien del conuento. Por lo qual no ſe llaman coſas de el conuento cō tanta propriedad, como las que ſon del miſmo conuēto, ordenandoſe immediatamente a la vtilidad y prouecho del miſmo conuento.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmēte, que el prelado no puede reſeruar el hurto en materia graue de las coſas q̄ pertenecen a la celda de otro particular: porque aunque es verdad, que el ſeñorio deſtas coſas eſta en el monaſterio, o cōuento; pero no ſe llaman coſas de el conuento hablando en todo rigor: porque no eſtan aplicadas al bien y vtilidad del conuento derechamente.

De lo qual ſe ſigue, que el prelado no puede reſeruar a el religioſo el pecado de hurto en graue quātidad, ſi el hurto es de otro religioſo de otra caſa, o de algū ſeglar: porque los bienes de aquel religioſo, o ſeglar no ſon bienes, ni coſas del conuēto. Por lo qual no puede reſeruar eſte pecado, cōforme al Breue de Clemēte Octauo, q̄ aſsi lo determina. La ſegūda difficultad es, ſi el prelado podra reſeruar a el religioſo ſu ſubdito el hurto en graue quātidad de las coſas de otro monaſterio, o conuento. La razon de dudar, para que lo puede hazer, ſe toma de las palabras del miſmo Breue, q̄ dize, que puede reſeruar el hurto, que es pecado mortal, ſiendo de las coſas del monaſterio, o conuento, y no ſeñala el proprio monaſterio, o conuento. Luego podra reſeruar el tal pecado.

A eſta difficultad ſe reſpōde, q̄ por via de hurto no ſe puede reſeruar el tal pecado: porq̄ como conſta del Breue del Papa, no puede reſeruar en materia de hurto, ſino el hurto q̄ es pecado mortal de las coſas que ſon de ſu cōuento, y monaſterio. La razon es, porq̄ al prelado, en razon de ſerlo, le pertenece grandemente el guardar las coſas q̄ pertenecen a ſu comunidad. Aūque el religioſo ſea ſu ſubdito al prelado no le pertenecē tanto las coſas de otro monaſterio, o cōuento, o de los ſeglares. Luego por via de hurto no puede reſeruar eſte hurto. Declaremos eſto: porq̄ el prelado por via de buen gouierno ha de reſeruar los pecados, que inquietan y deſaſſoſsiegan la comunidad para euitallos della, como la republica caſtiga los pecados, que cauſan alboroto, y deſaſſoſsiego en la comunidad. Y el pecado de hurto de los bienes y coſas de la comunidad, ſin orden del prelado, perturban y inquietā la comunidad, y juntamēte cauſan detrimento en ella. Luego eſtos pecados de hurto puede reſeruar, y no otros algunos.

A la razon de dudar ſe ha de reſpōder de lo dicho, q̄ el Pōtifice en aquel Breue bien claramente ſignifica, q̄ el prelado en razō de hurto no ha de reſeruar, ſino el hurto q̄ es pecado mortal de los bienes y coſas del conuento, porque a el le pertenece mirar por eſtas, como por coſas que eſtan a ſu cuenta mas en particular.

La tercera difficultad es acerca del miſmo Breue, ſi podra el prelado reſeruar eſtos hurtos, q̄ no ſon de las coſas del cōuento, no por via de hurto, ſino por otro camino, y en razō de pecado de propriedad. La razō de dudar es, porq̄ el Papa en el miſmo Breue determina, q̄ el prelado pueda reſeruar propriedad cōtra el voto de la pobreza, q̄ ſea pecado mortal. Y qualquier hurto q̄ ſea, aunq̄ no ſea de las coſas y bienes de la comunidad trae cōſigo pecado de propriedad, porq̄ recibe coſa alguna como ſeñor, ſin licēcia y facultad del prelado, y ſe ha como ſeñor, y ſin dependencia de nadie. Luego en el tal hurto es proprietario, y conſiguiētemēte podra el prelado reſeruar qualquier hurto, aūq̄ no ſea de los bienes del cōuēto, por via de propriedad. En eſta difficultad ſe procediera muy facil y muy claramēte, ſi ſe diera hurto alguno en el religioſo, q̄ no tuuiera jūto el pecado de propriedad: porq̄ entōces pudieraſe hablar por ſi del pecado de propriedad, y tābiē del pecado de hurto: pero jūtādoſe eſtas dos razones de pecado, como en hecho de verdad parece q̄ ſe jūtā, y q̄ no ſe puedē biē apartar, es difficultoſo de declarar biē, como ſe pueda reſeruar el pecado de propriedad, ſin reſeruar el de hurto, de qualquiera que ſea el hurto.

Digo lo primero, que ſin duda ninguna en razon de hurto no ſe puede reſeruar, ſino el hurto de los bienes, y coſas de la comunidad. En eſto hā de conuenir todos los Doctores, porque el Pontifice lo determina aſsi en ſu Breue. Toda la difficultad eſta en lo que toca al vicio de la propriedad, que de ordinario eſta junto.

Digo lo ſegundo, que ſi el hurto ſe pudieſſe apartar del vicio de la propriedad, que no podria el prelado reſeruar hurto, en razon de hurto, ſino fueſſe de las coſas del conuento, porque aſsi lo dize claramente el miſmo Breue. Pero quando eſta junto el vicio de propriedad con el hurto, como lo eſta de ordinario, entonces es difficultoſo.

Digo lo tercero, que lo que me parece es en eſte caſo, en razon de propriedad adjunta al hurto, podra muy bien el prelado reſeruar el pecado de propriedad, que eſta junto con el hurto: porque aſsi determina el Papa en el Breue, que pueda el prelado reſeruar el pecado de propriedad contra el voto de la pobreza en materia graue. Puedeſe eſto declarar con vn exemplo, ſi el Obiſpo tuuieſſe reſeruado el pecado de ſacrilegio, y no de hurto, y no hurtaſſe de los bienes de la Igleſia, el tal pecado ſeria reſeruado, no en quanto hurto, ſi no en quanto ſacrilegio, de eſto ay muchos exemplos en otros vicios, que ſe juntan en vna miſma obra. Sino es que el Pontifice en nombre de pecado de propriedad contra el voto de la pobreza, entienda el gaſtar, o dar ſin licencia del prelado, y como ſeñor. Lo qual no ſeria muy fuera de propoſito. Segun eſto no podria el prelado reſeruar todo hurto, aun en razon de propriedad. Porque entonces hemos de dezir, que ſe condiſtinguen, y differencian eſtas dos maneras de pecados. De todo lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, por qualquiera de los caminos, que ſe camine. Con eſto queda dicho lo que pertenece al voto de la pobreza, que tienen los religioſos, y al vicio de la propriedad contra el tal voto.

Quarta concluſion: en los religioſos es neceſſaria la continencia y caſtidad perpetua. De ſuerte, que al eſtado de la religion, que dize perfection,

pertenece necessariamente la continencia y castidad, no como quiera, sino perpetua. Esta conclusion fundamental enseña sancto Thomes, y todos sus discipulos, en particular el padre Maestro F. Iuan Gallo en sus escriptos, y los que escriuen sobre el Angelico Doctor, en particular Valencia en el lugar ya citado. Esta conclusion es tan cierta, que es de Fee, determinada en el Concilio Tridentino. La razon de sancto Thomas es, porque a el estado de religion, que es estado de perfection se requiere vna manera de abstraction de aquellas cosas, que impiden el hombre, y le detienen, para que no vaya totalmente al seruicio de Dios. Porque su estado es el caminar por el camino de la perfection, y yr totalmente al seruicio de Dios. Y la copula carnal, es vna de las cosas que mas detienen el alma, para que no vaya totalmente al seruicio de Dios, y esto de dos maneras. La primera es por la vehemencia del deleyte carnal, de la qual si le experimenta frequentemente se augmẽta la concupiscencia de la carne. Luego el vso de las cosas semejantes detiene el animo para que no vaya totalmente a Dios. Por lo qual san Augustin en los Soliloquios, dize, que no ay cosa ninguna, ni siente que la ay, que mas baxe el animo varonil de la alteza de la virtud, que las blanduras de la muger, y los tocamientos carnales. La segũda manera es, por la solicitud que pone al hõbre el gouierno de la muger, y de los hijos, y de las cosas que son necessarias para su sustento. Por lo qual dize el Apostol, que el que no tiene muger es muy solicito de las cosas que son de Dios, y como le agradar; pero el que tiene muger esta solicito de las cosas del mũdo, y de como ha de agradar a la muger. Luego la continencia y castidad perpetua, necessaria es para el estado de la religion, como es necessaria la pobreza.

D. Tho. 2. 2. q. 186. a. 4.

Con. Tr. sessi. 24. can. 10.

D. Aug. in Solilo. li. 1. c. 10

Quinta conclusion. La continencia y castidad, que es necessaria para el estado de la religion ha de caer debaxo de voto, como cae la pobreza, como queda dicho. De suerte, que el voto de continencia y castidad es necessario para el estado religioso. Esta conclusion es de sancto Thomas, y de todos los discipulos en el articulo sexto, adõde declara, que la castidad y pobreza han de caer debaxo de voto, y desta manera pertenecen al estado del religioso. La razon es, porque el estado del religioso es estado de perfection. Y a el estado de perfection es necessaria obligacion a aquellas cosas, que son de perfection, como ya queda dicho: la qual obligacion mana y procede del voto. Luego siendo assi, que la castidad pertenece a la perfection, cosa necessaria es, que la castidad y continencia caygan debaxo de voto, deste voto mana y procede la estabilidad y firmeza, que ha de auer en el estado de la religion, que por esso se llama estado.

Aduiertase, que el voto de castidad pertenece al estado de la perfection, por la razon ya dicha: de donde viene, que las personas auentajadas en santidad y perfection, hizierõ voto de castidad. El tal voto hizo la purissima Virgen, como se colige de san Lucas, quando ella misma dize, respõdiendo al Angel, que le dixo, que auia de concebir al Señor: Como puede ser esto, siendo assi, que no conozco varon? esto es, no puedo conocelle. Este lugar interpreta assi san Augustin, y otros, significando, y declarando, que la Virgen hizo voto de castidad. Lo mismo enseña el Maestro de las Sentencias, y todos los Theologos con el. Este voto hizieron los Apostoles, como se colige de las palabras de san Pedro, el qual despues de auerle declarado Christo toda la perfection, luego el en nombre de todos se abraça con ella, y la professa diziendo: Aduertid Señor, que hemos dexado todas las cosas, y os hemos seguido. En aquel capitulo Christo nuestro Señor declara la perfection de la castidad, diziendo que ay muchos que se retiraron de los deleytes de la carne, por el reyno del cielo. Aduiertase, que en el tiempo passado se tuuo por cosa tan rigurosa el voto de la continencia, y castidad, que Iouiniano Emperador, hizo vna ley rigurosa contra aquellos que violassen las virgines consagradas, y puso pena de muerte, de lo qual ay vna ley Ciuil. Acerca deste voto de continencia y castidad, que es necessario para el estado religioso, y acerca de estas dos conclusiones immediatas, es necessario declarar algunas cosas tocantes al voto de la castidad. Muchas de ellas se han tratado en la segunda parte de la Summa, tratando de la luxuria. En este lugar muy en particular se han de tratar algunas cosas particulares pertenecientes en particular a los religiosos.

Luc. c. 1.

August. lib. de Sãcta Virg. cap. 4. Theologi cũ Magistro in 4. dist. 30 Matthæi c. 19.

L. si quis C. de Episcopis, & clericis.

La primera difficultad es, si a el estado de la religion, y para su perfection sea necessario el voto de continencia y castidad. Parece no ser necessario el tal voto. Lo primero, porque Christo nuestro Señor llamo al estado de la perfection, y de la religion a hombres casados, y obligados a las leyes del matrimonio, como se vee claramente en san Pedro. Luego el voto de castidad no es necessario para el estado de la religion. Porque el casado y obligado con las leyes del matrimonio, no tiene voto de castidad, ni es cosa conueniente que lo haga, particularmente voto solemne. Lo segundo se prueua esto mismo, porque el estado perfectissimo de Obispo, no es necessario que tenga voto de castidad, como en hecho de verdad no le tiene. Luego tampoco el estado del religioso es necessario, q̃ tenga el tal voto solemne de castidad: porque la misma razon es del vn estado, que del otro. Antes parecere que con mucha mayor razõ el estado del Obispo, por su alteza, auia de tener junto el tal voto. Lo tercero se prueua esto mismo declarando la razon passada. El Doctor Angelico enseña, que para el estado de la religion es necessario el voto de la castidad, porque es necessario para aquel estado de perfection, abstraher de aquellas cosas que impiden el animo, para que no se pueda yr totalmente al seruicio de Dios, y el vso de la copula carnal tiene essa fuerça, que impide el animo, para que no se vaya totalmente al seruicio de Dios. Por lo qual es necessario el voto de la castidad en el religioso. Esta razon bien mirada parece que conuence mas en el estado del Obispo, por ser mas alto, y mas eminente y ser necessario q̃ su animo vaya con mas fuerça a Dios. Con todo esso no conuence, que el voto de continencia sea necessario en el estado del Obispo. Luego tampoco conuence en el estado de la religion.

A esta difficultad se ha de responder, q̃ sin duda ninguna el voto de castidad y cõtinẽcia es necessario en el estado de la religion. Esto enseña

Sancto

Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores en el lugar citado. De ſuerte que ſin el tal voto de caſtidad, y continencia no ſe puede ſaluar el eſtado de religion, como no ſe puede ſaluar el miſmo eſtado ſin voto de pobreza, y obediencia. Eſto ſe conuence con las razones hechas por las dos concluſiones immediatas, y con todo lo dicho en ellas. Deſto no ay difficultad ninguna entre los Doctores. Por lo qual ſe ha de reſpõder a las razones hechas en contrario.

A la primera razon ſe reſponde con Cayetano, ſobre el quarto articulo, ſuponiendo la doctrina de ſancto Thomas en el miſmo articulo, en la ſolucion del primero, donde arguye deſta manera. Toda la perfectiõ de la vida Chriſtiana començó de los Apoſtoles. Y es aſsi, que los Apoſtoles no tuuieron continencia, como conſta de ſan Pedro, que fue caſado, y tuuo ſuegro. Luego a la perfection de la religion no ſe requiere continencia perpetua. Reſponde ſancto Thomas, que no ſolamente la pobreza, ſino la continencia ſe introduxo por Chriſto, como conſta por ſan Mattheo. Adonde dize, que ay algunos que ſe impoſsibilitaron para la copula carnal, ſignificando la perfection religioſa, y luego ſignifica la alteza y difficultad diziendo: El que pudiere tomar aquel eſtado, tomelo. Y por no quitar la eſperança de venir al eſtado de la perfectiõ, tomo a eſte eſtado a aquellos que hallo, q̃ eſtauan enlazados con el lazo del matrimonio. La razõ deſto fue, porq̃ no ſe podia hazer ſin injuria de tercero, q̃ los hõbres caſados dexaſſen ſus mugeres, como ſe podia hazer ſin injuria de las mugeres el dexar las riquezas. Por eſta razõ dize ſancto Thomas, que llamãdo a S. Pedro a ſer ſu diſcipulo, no lo aparto de ſu muger, pero a ſan Iuan que ſe queria caſar lo retiro de las bodas. Acerca de eſta doctrina Cayetano procede elegantemente como ſuele, diziendo, que Chriſto nueſtro Señor llamo a los Apoſtoles a eſtado de religioſos, que aprendian en la eſcuela de la perfection, y procedian en ella, y luego por ſu orden los llamo a eſtado mas alto de Obiſpos. Primero a eſtados de Religioſos, quãdo dixo ſan Pedro: ad uertid Señor, que hemos dexado todas las coſas, y te ſeguimos. Deſpues los cõſtituyo Obiſpos, y Maeſtros de la perfection, poniendolos en tan alto eſtado. Dize Cayetano, que lo que enſeña Sancto Thomas, en aquella ſolucion ſe ha de entender de ambos los eſtados. Pero aduierte, que el pedir en el primer eſtado de religioſos pobreza, y voto della pertenece a la miſma Religion, y a la naturaleza del miſmo eſtado. En pedir pobreza, declara y engrandece el eſtado comun de la vida religioſa. Pero en no pedirles voto de caſtidad, ſino dexarlos en el matrimonio, por no hazer agrauio a nadie, eſto no pertenece a el eſtado, ſino a la excelencia de la perfection, que comunico a ſus Diſcipulos, que andauan tan cerca de tal Maeſtro, que era fuente de virtud. De ſuerte, que en reſolucion ſignifica Cayetano muy agudamente, que el no pedirles voto de caſtidad a ſus diſcipulos, no fue porque el tal voto no pertenezca al eſtado de la religion, que tenian ſus diſcipulos, ſino fue coſa particular en aquellos que llamo al primer eſtado de diſcipulos. Porque por vna parte como era Saluador vniuerſal, fue conuenientiſsimo, que de todos eſtados llamaſſe para ſu eſcuela de perfection, y como la gracia que venia a comunicar, no deſtruye naturaleza, ſino la perficiona, no quiſo apartarlos de las mugeres a los que eran caſados, ni deshazer el matrimonio. Pero dioles vna excelencia tan grande por eſtar juntos con tal Maeſtro, y por ſer los primeros, que quedando caſados tuuieſſen tanta excelencia de perfection, que el vſo del matrimonio no abatieſſe ſus animos. Como ſancto Thomas trae exẽplos, en la ſolucion del ſegundo argumẽto de Abraham, y otros que teniendo riquezas, y ſiendo caſados erã perfectos. De ſuerte que el vſo de las riquezas, y del matrimonio no abatia ſus animos. Por lo qual el voto de la caſtidad, q̃ auiã de tener los Diſcipulos lo ſuplio con la excelencia de la perfection, que les comunico, y eran como religioſos, y aun mucho mas, en lo que toca a la excelencia de la perfection, como ſe dira mas abaxo, y ſe declarara mas en particular, ſi eſtos tales Diſcipulos caſados eran verdaderamente religioſos, con la excelencia de perfection, que Chriſto les comunico. De lo qual ſe colige facilmente la ſolucion del primer argumento.

Matth. cap. 19.

Al ſegundo argumento ſe ha de reſponder conforme a lo que queda dicho arriba, y a lo que dize Cayetano en el lugar citado, que el eſtado del Obiſpo por ſer tan perfecto, y tan leuantado, que es Maeſtro de ſanctidad y virtud, no encierra en ſi voto de pobreza, ni de caſtidad: porque deſta alteza de virtud procede que el Obiſpo pueda vſar de las riquezas y del matrimonio, ſin perjuyzio ninguno de la perfection. El tal vſo no le impide, ni detiene, ni abate el animo. Pero el religioſo camina camino de la perfection, y es como diſcipulo y aprendiz, a el qual cada coſa deſtas le puede impedir y detener, y le abate el animo por no eſtar tan perfecto en el eſtado de la virtud. Eſto ſe declara con vn exẽplo que arriba puſimos. En Dios no es imperfection conocer las coſas infimas, por que el tal conocimiẽto no le impide conocer las coſas ſupremas, por la alteza que tiene de conocimiento. Pero en los hombres es imperfection conocer las coſas inferiores, porque ſe impide el conocimiento de las coſas ſuperiores, por no ſer el entendimiento tan alto. De eſſa miſma ſuerte el Obiſpo, y eſtado de Obiſpo no encierra en ſi voto de caſtidad, ni de pobreza por tener tanta alteza de virtud, que no le impidira el vſo de las riquezas, ni del matrimonio, para que no ſe vaya totalmente al ſeruicio de Dios. Pero el eſtado de religioſo encierra en ſi eſtos dos votos, porque es eſtado de diſcipulo, y que camina por el camino de la perfection, de ſuerte, que qualquiera deſtas coſas le puede impedir y detener, para que no camine totalmente por el camino del ſeruicio de Dios.

Al tercer argumento ſe reſponde facilmente de lo dicho, que aquella razon de ſancto Thomas corre y tiene fuerça en el eſtado del religioſo, por ſer eſtado de diſcipulo, que camina por el camino de la perfection, pero no procede de los Obiſpos, ni de ſu eſtado, porque tienen alteza en la perfection, y han de eſtar en la cumbre della.

La ſegunda difficultad es, ſi el eſtado de religioſo incluye intrinſecamente voto ſolemne de caſtidad, de ſuerte, que en ninguna manera ſe compadezca con el matrimonio. De

suerte que la difficultad es, si el voto de castidad, que se encierra intrinsecamente en el estado de la Religion, si repugna con el matrimonio, de suerte, que en ninguna manera se compadezcan y esten juntos. Parece que no, Lo primero, porque como queda dicho, los Discipulos de Christo al principio fueron llamados a estado de Religiosos, y algunos dellos eran casados, y no deshizo Christo el estado de matrimonio, sino que los conseruo en el. Luego el voto de castidad intrinseco a la Religion, no tiene repugnancia con el matrimonio. Lo segundo se prueua, porque la castidad se puede guardar perfectissimamente, estando vna persona casada, como se vee claramente en la purissima Maria, que guardo perfectissimamente la castidad, y juntamente fue casada, como es cosa assentada en la Iglesia. Luego el voto de castidad perfectissimamente se puede guardar, y con esto se compadece el estado de matrimonio. Esto se declara y confirma, porque la Virgen Maria tuuo voto de continencia y castidad, como lo affirman los Sanctos. Este voto guardo cumplidissimamente, y con grandes ventajas, siendo casada con el Sancto Ioseph, y en esto no vuo repugnancia ninguna, como lo affirman todos los Theologos. Luego el voto de castidad, que encierra el estado de Religioso, de su naturaleza no tiene repugnancia con el matrimonio. Lo tercero se prueua, porque dos casados, despues de auer consumado el matrimonio, se pueden passar a estado de Religion de comun consentimiento de ambos, sin deshazerse el matrimonio, de suerte que juntamente son Religiosos, y casados, como se enseña en la materia de matrimonio. Luego el voto de castidad, que se encierra en el estado de Religion, no tiene repugnancia con el matrimonio. Lo vltimo se prueua, porque el estado de Obispo, que es mas perfecto, que el estado de Religioso, se compadece con el matrimonio, y de su naturaleza, no tiene repugnancia con el, como es cosa notoria. Luego el estado de Religioso, que encierra en si el voto de castidad, de su naturaleza no tiene repugnancia con el matrimonio. Confirmase, porque el Obispo por razon de la alteza de su estado tiene obligacion a guardar castidad, y el pecado de luxuria, tiene especial circunstancia en el Obispo, como queda dicho arriba. Y como todo esso se compadece con el matrimonio. Luego lo mismo sera del estado del Religioso.

A esta difficultad se ha de dezir, que el voto de castidad que pertenece al estado de Religioso, de su naturaleza excluye el matrimonio. Esta resolucion es comun entre los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y en las Adiciones la materia de matrimonio, donde yo lo trate muy en particular. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque el voto de la castidad, y de la continencia que esta annexa al estado de la Religion dirime el matrimonio de su naturaleza. Porque Religioso totalmente se consagra a Dios, y ay total tradicion. Luego no se compadece con el matrimonio, y esto de su naturaleza y por la fuerça que tiene. Porque el entregar su cuerpo a la muger y entregarlo totalmente a Dios, repugnan de su naturaleza. Lo tercero, si el voto solemne de castidad, de su naturaleza no dirime el matrimonio mas que el voto simple, sino por estatuto de la Iglesia, sigueſe que el voto solemne de castidad pueda estar juntamente con el matrimonio. Lo qual es falso, como consta del Capitulo cum ad Monasterium, adonde se determina, que es tan intrinseca al estado del Religioso el guardar la castidad, como renunciar todas las cosas del mundo. Que esto se siga se prueua, porque el Summo Pontifice puede dispensar en todo lo que es de derecho positiuo. Luego si es de derecho positiuo, que el voto de castidad dirima el matrimonio, podra hazer el Papa, que permaneciendo el voto solemne de castidad se case vno, lo qual es imposible, como consta del dicho capitulo.

In Addi. q. 53. ar. 2.
23. q. 1. ca. siquis
Con. Tr. sess. 24. can. 9.

Al primer argumento en contrario, se ha de responder, que el estado de Religioso, que encierra en si el voto de continencia, repugna con el matrimonio en este sentido, que despues de auer hecho el tal voto, no puede vno por lo menos permaneciendo el voto casarse por la natural repugnancia, que ay como queda explicado. Pero no ay repugnancia, que el casado con volũtad de la muger se entre Religioso y lo sea. La razon es, porque en el tal caso la otra parte no tiene derecho a la copula carnal. Y el matrimonio en tanto repugna con este voto, en quanto se da poder para la copula carnal. Entonces el poder para la copula que da como extinguido. Los que llamo Christo para ser sus Discipulos siendo casados, no tratarõ mas de lo que toca al vso del matrimonio. Y como dize Cayetano, estos tales tenian tanta perfection, y tan grande excelencia en ella, que podian muy biẽ sobrepujar las difficultades del matrimonio, y yrse totalmente tras Christo.

Al segundo argumento se responde, que el voto solemne de castidad, que tiene adjunta la tradicion, no se puede guardar perfectissimamente casandose despues del tal voto. La razon es, porque el tal voto tiene adjuncta la total tradicion del hõbre y de su cuerpo. Por lo qual no se compadece, q̃ haga entrega de su cuerpo a otra persona. Y a lo q̃ se dize, en el argumẽto de la Virgẽ Maria se respõde facilmẽte, q̃ el voto q̃ tuuo de castidad fue simple y no solẽne. De suerte q̃ no tuuo adjũta la tradiciõ. Por lo qual se pudo muy biẽ cõpadecer el tal voto cõ el matrimonio, como lo dize el P. Valencia, y yo lo tẽgo tratado muy a la larga, en la materia de matrimonio. Pero el voto solemne no se cõpadece, con el matrimonio hecho despues. A lo tercero se respõde, q̃ los q̃ se casarõ primero, de cõsentimiento de ambos se puedẽ entrar religiosos, y hazer voto solẽne de castidad, y en esto no ay repugnãcia, como ya queda declarado. Porq̃ la tradiciõ de los cuerpos, q̃ se hizo en el matrimonio, en alguna manera se extingue y mortifica de volũtad de ambos. Porq̃ fue la tradicion en ordẽ a la copula, y renunciãel derecho q̃ tenian a ella. De dõde viene, q̃ se cõpadece muy biẽ con el voto solẽne de castidad, y cõ la total tradiciõ cõ q̃ se entrega al seruicio de Dios. A lo vltimo se responde facilmente, que el estado de Obispo es mas perfecto, que no el estado de la Religion. En razon de ser tan perfecto, y tan auentajado no tiene repugnancia con el matrimonio, ni cõ el vso del matrimonio. Es tan grande la excelencia q̃ tiene

tiene en razon de perfection, que el vſo matrimonial no le ha de diuertir, ni impedir ni detener, de ſuerte, que no ſe vaya totalmente tras el ſeruicio de Dios.

A la confirmacion ſe reſponde, que el Obiſpo por la alteza de perfection tiene obligacion eſpecial a no cometer pecado ninguno de luxuria, ſino que ha de ſer puro y limpio, como vn eſpejo de virtud. Pero eſſo no quita que el tal eſtado de ſu naturaleza ſe compadezca con el eſtado de matrimonio, y con el vſo matrimonial. Porque el tal vſo no es pecado, ni arguye poca pureza, particularmente en quien tiene tan alta perfectiõ. Verdad es, que conſiderando la Igleſia la pureza grande, que es neceſſaria para tan alto miniſterio, y para los demas miniſterios Eccleſiaſticos, por ſus Decretos ha determinado, que los Clerigos ordenados de orden ſacro, no puedan ſer caſados. De lo qual ſe ha de ver el Concilio Tridentino. El qual determina grauiſsimamente lo que vamos diziendo.

Con. Tr. ſeſsi. 24. can. 9.

Aduiertaſe acerca de eſta reſolucion, vna coſa digna de conſideracion, y es, que el voto ſolemne de caſtidad y continencia que haze el Religioſo, tan ſolamente ſe eſtiende a prohibir vna coſa licita, que es el caſarſe. Todas las demas coſas, ellas de ſi ſon illicitas, y tienen razon de luxuria. Solamente era licito el caſarſe, y mediante el matrimonio era licita la copula. Por lo qual eſto que era licito ſe haze illicito, ſupueſto el voto, y es ſacrilegio contra el tal voto de caſtidad, y lo que era illicito y era pecado de luxuria, ſe haze mas illicito, por fuerça y virtud del voto, y es ſacrilegio. Eſte ſacrilegio, que comete el Religioſo caſandoſe, eſta caſtigado en el Derecho con pena de deſcomunion mayor latæ ſententiæ, como queda declarado en el tratado de Matrimonio, aunque es verdad, que el matrimonio es inualido, el intentar ſemejante matrimonio, y hazerle, tiene adjunta y annexa pena de deſcomunion mayor latæ ſententiæ.

La tercera difficultad es, ſi en el voto de la caſtidad del Religioſo, puede auer alguna manera de diſpenſacion, alomenos quanto a el vſo, hecho por los Prelados, o por lo menos, por el ſupremo Prelado, que es el Summo Pontifice. La razon de dudar es, para que la puede auer, porque en el voto de la pobreza, quanto a el vſo de las riquezas, puede auer diſpenſacion, con licencia de los Prelados, y en particular del Summo Põtifice. De ſuerte, que aunque no es ſeñor de las riquezas, ſe puede auer como ſi lo fueſſe. Luego lo miſmo ſera de lo que toca al voto de la caſtidad, por lo menos quanto al vſo.

Confirmaſe, porque aſsi como el dominio de los bienes temporales eſta en el conuento, y con todo eſſo con licencia del Prelado, puede el Religioſo vſar de las riquezas y bienes temporales. Luego lo miſmo ſera en nueſtro propoſito, que el dominio del cuerpo del Religioſo eſtara en el conuento, por la tradicion, y los Prelados podran dar licencia para el vſo de ſu cuerpo, como el Prelado puede dar licencia para vſar de las riquezas.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que en ninguna manera puede el Religioſo tener vſo alguno en eſta materia, con licencia de Prelado alguno, aunque ſea el Sũmo Pontifice perſeuerãdo el võto de la caſtidad cõjunto con la tradiciõ. Dixe perſeuerando el voto. Porque conforme a la ſentencia de algunos Doctores, el Summo Pontifice puede diſpenſar en el voto ſolemne de la caſtidad, y diſpenſando podra tener vſo matrimonial caſandoſe. En eſta reſolucion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque la copula carnal, en ninguna manera puede ſer licita, ſino es mediante el matrimonio, en el qual ſe haze entrega del proprio cuerpo, y es aſsi, que perſeuerãdo el voto de caſtidad, no puede contraher matrimonio, porque tiene repugnancia el tal voto con el matrimonio, como ya queda dicho. Luego la copula carnal por ningun camino puede ſer licita, aunque ſea cõ qualquiera licencia. Aduiertaſe, que aunque es aſsi, que el hombre differentemente ſe ha en orden a las riquezas y bienes temporales, y en orden a los bienes naturales, entre los quales tiene lugar el proprio cuerpo. En orden a los bienes temporales, y riquezas es ſeñor, y puede diſponer dellos por ſu libre aluedrio. Pero de los bienes naturales, como es el cuerpo y ſus miembros, no es ſeñor, ni puede diſponer dellos por ſu propria volũtad. Pero es guarda natural, y por ſu naturaleza, de tal ſuerte, que en orden a muchas coſas ſe ha como ſi fuera ſeñor, puede diſponer de ſu proprio cuerpo, y por el contracto del matrimonio el derecho que el tiene lo puede paſſar a ſu muger. Tambien puede en la profeſsion hazer tradicion de ſu proprio cuerpo, como en hecho de verdad la haze. Eſto ſupueſto,

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que es muy differente coſa de los bienes temporales, y riquezas, y del proprio cuerpo quanto al vſo. Porque con licencia de los Prelados puede tener vſo alguno de los bienes temporales y riquezas: pero no ha de vſar dellos como ſeñor, y ſin dependencia. Pero en lo que toca al proprio cuerpo, no puede tener vſo de copula carnal, aunque ſea con licencia del Summo Prelado. La razon de differencia primera es, porque el voto de caſtidad mas intrinſeco, y mas neceſſario es al eſtado de Religioſo, que no el voto de la pobreza. Porque mas repugna el vſo del matrimonio, al eſtado de Religioſo, que no el vſo de las riquezas y bienes temporales. Porque el tal vſo no diſtrae tanto el alma, como el vſo matrimonial. Por lo qual no es marauilla, que el vſo de las riquezas cõ licencia del Prelado ſea licito, y no el vſo contra el voto de la caſtidad. La ſegunda differencia es, que la copula carnal nunca puede ſer licita, ſino es haziendo entrega de ſu proprio cuerpo por el contracto del matrimonio. La qual entrega no puede hazer el que tiene voto ſolemne de caſtidad, porque repugna intrinſecamente cõ el matrimonio: pero el vſo de las riquezas no es de eſta manera: porque puede vſar dellas con dependencia, y no como ſeñor abſoluto. Finalmente ſe puede dezir, que aſsi como el Religioſo no puede tener vſo de las riquezas y bienes temporales, como ſeñor, y eſto es intrinſecamente malo, contra el voto de la pobreza: aſsi tambien el Religioſo no puede tener vſo alguno de copula carnal: porque eſto es intrinſecamente contra el voto de la caſtidad que permanece.

A la confirmacion ſe ha de reſponder de lo di-

lo dicho, añadiendo que el derecho que tiene el hombre, en orden a su proprio cuerpo, y los bienes naturales, por la tradicion que esta junta con el voto de castidad, entrega este derecho a Dios, y al Prelado, y a la comunidad en nombre de Dios. Por lo qual solo Dios podria dar semejante licencia, para el vso de la copula carnal. Pero el dominio de los bienes y riquezas temporales, queda en la comunidad. Y assi el Prelado, que es despensero de los bienes y riquezas de la comunidad, puede dar licencia, para que el religioso su subdito pueda vsar de estas riquezas y bienes temporales.

La quarta difficultad, si el Religioso por fuerça y virtud del voto de castidad, y continencia, tiene obligacion a alguna cosa, que no tenia antes, y que obligacion tiene, y en que manera. La razon de dudar es, por la parte negatiua, porque el Religioso, aunque no tenga tal voto, y sin el voto de la castidad, tiene obligacion a guardar castidad, y a no cometer pecado de luxuria. Luego el voto de castidad por si mismo, no tiene fuerça alguna, para obligar a alguna cosa que no estaua obligado antes. Por el contrario es, que por el voto de la pobreza, el Religioso esta obligado a alguna cosa, a la qual no estaua obligado antes. Porque antes podia vsar de las riquezas libremente, y despues seria pecado de sacrilegio, contra el voto de la pobreza, si vsasse libremente, y sin dependencia de las riquezas. Lo mismo es en el voto de la obediencia, obliga a alguna cosa, a la qual antes no estaua obligado. Porq esta obligado a obedecer al Prelado, so pena de pecado mortal por razon del voto. Luego lo mismo sera del voto de castidad, que por razon del voto obliga a alguna cosa, a la qual no estaua obligado antes. Porque sobreuiniendo el voto, necessario es que aya de nueuo alguna obligacion, a la qual no estaua obligado de antes.

Digo lo primero, que el Religioso por razon del voto de la castidad, tiene obligacion a alguna cosa, a la qual en ninguna manera estaua obligado antes. En esta conclusion han de conuenir todos los Doctores. Prueuase lo primero por el argumento, que esta hecho por la parte contraria. Lo segundo se prueua, declarando en particular a q̃ esta obligado, por fuerça y virtud del voto de castidad, a lo qual no estaua obligado antes. Porque por fuerça y virtud del tal voto de castidad, esta obligado a no se casar, y casandose peca mortalmente contra el voto de la castidad. Y antes no estaua obligado, sino que se podia casar, y consiguientemente podia tener licitamente copula carnal. De suerte que antes el hombre libremente se podia casar, sin pecado ninguno, y despues del voto peca mortalmente, pecado de sacrilegio contra el voto casandose, y dando poder para la copula carnal.

Digo lo segundo, que el Religioso por fuerça y virtud del voto de castidad, tiene obligacion a no tener pecado ninguno de luxuria, y esta es nueua obligacion que sobreuiene por razon del voto. De suerte que en todos los pecados de luxuria, de qualquiera especie que sean se halla en el Religioso vna particular deformidad de sacrilegio, contra el voto de la castidad solemne. Como dezimos, que comunmente en el hurto se halla vna circunstancia de propriedad, contra el voto de la pobreza. La razon es, porque todos los pecados de luxuria en el Religioso son contra el voto de la castidad. El estrupo en la donzella Religiosa, y consagrada a Dios, tiene circunstancia de sacrilegio. El pecado contra naturaleza, si lo vuiesse tendria ni mas ni menos esta circunstancia de sacrilegio contra el voto de la castidad. Lo mismo es de qualquiera otro pecado de luxuria. De suerte que sera vn pecado con aquellas deformidades.

Aduiertase, que conforme a lo que queda dicho en la primera parte de la Summa, en la materia de confession, esta circunstancia de ser contra voto solemne de Religion, es necessario declararla en la confession, y no basta dezir que es pecado contra el voto de la castidad, sino que ha de declarar en particular, que es pecado contra el voto solemne de castidad, perteneciente al estado de Religion. Porque la tal circunstancia, por lo menos agraua notabilissimamente dentro del voto de castidad. El voto de castidad simple, aunque sea de la misma especie, que el solemne y el sacrilegio contrario, es contra la misma virtud, con todo esso el sacrilegio, contra el voto solemne de castidad, es mas graue notablemente dentro de la misma especie, y es necessario declarar esto en la confession. De manera que el Religioso que ha cometido contra la virtud de Religion, en materia de luxuria, no cumple declarando que peco contra el voto de la castidad, sino que ha de declarar, que es Religioso, y que tiene voto solemne de castidad. El exemplo es, en el que hurta mil ducados, que aunque el tal pecado es de la misma especie, que hurtar quatro ducados, y son contra la misma virtud, con todo esso es necessario declarar en la confession, la circunstancia agrauante notablemente, que es hurtar mil ducados. De la misma suerte, se ha de dezir en nuestro proposito, por lo qual el sacrilegio en materia de luxuria, contra el voto solemne de la castidad, tiene la suprema razon de sacrilegio, y el sacrilegio en la misma materia contra el voto simple, no tiene tãta grauedad, ni tiene la suprema razon de sacrilegio.

A la razon de dudar se responde facilmente, que por fuerça y virtud del voto solemne de castidad, el Religioso tiene obligacion a alguna cosa, que no tenia antes. Porque como queda dicho por fuerça y virtud esta obligado a no casarse, ni contraher Matrimonio, y antes no estaua obligado a esto. Verdad es, que ay mucha differencia entre el voto de castidad, y el voto de la pobreza, que el voto de la pobreza no cae sobre materia prohibida por otro camino. Porque el tener riquezas, y bienes temporales, y vsar dellas como señor, no esta prohibido por la ley Diuina. Y despues por el voto de la pobreza esta esto prohibido. Pero el voto de la castidad, aunque cae en alguna materia, que no esta prohibida, queda ya declarado, pero cae en muchas materias, y en muchas cosas prohibidas. Porque cae en muchas cosas, que ellas son de si contra la castidad, y son pecados de luxuria. De suerte que no solamente haze voto de castidad respecto desto, que es no casarse, sino absolutamente haze voto de no cometer pecado ninguno de luxuria,

y assi

y aſsi haziendolo peca contra el tal voto.

La quinta difficultad es, ſi el religioſo tiene obligacion en los pecados de luxuria de declarar mas circunſtancia, que el ſer religioſo, quando comete algun pecado de luxuria. Es la difficultad ſi el pecado de luxuria en el religioſo puede tener mayor grauedad, que ſer contra el voto ſolemne de la caſtidad. La razon de dudar es, porque el tal voto de la ſuprema grauedad ha el pecado en razon de pecado de luxuria. Luego la ſuprema grauedad, que puede tener el tal pecado es eſta, y declarando eſta circunſtancia ſe declara toda ſu grauedad, y no es neceſſario declarar mas en la confeſsion.

Digo lo primero, que contra el voto de la caſtidad eſta es la ſuprema circunſtancia, que puede auer en el pecado de luxuria, eſto conſta de lo que queda dicho en la difficultad paſſada, porque es la circunſtancia que en eſta materia agraua notabiliſsimamente, y no puede auer otra que por ſi mas agraue.

Digo lo ſegundo, que puede ſer aſsi, que el tal pecado de luxuria en el religioſo tenga mayor grauedad como extenſiua, y ſea neceſſario declararlo en la confeſsion. Declaremos eſto con exemplos. El pecado de luxuria que cometieſſe el religioſo con vna religioſa, ſeria notablemente mas graue que ſi lo cometieſſe con vna muger ſeglar. Porque en el tal caſo es ſacrilegio contra el voto ſolemne de caſtidad, no ſolamente de la vna parte, ſino tambien de la otra. Y eſto ſeria neceſſario declararlo en la confeſsion. Porque de ambas partes tiene aquella ſumma grauedad contra la caſtidad, y el que comete el tal pecado quiere ambas a dos grauedades, y el pecado en la grauedad como extenſiua es mucho mayor. Lo miſmo es quãdo vn religioſo cometieſſe pecado de luxuria con vna muger que tuuieſſe voto ſimple de caſtidad. El pecado ſeria mas graue ſacrilegio, por razon de la circunſtancia del complice, la qual quiere, y es voluntario reſpecto della. De manera, que la circunſtancia del complice ſe deue declarar en eſta materia. Como ſi vno que fueſſe caſado cometieſſe pecado de luxuria con vna muger caſada, ſe agraua el pecado de la tal muger con quien peca, y es neceſſario declararlo en la confeſsion, porque es circunſtancia muy graue de ambas partes, y aunque ſea circunſtancia, que muda la eſpecie el ſer caſado, quando lo es de ambas partes agraua mucho, y ſe deue explicar en la confeſsion.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el pecado de luxuria contra el voto de la caſtidad ſolemne tiene la ſuprema razon de ſacrilegio de vna parte, y eſſo conuence la razon que ſe haze, pero puede ſer que el pecado ſea mas graue por la extenſiõ que tiene, y por ſer ſacrilegio contra el voto ſolẽne de ambas partes.

Aduiertaſe, que el pecado de luxuria contra el voto ſolemne de caſtidad, conforme a lo que queda dicho puede eſtar eſparcido por varios y diuerſos pecados de luxuria y todos ellos ſe han de declarar en la confeſsion. Porque los tales pecados tienen ſu manera de malicia, y eſtan juntos con el ſacrilegio contra el voto ſolemne. Pongo exemplo, el religioſo puede pecar pecado de luxuria con vna donzella, eſto agraua el pecado y ha de declararlo en la confeſsion, diziendo que cometio vn pecado de ſacrilegio contra el voto ſolemne de caſtidad con vna donzella. Si cometio ſemejante pecado con muger caſada tambien ha de dezir eſta circunſtancia. Si tuuo poluciõ voluntaria contra naturaleza lo miſmo. Finalmente ſi alguna vez por gran deſgracia cometieſſe pecado de ſodomia ſeria neceſſario declararlo en la cõfeſsion. Todo eſto ſe dize para declarar lo que es doctrina y verdad, q̃ por la miſericordia de Dios no parece que puede auer ſemejante pecado entre religioſos.

La ſexta difficultad es, ſi el voto ſimple de religion que haze vn ſeglar obligue a guardar caſtidad antes que haga profeſsion. La razon de dudar es, porque el tal voto ſimple de religion reſpecto del voto ſolemne, que ſe haze en la profeſsion ſe ha como el del deſpoſorio, reſpecto del matrimonio. Porque bien aſsi como el deſpoſorio, que es prometer el futuro matrimonio, aſsi tambien el voto ſimple de religion es promiſsiõ de la profeſsion, y de la entrega que ha de hazer al tiempo que profeſſa. Y es aſsi, que el deſpoſado por palabras de futuro, que comete pecado de luxuria con otra muger, tiene circunſtancia por razon del deſpoſorio, y es adulterio imperfecto, como queda dicho en el tratado de matrimonio, tratando de los deſpoſorios. Luego tambien el pecado de luxuria en aquel que ha prometido religion por voto ſimple, tendra circunſtancia de ſacrilegio. Porque es la miſma razon, eſte tal ha prometido de ſer religioſo y hazer voto de caſtidad.

A eſta difficultad ſe reſponde, que el tal haſta que aya hecho profeſsion, y voto ſolemne de caſtidad, no tiene obligacion de guardarla, ni el pecado que comete tiene circunſtancia contra el voto de la caſtidad. En eſto conuienen todos los Theologos y Iuriſtas en la materia de voto, los quales ponen differencia entre el voto ſimple de caſtidad, y el voto ſimple de religion. El voto ſimple de religion no obliga luego a todas las coſas de la religion, pero el voto de caſtidad obliga a guardarla. De donde viene, que ſi el que tiene hecho voto ſimple de caſtidad ſe caſa, el tal en la manera y forma que fuere poſsible la deue guardar. Pero el que tiene voto ſimple de religion ſi ſe caſa, no tiene obligacion a guardar caſtidad, ni otra coſa alguna perteneciente al eſtado de la religion. La razon es clara, porque eſte ſolamente eſta obligado a entrarſe religioſo y profeſſar a ſu tiempo, por el voto ſimple de religiõ, no ſe obligo a guardar caſtidad. Luego no eſta obligado a guardarla aora haſta ſu tiempo, que es deſpues de la profeſsion. Confirmaſe, porque el que hizo voto ſimple de religion no tiene obligacion a guardar pobreza ni obediencia haſta que aya hecho profeſsion. Luego tampoco eſtara obligado a guardar caſtidad haſta que aya hecho profeſsiõ. Porque la miſma razon es de vno que de otro. De lo qual ſe colige, que el que hizo voto ſimple de religion, podra pecar mortalmente dilatando la profeſsion, o caſandoſe, pero no pecara mortalmente contra el voto de la caſtidad, cometiendo algun pecado de luxuria.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque el voto ſimple de religion tenga alguna ſemejança de deſpoſorio, pero no es del todo ſemejante.

La razon de differencia consiste en esto, que el voto simple de Religion puramente es promessa hecha a Dios. Pero la promessa que se haze en el desposorio, no es pura promessa, sino estipulació, que tiene razon de contrato. Es contrato de justicia hecho entre los dos de contraher matrimonio. Por este contrato adquieren los desposados derecho de justicia el vno del cuerpo del otro. Este derecho de justicia no es de tal suerte, que de hecho aya dominio, sino que tiene derecho a tenerle por contrato actual del matrimonio. Por lo qual el que peca pecado de luxuria con otra persona, en alguna manera haze contra el derecho, que el desposado tiene, y el tal pecado tiene su manera de circunstancia. Lo qual no acontece en el que tiene voto simple de Religion.

Todas las demas cosas que tocan a este voto se han de ver en el tratado de luxuria, en la Segunda parte de la Summa. Pero antes que passemos adelante se deue aduertir en este lugar lo que puede reseruar el Prelado ordinario de la Religion, en la materia del voto de castidad, conforme al Breue de Clemente Octauo, que determina los casos, que pueden reseruar los Prelados en los votos de la Religion. En aquel Breue ya citado, en el voto de la pobreza, dize que puede reseruar en la materia de castidad, lapsus carnis voluntarius opere cõsummatus. Que quiere dezir por sus mismas palabras, la cayda de la carne voluntaria consumada con la obra. Puede el Prelado reseruar a los Religiosos el pecado de carne consumado con la obra. De suerte que ha de auer obra exterior en la materia de deshonestidad, para que el pecado y cayda de la carne pueda ser reseruado. Demanera que ningun pecado de carne, puramẽte mental puede ser caso reseruado. En la materia de heregia se enseña comunmente, que el tal pecado nunca se reserua, ni se deue reseruar, si es puramente mental. Y assi con mayor razon el pecado de la carne, siendo puramente mental no deue ser reseruado. Porque el pecado de la heregia es consumado, y perfecto de su naturaleza en el entendimiento, lo qual no tiene el pecado de carne. Por lo qual si el Prelado reseruasse el pecado de carne qualquiera que fuesse, siendo puramente mental, la tal reseruacion no seria valida, y le podrian absoluer de este pecado, como no reseruado.

La difficultad es, que se entienda por cayda y pecado de carne consumado con la obra: lo qual se entiende con la obra exterior. Si bastara qualquier obra exterior, para que se diga cayda, o pecado de carne consumado con la obra. Porque procedamos claramente, sea el exemplo en vn Religioso que llegasse a la mano a vna muger cõ mal animo, de suerte que peca mortalmente, en aquel acto exterior. La difficultad es, si este pecado de carne, y otros semejantes pueden ser reseruados por el Prelado. La razon de dudar es por la parte affirmatiua, porque de el tal pecado se verifica, que es cayda y pecado de carne consumado con la obra exterior. Esto se confirma y declara, porque los Theologos tratando de los actos humanos, comunmente dizen, que del acto interior y del exterior, se haze y entera vn acto humano. De suerte que es obra perfecta inconsumada, y la obra interior, tiene su consumacion y perfection, por la obra exterior. Y es assi, que en el tal caso ay pecado interior, y cayda de carne, y juntamente ay consumacion, y perfection de la obra exterior. Luego el tal caso puede ser muy bien reseruado. Porque en realidad de verdad ay cayda de carne consumada con la obra.

En esta difficultad, y por esta razon hecha, algunos Maestros bien doctos, considerando las palabras del Breue de Clemente Octauo, enseñan que qualquier pecado de carne, que tenga alguna obra exterior, puede ser reseruado del Prelado, como en el exemplo puesto, y otros semejantes, que pueden ser en muchas maneras. Ponen fundamento en las palabras del Breue, que dizen, que pueda reseruar pecado de carne consumado con la obra. No dize opere consummato, con obra consumada, sino pecado de carne, consumado con la obra. Si dixera pecado de carne con obra consumada, entendierase, que el pecado que se podia reseruar, era pecado de carne con obra perfecta y consumada, y no con qualquiera obra exterior, como en el caso de la duda. De suerte que si dixera assi no pudiera ser caso reseruado pecado ninguno de carne, aunque tuuiera alguna obra exterior, sino fuera la tal obra consumada y perfecta en su genero. Pero no dize sino pecado de carne consumado con la obra, de suerte que tenga obra exterior. Y esto es necessario para ser reseruado.

La segunda manera de dezir en este punto, encierra dos cosas. La primera es, que para ser pecado de carne reseruado, no basta que tenga qualquiera obra exterior. Porque de essa manera qualquiera cayda, y pecado de carne que tuuiesse qualquiera obra exterior se podria reseruar. Lo qual no parece ser verdad. Porque parece que seria caso para reseruar qualquier pecado interior de carne, que tuuiesse algun mouimiento exterior, o otra cosa semejante. Porque entonces es pecado de carne consumado con la obra. Y esto no parece ser el intento del Summo Pontifice. Porque en rigor no se llama pecado de carne consumado con la obra, quando la consumacion es de la suerte y qualidad ya dicha. Por lo qual dize la segunda cosa, y es que pecado de carne consumado con la obra se ha de entender del pecado que de su naturaleza tiene obra proporcionada, para representar la cayda de la carne. Demanera que no basta qualquiera obra exterior, sino obra exterior cõsumada, y perfecta en su genero. Por lo qual segun esta manera de dezir, lo mismo es dezir con obra consumada, o dezir pecado de carne consumado con obra. Porque el pecado de carne ha de estar consumado y perfecto con obra. Demanera que la obra ha de ser de tal suerte, y qualidad, que el pecado de carne este consumado con la tal obra. Y esta obra ha de ser complemento, consumaciõ, y perfection del tal pecado de carne. Y esto no se verifica de qualquiera obra, que aya en el tal pecado, sino de la obra consumada y perfecta en su genero y manera. Si la obra es imperfecta en razon de pecado de carne, como lo es algun mouimiento sensual, o algun tocamiento, o el llegar a la mano a alguna muger con mal animo, assi como la obra es imperfecta, y no consumada, assi tambien la cayda de la carne, no es consumada ni perfecta: sera consumada, y perfecta quando tiene la obra consumada y perfecta. Todas estas obras exterio-

res,

riores, que immediatamente hemos dicho son imperfectas en su genero, y se ordenan a vna obra exterior perfecta y consumada, qual es la copula carnal con la muger. Por lo qual el pecado de carne se dize consumado y perfecto con la obra, quando tiene la obra consumada y perfecta en su genero. De lo qual se sigue lo primero, que los Prelados en la materia de deshonestidad no pueden reseruar pecado ninguno de deshonestidad, que no sea consumado y perfecto, de tal suerte que tenga la obra consumada y perfecta en su genero. Y assi no puede reseruar los mouimientos torpes, ni los tocamientos, aunque sean en tercera persona, ni los osculos, ni otras cosas semejantes. Porque todas estas cosas son obras imperfectas en aquel genero, y se ordenan a vna obra consumada, que es la copula carnal. Y con estas obras imperfectas no se dize que el pecado de la carne esta consumado y perfecto, hasta que tenga la obra vltimada, q̃ lo haze cõsumado y perfecto. Porq̃ el Papa dize q̃ el pecado de la carne ha de ser consumado, y no esta cõsumado sin la obra vltima. Sigue se lo segundo q̃ el Prelado puede reseruar a sus subditos el pecado de pulucion, auiendo auido semiancion. La razon es, porque segun esta sentencia el Prelado puede reseruar la cayda, y pecado de la carne consumado y perfecto en su genero con la obra vltima, que el pide de su naturaleza. Y este pecado de voluntaria polucion, que es pecado contra natura, en el tal caso tiene todo lo que es necessario para ser consumado y perfecto en el tal genero, porque tiene lo vltimo exterior de aquel pecado. Luego este pecado lo puede muy bien reseruar el Prelado.

A esta difficultad se ha de responder, que la primera sentencia tiene prouabilidad, pero mas prouabilidad tiene la segunda, y se deue seguir. Esta resolucion tiene dos partes. La primera parte se prueua con las cosas que quedan dichas en fauor de la tal sentencia. La segunda parte se prueua cõ las cosas dichas en fauor de la segunda sentencia, que todas ellas son muy prouables y aparentes. Puedense todas confirmar, porque si vuiera desco munion contra aquellos que cometieran pecado de carne consumado con la obra, bien prouable fuera, y mas prouable que lo contrario, el dezir que la tal descomunion no se incurre, sino es que el pecado de la carne fuesse consumado con la vltima obra. La razon es, porque estos son derechos rigurosos, que se deuen declarar estrechamente. Luego lo mismo sera en nuestro proposito, y en el caso de nuestra duda. Por lo qual a los fundamentos de la primera sentencia se responderá facilmente considerando todos los fundamentos, que hemos puesto en fauor de la segunda sentencia. Con esto queda declarado lo que toca al voto de castidad, y los pecados que puede auer en particular contra este voto.

Sexta conclusiõ. La obediencia es necessaria en el estado de la religion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada, y todos sus discipulos, y particularmente los que escriuen sobre el, en particular el Padre Maestro Gallo, y Valencia, y los Sumistas. La razones, porque el religioso tiene obligacion de seguir a Christo, cõmo el lo dize por San Matheo. Y Christo fue grãdemente obediente hasta la muerte. Luego el religioso, que ha de seguir a Christo ha de tener obediencia. La segunda razon es, porque el estado de religion es estado de perfection en este sentido, que es estado adonde se aprende y exercita vno en caminar el camino de la perfection; y los que son enseñados y se exercitan en y r a algũ fin, es necessario, que ligan alguno q̃ los instruya y encamine a aquel fin, al qual han de seguir. Luego los religiosos no se han de seguir por su libre aluedrio, sino por la voluntad del Prelado y assi es necessaria la obediencia en el tal estado. Pero aduiertase con el Doctor Angelico en el articulo sexto, que assi como la pobreza, y continencia caen debaxo de voto por la perpetuydad y firmeza, que es necessaria en el tal estado de religion, assi tambien la obediecia ha de caer debaxo de voto para que tenga firmeza y estabilidad. En este lugar se ha de tratar lo que pertenece a el voto de la obediencia, para que se declare muy cumplidamente lo que toca a todos los votos essenciales de la religion.

D. Tho. art. 5. Verb. obedienc. Mat. 19.

Para declarar esto se ha de suponer lo primero, que la obediencia es el principal fundamento de la religion, como despues se dira mas a la larga. A los Prelados de la Iglesia por dos caminos y razones ay obligacion de obedecerlos. La primera es, porque son superiores en poder, y esta razon es comun para todos los Principes seglares. De todos dize el Apostol S. Pablo, que a los Principes tenemos obligacion de obedecellos, y habla de todos. La segunda razon, es particular de los Prelados de la Iglesia por la authoridad que tienen de las llaues. Porque assi como por la ley humana se constituye alguna obra dentro de razon de virtud, o vicio, assi tambien por fuerça y virtud del poder de las llaues de la Iglesia, se constituye alguna obra en razon de pecado mortal, que no lo fuera ni vuiera tal obligacion, sino fuera por el mandato y precepto que procede del poder de las llaues de la Iglesia. El exemplo es claro, quando el Prelado manda alguna cosa debaxo de precepto formal obliga a pecado mortal, y sin el tal precepto no lo fuera.

Ad Roman. 13.

Lo segundo se supone, que assi como por los otros dos votos de religion se obliga el religioso a alguna cosa particular, a la qual no estan obligados los fieles, por el voto de la pobreza a no tener cosa propria, y por el voto de castidad, a no contraher matrimonio, y a estas cosas no estã obligados los demas fieles. De la misma suerte por el voto de la obediencia se obliga el religioso a alguna cosa particular, fuera de las cosas a que estan obligados todos los fieles. Lo primero estan obligados por razon del voto a obedecer a los Prelados de su propria religion donde es religioso. Lo segundo, que los preceptos de la regla, y de las constituciones le comiençan a obligar en haziendo profession por estar ya subjeto. Lo tercero es, que el voto de la obediencia en materia particular el Prelado, por su libre aluedrio lo ha de aplicar, y entonces quando lo aplica en lugar de Dios, le pide que guarde la fee prometida. De manera que el poner precepto conforme al voto de la pobreza, esta cometido al Prelado que tiene lugar de Dios, con ciertas condiciones como despues diremos. De lo qual se sigue lo primero, que los religiosos por fuerça y virtud del voto de la obedien-

diencia, estan obligados a obedecer a todos los Prelados de su religion, y mientras fueren mas superiores, tiene obligacion a obedecerllos mas. Mas ha de obedecer al Prouincial, que al Prior, y al General mas que a ambos, y mucho mas al Papa que es supremo Prelado. La razon es, porque el poder de las llaues de la Iglesia, por la qual se constituyen los Prelados comunicaseles a manera de descenso, baxando por su orden, desde los superiores hasta los inferiores. Por lo qual este poder esta mas pleno en los superiores: puedese declarar con vn exemplo natural en los agentes naturales, en los quales la virtud mas superior y vniuersales es mas immediata. De esta misma suerte la potestad de las llaues quanto fuere mas vniuersal, y superior, tãto mayor fuerça tiene para obligar. De parte del voto tambien esta claro, porque el voto principalmente se haze a Christo, y assi tenemos mayor obligacion a obedecer a aquellos, q̃ en el poder son mas cercanos a Christo, y mas allegados a el. Pero no hemos de entender que son muchas las obligaciones, que corresponden de parte del religioso, sino vna respecto de todos. Lo segundo se sigue, que esta subjection particular, tiene principio y fundamento en la voluntaria profesion. Por lo qual ninguno esta obligado a esta obediencia con deuda legal, sino es despues de la profesion solemne. Por lo qual los nouicios, que se estan instruyendo en el nouiciado, tan solamente estan obligados con vna deuda de honestidad, de suerte que es cosa honesta, q̃ guarden las cosas de religion, porque no parezca que lo hazen fingidamente, y assi los tales nouicios no son sacrilegos si se casen, o no guarden castidad, ni son desobedientes, aunque quiebren los demas preceptos de la religion. Esto se entiende, sino fuesse, que al principio vuiessen hecho voto simple de estas cosas, porque entonces por virtud del voto simple estarian obligados a ellas. Pero aduiertase, que no es cosa conueniente, que los demas religiosos les pidan, que hagan semejantes votos simples. Antes es mas conueniente, que los dexen gozar de la libertad, que les da el Derecho Canonico. Y assi hazerles hazer estos votos, no es cosa tan conueniente con la intencion de la Iglesia, que les concede libertad el año del nouiciado.

Septima conclusion, el religioso subdito esta obligado, sopena de pecado mortal a obedecer a el Prelado, en todas las cosas que manda justamente, conforme a la intencion expressa, y formal del Prelado que las manda. Esta conclusion es de todos los Doctores citados en la passada, y de todos los Theologos, y Iuristas. La primera parte se prueua por esta razon, porque en todas las cosas, en las quales el Prelado es superior, el subdito es inferior. Luego si el Prelado tiene potestad de mãdar estas cosas, el subdito tiene necessidad, y obligacion de obedecer. Porque de otra manera seria impertinente el poder en el Prelado, si de parte del subdito no correspondiesse necessidad de obedecer. Cõfirmase, porque si el Prelado justamente puede mandar alguna cosa, y el subdito no estuuiesse obligado a obedecer, sino que pudiesse escusar, daria se vna manera de guerra, o cõtencion justa de ambas partes. De suerte que el subdito, en el tal caso pecaria mortalmente, pecado de sacrilegio, contra el voto de la obediencia. Pero aduiertase, que para ver quando el Prelado justamente manda, y pone precepto se han de considerar dos cosas. La primera es la qualidad de la obra, que le mandan, y de que le ponen precepto. De suerte que la tal obra sea conforme a la religion que professo. De lo qual diremos mas abaxo. Lo segundo que la obra que le mãdan, sea proporcionada ala persona, segun el estado que esta al presente. Porq̃ ay muchas cosas, que absolutamente, y de si son honestas y buenas, las quales a esta persona, o no son possibles, o no parecerian bien en ella, por razõ de enfermedad, o por otros impedimentos. A estas dos cosas se deue tener atencion, para juzgar de la justicia del Prelado, que pone precepto de alguna cosa. La segunda parte de la conclusion, se ha de explicar para ver como se ha de entender, y para esto se deue aduertir, que la intencion del Prelado, que manda, puede ser en tres maneras. La primera manera de intencion es, que en el poner el precepto, más pretende hazer molestia al subdito, que no la comodidad de su religion, lo qual prouablemente sea conocido: esta manera de mala intencion, aunque sea de mal Prelado, y de reo, en el Diuino juyzio, pero no escusa al subdito, si la obra que le manda es justa, sino que esta obligado a obedecer, aunque tenga esta manera de peruersa intencion el Prelado. La segunda manera de intencion puede ser muy buena, porque puede pretender el Prelado, que el subdito por el exercicio de la tal obra aproueche. Y el subdito no esta obligado a cumplir con esta intencion. Porque como dizen comunmente los Theologos, el fin del precepto no cae debaxo del precepto, ni en las leyes humanas, ni en las diuinas. La tercera manera de intencion puede ser, que el Prelado pretenda, que el subdito este obligado a pena, o a culpa. Esta manera de intencion, segun la forma del precepto, obliga a los subditos. De lo dicho se prueua la segunda parte de la conclusion, porque el subdito esta obligado a obedecer, segun la forma del precepto. Y esta es la intencion expressa del Legislador. Luego el subdito esta obligado a guardar el precepto, segun la forma expressa del Legislador.

Octaua cõclusiõ, tres maneras de obras estan libres, y essentas del precepto del Prelado, las obras interiores, las impertinẽtes al estado de religiõ, y las q̃ excedẽ el tal estado. De suerte que el Prelado con la authoridad que tiene, no puede mandar estas tres maneras de cosas. Porque aunque es verdad, q̃ el subdito totalmẽte se entrego al prelado, pero esta vniuersalidad, se ha de templar conforme a la regla comun, y de la particular religion. En esta conclusion conuienen todos los Doctores ya citados, y hase de prouar cada parte por si. La primera parte se prueua, porque las obras interiores, no pueden estar subjetas a la jurisdiction exterior. Luego dellas no puede auer precepto del Prelado. De suerte q̃ el Prelado, no puede mãdar a vn subdito, con precepto que medite alguna cosa, o que tenga oraciõ mental. Porque la tal obra esta libre y essenta de la jurisdicion exterior del Prelado. Esto se entiende, sino fuesse assi, que las obras interiores, necessariamente precediessen, o acompañassen las obras exteriores, de las quales

puede

puede disponer el prelado. Porque el prelado, que puede mandar al subdito que tenga oracion vocal, consiguientemente le puede mandar, que tenga attencion, o meditacion, o que aprenda de memoria aquello que es necessario, para cumplir con la tal obra. De suerte, que vn hombre no esta subjecto a otro, quanto a las obras interiores consideradas en si, como lo aduierte Cayetano, y Valencia, sino tan solamẽte esta subjecto a Dios, y Dios es el que tiene jurisdiction en las obras interiores. Vease Sancto Thomas, en el lugar citado, donde trae vn lugar de Seneca, que dize, que el hombre, quanto al cuerpo esta subjecto a otro hombre, pero quanto al alma y las obras interiores no tiene tal subjection, sino tan solamente a Dios. Aduierte Valencia, en el lugar citado, que si el hombre se considere como instrumento de Dios, en el sacramento de la confession, vn hombre puede estar subjecto a otro, y en hecho de verdad lo esta, quanto a las obras interiores, y tiene jurisdiction para absoluer de las tales obras, si son pecados. La segunda parte se prueua, porque las cosas impertinentes, para el estado de la religion son indifferentes, y que no importan nada. Luego no pueden caer debaxo de precepto. Confirmase, porque semejantes obras no son materia de voto, ni pueden caer debaxo de voto. Luego tampoco pueden caer debaxo de precepto. Porque el religioso no esta obligado a cumplir el precepto del prelado, sino es en quanto hizo voto de obediencia. De esta parte se sigue lo primero, que el prelado no puede mandar con precepto cosa mala, y que sea pecado, ni estaria el subdito obligado a cumplir el tal precepto. Como si le mandasse algo contra los preceptos diuinos, o contra el mandato y precepto del superior prelado y mas eminente. Porque sino puede mandar con precepto cosas indifferentes, y impertinentes, para el estado del religioso, mucho menos podra mandar cosas que sean malas, y contra los preceptos diuinos, o de los prelados superiores. Lo segundo se sigue, que el prelado no puede mandar a sus subditos con precepto cosas impertinentes, y que no estan bien al subdito, ni le parecen bien, aunque lo haga el prelado con color de humildad, y de humillar. En estas cosas el subdito no tiene obligaciõ de obedecer. El exemplo es, en el prelado que mandasse a vn religioso que entrasse desnudo en el refitorio, o en otra parte y dançasse, no tiene obligacion de obedecer. La tercera parte se prueua del dicho comun de san Bernardo, que dize, el Prelado, sin mi voluntad, no aumente mi voto, ni lo disminuya; y es assi, que si mandasse el prelado con precepto cosas que exceden el proprio estado, seria aumentar el voto. Luego el prelado no puede poner tal precepto. Lo segundo se prueua, porque el subdito quando haze profession, haze voto de obediencia conforme a la regla y estatutos de la religion que professa. Luego no le pueden mandar cosa alguna, que exceda su proprio estado. De lo qual se sigue, que el prelado de la religion, no puede compeler a su subdito con precepto, que acepte vn obispado, ni que se passe a otra religion mas estrecha, o q̃ viua conforme a ella. Porque todo esto excede su proprio estado.

Caiet. 2. 2. q. 104. art. 5. Valen. dis. 7 q. 3. punct. 2.

Bernardus li. de dispens. & præcepto.

Puede auer duda, porque parece que de esta parte de la conclusion se sigue, que los prelados no pueden compeler sus subditos con precepto, para que vayan a las tierras de los Infieles, para predicarles el Euangelio y conuertirlos. Porque este officio es Apostolico, y por consiguiente excede el estado de qualquiera religion, y lo contrario desto se prueua del vso de la Iglesia muy recebido y aprouado por ella.

A esta difficultad se responde, que los prelados pueden compeler los subditos, para que hagan semejantes jornadas para conseruar su propria religion, o para dilatarla, pero no para predicar el Euãgelio, sino es por comission del Sumo Pontifice. La razon es, porque la conseruacion, y aumẽto de su propria religion esta cometida a los prelados de las religiones, pero el dilatar el Euangelio esta cometido al Sumo Pontifice. Como el solo no puede cumplir el precepto de la predicacion para su execucion, puede tomar y compeler los que viere dignos, no solamente religiosos, sino tambien clerigos seglares, aunque no esten obligados con particular voto a el tal ministerio.

La primera difficultad es, si el religioso esta obligado debaxo de peccado mortal a obedecer al prelado en las cosas que manda justamente. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque si estuuiesse obligado debaxo de pecado mortal, siguese que el religioso que quiebra los comunes preceptos de los fieles que peque dos pecados. Porque peca contra la comun obligacion, y contra la propria, que es como vniuersal, y assi el religioso pecaria dos razones de pecado, como el religioso que hurta peca dos razones de pecado, como queda dicho, de hurto y de sacrilegio. Lo qual es cosa muy dura y peligrosa a los religiosos.

A esta difficultad se responde, que el religioso que passa los preceptos Diuinos, o Ecclesiasticos no peca dos pecados, sino fuesse que por particular causa y razon le vuiessen puesto particular precepto, porque entonces tambien pecaria contra el voto de la obediencia, fuera del pecado comun. El exemplo es, si a vn religioso por el peligro que ay de que no sea casto le mandassen con precepto, que no entrasse en cierta casa, entonces entrando con mal animo, haze contra la castidad y contra la obediencia. Pero de otra manera pecando contra los comunes preceptos el religioso no peca nueuo pecado, aunque lo peca mayor por la mayor obligacion, que tiene, como ya queda declarado. De esta manera se ha de entender la vniuersalidad, que pone Sancto Thomas y Cayetano. Por lo qual a la razon de dudar se ha de responder, q̃ no es la misma razon del hurto que comete el religioso, o del estupro. Porque en estos pecados ay dos malicias, porque en el hurto fuera de serlo ay propria materia del voto de pobreza, y en el otro pecado, propria materia de voto de castidad, pero en nuestro caso no ay sino materia comun, mientras no ay precepto que la haga propria, conforme a lo que queda dicho.

D. Tho. & Caiet. infra. ar. 9. dub. 1

La segunda difficultad, si el religioso tiene obligacion de obedecer al prelado, quando le manda cosa alguna, que pertenezca a la regla, o a las constituciones. La razon de dudar es, por la parte negatiua, porque si manda alguna cosa que esta en la religion, o constituciones, si lo manda mas estre-

estrechamente y con precepto, y no de la manera que estaua mandado en la Regla, y Constituciones, no lo puede mandar, porque esso seria aumentar al religioso la obligacion, y voto que tiene. Luego no lo puede hazer. Tampoco puede mandar cosa que no sea conforme a la regla, y constituciones, porque el poder esta limitado a mandar conforme a la regla y constituciones.

A esta difficultad se responde, que el prelado puede mandar debaxo de precepto las cosas que estan puestas en la constitucion, y regla sin precepto. De manera que lo que se manda sencillamente en la regla y constituciones, lo puede mandar el prelado quando conuiniere, mas apretadamente, y debaxo de precepto, el exemplo es en nuestras constituciones, las quales mandan rigurosamente, que los religiosos no vsen de lienço cerca de las carnes, sino de estameña, para mortificacion de la misma carne. En algun caso no auiendo tanta obseruancia en esto, podria el prelado mandarlo debaxo de precepto, de suerte que obligasse a pecado mortal. Esto enseñan comunmente los Theologos, en el lugar citado, y muy en particular el Padre Maestro Fray Iuan Gallo, y consta del vso que ay en las religiones. La razon es, porque la Iglesia puede mandar alguna vez con precepto, y debaxo de pecado mortal, lo que la ley diuina dexa debaxo de consejo, y esto es cosa muy assentada y cierta en la Iglesia. Como consta de la abstinencia que ay en la Quaresma, y otros dias del año, la qual estando en la ley Diuina no caya debaxo de precepto, y la Iglesia la mando con precepto. Luego los prelados de las religiones pueden mandar con precepto algunas cosas, que estan mandadas en la regla, y constituciones, sin tanto rigor. Confirmase, porque los prelados de las religiones, son como guardas de la obseruancia de la regla y constituciones, y son executores de esto. Luego en orden a la tal obseruancia y execucion, pueden los prelados de las religiones, mandar debaxo de precepto, lo que en la regla, y constituciones estaua mandado sinceramente, y no debaxo de precepto. Aduierte el Padre Maestro Fray Iuan Gallo, que los prelados no han de hazer esto facilmente y frequentemente. Porque es cosa que tiene gran inconueniente, y como se dize en la razon de dudar, es vna manera de aumentar, quanto a el modo, la obligacion y el voto del religioso. Verdad es, que no la aumenta, quanto a la substancia de la obra, porque el se estaua obligado a aquellas obras.

Digo lo segundo, para declarar mas esto, que en la regla y constituciones, de dos maneras se contienen algunas cosas. La primera manera es formal y expressamente. La segunda manera es implicitamente. Aquello se manda expressamente, y formalmente, en la regla, y constituciones, que se manda con palabras llanas y sencillas, como se manda, que ninguno traya lienço. La otra manera de mandar es implicitamente. Aquello se contiene en la regla, y constituciones implicitamente, lo que es necessario, o grandemente vtil, para executar los principales officios de la religion, y los prelados pueden mandar con precepto estas cosas. El exemplo es, en la regla se contiene, que los religiosos fuera de casa vayan con cõpañia, y han de yr dos, o tres. Puede muy bien el prelado por alguna razon particular, mandar con precepto, que los tales compañeros no se pierdan de vista. Esto se prueua de la misma suerte que el dicho passado. Tambien se deue aduertir, que esto se ha de hazer muy pocas vezes, y no con tanta facilidad. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, puesta al principio, diziendo, que el prelado, con precepto puede mandar lo que esta en la regla, y constituciones, o lo que se ordena a la obseruancia de la regla, y constituciones, y esto no es añadir obligacion, sino nueuo modo de obligacion.

De la resolucion de esta duda, el Maestro Fray Iuan Gallo, en el lugar citado resuelue vna grauissima duda, que se suele mucho platicar, entre Religiosas, y es acerca del Concilio Tridentino, si pudo justamente, poner precepto de clausura, particularmente aquellas, las quales no tenian voto expresso de clausura. Porque conforme a la sentencia de este Doctor, que estuuo presente en el Concilio, aquel capitulo claramente habla de todas las Monjas. Para esto trae vn Motu proprio de Pio V. en el qual determino esto, y enseña que las religiosas tienen obligació a obedecer. La razon de este Doctor es, porque los prelados puedẽ mandar con precepto, no solamente las cosas, que estan expressamente en la regla, y constituciones, sino tambien aquellas cosas, que son necessarias, o grandemente vtiles, para la guarda y obseruancia de la regla, y constituciones. En confirmacion de esto trae vna doctrina de Sancto Thomas. En la qual dize, que en cosas semejantes el religioso por fuerça y virtud del voto, tiene obligacion de obedecer, y no se puede dudar, sino que la clausura, en las religiosas es cosa necessaria, o grandemente vtil, para la obseruancia del voto de la castidad, que tienen obligacion de guardar. Esto enseña este Doctor y otros. Verdad es, que las religiosas, y los que las defienden, en este punto, traen para su defensa la razon de dudar puesta al principio. Diziendo que esto es mandarles, cosa que es sobre su profession, y que les aumenta el voto. En este lugar no se puede dezir mas de lo dicho. Porque esta difficultad es muy graue, y no pertenece a Summa, en la qual se determinan cosas pertenecientes a las conciencias de los particulares.

Cõ. Trid. sess. 24. c. 5.

Pius v. in Motupr. circa Pastoralis.

D. Thom. 2. 2. q. 104. ar. 5 ad. 3. & quod lib. 10. ar. 10

La tercera difficultad es, si el precepto del prelado, en algun caso, no obligue a pecado mortal. La razon de dudar es, porque los preceptos Diuinos, no siempre obligan debaxo de pecado mortal, como si la materia no es graue, o si ay gran difficultad. Luego en semejantes casos el precepto del prelado, no obliga debaxo de pecado mortal.

Digo lo primero, que los preceptos humanos de los prelados, algunas vezes obligan, tan solamente a pecado venial, quando la materia es leue, y no graue, y quedandose en razon de tal materia. Esto enseñan comunmente todos los Theologos. Esto se conuence con la razon de dudar, que se puso al principio. Porque los preceptos del prelado, no han de tener mas fuerça que los preceptos Diuinos. Luego como los diuinos, en semejante materia, tan solamente obligan a pecado venial, y no mortal, assi tambien los de los prelados. Dixe en la resolucion, quedandose en

razon

razon de materia leue. Porque algunas vezes parece coſa leue lo que manda el Prelado, y en realidad de verdad es coſa graue. Porque aunque es verdad, que reſpecto de cada vno en particular ſea coſa leue y no ſea materia graue, con todo eſſo reſpecto de todos es materia graue. El exemplo es, quando el Prelado manda a ſus religioſos, que no den pan fuera del conuento en poca cantidad, aunque parece materia leue, es materia graue, por el daño graue que ſe podria hazer al conuento, dando todos los religioſos algun pedazo de pan. Por lo qual el tal precepto obligaria a todos debaxo de pecado mortal. Lo miſmo es en otras coſas ſemejãtes. Eſto ſe declara por vn exẽplo comun y ordinario, quando el juez eccleſiaſtico manda, ſopena de deſcomunion mayor latæ ſententiæ, que todos reſtituyan el daño que hizierõ en vna viña, que fue graue y notable, aunque cada vno en particular tomo vn racimo. En el tal caſo obliga el precepto del tal juez, por el daño graue que ſe dio al dueño de la viña. De la miſma ſuerte en nueſtro propoſito puede el Prelado poner precepto y obligã debaxo de pecado mortal en nueſtro caſo ſemejãte. Verdad es, que ſiempre que el Prelado pone precepto, o manda algo ſopena de deſcomunion mayor latæ ſententiæ, ſe ha de juzgar, que no es coſa leue, ſino coſa graue, y que obliga debaxo de pecado mortal, y el ſubdito eſta obligado a obedecer con humildad, ſino fueſſe claro y manifieſto ſer coſa leue, y que mas es dureza del Prelado, que no juſta cauſa de mandar. Tambien podria ſer que eſto conſtaſſe de la intencion del Prelado, que no pretende poner lazo a los ſubditos, ſino de tener la comunidad. Cõſtando de la tal intencion no aura obligacion ſopena de pecado mortal.

Digo lo ſegundo, que hablando de la difficultad, ſe ha de dezir, que aquella difficultad que baſtaria para eſcuſar la transgreſſion, y quebrantamiento de la ley Eccleſiaſtica, que obliga a pecado mortal, eſſa miſma ſeria ſufficiente para eſcuſar de la trãſgreſſion del precepto eccleſiaſtico del Prelado, acerca de la miſma materia. Declaré moſeſto con vn exemplo. Manda el Prelado debaxo de precepto a vn ſubdito, o a muchos, que ayunen tal, o tal dia. La enfermedad que fuera baſtante para eſcuſar a vno de no ayunar en Quareſma, eſſa miſma es baſtante para eſcuſar del ayuno, que el Prelado manda debaxo de precepto. Aduiertaſe, que bien aſsi, como el religioſo particular, por la fuerça del voto ſe puede poner particular obligacion de ayunar riguroſamente a pan y agua, alo qual no eſtaua obligado por la ley comũ aſsi tambien podrá el Prelado con particular precepto mandar a vn ſubdito que haga ſemejante abſtinencia, en caſtigo de algun delicto, que no es coſa conueniente caſtigarlo de otra manera. Y en tal caſo el ſubdito tiene obligacion de obedecer, y ayunar el tal ayuno. De todo lo dicho ſe reſponde facilmente a la razõ de dudar pueſta en el principio deſta duda.

La quarta difficultad es, quando el ſubdito duda razonablemente, ſi el Prelado juſtamente manda con precepto, ſi en el tal caſo el ſubdito tiene obligacion de obedecer al Prelado de tal manera, que pecara mortalmente, ſino le obedece. Parece que en eſte caſo no tiene obligacion a obedecer. Lo primero, porque en caſo de duda no eſta vno obligado al cumplimiento del voto. De ſuerte, que ſi vno duda ſi hizo voto, o no lo hizo, no tiene obligacion ſopena de pecado mortal a cumplir el tal voto, como dizen muchos Doctores. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porque es la miſma razon de vno que de otro. Lo ſegundo ſe prueua eſto miſmo, porque ſi por alguna razon eſtuuieſſe obligado a obedecer, en el tal caſo principalmente ſeria, porque el Prelado eſta en la poſſeſsion, y tiene derecho para mandar con precepto, al qual derecho no puede derogar la duda que tiene el ſubdito, ſi es juſto el precepto, y es aſsi, q̃ eſta razon no parece buena. Porque tambien el ſubdito eſta en la poſſeſsion, y tiene derecho para no obedecer quando no eſta obligado. Luego el ſubdito en caſo de duda, no tiene obligacion de obedecer. Confirmaſe, y declaraſe eſto en el exemplo del voto, porque tambien Dios tiene derecho, y eſta en la poſſeſsion de obligar a los hombres, mediante el voto, y con todo eſſo en caſo de duda no obliga el voto. Luego tampoco en nueſtro caſo aura obligacion de obedecer al Prelado. Lo tercero ſe prueua, en caſo que el Prelado me mandaſſe con precepto, que yo deſcubra vn delicto de vn religioſo, y yo dudo razonablemente ſi es juſto el tal precepto, en el tal caſo no tengo obligacion de obedecer al Prelado, porque me pongo a peligro de hazer injuria al tercero. Luego tampoco tengo obligacion en el caſo de la duda, porque ſiempre me pongo a peligro de hazer me a mi miſmo alguna manera de agrauio, perdiẽdo el derecho que podria tener. En eſta difficultad comun y ordinariamente los Doctores enſeñan, que en eſte caſo el ſubdito tiene obligacion de obedecer. Aſsi lo enſeña Syluеſtro, y el Maeſtro Gallo en el lugar citado, y Valencia, todos eſtos Doctores lo affirman como regla vniuerſal, diziendo, q̃ al ſubdito le toca el obedecer con humildad, y no ha de inquirir las cauſas juſtas, o injuſtas para mandar. Y aſsi dizen, que auiendo duda razonable en llegando el precepto del Prelado, y a no ay razon de dudar. Verdad es, que ſolo el Maeſtro Gallo pone vna limitacion, diziendo, que en caſo de duda el ſubdito tiene obligaciõ de obedecer, ſino es q̃ al ſubdito por obedecer al preſente le venga notable detrimento, o le priuẽ del derecho que tiene. Pone exẽplo, ſi le manden que renuncie el officio que tiene, y lo dè a otro, o que no vſe del priuilegio dudoſo. En eſtos caſos tiene obligacion de obedecer, en caſo de duda, por la razon ya dicha. En lo que toca a eſte punto a mi ſiempre me ha hecho difficultad, y los argumentos pueſtos al principio hazen fuerça: por tener mucha ſemejança, y ſer difficultoſa la differencia que ay entre lo vno, y entre lo otro. Por lo qual podria auer algunos que les pareciеſſe ſer probable eſta ſentencia.

Syl. verb. religio 6 nu. 6. & verbo, obediẽtiã, 2. Valen. vbi ſupra & diſp. 7 q. 3. pũ. 2.

Digo lo primero, que para mi no dexa de tener alguna probabilidad la tal ſentencia. Lo qual ſe prueua por las razones hechas al principio, q̃ en ſi tienen fuerça para cauſar alguna probabilidad.

Digo lo ſegundo, que me parece mas probable y caſi cierto, que en el tal caſo de duda el ſubdito tiene obligacion de obedecer, ſopena de pecado mortal. Eſto enſeñan los Doctores citados, prueuaſe lo primero de la razon q̃ traẽ en ſu fauor, por

que

que el superior, y el prelado tiene derecho para q̃ le obedezcan por ser superior. Y este derecho no se le quita la duda del subdito. Luego en el tal caso obligacion le corre de obedecer (so pena de pecado mortal. Lo segundo se prueua, porque en caso que vno dude si tiene pecado mortal, o no, o si lo ha confessado, tiene obligacion de confessar el tal pecado, como se determina en la materia de penitencia, porque esta és la mas segura parte, y en obedecer no ay peligro ninguno. Luego lo mismo sera en nuestro caso y por la misma razon.

Valencia disp. 7. q. 3. punct. 2.

De esta conclusion Valencia infiere vna regla vniuersal, de la qual se sigue algunas cosas. La regla es en todas aquellas cosas, y solas, el subdito tiene obligació, (so pena de pecado mortal de obedecer a su superior, de las quales no consta euidẽtemente ser contra los diuinos preceptos, o contra el precepto de otro superior mas preeminente, o ser tales, que exceden los limites de la potestad, y authoridad q̃ tiene el superior en el subdito. Esta regla tiene fundamento en la doctrina de

D. Tho. 2. 2. q. 104. ar. 5

sancto Thomas, en la materia de obediencia, y esta doctrina es comunmente recebida. La razon desta regla es, porque en todas estas cosas, y solas tiene el superior derecho de mandar, en caso de duda es mejor la condicion del superior, que esta en la possession de su authoridad, y assi tiene poder para vsar della. Luego en todas estas cosas y solas tiene el subdito obligacion de obedecer al prelado. De esta regla infiere algunas cosas, que dize este author, q̃ son dignas de aduertencia. Lo primero se sigue, q̃ para que el subdito este obligado a obedecer al superior, no es necessario, que el mismo subdito vea y entienda, que lo que le mandan es bueno, y contenido dentro de los limites de la authoridad del superior, sino basta q̃ el subdito, no sepa euidentemẽte ser malo lo que le mandan, o estar fuera de los limites de la authoridad del superior. Esto se sigue de lo dicho en la regla. Pero aduiertase, que ha de ser euidente, no lo que le pareciere al subdito gouernado cõ passion, y estando apassionado, sino lo que fuere euidente, y claro al juyzio, y parecer de hombres sabios y prudentes y buenos. Porque estando el subdito apassionado le parecera euidente lo que no lo es. Lo segundo se sigue, que no pertenece al officio del subdito, inquirir si es bueno, o no, y si conuiene lo que le mandan. Porq̃ como queda dicho, para q̃ obedezca el subdito, no es necessario que vea que es bueno, y conueniente lo que le mandan. Mas perfectamente obedecera, si mouido con sola la authoridad del superior, se persuade ser bueno y conueniente lo que le mandan, aũ que el no vea como sea bueno y conueniente. La razon de todo esto es, porque el subdito respecto del superior se ha como vna manera de instrumento moral. Por lo qual no es necessario, que el subdito vea y entienda, como es bueno, y conueniente, sino que no sepa claramente lo contrario. En la materia de la guerra se dize, que los soldados por ser como instrumentos, en esta manera tienen obligacion de obedecer al Capitan en lo que les manda, aunque sea dudoso, sino es que claramente vean, o sepan ser injusta la guerra. Por esta razon se suele dezir en los Sãctos, que la obediencia es ciega: porque no estriua en el proprio juyzio, sino en el juyzio y authoridad de su superior. Por lo qual el Apostol san Pablo pone aquel precepto: Obedeced a vuestros prepositos, y prelados y estaldes subjetos. Pone la razõ, porq̃ ellos velan como gente, que ha de dar razon por vuestras almas. En esto significa san Pablo, que ellos tienen obligacion de mirar muy bien lo que mandan a los subditos, y con esso quedan ellos escusados. Lo tercero se sigue de la dicha regla, que la duda que tiene el subdito de lo que le mandan, si es bueno, o conueniente, o si excede los limites de su authoridad, no le escusa de obedecer. Porque no obstante la duda la puede deponer por la authoridad del superior, y obedecer, y se puede persuadir, que lo que le manda el prelado, no es malo, y obedeciendo no peca. Lo quarto se sigue de la misma regla, que vn hombre no esta obligado a obedecer a otro hombre en las cosas que son necessarias a la naturaleza del cuerpo, assi quanto a la especie, como en la generacion, o a las que tocan al indiuiduo, como en la comida, y bebida. Esto enseña sancto Thomas, en la materia de obediencia en el lugar citado. La razõ es del mismo author en el lugar citado. Porque en las cosas corporales todos los hombres son iguales, y vno no esta subjecto a otro. Este corolario tiene difficultad, porque todos los Christianos tienen obligacion de obedecer a la Iglesia, y a los Prelados della, en la materia de abstinencia. Todos estã obligados (so pena de pecado mortal a ayunar los dias que manda la Iglesia. Los religiosos tienen obligacion de pecado mortal de obedecer a sus prelados en materia de castidad. Luego en las cosas, q̃ pertenecen al cuerpo puede el hombre estar subjecto a otro hombre. Confirmase, porque la razon de que vsa sancto Thomas, parece que no tiene fuerça. Porque la razon de la subjection, y de estar vno subjecto a otro no nace, ni procede de la desigualdad en la naturaleza especifica. Porque todos los hombres en esto son iguales, y con todo esso vno es superior a otro. Luego la razon de S. Thomas no conuence. A esto se ha de dezir, que con todo esso esta muy bien inferido lo ya dicho. Consta de la razon hecha. Por lo qual se responde al argumento en contrario, que lo que toca al precepto Ecclesiastico del ayuno, no es precepto, que mande absolutamente, que los hombres no coman y beban, como es necessario, para la vida y salud, sino pone modo de comer y beber con templança, como lo enseña Cayetano, en el mismo lugar. Lo que toca a los religiosos, se responde, que el prelado les puede mandar cosas pertenecientes a la castidad, pero esso lo puede hazer como por acidente, por razon del voto de castidad que tiene.

D. Paul. ad Hebr. 13.

A la confirmacion se deue responder, que aquella no es razon efficaz, con que prueua sancto Thomas su conclusion, sino declaracion della. Porque es cosa conueniente, que en las cosas que son tan necessarias, para la conseruacion de la especie, y del indiuiduo, que vno no tenga potestad sobre el otro, de suerte que absolutamente le pueda prohibir estas cosas. Lo quarto se sigue de la misma regla, que los subditos tienen obligacion de obedecer a sus prelados, en todas las demas actiones, y obras que se exercitan cõ el cuerpo, con condicion que no excedan los limites de la authoridad del superior. Esto enseña sancto

Tho-

Thomas en el lugar ya citado. La razon es, porque en todas eſtas obras eſtan ſubjectos los hombres a ſus ſuperiores. Aduiertaſe tambien, que los ſubditos no eſtan obligados a obedecer al Prelado, ſino es en aquellas coſas q̃ pertenecen a ſu inſtituto, y regla. De lo qual colige Cayetano, en aquel lugar, que el religioſo no eſta obligado a obedecer a ſu Prelado, que le manda que vſe de alguna diſpenſaciõ en ſu regla, o inſtituto, no auiendo cauſa, ni razon. Porque aquella no es diſpenſacion, ſino deſtruycion, que no pertenece a ſu inſtituto. Por lo qual San Bernardo, en el lugar ya alegado, dize, que el Prelado no diſminuya ſu voto ſin neceſsidad.

Digo lo tercero. Que la limitacion que pone el Padre Maeſtro Fray Iuã Gallo me parece muy bien, y es, que en caſo de duda parandole perjuyzio al ſubdito, no tiene obligacion de obedecer: porque entonces tiene verdad, que es mejor la cõdicion del que poſſee, quando no ſe ſigue perjuyzio ninguno a la otra parte. Eſta reſolucion ſe ha de declarar, conforme a lo que queda dicho del miſmo autor, y con los exemplos que ſe puſieron en el miſmo lugar.

A las razones de dudar ſe ha de reſponder, para que quede todo claro.

A la primera razon que trata del voto, ſe ha de reſponder, que conforme a la ſentencia de algunos Doctores que tienen, que en caſo de duda el voto obliga, es muy facil de reſponder, diziendo, que es la miſma razon de la duda del voto, que de la duda pueſta en nueſtro caſo. Porque anſi como en el caſo del voto dudoſo, Dios, que es ſupremo Señor, eſta en ſu poſſeſsion, y en caſo de duda ſe deue cumplir con el voto, anſi tambien en caſo de duda el Prelado poſſee, y ſe ha de cumplir con el precepto.

La difficultad es, ſiendo probable la ſentencia, de lo que toca al voto, entonces es difficultoſo el dar differencia entre lo que toca al voto, y al precepto en caſo de duda.

A lo qual ſe deue reſponder, que no es la miſma rzã de lo vno, y de lo otro. Porque en lo que toca al precepto con que manda el Prelado al ſubdito, ſiempre le obliga, mientras no le conſtare, y ſupiere ciertamente, que lo que le manda es malo, o ſobre los limites de la authoridad del Prelado. La razon deſto es la que queda dicha, porque el ſubdito que viue debaxo de obediencia, es como inſtrumento moral reſpecto del Prelado. Por lo qual no le pertenece a el ſaber la juſta cauſa, y razon de lo que le mandan. En caſo de duda tiene obligacion de obedecer, como la tienen los ſoldados en la guerra. Pero el que haze voto, en el hazerle no ſe ha como inſtrumento, ſino como cauſa principal. Por lo qual el que haze el voto ha de ſaber, y entender lo que haze, y que es bueno lo que vota, y en caſo de duda no tiene obligacion de cumplir el voto. El ha de ſaber que es bueno, y ha de ſaber que lo tiene, y de otra manera no le obliga. La ſegunda differencia puede ſer la que eſta ſignificada, que en caſo de duda, y no ſe le ſiguiendo daño ninguno al ſubdito, tiene obligacion de cũplir con el precepto, por el peligro a q̃ ſe pone de quitar al Prelado el derecho que tiene de mandar. Entonces ſe verifica, que en caſo de duda mejor es la condicion del que poſſee, y el Prelado poſſee el derecho de mandar. Eſta razon no tiene lugar en lo que toca al voto. Porque en lo que toca al voto no ay tercero, a quien ſe pueda hazer agrauio. Antes de parte de aquel, de quien ſe duda ſi tiene voto, o no, puede ſer el agrauio, obligandoſe a aquello de que ſe duda, ſi hizo voto, o no, y aſsi por ningun camino es la miſma razon de vno, que de otro.

Al ſegundo argumento ſe reſponde lo primero, conforme a la primera differencia pueſta en la ſolucion del primer argumento, que la razon principal es, porque el ſubdito ſe ha como inſtrumento, reſpecto del Prelado, y anſi no tiene obligacion mas que de ſaber, que lo que le mandan no es malo, ni ſobre los limites de la authoridad del Prelado. Eſtando en la ſegunda differencia, ſe ha de reſponder, que aunque es verdad, que el ſubdito tiene alguna manera de derecho, pero no pierde nada obedeciendo, y no obedeciendo poneſe a peligro de hazer agrauio al Prelado, y quitalle el derecho que tiene. Y anſi tiene obligacion de cumplir con el precepto que le mandan, y no es lo miſmo en lo que toca al voto. De lo qual ſe reſpõde facilmente a la confirmacion.

Al tercer argumento ſe reſponde, que quando el precepto es dudoſo, y ay peligro proprio de perder el ſubdito algun derecho que tiene, no tiene obligacion de cumplir el precepto, conforme a lo que queda dicho arriba, particularmente en el dicho tercero. La difficultad es, quando vno duda del precepto, y me mandan dezir coſa alguna, que puede ſer en agrauio de tercero. Como quando me mandan con precepto, y deſcomunion, que reſponda, ſi ſe coſa alguna de mi hermano, tocante a algun delicto, y dudaſſe del precepto, no es juſto, y ſi juſtamente procede el prelado. Entonces es la difficultad, ſi tengo de obedecer al Prelado, que me pone el tal precepto. Por vna parte parece que ſi, porque el Prelado tiene derecho para poner precepto al ſubdito, y en caſo de duda, el ſubdito no le ha de quitar eſte derecho. Confirmaſe, porque el ſubdito, reſpecto del Prelado, es como inſtrumento moral. Luego por el miſmo caſo, que no ſepa q̃ es injuſto, ſiempre tiene obligacion a obedecer. Por el contrario parece que el ſubdito no tiene obligacion a reſponder. Porque aunque es coſa de duda, ay peligro de la otra parte, y puede ſer que ſe haga graue injuria al hermano, de cuyo delicto pregunta el Prelado. Luego no ay obligacion de obedecer al tal precepto. Confirmaſe, porque, como queda dicho, quando en el cumplimiento del precepto dudoſo ſe ſiguieſſe al ſubdito algun detrimento, en el derecho que tiene, no eſtaria obligado a obedecer al Prelado con el tal detrimento. Luego lo miſmo es quando ſe ſigue daño a tercero. Confirmaſe lo ſegundo, porque aunque es verdad, que el ſubdito reſpecto del Prelado ſe ha como inſtrumento: pero para eſto dicho que le mandan, no ſe ha como inſtrumento, ſino como cauſa principal, que tiene de ſaber lo que dize, y como lo dize, y dize juſtamente, o no. Luego ſino ſabe ſi el precepto del Prelado es juſto, no tiene obligacion

de responder hasta saber bien que tiene justicia.

A esta difficultad mi parecer es, que en el tal caso es difficultoso obligar al subdito a que obedezca al precepto, y yo no le obligaria por las razones hechas. En tal caso, se ha de mirar, y ponderar, qual es mayor peligro, el no obedecer al prelado teniendo derecho para mandar, o el peligro del subdito obedeciendo al precepto, y infamandole. En el tal caso parece mayor mal, y mayor peligro infamar al proximo. La razon es, porque el Prelado no pierde el derecho que tiene, sino es quâdo mucho por vna vez, y quedase con el derecho de mandar siempre. Pero el subdito, si pierde vna vez la fama, quedarseha sin ella, en aquella materia perpetuamente. Por lo qual parece mayor peligro aquel a que se pone, respondiendo. Por lo qual me parece cosa mas segura, dezir que en el tal caso no ay obligacion de obedecer al Prelado. Las razones que se traen en contrario facilimamẽte se responden de lo que queda dicho en fauor de esta sentencia.

La quinta difficultad es, quando no ay duda del precepto que pone el Prelado, sino que ay diuersas razones probables, moralmente hablando por ambas partes, de suerte que son probables al parecer de hombres discretos, y buenos, y que saben del menester. La difficultad es, si en el tal caso tiene obligacion el subdito de obedecer. De suerte, que la difficultad es, si auiendo diuersas razones probables, si el Prelado puede mandar alguna cosa, si ay obligacion de obedecerle sopena de pecado mortal. Parece que si, porque en caso que ay duda, aya obligacion de obedecerle, como queda determinado en la duda passada. Luego lo mismo sera quando ay razones probables por ambas partes. Porque las razones probables, no sacan de duda, y assi en caso de duda estara obligado a confessarse, porque corren todas las razones que pusimos en la duda passada, a esta difficultad se ha de responder, que en caso que aya razones probables por ambas partes, no tiene el subdito obligacion de obedecer, sino que puede muy bien seguir la opinion que quisiere. En esta resolucion conuienen comunmente los Doctores que enseñan, que es licito seguir opinion probable, aunque sea dexando la sentencia mas probable. La razon es, porque la opinion probable no repugna con la conscіencia.

A la razon de dudar se responde, que es muy gran differencia entre duda, y opinion. Porque quando ay duda no tiene el hombre juyzio, por el qual se pueda gouernar, y regir. Porque no tiene assenso de ninguna de las partes. Pero el que tiene razones probables, tiene assenso probable, por el qual se puede gouernar, y assi puede obrar conforme a conscіencia. Lo qual no puede el que tiene duda. Esto se deue aduertir, porque por no lo aduertir, ni hazer distincion entre duda, y opinion, algunos no han acertado, aun en algunas cosas graues. La opinion siendo probable, llamase duda impropriamente, en este sentido que el juyzio probable no es del todo cierto. Pero dudar hablando propriamente, es no tener assenso ninguno, ni juyzio, por el qual se pueda gouernar en la obra, y assi obrando con duda, si es pecado, o no, no obra conforme a conscіencia, y peca mortalmente.

La sexta difficultad es, del religioso professo, si tiene obligacion de obedecer a su padre, y madre como antes que fuesse professo.

La razon de dudar es, porque el hijo tiene obligacion de obedecer a su padre, y madre por fuerça, y virtud de naturaleza. Porque los padres son superiores, y ascendientes respecto de los hijos, y la religion que pertenece a la gracia, no destruye la naturaleza, sino antes la perfeciona. Luego el hijo religioso queda obligado a obedecer a sus padres, como antes que fuesse religioso.

A esta difficultad, digo lo primero, que el religioso tiene obligacion de obedecer a su padre, y madre en todo aquello, que no fuere contra la religion. De suerte que si el padre, o la madre mandasse a vn hijo religioso alguna cosa, que no fuesse contra la religion, estaria obligado a hazerlo, como sino fuera religioso. Esto se prueua. Lo primero con la razon de dudar que conuence esto. Lo segundo, porque por ser vno religioso, no dexa vno de ser hijo de sus padres. Luego tiene obligacion de obedecerles como a tales. Lo tercero se prueua, porque la virtud de piedad obliga al hijo en orden a sus proprios padres, y tiene obligacion de acudir a ellos, y respetarlos como a tales, sopena de pecado mortal, como los demas hijos. Luego tambien tiene obligacion de obedecerlos, y respectarlos con la obediencia, como a tales padres. Por lo qual los religiosos, que con color de la religion no respectan a sus padres, y deudos ni los reuerencian, ni obedecen conforme es deuido, pecan grauemente no siendo lo que les mandan contra su proprio estado de religion. Tienen los tales religiosos obligacion muy estrecha de honrar a sus padres, como lo manda Dios muy apretadamente. Mayor mal seria que el religioso a titulo de religioso, y por auer medrado con el habito de la religion, no solamente no obedeciesse ni honrasse a sus padres, sino que los menospreciasse, y no los reconociesse, ni conociesse por ser gente ordinaria, y no de tanto lustre. Esto seria grandissimo pecado contra la piedad, y obediencia deuida a los padres, y merecedor de vn grauissimo castigo. Este pecado es muy mas graue en el religioso por tener mayores obligaciones, en lo que toca al cumplimiẽto de la ley tan graue de Dios, el religioso, que por serlo tiene obligacion de ser muy humilde, pues tiene estado de humildad, tiene obligacion a ser muy humilde con sus padres, y parientes, y mientras ellos fueren mas humildes en su estado, tienen obligacion a conocerlos, y reconocerlos mas, y estar muy subjecto a ellos en todo lo posible, como lo estaua Christo Rey del Cielo a sus padres. No sin misterio aduierte el Euangelista Luc. 2. que Christo nuestro maestro, que professaua tanta santidad, estaua subjecto a sus padres, que eran tan pobres,

Digo lo segundo, que el religioso no tiene obligacion de obedecer a sus padres, quando le mandassen cosa alguna contra su estado, y profession. En esto ha de estar subjecto totalmẽte a la religion. La razon es, porque por la profesion se entrega totalmente a la religion, prometiendo solẽnemẽte de obedecer conforme a la regla, y constituciones,

tuciones. Luego en lo que toca a eſto no pueden los padres mandar lo contrario, ni tienen derecho para ello. Porque ha hecho promeſſa a Dios de lo contrario. Por lo qual el religioſo no tiene obligacion a ſus padres, ni los ha de obedecer, ſi le manda lo contrario. En eſte ſentido tiene verdad, que el religioſo por fuerça, y virtud del voto ſolemne, eſta muerto al mundo, quanto a todas aquellas coſas, que ſon contra ſu proprio eſtado, no le puede mandar el padre, o la madre, que no vaya al coro, ni que no guarde ſus conſtituciones, y mandandoſelo, y no obedeciendo, no peca mortalmente.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que la gracia, y religion perfeciona grandemente a naturaleza. Por lo qual el religioſo, en todo lo que no fuere contrario a la religion, tiene obligacion mayor de reſpetar a ſus padres, y obedecerlos. Pero en lo que fuere contra la religion, no puede obedecerlos, porque tiene hecho voto de lo contrario a Dios, que es ſeñor, y padre mas excelente.

Toda via queda difficultad mayor, y mas en particular, ſi el religioſo tiene mayor obligacion de obedecer a ſu padre, o madre carnal, que pade ce neceſsidad, y que lo pide, que a ſu Prelado, que le manda lo contrario. La razon de dudar es, porque el hijo, por derecho natural tiene obligacion a acudir a la neceſsidad de ſu padre, que padece neceſsidad, conforme aquel precepto, Honraras padre, y madre. Luego la profeſsion no puede en ninguna manera librar al hijo del tal mandato diuino, y natural, y aſsi no eſtara obligado a obedecer al Prelado. En eſta difficultad Ricardo enſeña, que mas ſe ha de obedecer al padre, en aquellas coſas que pertenecé a aquel precepto, Honraras padre, y madre, que no al Prelado. Por lo qual en la difficultad pueſta, mas obligado eſta el religioſo a obedecer a ſu padre, o madre, que no al Prelado, en todas las demas coſas, mas obligacion tiene de obedecer al Prelado, que no a ſu padre, y madre.

D. Tho. quodlib. 3. ar. 16. Sancto Thomas tiene lo contrario, que mayor obligacion tiene de obedecer en aquel caſo a ſu Prelado q̃ le manda lo cõtrario, q̃ no a ſu proprio padre o madre. Lo miſmo enſeña Alexandro de Ales en la tercera parte, adonde dize, que el religioſo tan ſolamente tiene obligacion de obedecer, y honrar a ſu padre, y madre en aquellas coſas que puede hazer ſin detrimento de ſu religion, y orden, como ſon el rogar a Dios por ſus padres, y

Syl. verbo relig. 6. q. 9. aconſejarlos bié, y honrarlos. Sylueſtro de doctrina de Sancto Thomas en el lugar citado, y de Nicolao de Lyra ſobre San Matheo, en el capitulo quinze, dize que ſe ha de diſtinguyr de eſta manera. Si el padre, o la madre eſtaua en la tal neceſsidad antes que tomaſſe el habito, y profeſſaſſe, peco grauemente, entrando en la religion, porque eſtaua obligado el hijo a ſocorrerle como a padre: y conſiguientemente, deſpues de auer profeſſado, en el caſo pueſto, mas obligado eſta a obedecer a ſu padre, que no al Prelado. La razon es de Iuriſta, porque la action que conuiene contra alguno, de algun contracto, o como contracto no ſe extingue por entrar en la religion. Para lo qual trae muchos derechos. Luego mucho mejor ſe podra dezir, y mas fuertemente que la obligacion que nace del precepto diuino: honraras padre, y madre. Declaremos eſto, ſi vnõ antes de hazer profeſsion vuieſſe hecho vn contrato, y comprado alguna coſa, la obligacion de pagar el precio de la tal coſa no ſe acabaria, ni ſe extinguiria por la profeſsion, ni el prelado le podria mandar, que no pagaſſe, y ſi ſe lo mandaſſe no eſtaria obligado a obedecerle. Y es aſsi, que al tiempo de hazer profeſsion el hijo, ya tenia obligacion, por el precepto diuino de acudir a ſu padre, y madre que eſtauan en neceſsidad. Luego la profeſsion no le pudo quitar ni extinguir la obligacion, ya contrahida antes de la profeſsion. Pero ſi el padre no eſtaua en tal neceſsidad, que el hijo tuuieſſe obligacion de ſocorrerle, ſino que ſobreuino la neceſsidad deſpues del religioſo, no puede el hijo ſocorrerle, contradiziendole el prelado. La razon es, porque ya eſta obligado al prelado, y conſiguientemente a Dios, por el voto. Y por conſiguiente eſta obligado con mayor obligacion a obedecer al prelado, que no al padre. Porque el precepto, de guardar el voto, es mayor que no el precepto de honrar padre, y madre. Porque el precepto de la obſeruancia del voto, es de los preceptos de la primera tabla, que pertenecen a la virtud de la religion, que es muy alta virtud, pero el precepto de honrar padre, y madre, es de los preceptos de la ſegunda tabla, que pertenece a la virtud de piedad. Lo ſegundo ſe prueua, porque el tal religioſo, por el voto, y profeſsion eſta dedicado, y conſagrado a Dios, y al prelado en ſu lugar. Luego contra ſu voluntad, y mandato no puede ſocorrer a ſu padre. El miſmo Sylueſtro ſe pone vna objection, y es, que el precepto de honrar padre, y madre lo auia antes que tomaſſe el habito. Luego deſpues de auer tomado el habito le obliga tambien.

A eſto reſponde, que aunque es verdad, que antes auia precepto, pero entonces no obligaua, porque el padre, o la madre no eſtauan en neceſsidad, y aſsi deſpues de religioſo tampoco le obliga contradiziendole el prelado. Eſta ſentencia es de Sylueſtro, y la declara deſta manera: Tiene difficultad, porque parece que no ay differencia entre lo vno, y lo otro. Porque el precepto de honrar padre, y madre ſiempre obliga, como obliga el precepto de ſocorrerles, pero obliga por el tiempo de la neceſsidad, y quando es neceſſario ſocorrerles. Luego que la neceſsidad ſea antes de hazer profeſsion, o deſpues de auerla hecho no quita, que el precepto tenga ſu fuerça, por el tiempo que el padre tuuiere neceſsidad. Para declarar eſto.

Digo lo primero, que el religioſo profeſſo por fuerça, y virtud del precepto diuino, de honrar padre, y madre tiene obligacion, en caſo que ſus padres padezcan graue neceſsidad, o extrema, de dar orden como fuere poſsible, y con licencia del prelado a ſocorrerlos, y el prelado tiene obligacion de dar licencia, para que por via de limoſna, o por otro camino el tal religioſo acuda a la neceſsidad de ſus padres, y en quanto fuere poſsible la remedie. En eſta reſolucion conuienen todos los Theologos. La primera parte della ſe prueua, porq̃ el religioſo por ſer lo no dexa de ſer

hijo de sus padres, y de estar obligado a socorrerlos, conforme a el precepto diuino. Luego tiene obligacion a dar orden en socorrerlos, y hazer todas sus diligencias para este effecto, pidiendo licencia a sus Prelados, y dandosela tiene obligacion a hazer las diligencias que fueren necessarias, y conuenientes conforme a el estado que tiene, puede, y deue buscar limosnas para socorrerlos, y lo que grangeare por sus obras predicando, o confessando, o en otra forma semejante con licencia del Prelado se lo puede, y deue dar para el socorro de su necessidad. La segunda parte de la resolucion se prueua, porque el prelado tiene obligacion de hazer que el subdito sea religioso, y guarde sus obligaciones, y darle las licencias necessarias para esto, y el religioso tiene obligacion, a acudir a esta necessidad por fuerça, y virtud del precepto diuino. Luego el Prelado tiene obligacion de dar la tal licencia. Por lo qual los Prelados no han de ser duros en esto, sino hazer su diligencia para saber la verdad de la necessidad, y sabiendola acudir a ella, dandole licencia, para que procure el remedio della, por los medios ya dichos, y las limosnas que haze de los bienes del conuento aplicarselas, para la tal necessidad, porque mas razon es acudir con ellas a los padres del religioso, que padecen necessidad, que no a los estraños.

Digo lo segundo, que si en caso de graue necessidad el Prelado le niega mal la licencia, tiene justa causa para acudir a pedir al Summo Pontifice dispensacion para viuir fuera de la religion, o para passarse a otra religion mas relaxada, donde pueda mas facilmente acudir a la necessidad, pero no puede yr a viuir fuera del conuento, para remediar la necessidad, no teniendo licencia del Prelado. Esto enseña el Maestro Fray Iuan Gallo. Y la razon se colige de lo ya dicho, porque el religioso tiene obligacion de honrar a sus padres, y por essa parte tiene obligacion de hazer todas estas diligencias. Pero por otra parte es religioso professo, y assi no podra retirarse del conuento para remediar esta necessidad, sin licencia de su Prelado.

Digo lo tercero, en caso de extrema necessidad, la qual no puede remediar otro ninguno, puede muy bien el religioso sin consultar el Prelado, y sin su licencia, salir por algun poco de tiempo que dura la necessidad a socorrerla. Esto enseña el mismo Doctor, y añade que lo mismo podria hazer para socorrer otro qualquier proximo en semejante necessidad. La razon de esto es clarissima, porque en el tal caso va la vida de sus padres que es como suya. Luego puede muy bien salir a remediarla sin licencia del Prelado, y sin consultarle. En todo esto no responde el Padre Maestro a la difficultad propuesta. Porque no se declara a qual tiene mayor obligacion de obedecer, a los padres que estan en necessidad, o al Prelado que manda lo contrario. Porque siempre esto queda muy difficultoso en ambas a dos necessidades. La razon es, porque el Prelado, como queda dicho tiene obligacion de dar la tal licencia al religioso, y no la dando, peca mortalmente, pues es la licencia tan justa, y tan santa, y obra de tanta charidad. Luego mandando debaxo de precepto, y obediencia, que no acuda el subdito a esta necessidad, manda vna cosa mala, y contra la ley de Dios claramente. Luego el religioso subdito no tiene obligacion de obedecer. Porque como queda dicho, el precepto del Prelado, quando es de cosa mala no obliga, y por consiguiente obligara el precepto, y mandato del padre, con que le manda estrechamente que acuda a su necessidad.

Digo lo vltimo, que la sentencia de Syluestro me parece muy probable, aunque tambien me parece probable, que aunque el padre, o la madre ayan incurrido la necessidad despues del professo, el religioso puede acudir a ella, como si la viuera incurrido antes. La primera parte de esta resolucion se prueua con las cosas que dize el mismo Syluestro en fauor de su sentencia, en la segunda parte me differencio de Syluestro. Prueuase, porque la obligacion de honrar padre, y madre, y acudir a semejantes necessidades, es muy natural, y que conuiene al religioso antes de professar. Luego tiene obligacion de acudir a sus padres, no obstante la profession. De suerte que vna cosa es el tiempo de la necessidad, por el qual obliga el precepto affirmatiuo de honrar padre, y madre, y otra cosa es el precepto que obliga siempre, aunque por el tiempo de la necessidad, y que el padre, o la madre incurran en la necessidad antes, o despues de la profession, no parece cosa de consideracion, para lo que toca al proposito, y con esto se responde a lo que trae Syluestro. Lo segundo se prueua esta parte, porque el religioso, despues de professo, puede incurrir en muchas obligaciones naturales, las quales no tenia antes. Luego no es marauilla que despues de professo le sobreuenga esta obligacion natural de piedad, que es socorrer a sus padres, quando es el tiempo de la necessidad. Declaremos esto, el religioso professo, aunque muere quanto al mũdo, no muere totalmẽte, porque hombre se queda, y como tal puede incurrir de nueuo algunas obligaciones, que no tenia antes, el tal religioso podria herir, y mancar vn official, de lo qual nace obligacion de restituyr el daño que hizo. Esta obligacion natural, incurrida despues de professo, no se la quita la profession, y el Prelado no le podria mandar justamente, que no restituyesse, en la forma, y manera possible conforme a su estado. Lo mismo es, si vn religioso professo tuuiesse vn hijo, despues de serlo, a este tal le sobreuiene obligacion natural de acudirle, como tal hijo, conforme a las leyes de religioso. Luego no es marauilla, que el religioso, despues de professo, y muerto al mundo, incurra alguna obligacion. Y assi aunque el padre, o la madre caya en la necessidad despues de el professo, no es marauilla, que de nueuo tenga obligacion de acudir a la tal necessidad. Lo vltimo se prueua, porque como queda dicho, el Prelado no puede mandar cosa mala, y injusta. Luego en el tal caso no puede poner precepto al religioso, para que no acuda a la tal necessidad, y si lo pusiere, no obligara el tal precepto. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, puesta al principio de esta duda.

La septima difficultad es, con q palabras ha de poner precepto el Prelado, para q obligue, so pena de pecado mortal, o si basta mãdarlo simplemẽte.

Parece

Parece que baſta eſto ſegundo, porque el religioſo ſubdito eſta ſubjecto a ſu Prelado en las coſas ya dichas. Luego de qualquiera ſuerte que las mãde, el ſubdito tiene obligacion de obedecer, ſopena de pecado mortal. Por el contrario es, que los hombres graues, y virtuoſos no tienen por pecado mortal, el no obedecer al Prelado, mandando lo de qualquiera ſuerte.

Digo lo primero, ſer coſa certiſsima, q̃ quando el Prelado manda alguna coſa ſopena de deſcomunió mayor latæ ſententiæ, el tal mandato obliga debaxo de pecado mortal, y el ſubdito q̃ no obedece peca mortalmẽte, pecado de ſacrilegio, cõtra el voto de la obediencia. En eſta reſolucio conuiene todos los Theologos, y Iuriſtas, en la materia de deſcomunion. Prueuaſe lo primero, porq̃ en el tal caſo no cũpliendo cõ el mandato ſe incurre deſcõmunió mayor, como es coſa notoria. Luego es pecado mortal no obedecer. Porq̃ tan graue pena, no ſe puede incurrir, ſino es pecando mortalmente, y ſiẽdo inobediente a la Igleſia, como cõſta del Euãgelio. Lo ſegundo ſe prueua, porq̃ el tal mandato con tan graue pena, es muy graue. Luego de ſi obliga a pecado mortal. Si el mandato del Prelado debaxo de pena de deſcomunion mayor, ſin dezir latæ ſententiæ, que es cominatoria, obliga debaxo de pecado mortal, o no, eſta diſputado, y tratado en la materia de deſcomunion, en la primera parte de la Suma, alli ſe podra ver.

Digo lo ſegundo, q̃ las palabras neceſſarias para q̃ el Prelado mande alguna coſa debaxo de precepto q̃ obligue a pecado mortal de ſi, ſon aquellas q̃ cõforme a la cõſtitucion, o eſtatuto, o eſtablecimiẽto, o vſo de la religiõ eſtan determinadas para poner precepto, y obediencia, q̃ obligue de ſi a pecado mortal. En eſta reſolucio conuienen todos los Doctores Theologos, y Iuriſtas. La razon es clara, porq̃ con ſemejantes palabras declara el Prelado q̃ pide al ſubdito, que cumpla con la obligacion q̃ tiene de obedecer, conforme al voto de la obediencia, y declara ſu intencio, q̃ es quẽrer obligar a pecado mortal, cõ las tales palabras. Aduiertaſe, q̃ en algunas religiones, y muy particular en la nueſtra, como luego dire, ay palabras determinadas, cõ las quales el Prelado, ha de poner precepto, y diziendo aquellas, poné precepto, y no las diziendo no pone precepto, ni vale el tal precepto, aunque lo ponga. En algunas religiones cõforme a ſus cõſtituciones, o regla, o eſtablecimiẽtos, baſta q̃ el Prelado mãde alguna coſa debaxo de obediẽcia, o ſopena de obediencia, o otras palabras ſemejãtes, entõces es mãdato riguroſo, y precepto, q̃ obliga de ſi a pecado mortal. Lo miſmo es ſi en alguna religiõ por coſtũbre q̃ tuuieſſe fuerça de ley tuuieſſen algunas palabras determinadas, para poner precepto, el Prelado vſando de aq̃llas palabras, põdria precepto, q̃ obligaſſe de ſi a pecado mortal. Porq̃ entõces la coſtũbre tẽdria fuerça de ley obligatoria, y el ſubdito eſtaria obligado debaxo de pecado mortal, y de ſacrilegio a obedecer a el Prelado, en el tal precepto. En la religiõ de nueſtro padre Sãcto Domingo, el Prelado para poner precepto, q̃ obligue a pecado mortal, ha de vſar de palabras determinadas, como ſe dize en el prologo de nueſtras cõſtituciones, de ſuerte q̃ formalmẽte ha de vſar de eſtas palabras, o otras ſemejãtes: Præcipimus in virtute ſanctæ obedientiæ, que quiere dezir: mandamos en virtud de ſancta obediencia, y comunmente los Prelados de nueſtra religion, quando ponen precepto dizen: mando en virtud de Eſpiritu Sancto, y de ſancta obediencia, y debaxo de precepto formal. Las palabras q̃ eſtan en la conſtitucion ſon forçoſas, para tener fuerça de precepto, ellas, o otras equiualentes en la ſignificacion, ſe han de dezir, y ſino no tendra fuerça de precepto por mandarlo, y ordenarlo aſsi nueſtras conſtituciones. De ſuerte, que la forma de poner precepto, es como vna manera de forma de ſacramento, que diziẽdo aquellas palabras, o otras equiualentes en la ſignificacion, ſe pone precepto, y no de otra manera.

Deuen aduertir los Prelados, q̃ en nueſtra conſtitucion no pueden ni deuen poner preceptos que obliguen a pecado mortal, eſtando ayrados, y con ira exterior, particularmẽte cõtra ſubditos turbados, y colericos, y ſi puſieren los tales preceptos en la forma dicha: Irrita ſunt, & inania, no tienen fuerça, y es como ſi no los puſieſſen. Pero valen ſi los poné, quanto a qualeſquier penas tẽporales, y aduiertaſe, q̃ los preceptos q̃ pone el Prelado eſcriuiendolos, ſe entiende q̃ pone los tales preceptos ſin ningun genero de ira. Tãbien manda a los Prelados, q̃ no põgan preceptos aunq̃ eſtẽ ſin ira, y con animo quieto, ſino es en eſcripto fuera del articulo de neceſsidad. De eſto ſaca el comun precepto q̃ ponen los viſitadores, en las viſitas. Pero poniendo el precepto de la manera ya dicha con animo quieto, aunq̃ no lo eſcriua, vale el tal precepto. Tãbien deue aduertir los Prelados q̃ ſe han de abſtener de poner muchos preceptos, y hazer muchas ordenaciones, porq̃ no pongan lazos a las almas de los religioſos, porq̃ como dize alli, ſuele acontecer que por el defecto de vno, o dos, a los quales el Prelado no ſe atreue a corregir, y enmẽdar enlazan la comunidad con preceptos. Eſto todo es mal gouierno, y ſe ha de mirar mucho en ello. Puestos los preceptos en la forma, y manera ya dicha, de ſu naturaleza obligan a pecado mortal. Dixe de ſu naturaleza, porque ſiendo la materia ligera, y no graue, no aura obligacion de pecado mortal, como queda dicho arriba.

Finalmẽte ſe deue aduertir acerca de eſte voto, que los Prelados de la religion, en lo que toca a eſte voto, no pueden reſeruar coſa alguna, conforme al breue de Clemẽte Octauo. Porq̃ en el tal breue tãſolamẽte dize, q̃ pueda reſeruar, Iuramẽtũ falſum in iudicio legitimo, juramento falſo en juyzio legitimo. Y quãdo el Prelado procede judicamente. De ſuerte q̃ ſi el Prelado no toma juramẽto al ſubdito, quando le pregunta alguna coſa en juyzio, ſino tan ſolamente le pone precepto, o deſcomunion, que reſponda la verdad, y no le toma juramento, no puede reſeruar el tal caſo. Pero pidiendole juramento, ſino reſponde la verdad puede ſer caſo reſeruado por el Prelado. De manera que ſolo el quebrantamiento del precepto, no puede ſer caſo reſeruado. Pero ſolo el juramẽto falſo en juyzio legitimo, puede ſer reſeruado. Y aunque es verdad que los Prelados de las religiones, alomenos en la nueſtra, no ſuelen pedir juramento en el juyzio juridico, ſino ponen precepto, y quãdo mucho deſcomunio, que parece equiuale al juramento, con todo eſſo, no auiẽdo de por medio juramento falſo, no puede el

Prelado reseruar el tal caso. Porque las palabras del breue, se han de entender con rigor, y estrechamente.

Nona conclusion, el voto de la obediencia, tiene el principal lugar entre los demas votos, en el estado de la religion. Esta enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuẽ sobre el. Pruebase con tres razones. La primera es, porque por el voto de la obediencia offrece a Dios lo que es mas excelente en el hombre, que es la propria volũtad. Porque por el voto de la pobreza offrece el hõbre a Dios los bienes exteriores, como son las riquezas, y se deshaze de todas ellas. Por el voto de la continencia, y castidad offrece el hombre a Dios su proprio cuerpo, y se lo consagra. Por el voto de obediencia consagra su propria volũtad, que es mas excelente que todo lo demas. Luego el voto de la obediencia es mas excelẽte entre todos los demas. La segunda razon es, porque el voto de la obediencia encierra en si los demas votos, y no al contrario. Porque el religioso, no solamente por el voto de la pobreza, esta obligado a guardarla, y por el voto de la continencia esta obligado a guardar castidad, sino tambien esta obligado a guardar estas cosas por el voto de la obediencia. Luego el voto de la obediencia es el mas principal entre todos los votos. La tercera razon es, porque el voto de la obediencia propriamente se entiende â las obras propinquas al fin de la religion. Y quanto alguna cosa esta mas cerca del fin, tanto es mejor. Por lo qual el voto de la obediencia es mas essencial a la religion. Porque si vno sin voto de obediencia guarde voluntaria pobreza, y continencia, y haga voto de estas dos cosas, no por esso pertenece al estado de la religiõ. Luego la obediencia mas intrinseca es, y mas essencial al estado de la religion.

D. Tho. 2. 2. q. 186. art. 8.

Esta doctrina de esta conclusion, y de las razones que trae Sancto Thomas, es marauillosa, y de gran consideracion. Lo primero, la doctrina de la conclusion es certissima, y de tal suerte, que en religiones muy aprobadas, y muy particularmente en la nuestra, tan solamente se haze voto formal, y expresso de obediencia, como consta de la forma de hazer profession en la tal religion, aunque tambien implicitamente se haze voto de continẽcia, y pobreza, y assi se aduierte. La primera razõ de esto es porque como dize Sancto Thomas, en la segunda razon, el voto de la obediencia contiene, y encierra en si los demas votos. La segunda razon es, porque el estado de la religion consiste en la tradicion con que se entrega a si mismo. Y el hombre se entrega totalmente por el voto de la obediencia, en el qual, como en rayz se contienen todas las cosas, y su virtud se estiende a todas las cosas que pertenecen al estado de la religion. Luego el tal voto es el principal de todos los que pertenecen al estado de la religion. Lo segundo, el voto de la obediencia, no se puede dispensar en el, como lo dize el Angelico Doctor, en la solucion del tercero. De suerte que quedandose vno religioso, no puede el Papa dispensar en el voto de la obediencia, como no puede dispẽsar los demas votos. Porque este voto es el mas essencial al estado de la religion. Bien puede el Papa con su authoridad librarle al religioso de los Prelados inferiores, de suerte que no este obligado a obedecerles. Pero no podra librar al religioso de la obediencia del Papa, al qual estara siempre subjeto. Y si vn religioso llega a tener estado de Sumo Pontifice, no esta subjeto a nadie en la tierra, porque no tiene superior, y esto es como por acidente, y assi, si el Pontifice dexasse de serlo, o por dexarlo el, o ceder al officio, o por deposicion, como puede acõtecer, luego al punto resuscitaria en el la obediencia, que estaua antes impedida.

La primera difficultad es, acerca de la segunda razon de Sancto Thomas, en la qual dize, que el voto de obediẽcia encierra en si los demas votos, por lo qual, aunque el religioso este obligado a pobreza, y castidad por los demas votos, tambien lo esta por fuerça, y virtud del voto de la obediencia. La difficultad es, si el que quiebra alguno de los otros votos, y haze contra el voto de la castidad, o pobreza, si peca tambien contra el voto de la obediencia, de suerte que sea desobediente. La razon de dudar es, porque si esto fuesse verdad, se guiria, que el pecado contra el voto de la castidad fuesse mas graue, porq̃ haze, no solamente cõtra el voto de la castidad, sino tãbien contra el voto de la obediencia. Lo qual es difficultoso.

A esta difficultad se ha de responder, de la doctrina de S. Thomas, q̃ es mas graue pecado, y lo mismo es del pecado de propriedad, contra el voto de la pobreza. Porq̃ estos votos agrauan notablemẽte el pecado, que se haze contra ellos: por razon de la tradicion que tienen junta. Y esta tradicion se haze a Dios, y al Prelado, mediante el voto de la obediencia, como queda ya declarado. Pero aduiertase, q̃ el voto solẽne de castidad, y el voto solẽne de la pobreza, en razon de ser votos solemnes, traen consigo entrañada la tradicion. Por lo qual el que ha peccado contra el voto de la pobreza, o de la castidad, quando se confiessa del tal pecado, no tiene necessidad de declarar en particular que peco contra el voto de la obediencia. Porque en diziendo que peco contra el voto solemne de la pobreza, o castidad, queda dicho, que peco contra el voto de la obediẽcia. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

La segunda difficultad es, acerca de la tercera razon, si el voto de la virginidad es mas excelente, que el voto de la obediencia. La razon de dudar es, porque todos los Sanctos encarecen grandemente la pureza de la virginidad, diziendo: que es de linage, y condicion del cielo, y que tiene affinidad con la naturaleza Angelica. Luego si vn hombre haze voto de virginidad, el tal voto sera mas excelente, que el voto de la obediencia.

A esta difficultad se responde, que sin duda ninguna es mas excelente el voto de la obediencia, que el voto de la virginidad. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo citado, y todos sus discipulos con el. Pruebase lo primero de la doctrina de San Augustin, que dize, que lo que pensaes, que nadie se atreuera a anteponer la virginidad al monasterio, esto es a la obediencia. Luego en doctrina de San Augustin, mejor es la obediencia que la virginidad, y por consiguiente el voto de obediencia es mas excelente, que el voto de la virginidad. Lo segundo se prueua por todas las razones de Sancto Thomas, y muy en particular por la primera, porque por el voto

Aug. li. de virgi- nitate. c. 48.

voto de la obediencia offrece el hombre a Dios coſa mejor, que por el voto de la virginidad. Porque por el voto de la obediencia offrece ſu voluntad, que es mejor que la pureza de ſu cuerpo, que offrece por el voto de la virginidad. Luego mas excelente es el voto de la obediencia, que el voto de la virginidad.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, q̃ los Sanctos meritamente, y con mucha razon alaban la virginidad, y el voto della, por ſer grande la pureza del cuerpo que tiene, mediante eſta virtud, por no experimentar deleyte ninguno de la carne. Pero mas alaban la obediẽcia, y el voto firme della: porque el hombre ſacrifica la voluntad que es coſa ſuperior, y principalmente, porque es apetito vniuerſal de todo el hombre. Y aſsi por el voto de la obediencia ſe dedica el hombre, y cõſagra a no tener otro querer, ni otra voluntad, ni otro apetito, ſino el que Dios quiſiere, y lo q̃ quiſiere el Prelado, que tiene el lugar de Dios. Eſta es vna ſemejança de bienauenturado. Porque los que eſtan en el cielo tienen eſtado de no diſcrepar vn punto de la diuina voluntad. Y aſsi los que hazen voto firme de obedecer, ſon como vn retrato de los bienauenturados.

Decima concluſion. El paſſar la regla de la religion, quanto a las obras de virtud, que reſpecto de todas cae debaxo de precepto, es pecado mortal. De ſuerte, que aquello en q̃ todos los demas Fieles pecan mortalmente, haziendo contra los preceptos diuinos, o humanos, el religioſo pecara mortalmente, quebrando la regla, o conſtituciones en coſas ſemejãtes. De manera, que ſi la regla, o conſtituciones mandan eſtas coſas, el quebrantar la regla, y conſtituciones, en coſas ſemejantes, ſera pecado mortal. Eſta concluſion es de Sancto Thomas, en la queſtion citada. La razon es clara, porque los demas pecan mortalmente, no cumpliendo con la ley en coſas ſemejantes. Luego mucho mas pecara el religioſo, quebrando ſemejantes preceptos: porque el religioſo tiene mayor obligacion, en razon de ſerlo. Aduierta ſe, que como dizen los Metaphyſicos, en la ciencia ſubalternada, ſuponenſe los principios de otra ciẽcia, de los quales ſe deduzen las concluſiones. De la miſma ſuerte en la diſciplina regular de la religion, los preceptos comunes, aſsi diuinos, como humanos, ſe ſuponen, y no ſe ponen de nueuo. De ſuerte, que qualquiera religion ha de ſuponer los preceptos comunes de toda la Igleſia, y ha de añadir otras coſas, para la guarda, y obſeruancia de eſſos preceptos. De lo qual ſe colige, que el religioſo que quiebra eſtos preceptos, peca mas grauemente, en el meſmo genero de pecado, como deſpues diremos, pero no es nueua trãſgreſsion, o diſtinta, como no es nueua obligaciõ, por eſtar en la regla, o en la conſtitucion. De lo qual ſe ha de ver Cayetano, el qual, aunque parece que con las palabras dize lo contrario, pero en realidad de verdad dize lo miſmo, que yo he dicho. El eſtado del religioſo tiene for fundamento el cumplir con los preceptos diuinos, y cõ los preceptos de la Igleſia.

D. Tho. art. 9.

La primera difficultad es, ſi el religioſo tiene obligacion, ſopena de pecado mortal, a guardar los conſejos diuinos, que ſon acerca de las obras excelentes de virtud, como ſon bendezir al que maldize, y boluer el roſtro al que hiziere en el, para que le buelua a herir, y otras coſas ſemejantes. La razon de dudar es, porque el religioſo eſta en eſtado de perfectiõ en eſte ſentido, que tiene obligacion de caminar el camino de la perfection, y pretender la perfection. Luego eſta obligado a guardar los conſejos diuinos: porque eſto es de gran importancia para yr a la perfection.

A eſta difficultad digo lo primero, que los Religioſos no tienen obligacion debaxo de pecado mortal a guardar los conſejos Euangelicos. Eſto enſeña ſancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Padre Maeſtro fray Iuan Gallo, en el articulo citado, y Valencia en el lugar alegado. La razon es, porque el inſtituto de la vida religioſa no es otra coſa, ſino vna eſcuela y exercicio de virtud, en la qual los religioſos porfian a yr a la perfection de la charidad, y no eſtan obligados a ſer perfectos en la charidad. Y es aſsi, que el que porfia, y pretende yr a el termino, no le pertenecen las coſas que ay en el termino, y en el paradero. Luego no le conuienen a el religioſo los cõſejos, quiero dezir, el guardarlos, porque eſto pertenece al eſtado de la perfection de la virtud de la charidad.

Valen. puncto 4.

Digo lo ſegundo, que el religioſo tiene obligacion a poſſiar, y yr al cumplimiento, y obſeruancia de los miſmos conſejos. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es clara, que ſe toma del miſmo fundamento, porque los religioſos tienen obligacion de caminar a la perfection, y de porfiar yr a ella. Luego tienen obligacion de yr y caminar a la obſeruancia de los diuinos conſejos: porque la obſeruancia de los diuinos conſejos pertenece a el eſtado de la perfection. Y aſsi tiene obligacion a caminar y yr a la obſeruancia, y cumplimiento de los Conſejos Euangelicos.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que el religioſo no tiene obligacion de eſtar en el eſtado de la perfection de la charidad, y aſsi no tiene obligacion de guardar los diuinos conſejos, pero camina a el tal eſtado. Por lo qual tiene obligacion a yr a la obſeruancia de los conſejos euangelicos.

La ſegunda difficultad es, ſi el menoſprecio de los conſejos euangelicos es pecado mortal en el religioſo. La razon de dudar, para que no lo ſea es, porque el religioſo no tiene obligacion de guardar los conſejos euangelicos, ni peca mortalmente, no los guardando. Luego no ſera pecado mortal el menoſprecio dellos: porque el no los guardar parece vn genero d̃ menoſprecio, particularmẽte, ſiẽdo muy ordinario el no los guardar.

A eſta difficultad ſe reſponde, que el menoſprecio de los conſejos Euangelicos es pecado mortal muy particularmente en el religioſo. Eſto enſeña el Maeſtro Gallo, y Valencia, y comunmente los Doctores. La razon es, porque el religioſo, aunque no tiene obligacion a ſer perfecto, tiene obligacion de caminar a la perfection. Y el menoſprecio de los conſejos Euangelicos, es contrario a eſte caminar a la perfection, como es coſa notoria. Luego el tal menoſprecio en el religioſo ſera pecado mortal. Es neceſſario declarar en eſte lugar que coſa ſea menoſprecio de los diuinos cõſejos, para que ſe eche de ver quando es pecado mortal: de lo qual ſe ha de ver Cayetano.

Caiet. in ſum. ver. cõtẽptus

Aduiertase que menosprecio de los consejos de las obras excellentes, que caen debaxo de cõsejo, no es al presente vn juyzio erroneo, con el qual vno piensa que los diuinos consejos son inutiles, y que las tales obras, o valen poco, o nada. Porque este juyzio, y estimacion mas es heregia, que no menosprecio. Lo segundo en nombre de menosprecio, no se entiende la negligencia, que vno tiene en la execucion de los consejos. La razon es, porque esta negligẽcia no es pecado, porque como queda dicho, el religioso no esta obligado a la obseruancia de los consejos Euangelicos, no auiendo hecho voto dellos. Lo tercero, el menosprecio, no es proposito firme, con que vno esta determinado de no guardar algun consejo Euangelico, o de no los guardar todos. La razon es, porque el tal proposito, en el que no tiene hecho voto de guardar los consejos euangelicos, o alguno dellos, no es pecado mortal, porque no esta obligado a la obseruancia de los diuinos consejos, o de alguno dellos. Verdad es, que algunos dizen, que el tal proposito es pecado venial, porque con el resiste, o parece que quiere resistir al Espiritu Sancto. De suerte que debaxo de nombre de menosprecio, no se entiendẽ estas cosas dichas. Por lo qual se ha de declarar, que es lo que se entiende en nombre de menosprecio de los cõsejos, como se entiende en nuestro proposito. Dizen los Doctores, que tres cosas se pueden entender. Lo primero, es si vno estimasse en poco, y tuuiesse en poco el consejo euangelico, en quanto mana y procede de Dios. Este genero de menosprecio, es pecado mortal y muy graue, no solamẽte en el religioso, pero en otro qualquiera. La razon es, porque esto seria gran irreuerencia contra el mismo Dios. Lo segundo, si alguno menospreciasse y tuuiesse en poco las mismas obras de los consejos, aun teniendo atencion a la naturaleza dellas, de suerte, q̃ las menospreciasse segun su naturaleza. Esta manera de menosprecio es pecado mortal contra la virtud de la religiõ. La razõ es, porque esto cede grandemente en ignominia de Dios, el qual aconsejo las tales obras como obras de gran importancia, y el las tiene en poco. Este menosprecio, es pecado mortal sin duda en el religioso, porque fuera de la irreuerencia ya dicha se halla otra en el religioso, la qual consiste, en que el religioso particulermente esta obligado a procurar la perfection, como fin de su vida, y menosprecia las cosas que son de perfectiõ, y que pertenecen a su fin. Y todo esto tiene particular repugnancia, con la recta razon, y es particular pecado, en el religioso. De esta manera se ha de entender S. Thomas, en este lugar, y Sylvestro, que dizen, que peca mortalmente el religioso, si menosprecie la perfection. La tercera manera se puede entender de menosprecio en nuestro proposito, vn pecado de soberuia, cõ el qual alguno sufre agriamente, y se desdeña de estar subjecto a Dios de tal manera, q̃ reciba cõsejos de Dios, y assi tiene vna manera de aborrecimiento a los consejos Euangelicos. Esta manera de menosprecio, no ay duda q̃ es grauissimo pecado mortal, no solamẽte en el religioso, sino tãbiẽ en qualquier Christiano. Y en este sentido principalmente se entiende S. Tho. en la solucion al segundo, quando dize, q̃ qualquier Christiano, peca si menosprecia los diuinos consejos, pero no peca sino los guarda. Tãbien peca qualquiera mortalmente, si menosprecia los consejos diuinos de la segũda manera, cõsiderandolos, segun su naturaleza y linage. Porq̃ es notable irreuerencia, que se haze a Dios. Vease Adriano, q̃ pone diuersas aceptiones deste nõbre menosprecio. Pero las q̃ hemos puesto son suffi. cientes y bastantes. Porque de otra manera tãbiẽ acontece menospreciar los preceptos, o por ser inobediente formalmente, como quando alguno no quiere guardar algun precepto por ser lo, porque tiene aborrecimiento con la razon de precepto, o por soberuia, con la qual no se digna de estar subjecto al precepto, o por irreuerencia, quando alguno estimasse en poco el precepto. Al presente no se habla del menosprecio de los preceptos, sino del menosprecio de los consejos.

Adria. quodlib. 6. ar. 2.

Toda via queda difficultad acerca de lo q̃ queda dicho, que el religioso peca mortalmente, estimando en poco las obras de los consejos, segũ su naturaleza, y linage, porque tiene obligacion de caminar a la perfection como a fin. El argumento es, porque como ya queda dicho, el religioso no tiene obligacion de caminar a la perfectiõ de otra manera, sino satisfaciendo a su professiõ, y cũpliẽdo con ella, guardãdo los votos y haziendo vida regular. Y es assi q̃ puede hazer todo esto, aunque menosprecie muchos consejos, que no se contienen en la regla, y constituciones desu orden. Luego el tal menosprecio no es contrario a el caminar a la perfection, a que esta obligado el religioso.

A esto se responde, que esta razon conuence, que se compadecen yr el camino de la perfectiõ, segun la regla y constituciones de aguna religion, y el menosprecio. Pero no prueua que se pueden compadecer con la razon recta. Porq̃ de estar obligado el religioso a yr a la perfection por su regla, y cõstituciones, se vee la deformidad, el menospreciar aquella perfectiõ como lo dize S. Thom. A las razones de dudar se responde facilmẽte, de lo que queda dicho en esta duda. De lo qual se sigue, q̃ las obras excelentes, o de consejo, que son prouechosas, para adquirir la perfection, como obras de abstinencia, y otras semejantes, no tiene el religioso obligacion de hazellas, sino tan solamente aquellas q̃ estan determinadas en su regla y constituciones, para el adquirir la perfectiõ de la charidad Esto enseña S. Thomas, y Cayetano, en el articulo, y Sylvestro, verbo religio, primo, numero tertio. La razõ es, porque a las obras, que son de consejo, que no estan determinadas en su regla, y cõstituciones, no esta obligado por precepto diuino, o humano, ni por voto, ni por razõ del fin de la professiõn religiosa. Por la qual ha de yr a la perfection. Luego en ninguna manera esta obligado. Que esto sea assi se prueua, porque no ay precepto diuino, ni humano, que obligue a el religioso, mas que a viuir, segun su regla y constituciones. Y el religioso no haze, voto de otra cosa, sino de viuir vida regular. Y que no este obligado por razon del fin de la professiõn se prueua, porque muy bien podra caminar, por el camino de la perfection, guardando su regla, y constituciones. Porque el Summo Pontifice aprouo la regla, y constituciones, como camino, por el qual se camina biẽ al estado de la perfectiõ. Y no es necessario que guarde todos los consejos,

Sylvest. ver. religio 3. n. 8.

ſejos, aunque ſon medios que conduzen al fin de la perfection, ſino baſta que guarde los que eſtan en ſu regla y conſtituciones. Eſto declara Sancto Thomas, con vn exemplo del medico, que no tiene obligacion en la cura del enfermo, de poner todos los medicamentos, que pueden ſer de prouecho, para la ſalud, ſino baſta que ponga algun medicamento ſufficiente. Verdad es, que no ſe puede negar que es muy vtil y pio, que el religioſo por cauſa de adquirir mayor perfection, haga algunas coſas de eſtas, fuera de las que eſtan determinadas en la regla y conſtituciones, con condicion que ſe hagan con prudencia, y con obediencia. Porque de otra manera no ſe procederia bien.

Vndecima concluſion, el religioſo peca mortalmente quebrando los votos. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado. La razon es, porque en eſtos votos conſiſte la ſubſtancia y eſſencia de la religion. Luego peca mortalmente no guardando eſtos votos. Lo ſegundo ſe prueua, porque los votos en materia tan graue, y tan ſubſtancial obligan debaxo de pecado mortal, como ſe determina en la materia de voto. Luego el quebrantamiento de eſtos votos ſubſtanciales obliga debaxo de pecado mortal. Finalmente eſto ſe conuence con lo q̃ queda dicho arriba en los miſmos votos en particular. Pero aduiertaſe que eſta concluſion ſe entiende del quebrantamiento de los votos, perfecto y conſumado. Porque puede ſer aſsi que ſea imperfecto por falta de entera deliberacion, y entonces no ſera pecado, o ſi lo fuere ſera pecado venial, y no mortal. Tambien puede ſer imperfecto de parte de la materia, quando la materia no es graue. Porque entonces no ſera pecado mortal, como queda dicho arriba en la materia de los miſmos votos en particular. Los preceptos Diuinos no obligan ſiempre a pecado mortal, ſi la materia no es graue, y aſsi el quebrantamiento de los diuinos preceptos en materia leue, no es pecado mortal por ſer imperfecto. Luego lo miſmo ſera del quebrantamiento de los votos, quando es imperfecto, y quando no es la materia graue. Porque es la miſma razon.

Duodecima concluſion, en el quebrantamiento de la regla y de las conſtituciones, no peca mortalmente el religioſo, ſino es por fuerça de precepto, o de menoſprecio. En eſta concluſion conuiene Sãcto Thomas y todos ſus diſcipulos. Prueuaſe, porque el religioſo no tiene obligacion de pecado mortal a el cumplimiento de la regla, y conſtituciones, como es coſa notoria en todas las religiones, y muy en particular en la nueſtra, que luego en el principio del prologo declara, q̃ nueſtra regla, y conſtituciones no obligan a culpa, ſino a pena. Luego el religioſo no tiene obligacion de guardar la regla, y conſtituciones, ſopena de pecado mortal. Y aſsi queda prouada la primera parte de la concluſion, la qual es como fundamental, reſpecto de todo lo que ſe ha de dezir, hablando de las conſtituciones.

Acerca de eſta primera parte, es la difficultad, ſi es coſa firme, y aſſentada que el religioſo no peca mortalmente, en el quebrantamiento de la regla, y conſtituciones, en razon de regla y conſtituciones. Eſto digo, porque puede acontecer que en la regla y conſtituciones aya alguna coſa, que por otro camino obligue a pecado mortal. Parece no ſer cierto. Lo primero, porque el religioſo en la profeſsion promete los tres votos, y principalmente la obediencia, y de viuir conforme a la regla y conſtituciones de la orden que ſe profeſſa. Luego la regla, y conſtituciones caen debaxo del voto de la profeſsion, y conſiguientemente las coſas que eſtan en la regla, y en las conſtituciones, obligan debaxo de pecado mortal, porque el voto obliga a pecado mortal. Lo ſegundo ſe prueua, porque el voto de la profeſsion tiene por materia la regla, y conſtituciones y la vida regular. Luego el religioſo tiene obligacion ſopena de pecado mortal a guardar la regla y conſtituciones, pues caen debaxo del voto de la profeſsion. Que ſean materia del voto de la profeſsion ſe prueua, porque por fuerça y virtud del tal voto no ſolamente eſta obligado a guardar los tres votos, ſino tambien la vida regular ya eſtar ſubjecto a la regla, y conſtituciones. De dõde viene, que el apoſtata que deſampara la vida regular, y no eſta ſubjecto a ella peca pecado mortal contra el tal voto de la profeſsion. Lo tercero ſe prueua de doctrina de Sancto Thomas, en eſte articulo, adonde dize, que el voto de la profeſsion principalmente cae en los tres votos eſſenciales, que ſon pobreza, caſtidad, y obediencia. En el Angelico Doctor ſe deue grandemente aduertir aque lla palabra principalmente, en la qual ſignifica que en el voto de la profeſsion, principalmente caen los tres votos. Pero menos principalmente cae otra coſa. Y lo que cae menos principalmente, no puede ſer otra coſa ſino la vida regular. La qual como dize Sancto Thomas en el articulo, ſe ordena a la obſeruancia de los tres votos. Luego la vida regular que conſiſte en la regla y conſtituciones, menos principalmente cae debaxo del voto de la profeſsion, y conſiguientemente obliga debaxo de pecado mortal.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder ſer firme y cierto, que la regla y conſtituciones no obligan de ſi a pecado mortal, ſino es por alguna circunſtancia, como deſpues diremos. En eſta concluſiõ conuienen todos los Doctores, como ya queda dicho en nueſtra concluſion. La razon es clara, y queda ya dicha, todo eſto ſe declara mas en las ſoluciones de los argumentos pueſtos. Al primer argumento ſe reſponde con Sancto Thomas en eſte articulo, en la ſolucion del primero, que el que profeſſa no haze voto de guardar la regla, y conſtituciones. De ſuerte que el voto eſſencialmẽte tiene por materia la de los tres votos, y eſto ha de cumplir el religioſo, ſopena de pecado mortal, y la regla y conſtituciones no las profeſſa, como coſa que obliga debaxo de pecado mortal. Por lo qual Vandelo hombre muy principal de nueſtra religion en el prologo de nueſtras conſtituciones, aduierte de doctrina de Sancto Thomas, que la profeſsion en nueſtra religion ſe haze con grande aduertencia, y lo miſmo deue ſer en otras religiones. Y da la razon, porque el que profeſſa, no promete de guardar la regla y conſtituciones, y de viuir ſegun la regla y conſtituciones, ſino de obedecer ſegun la regla y conſtituciones, como conſta del modo de hazer profeſsion, que ſe pone en la primera parte de nueſtras

constituciones. De suerte que a la profesion, que se haze, no haze contradicion, sino es lo que es cõtra el precepto de la regla y constituciones. En todas las demas cosas, que no tienen precepto anexo, la transgresion, o omision, no obliga a culpa, sino a pena. Porque de esta manera se obliga por la profesion a guardar estas cosas, como despues se dira. El Padre Maestro Fray Iuan Gallo hablando en este punto, parece que significa, que el voto de la profesion, no solamente cae en los tres votos essenciales, sino tambien en la regla, y constituciones. Pero aduierte, que no se ha de entender que el voto, o votos caen sobre todas aquellas cosas, como si hiziesse particular voto de cada vna dellas. Y assi dize, que si el religioso hiziesse voto particular de no jugar, ni aun cosas minimas en dinero, si hiziesse lo contrario pecaria mortalmente, aunque jugasse en dinero poca quantidad, pero no peca mortalmente, si la materia es poca, aũque peque en alguna manera contra el voto de la pobreza. Lo mismo es, si vno jurasse de no vsar de vestiduras preciosas, pecaria, mortalmente, haziendo lo contrario, pero no pecaria mortalmente, si con algun particular estatuto, o constitucion esto estuuiesse prohibido. Pone la razon de differencia, porque en el primer caso concurre, como principal materia del voto, o juramẽto, pero aqui concurre como parte, y muy pequeña de la total materia. Y esta pone como doctrina de Sancto Thomas, en la solucion del primero. De esta misma suerte dize que se ha de enseñar, en lo que toca al juramẽto, que se haze en la Vniuersidad de Salamanca, de guardar los estatutos de la Vniuersidad, y lo mismo es del juramento, que hazen los Collegiales, de guardar los estatutos de su Collegio. Esta doctrina podria tener lugar en los religiosos, respecto de aquellas cosas, que caen debaxo de los votos, que son muchos, y son como materia total de los votos, pero no tiene lugar, respecto de las cosas, que se contienen en la regla y constituciones. Porque estas como queda dicho, no caen debaxo de los votos, como materia parcial. Tambien tenia su difficultad, si la materia pequeña, que cae debaxo del voto que haze particularmente della, sea materia sufficiente, para hazer pecado mortal, aunque no sea total materia. De lo qual queda dicho en la materia de voto. Por lo qual la primera solucion es mas a proposito y mejor. Al segundo argumento responde muy bien Valencia, en el lugar citado, que el voto de la profesion, de que habla S. Thomas en este lugar, y en otros no es voto particular, q̃ haga el religioso en la profesion distinto del voto de la obediencia, castidad, y pobreza. Porque Sancto Thomas, en el articulo septimo, absolutamente dize, que la perfection de la religion se encierra en aquellos tres votos, y no haze mencion de este quarto voto de la profesion, en el qual cõuienen essencialmente todas las religiones. De suerte que el tal voto de la profesion no es otra cosa, sino vna collection de los otros tres votos essenciales. Esta collection llaman los Theologos voto de la profesion. Pero aduiertase con Sancto Thomas, lo que diximos en el tercer argumento, que esta collection de estos tres votos tiene vna manera de circunstancia adjunta, y es vna circunstancia del objecto, o materia de los votos. Por lo qual el Angelico Doctor enseña, que este voto de la profesion, principalmente encierra los tres votos. En lo qual significa, que como menos principalmente encierra otra cosa, y esto que encierra no es otra cosa, sino la vida regular, que se ordena a la obseruancia de los tres votos. Por el voto de la obediencia, no solamente se obliga el religioso a cumplir los preceptos del superior, sino a cumplir segun la vida regular de su orden. Y lo mismo es de el voto de la pobreza, al qual se obliga, segun la vida regular de su orden. Y lo mismo es de la castidad. De suerte que la vida regular es vna manera de circunstancia de la materia de los demas votos. De donde viene, que como diremos despues apostata de la religion, no solamente se dize, porque quiebra el voto de la obediencia, o castidad, o pobreza, sino porque se desuia, y desampara la vida regular. Pero hase de explicar, en que consiste la vida regular, que es como circunstancia de la materia de los votos. A esto se ha de dezir conforme a la doctrina del Doctor Angelico, y de otros. Lo primero, que esta vida regular no consiste, en la obseruancia de la regla, y constituciones. Porque de otra manera, el religioso siempre pecaria contra el voto, no guardando la regla, y constituciones. Lo qual es contra Sancto Thomas, y contra lo que ya dexamos dicho. Digo lo segundo, que la vida regular consiste, en que el religioso este subjecto a la regla y constituciones. Y esto que es estar subjecto, es en alguna manera, primero q̃ no el guardar actualmente la regla, y constituciones. Porque el que no guarda la regla, y constituciones, es digno de reprehension, porque estando primero subjecto a la regla y constituciones, no las guarda. De suerte, que la vida regular, que promete y professa el religioso, no es la vida regular, como en acto segundo, guardandola actualmente, sino como en acto primero, que es estar subjecto a la regla y constituciones. Pero toda via es necessario declarar, en que consiste esta subjection a la regla y constituciones. A lo qual se ha de dezir, lo primero, que no consiste esta subjection en el proposito, y voluntad de guardar la regla, y las constituciones. La razon es, porque de otra manera, si consistiera en este proposito, y voluntad, seguirase, que todas las vezes, que el religioso no quisiesse guardar la regla, y constituciones, pecaria contra el voto. Lo qual es falso, como consta, porque quebrando la regla y constituciones, no peca pecado alguno contra el voto. Luego no queriendo guardar la regla, y constituciones, no peca contra el tal voto. Porq̃ lo mismo es de la obra interior, que de la obra exterior. Digo lo segundo, que esta subjection no consiste en esto, que el religioso este obligado a guardar la regla, y constituciones, de tal suerte, que sino la guarda peque. La razon es clara, porque esto no tiene lugar en la regla, y constituciones, que de si no obligan a pecado mortal. Y con todo esso el religioso, tiene subjection a la regla, y constituciones. Lo tercero digo, que esta subjection consiste, lo vno que la regla, y constituciones esten determinadas de los prelados, para los subditos, con authoridad, y lo otro que pertenezca a los subditos, si passan la regla, y constituciones, que los superiores meritamente los puedan castigar

gar con la pena deuida. Eſta manera de ſubjecion declarada, conuiene en orden a la regla y conſtituciones, que obligan a culpa, y a pena, y en ordē a las conſtituciones, y regla, que ſolamente obligan a pena: como ſon las nueſtras. Eſto enſeña Sancto Thomas en el articulo citado, en la ſolucion del ſegundo argumento: y alli ſe ha de ver Cayetano, que lo declara. De todo lo dicho ſe reſponde facilmente al ſegundo argumento. Y al tercero ſe reſponde facilmente de lo dicho.

La ſegunda parte de la concluſion, en la qual ſe determina que el quebrantamiento de la regla y conſtituciones es pecado mortal; por razon del precepto, o del menoſprecio. Lo primero eſta llano, porque como queda dicho en el voto de la obediencia, lo que ſe manda con precepto obliga debaxo de pecado mortal, por razon del voto de la obediencia. De lo ſegundo, que es el menoſprecio, es doctrina de Sancto Thomas, y de todos ſus diſcipulos y de todos los Doctores. Deueſe aduertir, que para razon de menoſprecio mortal de la regla y conſtituciones, no baſta que vno tenga voluntad muy deliberada, de no guardar la regla y conſtituciones. Porque bien puede ſer, que vn religioſo tenga la tal voluntad, y que no menoſprecie la regla y conſtituciones, y por conſiguiente no pecara mortalmente. Tampoco baſta para menoſprecio que el religioſo multiplique el no guardar la regla y conſtituciones, como lo dize Sancto Thomas en la ſolucion del tercero: verdad es, que eſtas dos coſas abren camino para venir al menoſprecio de la regla y conſtituciones. Tampoco es neceſſario que la regla y conſtituciones ſe menoſprecien, quanto a todas las coſas que ſe encierran en la regla y conſtituciones. Porque Sancto Thomas habla de la tranſgreſſion de la regla y conſtituciones en particular. De ſuerte, que menoſprecio mortal es, quando algun religioſo no quiere eſtar ſubjecto a la regla y conſtituciones, en quanto ſon el exemplar de ſu vida, y de aqui ſe mueue a hazer contra la regla y conſtituciones. La razon es, porque el tal menoſprecio caſi es lo miſmo con el menoſprecio de ſu eſtado. Y el menoſprecio de el eſtado de la religion es pecado mortal: porque es menoſprecio del miſmo Dios. Luego el quebrantamiento de la regla y cō ſtituciones por menoſprecio es pecado mortal: y aſsi queda probada la ſegunda parte de la concluſion. De el menoſprecio ſe ha de ver lo dicho arriba del menoſprecio de los conſejos euangelicos, y podra ſer que abaxo buelua a tratar del menoſprecio.

Es la difficultad, acerca de la doctrina de Sancto Thomas, en la ſolucion del ſegundo, ſi el quebrantamiento de la regla y conſtituciones ſiempre ſea pecado venial. De lo que toca al pecado mortal, ya queda dicho baſtantemente. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque las leyes penales no obligan a culpa, ſino a pena. Y es aſsi, que todos los eſtablecimientos de la religion ſon penales, como es coſa notoria. Luego no obligan a culpa, ſino a pena. Por el contrario es, que la ley ſeria injuſta, que puſieſſe pena ſin preceder culpa. Porque la pena dize orden a la culpa. Y es aſsi, que las conſtituciones de las religiones ſon ſanctas. Luego no han de obligar a pena, ſin que preceda culpa.

Digo lo primero, que de razon de qualquiera ley juſta es, que ſea regla neceſſaria de los ſubditos. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas. Porque como queda dicho arriba, en eſto ſe diſtinguen los preceptos de los conſejos, que los conſejos dexā libertad, pero las leyes y preceptos traen conſigo neceſsidad. De dō de viene, que primero es, que la obra ſea parte de la regla neceſſaria, que no el boluer a la tal regla por la pena, que no es voluntaria. Por lo qual en la ley primero es la fuerça, y virtud con que endereza, que los Doctores llaman, directiua, que no la coactiua. Aduiertaſe, que por la benignidad del Legislador, o por ſu clemēncia, o de los ciudadanos, que conſienten en eſto, con comun conſentimiento, ſe puede apartar lo vno de lo otro. Porque algunas vezes ſe concede perdon al delinquente, como ſe permite al varon, q̄ mate al adultero, que halla en el adulterio. Donde ſe vee que ay culpa, y delicto ſin pena. De la miſma ſuerte ſe puede poner eſtatuto y conſtitucion, con fuerça coactiua, ſin virtud de obligar a pecado. Y entonces ſera como ley imperfecta, que ſe aparta del camino comun de las demas leyes. Eſto ſupueſto.

Digo lo ſegundo. Quando en la regla, y conſtituciones no ſe declara la intencion de la ley, ſino que ſe dexa a ſu naturaleza, entonces el quebrantamiento es pecado venial. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas, particularmente el Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo. La razon es, porque la fuerça y virtud de obligar los ſubditos, es intrinſeca a la ley, quando no la impiden, y por la profeſsion el religioſo ſe haze ſubjeto a la ley. Luego obliga en conſciencia, y ſera pecado venial.

Digo lo tercero, que quando la ley declara ſu clemencia, y benignidad, el quebrantamiento de la tal ley no es pecado ninguno. Pongo el exemplo, en la regla y conſtituciones de nueſtro Padre Sancto Domingo, que en el Prologo declaran eſta benignidad, y que no quiere el Legislador, que obliguen a culpa, ſino a pena. El quebrantamiento no es pecado ninguno. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razō es, porq̄ la tal ley por la intēciō del Legislador aparta la fuerça directiua de la coactiua. Luego el tal q̄brāramiento de eſta ley no ſera pecado ninguno. Aduiertaſe, q̄ podria ſer pecado el tal quebrantamiento, o por negligēcia, o por deleyte, o por dexar alguna coſa de hermoſura y reſplandor. Muchas vezes acontece, q̄ abſolutamente no eſtamos obligados a hazer muchas coſas, y con todo eſſo ſi tiene el hombre deliberacion dellas, y las quiere hazer, es pecado el hazerlas, ſino ſiga la recta razon. Por lo qual, aun que es aſsi, que el religioſo quando llaman al choro, no peca ſino va, pero ſi comiença a deliberar ſi yra, o no, y no ay juſta cauſa, ni razon, porque ſe detenga, ſino ſola ſu negligencia, la qual preualece, en el tal caſo es coſa aueriguada, que es pecado por la negligencia: lo miſmo es, ſi vn religioſo aſſiſte a vn officio, o obediencia comun, o particular, ſi aquella obra la haze negligentemente, ſera pecado, por el mal modo que tiene en obrar la tal obra. Tambien, ſi los ayunos de la Orden que en conſciencia no obligan a culpa, ſi los quiebra por gula, o por deleyte, ſera pecado. Lo miſmo es ſi come fuera de tiempo, porque tambien el ſeglar

peca,

peca, no guardando la sazon del tiempo. Finalmẽte si esta en vna casa, o en vn collegio, la razon natural dicta, que se conforme cõ los demas, porque de otra manera no guarda la deuida hermosura en la comunidad. Por lo qual sera pecado ser demasiado, y excessiuamente limpio en la vestidura, o ser excessiuamente suzio. Lo mismo es en otras cosas semejantes, las quales serã pecado por otros caminos, pero no por fuerça de la constitucion, que no obliga a pecado, como queda dicho.

Digo lo quarto, que los mandatos que manda el Prelado con solo dezirlos, obligan de la misma suerte, como los estatutos escriptos. En esto conuienen todos los Doctores alegados. La razon es, porque el Prelado es como regla, y constitucion viua. Luego ha de obligar lo que manda, diziendolo, como si fuera estatuto escripto. Pero como la regla y constituciones escriptas no obligan a pecado mortal, assi tambien no obligan sus mandatos a pecado ninguno, sino es que ponga precepto. Aduiertase, que aunque es verdad, que los comunes mandatos, que pertenecen a las regulares obseruancias, no traen consigo obligacion de pecado, como no lo traen las constituciones y regla, con todo esso tiene libertad el Prelado para obligar en conscience, mandandolo con precepto.

A la razon de dudar se responde, que la ley penal tiene dos cosas. La primera es, el prohibir alguna cosa, y quanto a esto trae consigo obligaciõ en conciencia, aunque no determine nada el juez. La segunda es, el poner pena por la culpa. La qual algunas vezes no se incurre antes de la sentencia del juez. Pero aduiertase, que algunas leyes traen consigo la clemẽcia del Legislador, que no quiere que obliguen a pecado, sino a pena, y en el tal caso puede muy bien el Prelado castigarle con la pena, aunque no aya genero ninguno de culpa. Al argumento que se haze por la parte contraria se responde, que las leyes que castigan con pena no auiendo precedido culpa, por tres razones, y causas, son justas y sanctas, aunque castigan al que no tiene culpa, y es como innocente. La primera causa y razon es, porque la ley humana juzga de las cosas manifiestas, y las interiores y ocultas dexalas a Dios, que las juzgue. Por lo qual meritamente castiga el quebrantamiento publico, aunque tenga escusa delante de Dios. Y de otra manera no se podrian conseruar las religiones en su estado y perfection. La segunda causa y razon es, porque assi como en la Iglesia se ponen alguna manera de penas sin culpa, aunque no sin causa, como lo dize el Derecho por el mayor bien del culto diuino, como se pone irregularidad al bigamo, o al que mata, aunque sea sin pecado, de la misma suerte en las religiones, porque no se caya a la religion y la disciplina regular, meritamẽte se castigan los defectos, aunque se hagan sin culpa del particular. La tercera causa y razon es, porque assi como puede alguno de su propria voluntad hazer penitencia, sin que preceda nueuo pecado, assi tambien puede vno tomar aquel estado adonde el Prelado ponga estas penitencias en tal caso, aunque no preceda culpa ninguna en particular. Toda via queda difficultad, porque parece que son vanas las absoluciones generales que se hazen en los capitulos de los religiosos, y en las grandes solemnidades. En las tales solemnidades, y capitulos absuelue el Prelado del quebrantamiento de algunas constituciones, como son el no guardar silencio, quando ay obligacion de guardalle, y otras semejantes. Y si el quebrantamiento de estas constituciones no es pecado. Luego la tal absolucion es impertinente, y vana, porque no tiene effecto ninguno. A esto se ha de dezir, que la tal absolucion no es vana ni impertinente. Lo primero las tales absoluciones son grandemente vtiles, porque en ellas se absuelue de las descomuniones, y se dispẽsa en las irregularidades, las quales incurrieron con ignorancia, y se da poder para absoluer de los delictos, y pecados, q̃ son manifiestamente pecados. Lo segundo, las tales absoluciones son grandemente prouechosas, para absoluer de los pecados veniales, que comunmente acontecen. Porque alli se dize la confession general, y el Prelado dize la absolucion, y assi se sigue este effecto, que es absoluer de pecados veniales. Lo tercero, porque alli se quita la facultad al Prelado de castigar sus subditos por aquellos defectos, de los quales precedio la absolucion. Todo esto es difficultoso, y es muy necessario que los religiosos lo sepan muy en particular, para que entiendan quando, y como pecan contra su proprio estado. Por lo qual para declarar mas todo lo dicho, sera bien poner aqui cierta doctrina, que tiene juntas algunas reglas bien necessarias para entender lo dicho.

La doctrina es de Valencia, en el lugar citado en el punto quinto. La qual doctrina es de Sancto Thomas, y muy conforme a lo dicho. La regla es, que nunca el religioso peca mortalmente, en el quebrantamiento de la regla, y constituciones, sino es que aya vna circunstancia de las que se diran. La primera circunstancia es, si la regla y constituciones contienen alguna cosa debaxo de precepto necessario para la salud eterna, entonces obliga como tal precepto, por ser assi, que la regla y constitucion tiene este accidente y circunstancia, que es precepto necessario para la salud eterna. Pero deuese aduertir, que la tal regla, y cõstitucion obliga a pecado mortal, por el accidente, y circunstancia que tiene junta. Porque la ley de Dios y los preceptos de la Iglesia presuponen se a el estado religioso. Los Theologos suelen dezir, que el ser Dios y ser vno, son preambulos para la fee, que se presuponen en ella. De la misma suerte hemos de dezir, que los mandatos de Dios y de la Iglesia, son como preambulos al estado religioso. Por lo qual quando en la regla, o constituciones se pone alguna cosa, que tenga esta circunstancia obliga debaxo de pecado mortal por lo ya dicho.

La segunda circunstancia es, si es materia de voto, como si la regla, o constituciones mandassen alguna cosa que perteneciesse a la obseruancia de la religion, quanto a los tres votos, de obediencia, castidad, y pobreza. La razon es, porque entõces el mismo voto obliga a pecado mortal respecto de las tales cosas. Y assi la regla y constituciones obligan so pena de pecado mortal. La tercera circunstancia es, si la regla, y constituciones encierran en si algo, que este mandado debaxo de precepto por el superior, como si viuiesse algun precepto en la regla y constituciones. Entonces la regla,

gla, o constitucion obligaria debaxo de pecado mortal, por aquella circunstancia. La razon es, porque entonces el quebrantamiento de la regla o constitucion tendria este accidente y circunstãcia, que es quebrantamiento del voto de la obediencia, por el qual esta obligado debaxo de pecado mortal a cumplir todo lo que le mandaren debaxo de precepto, y assi pecara mortalmente. La quarta circunstancia es, quando el quebrantamiento de la regla y constituciones procede de menosprecio. En el tal caso siempre es pecado mortal, porque como queda dicho, el menosprecio de la regla y constituciones siempre es pecado mortal: porque el religioso tiene obligacion de caminar por el camino de la perfection, y a esta obligacion haze oppossicion el menosprecio.

Acerca de la primera circunstancia se deue aduertir, que la regla, y constituciones, quando encierran en si alguna cosa necessaria para la salud eterna, peca mortalmente el religioso quebrantãdo la regla, o constituciones, como ya queda declarado. Esto puede acontecer de dos maneras. La primera es, que la misma regla, o constitucion este puesta debaxo de precepto del superior, como puede acontecer en la regla, y constituciones. En el tal caso el quebrantamiento de la regla, o constitucion, por la parte que es contra el precepto del superior, pecaria el religioso mortalmente pecado especial contra el voto de la obediencia. Porque el religioso, por fuerça, y virtud del voto de la obediencia, tiene obligacion a obedecer a lo que manda el superior con precepto. Pero por la parte que el tal quebrantamiento seria contra el precepto humano del superior, seria mas graue pecado, pero no pecado especial. Porque como dize muy bien Cayetano en este lugar, la diuersidad de precepto augmenta la malicia del pecado, pero no causa diuersidad especifica. La razon es, porque la malicia especifica se toma del objecto, y no del preeepto. Puede tambien acontecer esto de la segunda manera, y es, que la regla, o cõstituciones no lo manden con precepto, sino generalmente, como las demas cosas, pero lo que manda por otro camino, es necessario, y cae debaxo de precepto. Entonces el quebrantamiento es pecado mortal, pero no es pecado, ni augmenta el pecado, por ser contra la regla, o cõstituciones: porque suponemos, que la regla y cõstituciones no obligan a pecado.

Acerca de la segunda circunstancia se deue aduertir, que quando la regla, y constituciones tienen por materia la materia del voto de la profession, es pecado mortal de su genero, como lo dize sancto Thomas, y queda declarado arriba, adonde diximos, que cosa sea el voto de la profession. En el tal caso el quebrantamiento de la regla, o constituciones es pecado mortal de su naturaleza, y sacrilegio contra el tal voto. Pero puede acontecer, que sea pecado venial, por no ser graue la materia, como queda determinado en la materia de voto. De esta circunstancia se ha de ver todo lo que queda dicho del voto de la profession.

Acerca de la tercera circunstancia se deue aduertir, que quando la regla, o constituciones ponen precepto, entonces el quebrantamiento sera pecado mortal, por ser contra el voto de la obediencia. Pero esto se ha de entender quãdo el precepto del superior obliga de su naturaleza a pecado mortal, como lo aduierte muy bien Cayetano en este lugar, y Nauarro. Pero la difficultad es, quando el precepto de la regla y constituciones, o del superior, obliga a pecado mortal, y quando a pecado venial. A esto responde Cayetano, que a penas se puede señalar regla vniuersal, fuera del comun sentido de aquellos que estan obligados con el precepto. De suerte, que entonces obliga a pecado mortal, quando ellos sienté, y juzgan que les obliga a pecado mortal, y entonces obligara a pecado venial, quando ellos sienten, y juzgan ser pecado venial. Pero fuera desta regla se puede esto conocer de otras circunstancias, como lo dize muy bien el mismo Cayetano. En nuestra regla y constituciones es esto muy facil de conocer, porque en diziendo, que se manda debaxo de precepto, se entiende ser pecado mortal. En las demas religiones, quando se dize, que se manda en virtud de obediencia, comunmente se entiende que obliga a pecado mortal. De todo esto se trata muy a la larga en la materia de legibus. Esto basta en este lugar.

Nauarro in manu. cap. 23. nu. 49.

Acerca de la quarta circunstancia se ha de declarar mas cumplidamente lo que toca a el menosprecio de la regla, y cõstituciones, porque importa mucho. Aduiertase, que el menosprecio de que habla aqui sancto Thomas, y que es circunstancia, por la qual el quebrantamiento de la regla y constituciones es pecado mortal, no es otra cosa, sino vna peruersa voluntad, cõ la qual no quiere estar subjecto a la regla, y constituciones. De suerte, que teniendo obligacion de estar subjecto a la regla y constituciones, como queda dicho arriba, tiene tan peruersa voluntad, que no querria estar subjecto a la regla, y constituciones, assi se declara sancto Thomas, en la solucion del tercero argumento. Este menosprecio es pecado mortal en el religioso, porque es contra el voto de la profession, con que prometio la vida regular. Pero aduiertase, que ay gran differencia entre el menosprecio de la regla y constituciones absolutamente, y el menosprecio de la regla y cõstituciones, quanto a la execucion dellas, en esta circunstancia de tiempo. Porque si alguno tiene peruersa voluntad contra la execucion de la regla, en esta circunstancia de tiempo tan solamente, sino la menosprecia a la manera ya dicha, no sera menosprecio q̃ sea pecado mortal. De lo qual se sigue, que si el religioso no quisiesse guardar la regla, y constituciones, sino tan solamente los votos substanciales, este tal no haria contra el voto de la profession de la vida regular, siendo assi, q̃ quisiesse estar subjecto a la regla y constituciones. Pero aduiertase, que por otro camino podria ser que estuuiesse en estado de pecado mortal, por el peligro a que se pondria el tal de menospreciar la regla, y constituciones, como lo aduierte profundamente sancto Thomas en el lugar citado. Por lo qual la costumbre de quebrantar la regla, y constituciones de proposito, y tener proposito de nunca las guardar, seria pecado mortal por el tal peligro. Assi se ha de entender Sylueestro quãdo dize, que es pecado mortal el proposito de quebrantar todas las principales constituciones y reglas de la Orden. Porque seria menosprecio

Syl. ver. Religio. 2. n. 18.

virtual. Pero si algun religioso quisiesse guardar alguna, o algunas principales constituciones, o cosas contenidas en la regla, aunque no quisiesse guardar otras, dize Syluestro, que no estaria en mal estado de pecado mortal. Porque guardando aquellas, y los votos essenciales podria caminar por el camino de la perfection.

Aduiertase que es necessario tratar al presente de las obras que son licitas al religioso, en las quales se puede exercitar, sin daño de su conscientia, las quales no repugnen con su estado. Para declarar esto se deue considerar, que ay dos maneras de obras. Vnas son espirituales, como son enseñar particularmente Theologia, y las cosas que se ordenan al saber la Theologia, como es enseñar Artes, predicar a los fieles, para la vtilidad y prouecho de sus consciencias, finalmente oyr sus confessiones, y dudas en orden a sus cõsciencias, y otras cosas semejantes. Otra manera de obras ay seculares, que de su naturaleza se ordenan proximamente a la comodidad de la vida temporal, como el administrar los bienes temporales, y ser administrador dellos, o ser procurador dellos, y procurar los con diligencia, y cuydado. Hemos de ver al presente quales de estas obras son licitas, y quales son ilicitas. Si algunas de estas tienen repugnancia, y contradicion con el estado del religioso.

Terciadecima conclusion, licito es al religioso enseñar, predicar, confessar, y hazer otras obras semejantes, como son responder a casos, y dudas. De suerte, que el religioso en razon de serlo, no tiene impedimento ninguno en su estado, para poder hazer semejantes obras espirituales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. Esta conclusion se prueua, lo primero del derecho, en el qual determina San Gregorio, que a los Sacerdotes, o Mõges que tienen figura de Apostoles, es licito predicar, baptizar, y comulgar, y ministrar el Sacramento de la penitencia. Luego a todos los religiosos seran licitas estas obras espirituales, desuerte que por ser religiosos no estaran impedidos para hazer estas obras. Lo segundo se prueua, porque los religiosos no estan impedidos de hazer estos officios espirituales, por razon de los votos que hazen en la profession, como es cosa notoria, ni por precepto de la regla y constituciones, porque no ay tal precepto, ni tampoco por razon del estado que tiene de caminar por el camino de la perfection, y tener virtud y sanctidad; porque esto no impide estas obras espirituales, sino antes haze que el subjecto este mas apto y conueniente para exercitarse en estas obras. Luego el religioso, en razon de serlo, no tiene impedimento para exercitarse en estas obras. De esta doctrina se excluyen dos errores, el vno antiguo, pero resucito en tiẽpo del Angelico Doctor, y el error era, que el predicar repugna al estado de la religion. Este error condena Bonifacio Octauo, y para esto trae muchas razones de las que trae Sancto Thomas, en el lugar citado. Fuera de esto se excluye este error cõ el consentimiento vniuersal de la Iglesia, q aprueua y fauorece grandemente las religiones, principalmente instituydas para predicar y enseñar. Luego los religiosos en razon de serlo no tienen impedimento para estos officios.

D. Tho. 2. 2. q. 187. ar. 1

26. q. 1. capit. ex authoritate huius.

16. q. 1. cap. sunt nonnulli

Antes que passemos adelante a declarar la falsedad del segundo error haze vn poco de difficultad. Porque estos officios, y obras espirituales que ya hemos dicho parece que reuocan al religioso y particularmente al Monge, que professa soledad de la obseruancia regular, y de la clausura, y de la obediencia de los superiores. Porque para hazer estos officios espirituales, es necessario retirarse de estas cosas, a lo menos por algun tiempo. Luego estos officios son cõtrarios al estado del religioso.

A esta difficultad se ha de responder, que no es inconueniente que el religioso, aunque sea monge, se exercite en estos officios espirituales, porque lo pide assi la necessidad de la charidad. Y no es contra el estado de la religion, y del Monge dispensar con el, por algun tiempo, que no guarde las obseruancias de la religion, para que se exercite en estos ministerios, y obras de charidad, siendo assi, que facilmente se puede reduzir a las obseruancias regulares. El religioso por ser religioso, tiene obligacion de leuantar la mente a Dios, y recogerse dentro de si, para tratar con el, pero por ser religioso, y estar obligado a esto y a guardar las obseruancias regulares, no se ha de oluidar de la charidad, y de las obras de charidad, particularmente espirituales, que se ordenan al bien espiritual del proximo. Puedese esto declarar, porque el religioso, aunque sea Monge se puede leuantar al estado Episcopal, por otro mayor bien, y mas excelente. En el tal caso, queda libre de las obseruancias regulares, que repugnan con el estado de Obispo, y esto perpetuamente, como queda dicho arriba. Luego por la necessidad de la charidad no es inconueniente, ni detrimento de el estado de la religion, que se dispense con el religioso por algun tiempo, y que no se exercite en las obseruancias regulares, por exercitarse en estos ministerios. Antes por ser religioso es mas poderoso para exercitarse en estas obras, como lo dize el mismo Bonifacio, en el lugar citado, diziendo que quanto vno es mas excelente en la vida espiritual, como lo ha de ser el religioso, tanto es mas poderoso en las obras espirituales. Pero aduiene Sancto Thomas, que el religioso y el Monge esta prohibido de predicar, no teniendo authoridad para ello, la qual se les puede cometer. De suerte que para predicar es necessario, que el religioso, y Monge tenga licencia. De lo qual se excluye otro error de algunos, que piensan, que basta que vno este ordenado de Sacerdote, o que sea Mõge para tener authoridad de predicar. Lo primero fue error de Iuan Hus, en el decimo octauo articulo, de los que estan condenados en el Concilio Constãciense, en la session quinze. Lo segundo seria presumpcion de los religiosos, o Monges que se quisiessen leuãtar con lo mas principal que tiene el Obispo, que es apacentar su ganado en ciencia y doctrina. Ni es contra esto lo que se dize en el derecho, que es licito a los Monges predicar, y baptizar y exercitarse en otras obras semejantes. Porque en aquel lugar no se habla de qualesquier Monges, sino de aquellos que tienen ordinaria cura de almas, de los quales se dize, que tienen figura de Apostoles, no solamente en la sanctidad de la vida, sino en el officio pastoral.

cap. parti

16. q. 1. ca. ex authoritate

La difficultad es, si el religioso peca mortalmente, si exercita estos officios, de enseñar, predicar,

dicar, y confeſſar ſin licencia. En eſta difficultad el Concilio Tridentino determina, que para que los religioſos licitamente exerciten el officio de predicar, lo primero es neceſſario, que de ſu proprio Prelado y de los examinadores deputados, ſea examinado de ciencia y coſtumbres, y que ſea aprouado. Lo ſegundo es neceſſario, ſupueſta eſta aprouacion, que tenga bendicion y licencia del Ordinario. Deſuerte, que aun para predicar en las Igleſias de ſu orden, ſe requieren eſtas dos coſas, conforme al Concilio Tridentino, y lo vno ſin lo otro no baſta. Porque los examinadores no pueden dar la authoridad de enſeñar, ni la jurisdicio neceſſaria para abſoluer. La licencia del Obiſpo, ſin la del proprio Prelado no baſta, como lo determina el miſmo Concilio. Supueſto eſte decreto, y determinacion del Concilio.

Cõ. Triſeſ. 5. c. 2

Cõ. Triſeſ. 25. c. 4. de regularib.

Digo lo primero. El religioſo que por ſu propria authoridad toma el officio de predicar, peca mortalmente, como pecaria otro qualquier clerigo ſeglar. Eſto enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el Maeſtro Gallo, y Valencia. La razon es, porque el officio de predicar, es proprio del Obiſpo, como es coſa notoria, y queda dicho arriba. Luego nadie lo puede exercitar, ſin licencia del Obiſpo, y lo contrario ſera pecado mortal. Confirmaſe, porque de otra ſuerte ſi fueſſe licito el exercitar el officio de predicar, ſin teſtimonio publico, y licencia, abrirſehia puerta a los hereges, y falſos Doctores, porque cada vno diria que tiene authoridad, y ſaber, lo qual ſeria deſtruycion de la Igleſia, como lo enſeña Innocencio Tercio, y tambié, que el derecho pone pena de deſcomunion a los que ſe leuantan con el officio de predicar por ſu propria authoridad. Verdad es, que la tal excomunion es cominatoria, porque dize el derecho, que ſean deſcomulgados. Pero con todo eſſo obliga ſopena de pecado mortal, por ſer coſa tan graue, y tan neceſſaria para la Igleſia.

Valen. q. 3. punct. 1.

cap. cum ex in iunct. 2. de ſententia excõmu. c. excommunicamus.

Digo lo ſegundo, que el religioſo, que eſta vna vez aprouado de ſu Prelado, para predicar, no ſeria pecado mortal ſi predicaſſe alguna vez conſintiendolo el proprio parrocho, como tampoco pecaria mortalmente el religioſo, que eſtando juzgado por idoneo del Obiſpo predicaſſe alguna vez, no eſtando examinado por ſu proprio prelado. Eſto enſeña el Maeſtro Fray Iuan Gallo, en el lugar citado. La razon es, porque en ninguno de eſtos caſos ſe entiende, que vſurpa el officio de predicar con ſu propria authoridad, porque tiene publico teſtimonio. Luego en el tal caſo no peca mortalmente. Pero ſeria pecado ſi vſurpaſſe el officio de predicar, ſin orden ninguno.

Digo lo tercero, que ſi el Obiſpo con cauſa razonable contradize a el religioſo aun aprouado que predique, y le manda que no predique, eſta obligado a obedecer, y pecaria mortalmente predicando. Eſto determina el Concilio Tridentino, en el lugar citado, y tambien en otro lugar. La razon es, porque aunque es verdad que el religioſo eſta exempto de la jurisdiction del Obiſpo, con todo eſſo en lo que toca a la predicacion eſta ſubjecto, ſiendo aſsi que el Obiſpo ſin cauſa juſta, y razonable le impide el predicar, en el tal caſo tengo por mejor el obedecer al Obiſpo, que no porfiar con el, ſiendo aſsi, que el officio de predicar es proprio del Obiſpo. Tambiẽ ſi el religioſo tuuieſſe licencia del Summo Pontifice, para predicar, y contradixeſſe el Obiſpo, no auiendo eſcandalo, no ſeria pecado predicar. Porque en el tal caſo tiene authoridad del Summo Pontifice, y del derecho. De lo que toca a el confeſſar, como ha de tener licencia del proprio Prelado, y del Obiſpo, queda dicho arriba en la primera parte de la Suma, en el tratado de penitencia. Ya queda dicho lo que toca a las obras eſpirituales, como conuienen licitamente al religioſo. Aora ſe ha de dezir de las obras corporales y ſeculares, en que ſe puede exercitar el religioſo.

ſeſ. 24. c. 4.

Quartadecima concluſion, licito es a los religioſos tratar los negocios ſeglares, tratandolos por charidad, y con licencia del ſuperior, y con moderacion. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, en la queſtion citada, eſto prueua Sancto Thomas del derecho. Tambien lo prueua, porque el eſtado del religioſo ſe ordena derechamente a la perfection de la charidad, y la charidad no ſolamente ſe ordena al bien diuino, ſino tambien al bien del proximo. Luego licito es, que el religioſo trate negocios ſeglares, quando ſe haze por charidad. Tambien ſe deue hazer con licencia del Prelado, porque el ſubdito lo haga con la deuida moderacion que es neceſſaria. Aduiertaſe lo primero, que por derecho natural, y diuino, tan ſolamente ſe les prohibe a los Monges lo que repugna a ſu eſtado, y principalmente por razon de los tres votos, en que conſiſte la ſuſtancia de la religion. Pero por derecho Poſitiuo Canonico, todas las coſas que eſtan prohibidas a los clerigos, ſe entiende eſtar prohibidas a los religioſos. Porque tienen mas alto eſtado, y mas excelente manera de viuir. Por la miſma razon eſtan prohibidas a los religioſos otras muchas coſas. Lo ſegundo ſe deue aduertir, que debaxo de nombre de obras ſeculares, y officios, no ſe entienden las obras y officios mecanicos, quales ſon el coſer, y otras coſas ſemejantes, que ſe pueden poner en execucion dentro del monaſterio. Porque las tales obras, no ſolamente ſacerdotes, ſino tambien ſeglares ſe pueden exercitar en ellas, por lo menos en algunas dellas, como muchos caualleros ſe exercitan en algunas obras de artificio. Al preſente ſe llaman negocios reglares, que no ſe pueden hazer ſin compañia de ſeglares, y ſin tratar con ellos, y ſin alguna diſtraction de la mente a coſas temporales, como ſon tratar pleytos, y negocios ciuiles, y gouernar las coſas familiares. Eſtos ſon los negocios ſeglares, que ſe dize en la concluſion, que el religioſo los puede licitamente tratar, ſi ſe haga por charidad, y con licencia del Prelado, y con moderacion. Para lo qual ſe deuen aduertir dos reglas, grandemente neceſſarias para todo eſto. La primera regla es, todos los negocios que los ſeglares tratan licitamente los pueden gouernar, y regir los religioſos por ſu conſejo. De ſuerte, que ſino fueſſe neceſſaria para eſtos negocios vna perpetua aſsiſtẽcia, o detenerſe mucho en ellos, no ſeria pecado aſsiſtir a los tales negocios, aunque ſe hizieſſe ſin licencia del Prelado. Eſta regla ſe prueua claramente, porque ſi lo que hazẽ los ſeglares es licito, el conſejo, y gouierno del religioſo licito ſera. Por lo qual a los religioſos les es licito, y algunas vezes lo deuen hazer aſsi, par-

D. Thom. art. 2.

ticularmente quando son negocios de deudos, parientes, y amigos, a quien se tiene obligacion, y los religiosos pueden mejor ayudar con su consejo, y con su gouierno por tener saber para ello. Pero aduiertase, que esto se entiende, quando no fuesse perpetua la assistencia, porque entonces seria con detrimento del estado religioso, y de la vida regular, a que tiene obligacion. Tambien es necessario, q̃ el detenerse en los negocios no sea por mucho espacio. Porque entonces seria necessaria la licencia del Prelado, para derenerse. De esta regla se sacan dos maneras de negocios, quales son los negocios de la guerra, y de las causas criminales, en las quales no deue entrar el religioso con su consejo, ni gouernarlas por el peligro que ay de quedar irregular para el ministerio del altar. La segunda regla es, que quanto a la execucion destos negocios seculares, aunque sea licita a los seglares, no se sigue que sea licita la execucion a los religiosos. La razon es, porque se ha de mirar mucho si son conuenientes, y de resplandor, de suerte que parezca bien a los religiosos, y si son obras moderadas, y de têplança para ellos. La razones, porque por la dignidad del estado que tienen muchas cosas de si son licitas, las quales no conuienen a los religiosos. Como es, andar frequentemente en las cortes de los Reyes, y de los Principes, entre los negociantes seglares, tratando officios semejantes, y como los mismos seglares. Esto no es decente al religioso, por la eminencia de su estado, aũque sea licito al seglar. De lo que toca a la moderacion, y templança con que esto se ha de hazer, cierta cosa es, que la demasiada ocupacion acerca de las cosas temporales, engendra poco a poco dureza de coraçon. Por lo qual en tratar los tales negocios ha de auer gran moderacion.

Quintadecima conclusion, los religiosos no estan obligados a obras manuales, mas que los seglares, sino es conforme a lo determinado en su regla, y constitusiones. Esto determina sancto Thomas, Cayetano, y todos sus discipulos, en la questiõ citada. La razon es, porque los religiosos por razon de su estado no tienen obligacion a obras manuales, mas que los seglares. Pero aduiertase, que si conforme a su regla, o constituciones tienen obligacion a ciertas horas de exercitarse en algunas obras manuales, en el tal caso el religioso estara obligado a hazerlo, assi como esta obligado a las demas obseruancias de la regla, y constituciones. Lo mismo es quando el Prelado manda obras semejantes por obediencia, para humillar los religiosos sus subditos, y para mortificacion del cuerpo, para que viua el espiritu. Como suele acontecer en las religiones, mandar a los subditos yr a la cocina, y limpiar platos, o cauar en la huerta, para esta mortificacion y humildad tan necessaria en las religiones, deuese considerar lo primero, que las obras manuales pueden ser necessarias por dos cosas. La primera es, por el bien de la muchedumbre de gentes. Para la conseruacion de esta muchedumbre, son necessarios en vna ciudad varios y diuersos officios, que tienen varias y diuersas obras manuales. Por razon de esta necessidad, no ay precepto ninguno de obras manuales. Porque la diuina prouidencia comunica a los hombres diuersas inclinaciones naturales, para estas obras manuales, de suerte que nunca falte lo necessario para la republica. Quando faltasse alguna cosa necessaria, para alguna obra manual, de algun arte necessaria en la republica, entonces pertenece a la potestad publica determinar alguno, y proueer del tal officio. El corregidor, o otro semejante gouernador, tendria obligacion de proueer semejante official. De otra manera puede ser necessaria la obra manual, al mismo que obra, o para comer y sustentarse, o para ocuparse en algo, y no estar ocioso, o para mortificarse con semejantes obras penosas, o para dar limosna de lo que gana. Quando la obra manual en estas cosas no se busca por si misma, sino para cierto fin, quando el tal fin se puede auer por otro camino, o de otra manera, no esta obligado a la obra manual. Esta es regla cierta y infalible. Lo segundo se deue considerar, que los medios necessarios por algun fin, son en dos maneras. La primera es, quando los medios estan determinados por ley diuina, o humana. Entonces tenemos obligacion a los tales medios, aunque sea assi, que el fin se pueda adquirir por otro camino. El exemplo es, en la confession del pecador, que es necessaria por derecho diuino, aunque el fin se pudiera conseguir por la contricion. Lo mismo es del ayuno, en la ley humana. Otros medios son indeterminados, y que se dexã al libre albedrio de aquel que ha de vsar dellos. A estos medios ninguno esta obligado determinadamente, sino es quando cessan todos los demas medios necessarios, para adquirir el tal fin, de esta manera es medio la obra manual. Por lo qual de si, ni el seglar, ni el religioso tiene obligacion de precepto a exercitarse en las obras manuales.

D. Tho. art. 3.

Acerca de esta conclusion, es la duda, acerca de los religiosos, si es licito en el tiempo que se exercitan en obras manuales rezar, y ocuparse en oracion. La razon de dudar es, porque la oracion es eleuacion de la mente en Dios, y estando exercitandose en obras manuales, no puede la mente eleuarse a Dios. Luego no es licito orar al tiempo, que el religioso se exercita en obras manuales. Porque las cosas sanctas se han de exercitar sanctamente.

Digo lo primero, que al tiempo que se celebran los officios diuinos en el choro, es necessaria grã quietud del alma, y del cuerpo. Porque de esta manera se celebrara la fiesta delicada, como dize Isayas. Por lo qual, en el tal tiempo no se ha de permitir lection ninguna, aunque sea de libros sagrados, sino tan solamente se ha de tener atencion al officio diuino, y a lo que pide el mismo officio diuino.

Isai. 1.

Digo lo segundo, que quando se dizen las horas determinadas, a las quales esta obligado el religioso, ha de cessar de otras obras particulares, y particularmente de aquellas, que distraen la mente, y puede ser que este tan distraydo, que no satisfaga al precepto de rezar. Pero si la ocupacio, o obra no distrae mucho la mente, sera licita. El exemplo es, quando vn Sacerdote se viste las vestiduras sagradas, para dezir missa, licito es rezar el officio diuino, y dezir alguna hora. Deto do esto es la misma razon, porque el rezo del officio diuino pide atencion. Luego quãdo la obra en que se exercita y no no quita la atencion, la tal

obra

obra ſera licita, y quando la quita no ſera licita.

Digo lo tercero, que quando los religioſos eſtan ocupados en obras manuales, licito es dezir Pſalmos, y oraciones, a manera de oracion, y meditacion. La razon es, porque con eſte exercicio los religioſos lançan de ſi los penſamientos malos, y ſe acoſtumbran a la contemplacion, que es el exercicio proprio, en que ſe han de exercitar los religioſos.

Decimaſexta concluſion, licito es a los religioſos viuir de las limoſnas que adquieren de los fieles, y de otras coſas que ſe les deue, por razon del ſeruicio eſpiritual, que los religioſos hazen. Eſta Artic. 4. concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. La primera parte ſe ha de declarar, diziendo, que los bienes que ſe dan a los religioſos ſon de dos maneras, la primera manera de bienes es, que ſe dan por contracto, y concierto de algun ſacrificio, o de celebrar algun anniuerſario, eſta manera de bienes ſe deue a los religioſos de juſticia, por razon del contracto, y ſino los dan eſtan obligados a reſtituyr: ni mas ni menos los religioſos eſtan obligados de juſticia a el tal ſacrificio, o anniuerſario, y ſino lo hizieſſen tienen obligacion de reſtituyr los ſuffragios, o los bienes que dan por ellos. Sino fueſſe q̃ vuieſſe pocos religioſos, o eſtuuieſſen enfermos, y no tuuieſſen por otra parte lo neceſſario para comer. Otra manera de bienes ay, que ſe los dan los fieles de gracia, y liberalmente, pero eſperando que los religioſos ſeran gratos, y los encomendaran a Dios, y los ayudaran en ſus ſacrificios, y en todos los demas ſuffragios, en orden a lo eſpiritual. Si los religioſos faltaſſen en eſto no pecan contra juſticia, antes no pecarian mortalmente, ſi no fueſſe que por otro camino pecaſſen contra ſus eſtatutos. Porque en eſte caſo propriamente no ay engaño que mude la eſpecie del pecado, ſino tan ſolamente agraua la negligencia de la vida regular. Acerca de la ſegunda parte ſe deue aduertir, que el deuerſe alguna coſa es en muchas maneras. Porque a los religioſos pobres y neceſſitados deuenſeles los alimentos, y el ſuſtento, tan ſolamente de charidad. Sino hazen officio ninguno eſpiritual publico en el pueblo, entonces no tienen razon ninguna de juſticia. Porque no hazen nada de ſu parte, por lo qual ſe les deua de juſticia. Pero ſi cantan publicamente los officios diuinos, o predican, o enſeñan deueſeles el eſtipendio de ſuſtentarlos en alguna manera de juſticia, o de religion. La difficultad es, quien deue eſte eſtipendio. La razon de dudar es, porque el pueblo no eſta obligado a ſuſtentar, ſino los miniſtros ordinarios. Y los miniſtros ordinarios no eſtan obligados a hazer mas de lo que hazen ordinariamente: luego a los tales religioſos no ſe les deue de juſticia, o religion el ſuſtentarlos. A eſto ſe ha de reſponder, que ſi eſtos officios que hazen los religioſos ſon neceſſarios por la falta de los miniſtros ordinarios, y por no poder ellos hazer lo que tienen obligacion, en el tal caſo a coſta de los miſmos miniſtros ſe han de ſuſtentar, y los miniſtros ſe lo deuen de juſticia, como lo dize Sancto Thomas, en eſte articulo, en la ſolucion del quarto. Pero ſino ſon neceſſarios los tales officios, o miniſterios en que ſe exercitan los religioſos, en el tal caſo no ay obligacion de juſticia para ſuſtentarlos. Y hãſe de cõfiar los miniſtros, y religioſos de la diuina prouidẽcia q̃ los ſuſtentara, y alimentara. Tãbien pertenece a la ſolicitud de los Obiſpos, y de los parrochos, que con ſus proprios bienes, o con los bienes del pueblo ſe ſuſtenten. De todo lo dicho ſe collige llanamẽte la razon de la cõcluſiõ, con q̃ ſe prueua, q̃ pueden muy bien viuir los religioſos de las limoſnas, que les dan liberalmente, o de otros bienes, que ſe les deue por razon de algun miniſterio eſpiritual. Porque eſta manera de bienes ſon ſuyos. Luego puedenſe ſuſtẽtar cõ ellos. Que ſean ſuyos conſta claramẽte, porq̃ ſe los dan liberalmẽte, y en limoſna, o ſon eſtipendios por ſus miniſterios eſpirituales.

La difficultad es de los religioſos, q̃ no guardan la vida regular, ſi los tales pecan contra juſticia, ſi ſe ſuſtenten de limoſnas. La razon de dudar es, porque los tales quiebran el concierto expreſſo, o implicito, que ay entre los religioſos, y los q̃ dan las limoſnas. Porque pacto ay implicito entre los ſeglares y religioſos, que los ſeglares participen de los officios de los religioſos, en lo eſpiritual, para que ellos den lo temporal. Luego los religioſos, que no guardan la vida regular pecan contra juſticia, viuiendo, y ſuſtentandoſe de las limoſnas. Porque los tales no guardan el pacto, y concierto implicito, que tienen hecho con los ſeglares. Porque no les pueden correſponder cõ los bienes eſpirituales.

A eſta difficultad ſe reſponde, que los religioſos en el tal caſo no pecan contra juſticia, ni eſtan obligados a reſtitucion. Aſsi lo enſeñan commun mente los diſcipulos de Sancto Thomas. La razõ es clara, porque los fieles dan aquellos bienes a los religioſos liberalmẽte, y los hazen ſeñores de los tales bienes. De ſuerte, que no ſe los dan por contracto expreſſo, ni implicito. Luego en el caſo pueſto, los tales religioſos pecan, pero no contra juſticia, ni eſtan obligados a reſtituyr. Por lo qual a la razon de dudar ſe reſponde facilmente, q̃ los fieles quando dan las limoſnas ſemejãtes, no las dan por contracto y concierto, que hagan con ellos. Por lo qual no pecan contra juſticia. Pero conciuen grandes eſperanças de los religioſos, que los han de encomendar a Dios, y acudirles en ſus neceſsidades eſpirituales. Por lo qual los tales religioſos muchas vezes pecaran cõtra la gratitud deuida a los biẽ hechores, como ſi no les acudieſſen con ſus ſacrificios, y oraciones, rogando a Dios por ellos, y ſiendo gratos de eſta manera. Particularmente, quando las caſas de los religioſos tienen muchos, y muy grandes bien hechores, que les dexaron grandes bienes y haziendas para ſu ſuſtento, y para ſu veſtido, y lo demas neceſſario.

Toda via queda difficultad, ſi la tal ingratitud en los religioſos, en algun caſo podria ſer pecado mortal. Por lo menos es coſa cierta, y aueriguada entre todos, que es pecado venial.

Digo lo primero, que puede ſer la tal ingratitud pecado mortal, como ſi va religioſo por menoſprecio del beneficio dé las limoſnas dexe de hazer obras religioſos. Eſto enſeña Cayetano, en el lugar citado, y Valencia en el punto tercero, de la ſection ya citada. La razon es, porque en eſta tranſgreſsion, y ingratitud ay graue difformidad. Luego es pecado mortal la tal in-

gratitud Verdad es, que esto no parece que puede acontecer en hombre religioso, sino fuesse muy perdido y estragado.

Dize lo segundo Cayetano, que puede ser pecado mortal, por la circunstancia de ingratitud, sin menosprecio por sola la omission de los actos religiosos. El exemplo es, quando el religioso dexasse de hazer obras de religion necessarias por caer debaxo de precepto, que obliga a pecado mortal. Que en el tal caso sea pecado mortal contra obediencia, por quebrãtar el precepto, no tiene rastro de difficultad. Pero que sea pecado mortal, por razon de la circunstancia de ingratitud, de suerte que haga especial pecado mortal de ingratitud, y tenga dos malicias aquella obra, como parece, que lo significa Cayetano, es difficultoso. Por lo qual Valencia, en el lugar citado, pone difficultad en esto. La razon es, porque para ser pecado mortal, no solamente contra obediencia, pero contra la virtud de gratitud, es necessario, que caya debaxo de precepto la razõ de gratitud, como cae la razõ de obediencia. Lo qual no parece ser verdad. Porque aũque las tales obras caygan debaxo de precepto por la obediencia, como caẽ, pero no caẽ debaxo de precepto q̃ obligue a pecado mortal, por la gratitud, como parece cosa notoria. En esto no me parece mal, lo q̃ dize Valencia. Pero Cayetano se podria entender en el tal dicho materialmẽte. Desuerte, q̃ quiera dezir, q̃ el pecado de ingratitud se halla en aq̃l pecado mortal, cõtra obediencia. Entẽdido de esta manera es verdadero el dicho d̃ Cayet.

Digo lo tercero, q̃ tãbié es muy probable, que pueda auer peccado mortal de ingratitud, dexãdo las tales obras religiosas, quando el religioso casi nunca se acordasse de los biẽhechores, y notablemente fuesse negligẽte en las obseruancias religiosas, o en todas, o casi todas. Pero aduiertase, q̃ dize muy bien Cayetano, q̃ en caso que el religioso sea ingrato, y aũque pecasse mortalmẽte cõtra la gratitud, no estaria obligado a restitucio ninguna de las limosnas, q̃ hizierõ los bienhechores. Lo vno, porq̃ el pecado cõtra la gratitud, aũque sea mortal no obliga a restitucio. Lo otro, porque la intencio de los biẽhechores, y q̃ dierõ las limosnas, no fue hazer libre donacio a los q̃ fuessen gratos, y no la hazer a los q̃ fuessen ingratos, sino a todos dieron liberalmẽte sus bienes, y a todos hizierõ limosnas ẽ perãdo de la religiõ y los religiosos, q̃ seria gratos.

Decimaseptima cõclusiõ, licito es a los religiosos pedir por Dios. Esta cõclusiõ enseña S. Tho. y todos sus discipulos, en la questiõ citada. La razon es, porq̃ el pedir limosna de si, no es pecado, porq̃ Christo nuestro Señor, y sus discipulos pediã limosnas, aunq̃ Christo no pedia limosnas por las puertas. Luego el pedir limosna licito es a los religiosos. Porque en esto se parecẽ al Principe de las religiones, Christo nuestro Señor. Cõfirmase, porq̃ el pedir limosna, no es cõtra el estado del religioso, antes por la parte q̃ professa pobreza parece ser cõforme a el estado de la religiõ. Luego licito es pedir limosna. Pero aduiertase con S. Tho. q̃ no es licito hazer este officio de pedir por codicia, y adquirir dineros, que esto seria pecado muy particularmente en el religioso, como lo seria en el seglar. Tampoco es licito pedir limosna por ociosidad, y por no tener en que entender. Pero hase de pedir limosna por humildad, por necessidad, o por vtilidad. De esta manera enseña el Doctor Angelico ser licito, no solamẽte a los religiosos, sino tãbien a los seglares. De esta manera esta determinada esta verdad contra Vvicleph, en el Concilio Constanciense, y en la Bula de Martino Quinto; y Leon Decimo determino tambien esta verdad contra los articulos de Lutero. Pero aduiertase, que la humildad del religioso, que pide ha de ser discreta, de suerte que no haga cosa alguna, que no conuenga a su estado, y que no tenga la deuida hermosura a ser religioso. Tãbien hase de acompañar la tal humildad con verguença, y empacho, de suerte, que no se pida libremente, sino con modestia. Finalmente el tal pedir limosna los religiosos no ha de ser exaction, como quien pide tributo. Porque algunos religiosos, mas parece que pidẽ lo que es suyo, q̃ no lo que es ageno, y se les ha de dar d̃ limosna. Por lo qual tẽgo por mal hecho, que a hobres principales, y graues se les encomiende el pedir limosna. La razõ es, porque en el tal caso los demas fieles, por miedo, o por reuerẽcia dan las tales limosnas, sin tener gusto de dallas, o notiẽdo espiritu para dallas. Y assi esto es como tomallas por fuerça. Lo qual es cõtra la razon de limosna. Acerca de la segũda causa se deue aduertir, que para ser licito el pedir limosna es cosa bastãte, y muy sufficiẽte que alguno tẽga necessidad, segũ el estado presente, aũque sea assi, que en el tiẽpo passado aya sido rico, y aũque en su propria casa tẽga riquezas. Por lo qual los ricos, que en habito de pobres andã, como peregrinos, licitamente puedẽ pedir. Los monasterios, que tienẽ buena renta, y muy sufficiẽte para el sustento de los religiosos, no pueden licitamente pedir limosnas. Pero si se las offrecen, licitamente las pueden recebir. Porque entonces se entiende, que las offrecen los fieles para el aumento del culto diuino.

D. Tho. arti. 5.

Con. Cõstanciẽse sess. 8.

Acerca de esta conclusion es la difficultad, quã grã pecado sera pedir por codicia, o por ociosidad. Dudase, si es pecado mortal. La razon de dudar es, porque el que da la limosna piensa que la da a verdadero pobre, y por necessidad. Luego el que la pide sin necessidad por codicia, o ociosidad, peca pecado mortal de injusticia, contra la voluntad del verdadero señor. Esta difficultad procede de no solamente de los religiosos, sino tãbien del seglar. En esta difficultad, Cayetano procede con distinction, diziendo, que de dos maneras se puede auer el religioso, o seglar que pide la limosna por codicia, o ociosidad. La primera manera es, que en realidad de verdad no es pobre, sino q̃ tiene bien con que passar, en el tal caso el religioso, y seglar que pidiesse por codicia, o ociosidad, pecaria mortalmente pecado de hurto, y el religioso en particular pecaria contra el voto de la pobreza. Conuencese Cayetano para dezir este primer dicho, con la razon de dudar puesta al principio. Porque en el tal caso no es la voluntad del señor dar la tal limosna a aquel, que en realidad de verdad no es verdadero pobre. Por lo qual no es licito recebir la tal limosna, y el que la recibe, no haze suyas las limosnas. Por lo qual este tal esta obligado a restituyr a los pobres las limosnas, que ha cogido, y cõsiguiẽtemẽte enseña este author, q̃ basta en el tal caso restituyr a qualquier verdadero pobre las limosnas, que recogio. Porque no ay mas razõ de vn pobre, que de otro. La segũda manera como

comō ſe puede auer el religioſo, o el ſeglar pidiendo las limoſnas, es que en realidad de verdad es pobre, pero pide por codicia, o ocioſidad, y en el tal caſo dize Cayetano, que no es pecado mortal, porq̄ no haze injuria a nadie, ſino tan ſolamēte es pecado venial de codicia, o de ocioſidad. El Padre Valencia, en el lugar citado, en el punto quarto enſeña, que eſto ſegundo, que dize Cayetano ſe ha de entender ſer verdad, quando el pedir tiene principio en la ocioſidad, y nace della. Pero ſi naciesſe de codicia de juntar riquezas, dize eſte author, q̄ regularmēte entiende, que es pecado mortal. La razon de eſte author es, porq̄ eſte tal tiene propoſito de pedir limoſnas, deſpues de tener lo q̄ es ſufficiēte, y neceſſario para ſu ſuſtento, y para ſu veſtido, porq̄ la cauſa de pedir, q̄ es la codicia de juntar riquezas, ſiempre perſeuera, y ſiempre hara el miſmo effecto. Luego es pecado mortal regularmente, porq̄ pedir limoſna, no teniendo neceſsidad es pecado mortal, cōforme a el primer dicho de Cayetano. Para declarar eſta difficultad.

Digo lo primero, q̄ hablādo de la primera manera de pedir limoſna me parece ſer pecado mortal, pedirla no ſiēdo pobre, eſto enſeña Cayetano, y lo miſmo enſeña Valēcia, y comūmente los Doctores, y eſto tiene verdad, particularmente en el religioſo, el qual por fuerça, y virtud del voto de pobreza tiene obligaciō a no buſcar limoſnas, no teniēdo neceſsidad. La razon es la que trae Cayetano, en el lugar citado, tābien porq̄ es vna fictiō grande el hazerſe pobre para adquirir riquezas, y es peruertir el orden, y tomar lo que es deuido a los pobres, de la manera que ſeria pecado mortal, el fingirſe vno Sancto en los ojos de los hombres, para que le reſpectaſſen, y reuerenciaſſen por tal y le acudieſſen como a Sancto, ſeria vna gran fiction y pecado graue, de eſta miſma ſuerte lo ſeria el pedir limoſna teniēdo lo neceſſario. Eſto tiene particular difformidad en el religioſo, que tiene voto de pobreza.

La difficultad mayor es, ſi el tal religioſo, o ſeglar, que pidieſſe de eſta manera, pecaria pecado mortal contra juſticia, y eſtaria obligado a reſtituyr por no ſer valida la donacion. En eſta difficultad, que es la mayor, la primera ſentencia es de Cayetano, que el pecado es contra juſticia, y que ay obligaciō de reſtituyr lo recebido deſta manera a los pobres. Porque la tal donacion no es valida, por ſer hecha contra la voluntad del verdadero ſeñor, que no tuuo intencion de dar la limoſna, ſino a verdadero pobre. Por lo qual no lo ſiendo, fue hurtarla. Eſta ſentencia ſe confirma, porq̄ ſino fueſſe pecado mortal contra juſticia, por eſte camino, ſeria difficultoſiſsimo el dar razon, como fueſſe pecado mortal el recebir la limoſna, en el tal caſo. Porque tan ſolamente ſeria pecado de fiction, como començamos a declarar en fauor de la ſentencia de Cayetano. La ſegunda ſentencia es, que en el tal caſo es valida la donacion, y tiene firmeza, y el pobre que recibio la limoſna no tiene obligacion de reſtituyrla a nadie, y aſsi ſignifica eſta ſentencia no ſer pecado contra juſticia, el recebir la tal limoſna. Eſto enſeña el Maeſtro Fray Iuan de Orellana, en vnos eſcriptos ſobre la Secunda Secundæ de Sancto Thomas, en la queſtion ſetenta y ſiete, en el articulo tercero. Eſta ſentencia collige eſte author, y otros con el de vna regla, que trae para declarar quando vn contracto, o donaciō es firme y valida. La regla es el valor, y firmeza de qualquier cōtracto, y de qualquier dar y tomar, de ſu naturaleza ſe ha de tomar del fin de aquella virtud, a la qual pertenece el tal contracto, o donacion. De aqui ſe toma inmediatamente, y remotamente del comodo publico, al qual ſe refieré eſtos contractos y donaciones. Declaraſe eſta regla con algunos exēplos, para q̄ vēgamos a parar en la donaciō de la limoſna. El primer exēplo es, en las collaciones de los ſacramētos, las quales ſe ordenan a la virtud de la religion, como a fin. De ſuerte, q̄ ſi vno da el Sacramēto del Baptiſmo a Pedro, pēſando, q̄ es Paulo, es valido. Porq̄ aſsi conuiene al fin de la virtud de la religion, y ſi vno tuuieſſe cōtraria intenciō de no baptizar, ſino a Pablo ſeria ſacrilego, y no ſeria valido el Baptiſmo, pero eſto ſeria como per accidens, por ſer ſacrilego el miniſtro, y no tener la intēcion, q̄ deuia tener, cōforme al fin de la religiō. Lo meſmo es, en la collaciō del Beneficio, q̄ ſe haze el indigno, la qual es valida. Porq̄ aunq̄ es verdad, q̄ ſi el q̄ da el Beneficio, ſi ſupiera q̄ era indigno no ſe lo diera, pero eſto es neceſſario para el fin de la religion, y para el bien y vtilidad de la Igleſia, porq̄ no tēga miniſtros q̄ no ſean ciertos. De eſta manera ay otros muchos exēplos. Viniendo a nueſtro propoſito, la donacion de la limoſna que ſe haze, tiene valor y firmeza de la virtud de la miſericordia, a cuyo fin ſe ordena de ſi. Y a la virtud de la miſericordia pertenece no ſolamēte dar limoſna a aq̄llos, q̄ verdaderamente ſon pobres, ſino tambiē a aq̄llos, que ſegū la recta razon parecē pobres. Por lo qual de ſu naturaleza la tal donaciō es valida, y el tal pobre aparente adquiere la dicha limoſna. Por lo qual cōforme a eſta ſentēcia, no peca contra juſticia, ni eſta obligado a reſtituyr la limoſna. Verdad es, q̄ ſi el q̄ la da tuuieſſe peruertida intencion, y no la quiſieſſe dar, ſino a el que en realidad de verdad fueſſe verdadero pobre, en el tal caſo la limoſna no ſeria valida, por no tener el que da la limoſna, la intencion deuida al fin de la miſericordia.

Digo lo ſegundo, que ambas eſtas ſentencias ſon prouables, aunque mas prouable me parece la primera de Cayetano. Segun eſta ſentencia, ſe deue dezir, q̄ el fin de la virtud de la miſericordia es quitar la real y verdadera neceſsidad del proximo, y a eſſo tira de ſu naturaleza. Y aſsi quando la recta razon dicta ſer verdadero pobre, aunque no lo ſea, la miſericordia ſiempre tiene por fin el ſocorrer la verdadera neceſsidad. Y deſta manera ſe reſponde al fundamento de la contraria ſentēcia. De todo eſto ſa ha de ver la ſegunda parte de la Summa en el tratado quarto, de la miſericordia, en la concluſion quarenta y tres, adonde ſe trata eſto muy a la larga, y de propoſito.

Digo lo tercero, q̄ el pedir limoſna por codicia de ateſorar riq̄zas, no me parece de ſi pecado mortal, ſino es q̄ ſe le jūte alguna circūſtācia de pecado mortal. La razō es, porq̄ la codicia de ſu naturaleza no es pecado mortal, ſino es por algū accidēte q̄ ſe le junte; de ſi ſera pecado venial graue. Pero juntandoſe alguna circunſtancia mortal, ſera mortal. Y eſto parece que ſignifica el Padre Valencia en el lugar citado.

Decima octaua concluſion, licito es a los religioſos

gioſos vſar de veſtiduras mas viles, que los ſegla-
D. Tho. res. Esto enseña Sancto Thomas, en la queſtion
art. 6. citada, y todos ſus diſcipulos con el. La razon es, porque el traer las veſtiduras viles ſe haze en los religioſos por humildad, que para esto ſiruen, y para penitencia, porque el veſtido aſpero mortifica, y tambien, para exemplo de todos los demas. Y a todo esto tiene obligacion el religioſo. Luego licito es a el religioſo traer veſtiduras mas viles, que a los ſeglares. Para declarar todo esto ſe deue aduertir, que la veſtidura principalmente ſe ordena a defender el cuerpo, y luego ſe ordena a la decente coſtõbre, q̃ ay, o en el pueblo, o en la comunidad. Por lo qual el religioſo, q̃ quiſiere vſar de veſtidura aſpera, para affligir el cuerpo, hazelo muy religioſamente, con condicio, q̃ lo haga ocultamente, y ſecretamente, porque la ſingularidad no offenda a los demas. En vna comunidad religioſa, q̃ todos traen paño ordinario, ſeria gran ſingularidad, q̃ vn religioſo traxeſſe muy groſſero paño. Y eſſa ſingularidad offenderia a los demas. Por lo qual los religioſos ſe deuẽ guardar de dos extremos. El primer extremo es, la curioſidad en dos coſas. La vna es, en ſer precioſa la materia del veſtido. La ſegũda es, la curioſidad, y elegancia, en la forma del veſtido. Porque muchos religioſos excedẽ grandemẽte en eſtas dos coſas, y con ambas a dos offenden grandemente a los demas. Y aſsi esto es pecado. El ſegũdo extremo es, el demaſiado affecto a las coſas cõtrarias a eſtas. Porq̃ el religioſo, ni por auaricia, ni por negligencia ha de traer el veſtido ſuzio. Porq̃ esto es ſeñal del animo poco limpio. De manera, q̃ ha de euitar eſtos dos extremos, la demaſiada curioſidad, y el demaſiado reſplandor en el veſtido, y juntamẽte el ſer poco limpio. Porq̃ todo esto offende grãdemẽte.

Acerca de lo q̃ ſe dize en eſta concluſion, de la veſtidura, q̃ pertenece a la religiõ, por ſu inſtitucio, es la difficultad, ſi los religioſos pecã mortalmẽte, quando dexã ſu proprio habito. La razõ de dudar es, porque no parece q̃ ay precepto ninguno de traer ſiẽpre el habito de la religion. Porq̃ muchas vezes es neceſſario dexarle para muchas coſas, como es coſa notoria. Luego no ſera pecado mortal dexar el habito de la propria religion. En eſte lugar no ſe diſputa, ni ſe trata de la apoſtaſia de la religiõ. Porque deſto ſe tratara abaxo en ſu lugar cõueniente. En eſte lugar tan ſolamente ſe ha de tratar del dexar el habito de qualquiera manera. En eſta difficultad el Maeſtro Vandelo, en la expoſicio de las cõſtituciones de nueſtro Padre S. Domingo, ſobre el capitulo de los apoſtatas en ſeña, q̃ ſe incurre en deſcomunion, por qualquier dexar el habito, por aquel capit. vt periculoſa, adonde ſe pone deſcomuniõ, contra los q̃ dexan el habito temerariamẽte. Y dize ſer esto verdad, que ſe incurre deſcomuniõ, aunq̃ el dexar el habito ſea pecado venial. Y tiene por lo miſmo dexar el habi-
Syl. verbo excõmunicatio. 9. §. 14. Caieta. verbo excõmunicatio cap. 61. to temerariamente, y dexalle ilicitamente. Lo cõtrario enseña Syluestro. Cayetano enseña, que ſon neceſſarias tres coſas para incurrir la deſcomunion del capitulo periculoſa. Lo primero q̃ ſe requiere es, q̃ en realidad de verdad ſea dexar el habito al aluedrio de hõbres prudẽtes. Porq̃ muchas vezes acõtece dexar el habito, y quitalle para alguna coſa neceſſaria. Y eſſo no ſe llama dexar el habito al aluedrio del varõ diſcreto. Lo ſegũdo q̃ ſe requiere es, q̃ temerariamẽte dexẽ el habito. Dexarle temerariamẽte es dexarle ſin cauſa ninguna razonable. Lo tercero q̃ ſe requiere es, q̃ eſte dexar el habito ſea materia apta para andar vagamundo. Eſtas tres coſas cõſtã manifieſtamente del miſmo capitulo, que dize, vt periculoſa religioſis materia euagandi ſubtrahatur, &c. Supueſtas eſtas condiciones, que ſon legitimas, y en q̃ cõuienen todos.

Digo lo primero. No es coſa baſtãte para incurrir eſta deſcomuniõ, el dexar el habito, de ſuerte q̃ tan ſolamẽte ſea pecado venial, ſino q̃ es neceſſario, q̃ ſea pecado mortal. Eſta concluſion es contra Vandelo, y cõtra algunos Canoniſtas, que enſeñan lo miſmo. Pero es comũ entre todos los Theologos, y caſi los Iuriſtas. La razõ es, porq̃ conforme a la ſentẽcia de todos los Theologos, la deſcomuniõ mayor latæ ſententiæ, no ſe puede incurrir, ſino es por pecado mortal, como lo dizen en la materia de deſcomunion. Y eſta es deſcomuniõ mayor latæ ſententiæ, como es coſa notoria del miſmo capitulo. Luego no ſe puede incurrir por pecado venial. De ſuerte q̃ ſi vn religioſo dexaſſe el habito ilicitamẽte, pecando tã ſolamente pecado venial, y en ninguna manera pecaſſe mortalmẽte, eſte tal no incurriria la tal deſcomunion mayor.

Digo lo ſegũdo, el religioſo, que dexa el habito de ſu religiõ, y toma otro qualquiera q̃ ſea, para q̃ ocultada la perſona pueda libremẽte andar por las calles, y plaças, ſin ſer conocido de q̃ religiõ es, aũ que lo haga por vna hora, peca mortalmẽte y incurre pena de deſcomuniõ. En eſta concluſion conuienẽ todos los Doctores. Prueuaſe, porq̃ al aluedrio de hõbres prudẽtes, eſto es dexar temerariamẽte el habito de ſu religion, y es materia apta, y conueniente para andarſe vagamũdo, por donde quiſiere. Luego peca mortalmẽte, y incurre deſcomuniõ, conforme al capitulo, vt periculoſa. Aduiertaſe, q̃ eſte dexar el habito temerariamente ſe ha de cõſiderar cõforme al vſo, y coſtũbre de qualquier prouincia, y religiõ. Deſta reſoluciõ ſe ſigue lo primero, q̃ el que dexa el habito de ſu religiõ, no tomãdo otro habito, cõ el qual libremẽte pueda andar ocultãdo la perſona, aũque lo haga por alguna coſa indecẽte, y torpe, no q̃da deſcomulgado. El exẽplo es, ſi vn religioſo en tiẽpo de calor en caſa de ſus parientes, ſe quitaſſe el habito por el calor, o por otra cauſa, no quedaria deſcomulgado. La razõ es, porq̃ en el tal caſo no corre la razõ del capitulo, vt periculoſa. Luego no eſta deſcomulgado, ni incurre la deſcomuniõ del dicho capitulo, y cõſiguiẽtemente por eſte camino no peca mortalmente: podria ſer q̃ fueſſe pecado mortal, por el eſcãdalo, o por otro camino. Sigueſe lo ſegũdo, q̃ ſi vn religioſo dexa ſu proprio habito, y toma el habito de otra religiõ, para andar libremẽte, o para cometer algũ delicto, incurre en la deſcomuniõ del cap. vt periculoſa, y fuera de eſto peca pecado de injuſticia cõtra la religiõ, cuyo habito toma. Que incurra deſcomuniõ cõſta del dicho capitulo. Porq̃ tiene todas las cõdiciones del capitulo. Que peq̃ pecado de injuſticia cõtra la otra religiõ ſe prueua, porq̃ la infama notablemẽte viſtiendoſe deſu habito, para cometer el tal delicto. Y aſsi los demas pienſan, que el tal religioſo es religioſo de otra orden, y conſiguientemente infaman la tal religion. Y aſsi tienen obligacion de reſtituyr el tal agrauio, en la manera y modo que fuere

poſsi-

ſoſible. Porque el pecado contra juſticia cõ que infama la otra religion obliga a reſtitucion.

Acerca de eſte dicho, es la primera difficultad, ſi vn religioſo toma el habito de otra religiõ, con conſentimiẽto del Prelado de la tal religion, para hazer algũ ſeruicio a la tal religiõ, como para diſputar en nõbre de aquella religion, o para predicar en la tal religiõ, ſi eſte tal queda deſcomulgado. De eſte pũto no he viſto Doctor ninguno, que diſpute, y ay en eſte caſo razon de dudar. Porq eſte tal temerariamẽte dexa el habito, de tal ſuerte, q̃ ſu perſona no es conocida, ſino q̃ de propoſito la oculta. Luego peca mortalmẽte, y incurre la deſcomuniõ del capitulo, vt periculoſa. En eſta difficultad el P. M. Fr. Domingo Bañez, tiene por cierto, q̃ el tal religioſo no eſta deſcomulgado. Mueueſe cõ eſta razõ, porq̃ el tal dexar del habito al aluedrio de hõbres diſcretos, no es dexarlo temerariamẽte. Porque es como ſi dexara el habito para ſocorrer al proximo en alguna neceſsidad, o para defender ſu propria hõra, y fama, luego no le conuienẽ las cõdiciones del tal capitulo, y por cõſiguiẽte no incurre la tal deſcomunion. Dize eſte author, q̃ eſto principalmẽte tiene verdad, quãdo el Prelado de la otra religiõ ſe lo pidio muy encarecidamẽte. En lo q̃ toca a el pedirſelo el prelado de la otra religiõ, de qualquiera ſuerte q̃ ſe lo pida no me parece coſa de importãcia, para el pũto q̃ ſe diſputa, porque al preſente ſolamẽte es la difficultad del dexar el habito temerariamẽte. Y quanto a eſto me parece que dize muy probablemente el Padre Maeſtro Bañez, q̃ no ſe incurre la deſcomuniõ de aquel capitulo. Porque no parece que dexa el habito temerariamẽte, porq̃ lo dexa cõ alguna cauſa y razon. Quiẽ dixeſſe lo cõtrario, no pienſo q̃ diria improbablemẽte. Porque aun para eſte efecto, parece grã temeridad, y manera de deſatino dexar ſu proprio habito. Por lo menos me parece pecado mortal dexar el habito de eſta manera, y ocultar ſu propria perſona.

Bañez 2. 2. q. 12. art. 1. dubio 2.

La ſegũda difficultades del religioſo, con vna vrgente neceſsidad ha de paſſar de noche de vna a otra caſa, y por no dar eſcãdalo, toma otro habito, ſi eſte tal q̃da deſcomulgado. En eſta difficultad el P. M. Bañez, en el lugar citado enſeña, q̃ ſi conſideradas todas las circunſtancias del lugar, y del tiempo, el tal dexar el habito ſe hizieſſe pecado venial, no incurriria deſcomunion. Porque por pecado venial no ſe incurre deſcomuniõ, como ya queda determinado. El exẽplo es, ſi vn religioſo eſtuuieſſe en caſa de vn pariẽte, o deudo y ſe paſſaſſe a la caſa de otro pariẽte, y no ay eſcãdalo ninguno, en el paſſarſe de vna parte a otra, y vuieſſe eſcandalo en verle paſſar de noche de vna caſa a otra. En el tal caſo no ſeria pecado mortal, ni incurriria deſcomuniõ. Porq̃ conforme a lo dicho el dexar el habito, no ſeria temeridad y no tẽdria todas las circũſtãcias neceſſarias para incurrir la deſcomuniõ. Pero ſi el tal dexar el habito fueſſe con temeridad, y conſideradas todas las circũſtancias fueſſe pecado mortal, en el tal caſo el religioſo incurre la deſcomunion. Digo lo vltimo, el religioſo, que oculta el habito, ſi lo haze cõ engaño, y cõ mal animo para diſcurrir, y andar libremẽte vagãdo por el mũdo, eſte tal incurre la deſcomunion. Eſta reſoluciõ es cõtra Panormitano, que tiene lo contrario, y mueueſe cõ eſta razon. Porq̃ la deſcomunion, q̃ ſe pone en el derecho, no es contra los que ocultã el habito, ſino contra los q̃ le dexã, luego eſte tal no incurre la deſcomuniõ. Particularmẽte, porq̃ las penas ſe hã de reſtringir. Pero nueſtra reſoluciõ es cierta, y la tienẽ todos los Canoniſtas y entre ellos Sylueſtro. La razon es, porq̃ en el tal caſo aquel ocultar el habito es dexarle formalmente, porque lo formal del habito es para diſtinguir las religiones. Y el que le oculta no ſe diſtingue. Eſto ſe entiende, ſi lo oculta de tal ſuerte, que no puedan conocer los circũſtantes de que orden es. Deſto ſe reſponde facilmẽte a la razõ de Panormitano, y de todo lo dicho ſe reſponde a la razon pueſta en el principio.

Panorca. Deus qui de vita & honeſtate clericorum.

Decimanona concluſion. En la Igleſia ay diuerſas religiones eſſencialmente. Eſta concluſion es de S. Thomas, y comun entre los Theologos: la razon es, porq̃ las religiones ſe diffrenciã por los diuerſos fines, y exercicios en orden a la Charidad de Dios, y del proximo, y es aſsi, que las religiones que ay en la Igleſia tienẽ diuerſos fines y exercicios, luego ſon diuerſas eſſencialmẽte. Para declarar eſta concluſion y ſu razon ſe ha de aduertir, que todas las religiones conuienen en dos coſas, y ſe differencian en otras dos. Lo primero en que conuienen es, que todas las religiones tienen por fin vltimo, la perfection de la Charidad para con Dios, y cõ el proximo, como todas las ciẽcias conuienẽ en los primeros principios vniuerſaliſsimos. Lo ſegũdo conuienen en tres votos eſſenciales caſtidad, pobreza, y obediẽcia, cõ el exercicio de los quales quitan, y deſtierrã tres impedimentos, que ſe opponẽ y eſtoruã a la charidad, que ſon los que dixo S. Pablo, concupiſcencia de la carne, y de los ojos, y ſoberuia de vida. Porque aſsi como todas cõuienẽ en la perfectiõ de la Charidad, como en fin vltimo, han de cõuenir en los medios y exercicios, que neceſſariamẽte ſe requieren para eſte fin. Lo primero en que difñeren es, en los fines particulares, que llaman los Theologos, fines proximos, como es predicar, hoſpedar peregrinos, ſeruir pobres, redemir captiuos. Y todos eſtos fines por diuerſos caminos ſe ordenan a alcançar el principal, y vltimo fin, que es la perfectiõ de la charidad. Lo ſegũdo en que ſe differencian es, en los particulares exercicios que tienẽ para la guarda de los tres votos eſſenciales, para lo qual vna ſe exercita en abſtinencia, eſtudios, y vigilias, otra en vileza de veſtiduras, deſnudez, y obras de manos. Y aſsi de las demas. De lo dicho ſe collige claramente, que las religiones ſe pueden differenciar y diſtinguir de dos maneras. La vna por la diuerſidad del fin particular a que ſe ordenã: y eſta es la mas principal razon de diuerſidad, porque el fin es lo mas principal en qualquiera coſa. La otra es por la diuerſidad de exercicios, como eſta explicado.

Quæſt. 188. ar. 1

Haſe de aduertir, que para euitar la multitud, y confuſion de religiones, que pudiera auer en la Igleſia, determino el derecho prudentiſsimamente, que ninguna religiõ ſe pueda inſtituyr de nueuo, ſin licencia y aprouacion del Summo Pontifice. De ſuerte que el que la inſtituyere, y fundare peca grauemente, y deue ſer caſtigado, y la fundacion en ſi ſera inualida y de ningun momento.

Extra de religioſis dom. ca. fin. & ca. vnico eod. tit. lib. 6.

La difficultad es, acerca de lo que dize Sancto Thomas, en la ſolucion del quarto argumẽto,

que esta muy bien instituydo en la Iglesia, q̃ no aya muchedũbre de religiones, y prohibido, que ninguna nueua religiõ se instituya sin authoridad del Summo Pontifice, si los que sin licecia del Papa instituyen, que algunas personas, hombres, o mugeres, viuan como en collegio, y comunidad, cõforme a las reglas de las personas del tercer habito, y que professen tres votos, de pobreza, castidad, y obediencia, si estos tales son instituydores de nueua religion, y cõsiguientemente si pecã cõtra el mandato de la Sede Apostolica, y los ayan de castigar, como a tales instituydores de nueua religiõ, sin licẽcia del Papa. La razõ de dudar es, porq̃ la tal comunidad, o collegio, es comunidad de personas religiosas, y cõsiguientemẽte alli ay alguna nueua religion que antes no auia. Luego los que inuentan esta manera de viuir pecã cõtra el mandato de la Iglesia, y por consiguiente han de ser castigados, como quebrantadores del tal mandato. Por el contrario haze, que estos tales, q̃ assi viuen piensan q̃ hazen gran seruicio a Dios, y estan estimados en los ojos del mundo. Luego estos tales no pecan contra el mandato de la Iglesia, ni deuen ser castigados.

A esta difficultad se ha de respõder, q̃ los tales, q̃ instituyen semejantes maneras de viuir en comunidad, no pecan contra el tal mandato, ni deuẽ ser castigados, como quebrãtadores del tal mãdato. Esto enseña Cayetano en el articulo citado acerca desta solucio, y lo mismo enseñan comũmente los discipulos de S. Thom. y comunmente todos los Doctores. La razon con q̃ se prueua la tal resolucio es esta. Porque el estatuto vniuersal de la Iglesia, q̃ queda dicho, prohibe q̃ ninguno instituya nueua religion, sin licẽcia del Sũmo Pontifice este estatuto, y mandato vniuersal se ha de entẽder restrictamẽte, porq̃ es estatuto penal. Por lo qual se ha de entẽder de religion propriamẽte, la qual es comunidad y estado de personas, q̃ hazen tres votos solẽnes, como esta declarado por Bonifacio Octauo, en el titulo de voto, & voti redemptione, en el sexto: luego quien instituye semejãtes comunidades de hobres, o mugeres, no son instituydores de nueua religio, ni las tales personas pertenecẽ a alguna religio, y por cõsiguiẽte los tales instituidores no pecã cõtra el dicho mãdato, ni incurrẽ las penas. De lo qual se respõde facilmẽte a la razõ de dudar puesta en el principio. Todauia queda difficultad, porque parece que esta prohibicio y mandato prohibe cõ penas lo que es imposible: Porq̃ no puede ser q̃ aya alguna nueua religio sin licẽcia del Sũmo Pontifice, como es cosa notoria. Luego el Sũmo Põtifice en este mandato prohibe lo que no puede ser, q̃ es instituyr nueua religion sin licencia del Papa. A esto se respõde, q̃ aunque sea assi, que no pueda auer nueua religion sin licencia del Papa, cõ todo esso se prohibe grauissimamẽte, y con gran acuerdo, que ninguno intente hazer nueua religio, ni lo põga en execucio quanto es de su parte, sin licẽcia del Sũmo Põtifice. Porq̃ aunque sea assi, que no pueda auer la tal religio sin la tal licẽcia, puede vno quanto es de su parte instituyr nueua religio, sin licẽcia del Sũmo Põtifice, aunque ella realmente no lo sea. Esto se puede declarar con exẽplos manifiestos del derecho. En el derecho està mãdado sopena de descomunio mayor, latæ sententiæ, que ninguno se case cõ parienta alguna dẽtro del quarto grado, y lo mismo se mãda a los religiosos, que sopena de descomunio, que no se casen. Cosa cierta es, y aueriguada, q̃ aunque se casen no hazẽ nada, ni vale el matrimonio, porque tienen todos estos impedimẽto, no solamente que impide, sino q̃ dirime, y con todo esso esta prohibido el casarse, y intẽtar casarse exteriormente, aunque en realidad de verdad no hagan nada, y incurrẽ la descomunion. De esta misma suerte en nuestro proposito, aũq̃ sin licẽcia del Põtifice no aya nueua religio, ni la pueda auer cõ todo esso puede intentarlo cõ la obra exterior, y esto esta prohibido por el Summo Pontifice.

Vigesima cõclusiõ, puede auer alguna religiõ instituyda para obras de vida actiua. Esta cõclusion enseña S. Tho. y todos sus discipulos, en la question citada, en el art. 1. La razon de S. Thom. es, porque el estado de la religion se ordena a la perfection de la charidad, la qual se estiende al amor de Dios, y del proximo, y al amor de Dios pertenece la vida contemplatiua. Porque todo el desseo de la charidad es jũtarse con Dios por la contẽplaciõ, y no apartarse del. Al amor del proximo pertenece derechamẽte la vida actiua, q̃ se exercita en las obras de misericordia, por amor de Dios. Luego assi como puede auer religion instituyda para la cõtẽplaciõ, y en realidad de verdad la ay, assi tãbien se puede instituyr religiõ para cosas de vida actiua, que toqué al proximo. Por lo qual el Apostol Sanctiago dize: Esta es la pura religion acerca de Dios, y del Padre eterno, visitar los pupilos, y las viudas en sus trabajos. Y assi puede auer religion instituyda para la vida actiua. Iac. c. 1.

Acerca desta conclusiõ se deue aduertir, q̃ la diuersidad de religiones es necessaria en la Iglesia para su perfectiõ, como ya q̃da determinado. Entre estas religiones diuersas vnas se ordenã a obrar obras de vida actiua, y otras se ordenã a la contẽplaciõ, como cõsta del instituto de las mismas religiones: porq̃, como queda dicho, el estado de la religiõ se ordena a la perfectiõ de la charidad. Propriedad es de la charidad algunas vezes arrebatarse en Dios, y otras vezes allanarse con el proximo, para socorrer sus necessidades, de suerte, q̃ el vno y el otro effecto haze la charidad, como dize el Apostol S. Pablo, q̃ la charidad vnas vezes se arrebata en Dios, y otras vezes de la misma charidad nace el allanarse cõ el proximo, para acudir a sus necessidades. Por lo qual las vnas y las otras religiones, se ordenã a la perfectiõ de la charidad. Esta diuersidad de religiones fue grandemẽte necessaria, porq̃ no podia auer vna misma forma y manera de viuir para todos. Fuera de la hermosura grande, q̃ de la diuersidad de religiones viene a la Iglesia, tãbiẽ le es de grãde vtilidad. Y entre otras vtilidades q̃ tiene la Iglesia ay dos muy particulares. La primera es, q̃ diuersas cõplexiones de sujetos, y diuersas inclinaciones tienen diuersos remedios, y acomodados. De suerte, q̃ en el estado de caminar por el camino de la perfectiõ ay diuersos remedios, acomodados a diuersidad de personas, y de cõplexiones, y inclinaciones. Esta es grã de vtilidad en la Iglesia, para que sus hijos los fieles no tengan escusa ninguna, para caminar por el ramino de la perfectiõ, sino q̃ puedã yr por el tal camino cõ gran facilidad. La segunda vtilidad es, que de la diuersidad destas maneras de viuir pro-

uienen

uienen a la Igleſia muchos, y muy grandes ſeruicios. Como en vna ciudad de la diuerſidad de los officios prouiene grãde vtilidad a la comunidad. Pero eſta diuerſidad de religiones, de ſu naturaleza ſe ordena al bien y comodidad de la Igleſia vniuerſal, por eſta razon ſe puſo taſſa, y modo en la diuerſidad de religiones, para q̃ no vuieſſe grãde exceſſo en eſto, como queda dicho. Y aſsi ſe determina en tres Cõcilios Generales, como ſe puede ver en el derecho, adonde ſe prohibe el inſtituyrſe nueuas religiones, y otras ſe mãdan quitar. Y en el Concilio Tridentino ſe manda, que no ſe inſtituya nueua caſa de religion ſin licencia de el Prelado. De lo que toca a la contemplacion, a la qual ſe ordenan algunas religiones, es coſa cierta y aueriguada, que ſe pueden, y deuen muy bien inſtituyr para la contẽplaciõ. Eſto enſeñan todos los Doctores, particularmẽte S. Thomas, el qual en el miſmo articulo dõde trata de la vida actiua, trata tambien de la vida contemplatiua, y enſeña que ſe pueden, y deuen inſtituyr religiones para eſte effecto. La razones, porque el principal acto, y obra de la charidad, a que ſe ordenan las religiones es el amor de Dios: porque la charidad tiene por principal objecto al miſmo Dios. Eſte amor de Dios ſe ſuſtenta y alimenta con la contemplacion del miſmo Dios, como es coſa notoria. Luego las religiones q̃ tienẽ por fin el amor de Dios, muy bien ſe pueden y deuen inſtituyr en la contemplacion. Aduiertaſe, que los officios de la charidad, q̃ conſiſten en las obras puedẽ ſer comunes a todos los fieles, pero en quanto proceden de la particular cõſagracion, con q̃ ſe cõſagra el Mõge por fuerça del voto ſolẽne, ſon proprios officios de los religioſos. Por lo qual fuera de las virtudes q̃ ſe ordenã a aq̃llas obras ſe mezcla tambien la religion, ordenada al culto diuino, y refiere todas eſſas obras, por virtud de la tradicciõ con q̃ ſe entrego, quando hizo profeſsion. Aduiertaſe con Cayetano en el miſmo articulo, q̃ las obras de la vida actiua ſe han de dos maneras, en orden a la vida cõtẽplatiua. La primera manera es, que ſe hã como effectos, que manan y procedẽ de la diuina cõtẽplacion. La razon es, porq̃ de la diuina contẽplaciõ, ſiendo ella tal, ha de proceder el amor del proximo, y hazelle obras buenas de piedad y miſericordia. De la ſegũda manera ſe pueden auer, como obras que manan y procedẽ de Dios, contẽplado como fin. Por lo qual todas las obras de miſericordia, aſsi corporales, como eſpirituales, ſe deriuan de la contemplacion de Dios. De donde viene lo que dize S. Thomas, en el miſmo articulo, que los religioſos que aſsiſtẽ a las obras de miſericordia, en las quales parece que el religioſo ſe retira de Dios, no quedan priuados del fructo de la contemplaciõ. Porque como aquellas obras ſon effecto de la contemplaciõ, en las tales obras queda como en virtud la miſma contemplacion, y aſsi no queda priuado de ſu fructo. El religioſo que aſsiſte a el dar conſejos a los neceſsitados, o a las cõfeſsiones, y predicaciones, y a otras obras de vida actiua, eſte tal no queda priuado del fructo de la contemplacion: porque de tener fixa la mente en Dios, nace y procede el exercitarſe en eſtas obras por el miſmo Dios. En eſte lugar por proceder a manera de Summa no ſe puede dezir mas de lo que toca a vida actiua, y contemplatiua. De lo qual ſe han de ver los Sanctos.

cap. fin. de relig. domib. cap. vni. lib. 6. Cõ. Tri. ſeſ. 25. de regulari. cap. 4.

Vigeſima prima concluſion. Cierta coſa es, que ſe puede inſtituyr alguna religiõ para pelear, eſta cõcluſion enſeña S. Thomas y todos ſus diſcipulos. La razõ es, porq̃ la guerra ſe ordena para la defenſion del pueblo Chriſtiano, y para que la religion Chriſtiana ſe eſtiẽda por todo el mũdo. Y eſto es obra inſigne de charidad, a la qual ſe ordenan las religiones. Luego puedeſe inſtituyr religiõ para pelear. Aduiertaſe, q̃ acerca de las religiones Militares ſe deue conſiderar, que han de hazer tres votos eſſenciales, y deſta manera ſe han de inſtituyr como religiones. Si eſtas religiones quãto a los caualleros q̃ ſe pueden caſar ſon verdaderas religiones, no ay lugar de diſputarlo aqui, dõde ſe trata de Summa, y de coſas morales. Podraſe eſto ver en muchos modernos Theologos, que tratan eſte punto muy a la larga. Eſtos religioſos Militares no tienẽ el perfectiſsimo eſtado de religioſos, ni ſon Martyres, aunq̃ mueran en la guerra contra infieles, como lo enſeña ſancto Thomas en eſte articulo, en la ſolucion del ſegundo. La razones, por que el derramar ſu propria ſangre, ſin reſiſtencia, en teſtimonio de la Catholica verdad, eſto es martyrio, como ſe dize en la materia de martyrio. Y no es coſa propria del martyr derramar la ſangre agena. Lo ſegundo ſe deue conſiderar, que no es verdad lo que dizen algunos, que las tales religiones Militares, no ſon verdaderas religiones. Porque en realidad de verdad ſon verdaderas religiones, por lo menos quanto a los religioſos clerigos, que viuen en las tales religiones, y hazẽ tres votos eſſenciales, como las demas religiones. Verdad es, que quanto a los religioſos y caualleros de las miſmas religiones, que ſe pueden caſar, dudan algunos Doctores y muy graues. Porque es impoſsible tener juntamente eſtado de religioſo y eſtado ſeglar, teniendo muger, y hijos: porque el caſamiento grandemente repugna con el eſtado religioſo: porque al eſtado de caſado ſe ſigue la vida ſecular, y la ſolicitud de la muger, y hijos y de los bienes temporales. Finalmente ſe deue aduertir con ſancto Thomas, y como queda ya dicho, que ſe puede inſtituyr religion no ſolamẽte para la vida contemplatiua, ſino tambien para la vida actiua. Las obras de la vida actiua ſe ordenan a ſocorrer al proximo en ſus neceſsidades, y al ſeruicio de Dios, y no en quanto pertenecen a quitar alguna coſa mundana. Y puede ſer aſsi, que el officio militar del ſoldado ſe ordene al ſocorrer al proximo, no ſolamente quanto a las perſonas particulares, ſino tambien para defenſion de la republica. Puedeſe tambien ordenar a la conſeruacion del culto diuino: porque con el ſoſsiego, paz, y quietud que ſe alcãça por medio de la guerra, ſe pueden emplear los hombres al culto diuino. Lo qual no pudieran, ſino vuiera el tal ſoſsiego. De lo qual infiere, que es coſa conuenientiſsima, que ſe inſtituya religion para pelear. Pero la tal guerra no ha de ſer por alguna coſa mundana ſino por la defenſion del culto diuino, y de la publica ſalud, y para defender los pobres, y los oprimidos. De eſta manera es coſa conuenientiſsima, que ſe inſtituya religion para pelear.

D. Thom. art. 3.

La difficultad es de lo q̃ toca a la cauſa de la milicia. Porq̃ dize S. Tho. q̃ los religioſos no hã de pelear por coſa ninguna mũdana, y en la ſolucion

del tercero enseña, q̃ la milicia secular esta prohibida a aquellos, que hazen verdadera penitencia. La difficultad es de esta doctrina, si es verdadera. La razon de dudar es, porque es licito pelear a los religiosos por la salud publica, o por la defension de los pobres, y cosa cierta es, que las tales cosas son cosas mundanas, y lo mismo es, de la libertad de los oprimidos. Todas estas cosas son bienes temporales, que conuienen no solamente a los fieles, sino a los infieles. Luego licito es, que los religiosos peleen por algun bien mundano. Confirmase, porque milicia seglar, o es la guerra injusta, y esto no porque la guerra injusta esta vedada, y prohibida, no solamente a los que hazen penitencia, sino a todos, porque a todos esta prohibido el hazer injusticia, o se entiende en nombre de guerra secular, la guerra justa. Y siendo assi, que la guerra justa se ordena a defender el bien publico seguirse ya, que alguna guerra justa estuuiesse prohibida a los que hazen penitencia, y no estuuiesse prohibida a los religiosos, instituydos para pelear. Porque los tales religiosos, pueden pelear por la publica salud, como lo dize Sancto Thomas, y los verdaderamente penitentes, solamente pueden pelear por el seruicio de Dios. Esto tiene gran inconueniente, porque los religiosos tienen mas excelente estado, que los verdaderamente penitentes.

A esta difficultad se responde con Cayetano, que por alguna cosa mundana se entiende el dominio temporal, la gloria, honra, y el dinero, y todo lo que se puede estimar, y apreciar con dinero. Contra esta cosa mundana, se condistingue del seruicio de Dios, que es obra de la virtud de religiõ. El seruicio diuino se puede hazer en materia de religion, como en recuperar, o conseruar la tierra Sancta por la reuerencia, y culto de Christo, que conuerso corporalmente, y murio en aquella tierra. O tambien se puede hazer en materia de otra virtud, como de piedad, o de misericordia, o de justicia, y assi acontece en la defension de la salud publica, y de los pobres, y de los oprimidos. Por lo qual la intelligencia de Sancto Thomas es muy facil, hablando de la diuersidad formal, que se pone entre la guerra por alguna cosa mundana, no como materia, sino como fin, y la guerra por el seruicio de Dios, en las obras de misericordia. Porque la materia es alguna cosa mundana, como la salud de la republica, o el socorrer los pobres. Estas mismas cosas caen debaxo de la guerra secular, como son bienes temporales, que se han de defender, y caen debaxo de la guerra religiosa, como son materia de piedad, y de misericordia, la qual el animo religioso ofrece a Dios peleando. De suerte, que ser cosa mundana aquella, porque se pelea no se ha de mirar de la materia, sino del fin. Si el fin es temporal, se dize cosa mũdana, pero si el fin es espiritual, y mira al seruicio de Dios, entonces no se llama cosa mundana. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, puesta en el principio de la duda. A la confirmacion se responde de la misma suerte, que milicia secular se llama la que se ordena al dominio, o señorio temporal, o de la republica, y a la defension de los bienes del mũdo. Pero milicia espiritual, es aq̃lla, que se ordena a el seruicio de Dios, y en las mismas materias se lo offrece a Dios. Esta manera de guerra, no esta prohibida a los religiosos, ni a los penitẽtes. De suerte, q̃ a los religiosos, y q̃ hazẽ penitencia, y estã diputados, y cõsagrados por la profesiõ a la guerra, no es licito pelear en la guerra primera, aunq̃ sea justa, ni recebir estipẽdio para esto, sino tan solamẽte es licito pelear en la guerra, que tiene por fin y causa la misericordia, o piedad, o religion, ordenando todo esto al seruicio de Dios, al qual estan consagrados.

Vigesimasecunda cõclusion, licito y sancto es instituyr religiones para predicar, y para cõfessar, y para otras cosas espirituales, semejantes a estas. Esta conclusiõ enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, en la questiõ citada. La razõ es, porq̃ licito es, como queda dicho, instituyr religiõ para obras de vida actiua, q̃ se ordenen al bien, y vtilidad del proximo, vsando de misericordia, y piedad cõ el, ordenãdolo todo esto al seruicio de Dios, y al culto diuino. Luego tãbien es licito, y muy mas conueniente instituyr religiones, q̃ se ordenẽ a predicar, enseñar, y confessar, q̃ son obras que se ordenan a mayor bien del proximo, quales es el bien espiritual, porq̃ las obras de misericordia espirituales, son muy mas excelẽtes, q̃ las corporales. Confirmase, porq̃ bien assi como los soldados hazẽ guerra a los enemigos visibles, assi tãbien los predicadores, y confessores hazen guerra mas excelente, contra los enemigos inuisibles, quales son los demonios. Luego assi como es cõueniente instituyr se religiõ para pelear cõtra los enemigos visibles, assi tãbiẽ es licito instituyr religiones, para predicar, y confessar, y esto es muy mas conueniente. D. Tho. art. 4.

La difficultad es acerca de esta conclusion por que parece no ser conueniente instituyr religion para predicar, o para oyr confessiones. La razon de dudar es, porque el estado del religioso parece contrario a el estado de predicador, y confessor. Porque como queda dicho el estado del religioso es estado de discipulo, y de caminante, por el camino de la perfection, y consiguientemente, es estado de subjection, y humildad, y assi se dize en el derecho. Luego a el religioso no le puede conuenir el estado de enseñar, y oyr cõfessiones. Porque este officio es proprio de pastor, y de superior, que apacienta sus ouejas. sep. q. 1. cap. hoc nequaquam.

A esta difficultad se ha de respõder, q̃ la doctrina de S. Thom. es certissima, y assi la tienẽ todos los Doctores, y cõsta del vso vniuersal de toda la Iglesia. La razon de esto, es la q̃ queda dicha, y se explicara mas declarãdo, y explicãdo la razon de dudar, q̃ esta puesta. La qual declara muy bien S. Thom. en la soluciõ del primero, adonde dize admirablemẽte, q̃ los religiosos tienẽ estado de subjectiõ, y de discipulos, y assi le repugna el ser causa principal del predicar, y enseñar la virtud. Porq̃ esto es proprio del Obispo, q̃ tiene estado eminente de perfectiõ de charidad. Pero q̃ el religioso predique, y haga estas cosas semejãtes cõ authoridad de los Prelados, y como instrumẽto suyo, esto no repugna a el estado de subjection y de discipulo. Por lo qual se deue aduertir con el Angelico Doctor en la soluciõ del segũdo, y cõ Cayetano alli, q̃ assi como es cõueniẽte instituyr religiosos, para q̃ peleẽ, pero no hã de pelear con su propria authoridad, sino con authoridad de los Principes, o de la Iglesia, a quien conuiene esta authoridad, assi tãbiẽ se han de instituyr religiones para predicar, y con-

cõfeſſar, pero no por ſu propria authoridad, ſino por la authoridad de los Principes de la Igleſia, q̃ ſon los Principes della. De ſuerte, q̃ ſu proprio officio, es ſeruir a los Prelados, en eſtos miniſterios. De ſuerte, que como dize Cayeta. no es el proprio officio de los religioſos deſtas religiones predicar, o confeſſar, ſino ſocorrer a los Obiſpos, en eſtos miniſterios, y ſer miniſtros ſuyos, en eſtos officios. De lo qual infiere Cayetano, que ſi los Prelados cuyos ſon miniſtros, les quitan la licencia del predicar, o confeſſar, o abſolutamente, o por algun tiempo, los tales religioſos han de ceſſar de hazer eſtos officios, porque como queda dicho, ſon inſtrumentos de los Prelados. Lo qual ſe entiende, ſino fueſſe anſi, que tuuieſſen licencia, y facultad del Summo Põtifice, que es ſupremo Principe de la Igleſia. En el tal caſo, como inſtrumentos ſuyos podran exercitar eſtos officios. Finalmente aduierte Cayetano, de doctrina de Sancto Thomas, en la ſolucion del tercero, que los religioſos, de las religiones inſtituydas para predicar, y confeſſar, no luego que ſon religioſos, de ſemejantes religiones, ſon predicadores, ni han de predicar, y confeſſar, ſino ſegun la moderacion de los Prelados de las religiones, y ſegun la taſſa, y moderacion de los Prelados, cuyos ſon miniſtros, y conforme a ſu licencia, y eſpoſicion.

De eſta concluſion, y de las demas paſſadas, ſe ſigue ſer coſa conuenientiſsima, el inſtituyrſe religion para el eſtudio, y para exercitarſe eſtudiando. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, en la queſtion citada, en el articulo quinto. La razon es, porque como diximos, es coſa muy conueniente, que ſe inſtituyan religiones para la contemplacion. Y es aſsi, que el eſtudio ſirue grandemente para la contemplacion, la qual ſe buſca con la lection, y con la meditacion. Luego licito es, y conuenientiſsimo inſtituyr religiones, para lo que toca al eſtudio. Confirmaſe, porque es coſa conuenientiſsima el inſtituyr religiones para la vida actiua. Y es aſsi, q̃ las obras de la vida actiua ſe enderezan, y gouiernan por el eſtudio. Luego conuenientiſsimo es inſtituyr religiones para eſtudiar, particularmẽte eſtudios de Theologia, y de letras ſagradas, que ſe ordenan al bien del alma, y a obrar bien. Aduiertaſe, que los religioſos ſon vaſos ſagrados, y aſsi ſe ha de conſiderar mucho, que los tales vaſos, con color de aprender letras ſeglares, no ſe les peruierta el animo con coſas profanas. De lo qual ſe ſigue, que no es contra el eſtado de la religion, que los religioſos anden en las eſcuelas, o aprendiendo, como diſcipulos, o enſeñando, como maeſtros. Eſto tiene verdad, haziendoſe ſin diſtraction propria, y con edificacio de todos los demas. Porque los religioſos tienen mas excelente eſtado, y aſsi tienẽ mayor obligacion, a no ſe diſtraer en ſemejantes exercicios, y a edificar a todos los demas, con ſu manera de viuir, y con ſu exemplo.

Vigeſima tercia concluſion, vna religion puede ſer, y de hecho lo es, mas excelente, y mas perfecta q̃ otra. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado. La razon es, por que como queda dicho, las religiones ſon muy differentes entre ſi. Luego coſa neceſſaria es, que vna religiõ ſea mas auentajada, y mas perfecta q̃ otra. De ſuerte, que como ſe ſuele dezir en Metaphyſica, q̃ en el orden natural, ay diuerſidad de eſpecies, de coſas naturales, y vna eſpecie es mas perfecta q̃ otra, como el hombre es mas perfecto entre todos los animales, y el Angel es mas perfecto que el hombre, aſsi tambien las religiones, que ſon varias, y diuerſas entre ſi, vna religion es mas perfecta que otra, y mas auentajada, en razon de religion. En eſta concluſion ſe ha de declarar, como vna religion es mas perfecta que otra, y de dõde le viene el ſer mas excelente. Lo qual todo declara Sancto Thomas, con marauilloſo artificio, como ſuele. Para declarar todo eſto breuemente.

D. Tho. ar. 6.

Es la difficultad, ſi la excelencia de vna religion reſpecto de otra, ſe ha de tomar de parte del fin. La razon de dudar es, por la parte negatiua, porque en todas las religiones ay total tradicion, para el diuino ſeruicio, y eſte es el fin de todas las religiones: y es aſsi, que en la total aplicacion, al miſmo fin, no puede auer differencia, de parte del fin. Luego en las religiones la differencia, y excelencia que ay de vna religion, en orden a la otra, no puede ni deue tomar de parte del fin. Por el contrario haze, que la religion no es otra coſa, ſino vna arte de viuir bien, y perfectamente. Y es aſsi, q̃ vna arte ſe differẽcia de otra, y es mas excelẽte que ella del fin proximo que tiene, como ſe vee claramente, que es mejor arte el del platero, o aurifice, que no otras mas mecanicas, y eſto ſe toma del fin proximo, que es induzir forma en materia mas excelente. Luego lo miſmo ſera de las religiones.

Para declarar eſte punto ſe ha de ſuponer, que las religiones conuienen en dos coſas, y ſe differencian en otras dos. Lo primero en que conuienen es, que el vltimo fin de todas las religiones es la perfection de la charidad, para con Dios, y con el proximo. Todas las religiones en razõ de ſerlo, ſe deuen ordenar a eſte fin tan excelente, y tan leuantado. De la ſuerte que todas las ciencias conuienen en los primeros principios vniuerſaliſsimos, que ſon fundamento de todas las ciencias, aſsi tambien todas las religiones, vniuerſalmente conuienen en tener por fin vltimo la perfection de la charidad, para con Dios, y cõ el proximo. Lo ſegundo en que conuienen es, que todas las religiones remueuen, y quitan tres muy grandes impedimentos, que hazen contrariedad a la charidad, que ſon concupiſcencia de la carne, y de los ojos, y la ſoberuia de la vida. Eſtos tres impedimentos ſe quitan, y ſe remueuen, por la caſtidad, pobreza, y obediencia. Por lo qual, los religioſos para eſtar firmes en excluyr eſtos tres impedimentos, hazen voto de caſtidad, pobreza, y obediencia. En eſtas dos coſas conuienen vniuerſalmente todas las religiones. Pero tambien ſe differencian las religiones en otras dos coſas. La primera es, que cada vna de las religiones tiene ſu proprio fin a alguna obra excelente, acerca del amor de Dios, y del proximo, en la qual obra principalmente ſe exercita. Y eſto conſta por experiencia. Porq̃ en todas las religiones ay alguna obra excelente deſta charidad, en la qual principalmẽte ſe ocupan, y emplean los religioſos. Vnos ſe emplean en predicar, y confeſſar, otros en reſcatar captiuos, que es obra de grandiſsima charidad. Lo ſegundo en que ſe differenciã es, que cada religion tiene particulares, y ciertos, y determinados

minados exercicios, particularmente ordenados a la guarda de los tres votos substanciales. Como las abstinencias, para la castidad, y la vileza, en el vestido, para la pobreza, y otros mandatos, para la obediencia. De todo lo dicho en este fundamento se siguen dos reglas, para declaracion de la dificultad propuesta. La primera regla es, aquella religion, que de parte del fin, y de parte de los exercicios proprios excede a otra, aquella absolutamẽte es mas perfecta. Aduiertase, que en esta regla se habla del fin proximo de la tal religion, y no del fin vltimo, ya declarado. Hablase tambien de los exercicios particulares, que se ordenan a la conseruacion de las cosas principales de la religion. La razon es, porque si excede de parte del fin proximo y de los exercicios proprios, luego absolutamente excede. La segunda regla es, si las religiones conuengan de parte del fin proximo, porque ambas religiones, immediatamente miran el mismo fin, aquella sera mas perfecta, que tiene mas, y mas perfectos exercicios. Pero si vna religion excede de parte del fin, y la otra religion tiene mejores medios para conseguir su proprio fin, no por esso la que mira mejor fin es mas perfecta, sino hase de mirar todo junto. La razon es, porque el apetito del fin, no es efficaz, sino procede a la electiõ del medio necessario para la consecucion del fin, assi tambien la religion que mira mejor fin, le mira imperfectamente, sino pone los medios aptos, y conuenientes para el tal fin. De donde se sigue, que aunque es verdad, que en doctrina de Sancto Thomas, la religiõ que se ordena, y tiene por fin la doctrina, y predicacion, sea mas perfecta, que la que tiene por fin sola la contemplacion, con todo esso si para conseguir el tal fin perfectamente, no se ponen en la tal religion los exercicios sufficiẽtes para la predicacion, y doctrina, y en la otra se ponen los medios perfectos, para la contemplacion, la primera por mirar mejor fin, no por esso es mas auentajada. El exemplo es, el que pusimos arriba. El fin del officio del parrocho es mas excelente, que el fin del monge, y con todo esso es mas perfecto el estado del monge, porque pone los medios conuenientes, y perfectos para su fin. De la misma suerte se ha de dezir a nuestro proposito. Esto supuesto.

A la difficultad se responde, que la religiõ que se ordena a predicar, y a enseñar es mas excelente, que la que se ordena a la contemplacion, y el infimo lugar tienen las religiones, que se ordenan a obras corporales de la vida actiua. Esta resolucion tiene Sancto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos con el, y comunmente los Doctores. La primera parte de esta resolucion se prueua, porque para la predicacion, y enseñança, se supone la contemplacion de la verdad que ha de enseñar, y predicar a otros. Luego la religion que se ordena a la predicacion, y enseñança, encierra en si la perfection de la religion, que se ordena a la vida contẽplatiua, y por consiguiente, la tal religion es mas perfecta, si tiene los medios proporcionados con el tal fin. Confirmase, porque la tal religiõ se ordena muy en particular al amor de Dios, y del proximo, porque por la contemplacion se arrebata en Dios, y en su diuina bondad, y se enciẽde en su amor, y por otra parte se exercita en las obras de misericordia espirituales con el proximo, enseñandole, y predicandole. Luego la tal religion es mas perfecta. La segunda parte se prueua, porque Marta se exercitaua en obras corporales, las mejores que se pueden imaginar, pues se empleaua en seruir, y regalar a Christo. Con todo esso la sabiduria diuina antepone, y prefiere la quietud, y sossiego de su hermana Maria. Luego las religiones, q̃ se ordenan a obras corporales, son las que tienẽ el infimo lugar, entre todas las religiones. Esto excede la razon de summa, y por esso no se puede tratar mas a la larga dello.

Aduiertase con Sancto Thomas, en el articulo septimo de la misma question, que no disminuye el estado de la perfection en las religiones, el tener alguna cosa en comun. Esto mismo enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, y comunmente los Doctores. Prueuase con el exemplo de Christo, y de los Apostoles, que son la forma de integridad, y perfection, de la qual se deriua a todos los demas estados. Cosa notoria es todo esto. Luego el tener la religion algo en comun, como lo tenian los discipulos de Christo, no disminuye cosa alguna de perfection, particularmente en este tiempo, quando se ha resfriado la charidad de los fieles en orden a los religiosos. Por lo qual cõ grande acuerdo el Concilio Tridentino concedio casi a todos los religiosos, que desde entónces adelante pudiessen tener possessiones, y riquezas. Pero aduiertase, que han de tener las possessiones, y riquezas con moderacion. Porque la abundancia grande de riquezas trae consigo solicitud, y affecto secular, el qual ha de estar muy lexos de los religiosos.

Aduiertase lo vltimo, con el mismo Sãcto Thomas en el articulo octauo de la misma question, q̃ mas perfecta es la religion de aquellos que viuen en la soledad, que no de aquellos que viuen en comunidad, siendo todas las demas cosas iguales, cõforme a lo ya dicho, y si los que viuen en soledad son dignos para ello. Porque los que viuen en soledad, si son aptos para ello, quanto a lo que toca al cuerpo, han de estar contentos con poco mantenimiento, y con pobre vestido. Quanto a lo que toca al alma han de estar quietos, y han de tener sossegadas todas las passiones, y han de estar siempre delante de Dios orando con atentissima oracion. Por lo qual los tales religiosos solitarios se comparan a los conuentuales, como gente que esta en el termino de la perfection, y los que viuen conuentualmente como caminantes, que van caminando a este termino. Esto se entiende, siendo todas las demas cosas iguales, el fin proximo, y los demas exercicios.

Capitulo V. De el entrar en la religion, y de lo que pertenece al entrar en la religion.

De esto trata el Angelico Doctor y todos sus discipulos. D. Tho. 2. 2. q. 189. art. 1.

PRIMERA Cõclusion, no solamente a los exercitados en los preceptos diuinos conuiene el entrar en la religion, sino tambien a los pecadores. Esto enseña Sancto Thomas,

Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuẽ sobre el, en el articulo primero de la question citada. Prueuase lo primero, cõ el exemplo de Christo nuestro señor, que llamo a Mattheo, que no estaua exercitado en los diuinos preceptos, sino antes estaua de asiento en las trampas. Lo segundo se prueua, porque la religion no es otra cosa, sino vn exercicio espiritual para conseguir la perfection de la charidad. Lo qual se haze en quanto por la obseruancia de la religion se quitan los impedimentos de la charidad perfecta. Luego conueniente cosa es, que los pecadores que estan impedidos con sus pecados vengan a la religion, para que con su obseruancia se quiten los tales impedimentos.

La difficultad es, si es cosa conueniente, que los grandes pecadores entren en religion, y sean admitidos. La razon de dudar, por la parte negatiua es. Porque la religion es estado de perfectiõ, al qual no se ha de passar repẽtinamẽte. Luego no es cosa conueniente, que vn gran pecador passe immediatamente a la religion, sin que primero se aya exercitado en la guarda de los preceptos euãgelicos, que es lo mas facil y comun, y consiguiẽtemente parece que ha de ser medio para la perfection. Confirmase, porque la entrada de los tales suele ser de poco prouecho para ellos, y para las religiones, por la poca constancia que suelen tener por el mal habito de vicios, que es muy repugnante a los exercicios religiosos. Luego no es cõueniente, que entren en religion antes de estar enmendados, que se haze con la obseruancia de los preceptos.

Para explicar esta difficultad se ha de suponer, que vn hombre puede ser pecador grande de dos maneras. La vna es, quando es publico pecador, como si fuesse vsurero, ladron, o publico amancebado, o en la muger si fuesse ramera. La otra manera es, quando no tiene estado de publico pecador. Pero ha estado de asiento en graues pecados por mucho tiempo: de manera que aunque no es publico, tiene muy estragada la conciencia, y esta habituado con muchos vicios.

Digo lo primero. Los grandes pecadores de la primera manera regularmente hablando, no han de entrar en religion, ni ser admitidos luego que se conuierten, sino primero se han de exercitar algun tiempo en la obseruancia de los preceptos euangelicos, y en obras penales de penitencia. Esta conclusion se prueua. Porque prudencialmente se puede presumir, que los tales no han de perseuerar en la religion, por ser cosa muy difficultosa passar de vn extremo a otro con perseuerancia, y por otra parte no les obliga a perseuerar la honra. Luego no han de entrar en religion, hasta que esten algo exercitados. Confirmase, porque los tales pecadores, por no estar reprimidos en las malas costumbres, y vicios, pueden pegar a los nouicios innocentes algunos malos resabios, de donde se siga mas daño, que el prouecho, que se esperaua de su entrada. Lo segundo se prueua, porque de admitir a semejantes pecadores tan repentinamente a la religion, se sigue algun escandalo en el pueblo, y menosprecio de las religiones. Luego en ninguna manera han de ser admitidos.

De lo dicho en esta conclusion se sigue, que los pecadores de la segunda manera, tambien se han de detener algun tiempo, demenera que prudencialmente echen de ver, que no van en peligro de desamparar el estado, porque en orden a ellos corren tambien algunas de las razones hechas en la conclusion. Con todo esso,

Digo lo segundo, si estos pecadores de la segũda manera llegan a pedir el habito sin la preuencion dicha, constandole al Prelado de su vida, si no puede comodamente hazer que se dilate, puede, y sera razon que les de el habito. La razon es, porque en darles el habito no ay escãdalo, y de lo contrario se podria seguir, si se viniesse a entender que le excluyen, o no le admiten por pecador, y se le seguiria agrauio en su persona. Confirmase, porque estos tales no estan en tanto peligro de dexar el habito, como los de la primera manera, porque el dexarlo se tiene por alguna manera de infamia, por cuyo temor se suelen detener algunos, y despues ser muy grandes religiosos, con los exercicios de religion.

Dixe en la primera conclusion, regularmente hablando, porque algun caso puede auer, en que deuan luego entrar en religion, y ser admitidos, como si constasse de vna extraordinaria contricion, con señales exteriores, especialmente si fuessen en publico, o si viuiesse algun notable peligro en la dilacion. Todo lo qual se ha de gouernar prudencialmente.

Digo lo tercero, los demas pecadores, que no estan de asiento en graues pecados, aunque ayan cometido vno, o otro muy graues, no se deuen detener, ni se les ha de dilatar por esso la entrada en religion. Prueuase esta conclusion, porque para subir a la perfection, no es necessario exercitarse primero en sola la guarda de los preceptos, como para guardar virginidad, o castidad no es necessario, que primero se exercite en guardar los preceptos, antes es cosa muy conueniente, aun para la guarda de los preceptos euangelicos, que se exercite en los consejos, y actos de perfection, lo qual se haze en las religiones mas acomodadamẽte. Luego no es necessario, que los tales pecadores se detẽgan antes conuiene, que luego que Dios les toca, y los llama a vida estrecha, y perfecta se desembaracen de las cosas del mundo, y respondan al llamamiento, a imitacion de los Apostoles, y de todos los varones apostolicos.

De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, con su confirmacion.

Todauia queda difficultad, si sera licito al que se conuierte, o entra en religion, començar luego por los exercicios mas perfectos de la virtud, o si sera necessario que vaya poco a poco por las cosas mas faciles, hasta llegar a la perfection. Para cuya inteligencia se ha de suponer, que la mayor, o menor perfection de la virtud se puede entender en dos maneras. La primera comparando la virtud de vn hombre con la de otro. La segunda comparando la virtud de vn hombre consigo misma, segun diuersos estados.

Digo lo primero. No es necessario que todos los hombres comiencen igualmente por el mismo grado, y exercicios de virtud imperfecta. Prueuase, porque no es la gracia que Dios comunica en los principios igual en todos. Luego no es necessario que todos comiencen igualmente. La consequencia se prueua, porque el fundamento, y

to, y principio de las obras de virtud es la gracia.

Greg. 2. dialag. El antecedente se prueua de San Gregorio, que dize que San Benito començó con mas perfecta vida espiritual, que otros Sanctos acaban, y San Geronymo, dize que nuestra Señora començó con mas perfection, que acabaron todos los sanctos jũtos.

Hier. to. 2. serm. de Assump. Virginis

Digo lo segundo. Conforme al grado en q̃ vno comiença la virtud ha de yr exercitandose en las cosas mas faciles, y imperfectas, ascendiendo siempre a las mas perfectas, regularmente hablando.

Prouer. 4. Luc. 2. Prueuase lo primero de la sagrada Escriptura, que compara el camino de la virtud a la luz del Sol q̃ va subiendo poco apoco, hasta encũbrarse al medio dia. Y de Christo, solo para enseñanza nuestra, dize que yua prouechãdo en sabiduria. Esto mesmo enseña claramente San Gregorio, y comunmente los sanctos. Lo segundo se prueua, porque se pone a peligro de caer quien sube mas de lo q̃ piden sus fuerças, y espiritu. Por lo qual muchos hombres de buen espiritu han faltado en la virtud, queriendo exercitarse en actos que excedian su caudal, y assi es cosa muy prudencial, y necessaria que el hombre se vaya poco a poco con el talento de gracia que Dios le ha comunicado, ganãdo cada dia mas tierra, y espiritu, echando rayzes en la virtud, exercitandose mucho en la humildad, que assi llegara con firmeza, y perseuerancia a la perfection.

Gregor. hom. 15. in Ezech.

Dixe regularmente, porque en algun caso extraordinario, es conueniente, y necessario no guardar estas reglas. Como si a alguno le communicasse el Espiritu Sancto algun don, o mociõ extraordinaria, para algũ acto heroyco de virtud, como se echaua de ver en los Martyres, en tal caso conociendo que es don del cielo, se ha de dexar lleuar del Espiritu Sancto, que no esta atado a nuestras reglas, sino muchas vezes causa effectos extraordinarios, y marauillosos en sus sanctos.

Art. 2. Segunda conclusion, cosa buena, y loable es, hazer voto de entrar en religion. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y comun entre los Theologos. Para cuya explicacion se ha de aduertir, que el voto de religion se puede entender en dos maneras, la vna hablando del voto solemne que se haze en la profession, donde se promete solemnemente obediencia, castidad, y pobreza. La otra hablando del voto simple que haze, de entrar en religion, y de este habla nuestra conclusion, que del primero se tratara abaxo al fin desta materia. Supuesto esto se prueua la conclusion. El entrar en religion, es cosa de suyo buena, y las cosas buenas hechas por fuerça de voto son mas meritorias, y loables, como se enseña en la materia de voto. Luego hazer voto simple de entrar en religion, de suyo es cosa buena, y loable, y assi lo aconseja

Psal. 75. el Propheta Dauid, segun la explicacion de la Glossa.

La difficultad es, si es cosa conueniente a todos hazer voto de entrar en religion. La razon de dudar es, porque a algunos les es ocasion de mas graues pecados, y otros mas facilmente se arrepiẽten, y entran cõ alguna manera de violẽcia, de lo qual se les sigue el viuir descontentos, y otros inconuenientes, y caydas en la vida espiritual. Luego no es cosa conueniente a todos obligarse con voto a entrar en religion.

A esta difficultad se responde, que el voto de entrar en religion, se ha de hazer con gran deliberacion, y aduertencia. La razon es clara, porque el estado de religion es de gran consideracion, y importancia, por ser de toda la vida, y muy estrecho, y difficultoso de seguir. Luego hase de hazer con gran aduertencia, y consideracion: para lo qual se ha de aduertir, que el que quiere de hazer voto de religion, primero ha de tener noticia del estado de religion, y saber los rigores, y difficultades de el, y estar seguro moralmente hablando, que es proporcionado con sus fuerças, y animo. Y con esta aduertencia, y madura deliberacio podra hazer el tal voto, y sera loable, como consta de la cõclusion. Especialmente si teme algun inconueniẽte, como si le quisessen de estoruar los amigos, y parientes, o otro semejante, sera cosa muy conueniente, y loable que haga el tal voto, para que el animo este quieto, y seguro. El voto de entrar en religion hecho sin la dicha aduertencia, regularmente lo tengo por imprudente, y peligroso.

De lo dicho se sigue, como nota aqui Cayetano, que aunque es cosa virtuosa, y loable induzir, y inclinar los muchachos de poca edad a que entren en religion. Pero no lo es persuadirlos a que hagan voto de entrar en religion. Porque assi como en aquella edad son faciles en dexarse persuadir, assi ni mas ni menos en arrepentirse de lo hecho. Y assi entrarian en religion cõ poca libertad, que es grande inconueniente, particularmente, q̃ quando entran sin obligacion de voto se les haze mas facil el estado, como cosa escogida con mas libertad. Todo esto se ha de mirar prudentemente conforme a las ocasiones, y calidad de las personas. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Tercera conclusion. El que hizo voto de entrar en religion esta obligado a cumplir el tal voto entrando en religion. Para explicacion de esta conclusion se ha de notar, que el tal voto se puede hazer de dos maneras. La vna absolutamente, y sin condicion ni determinado tiempo, y este tal esta obligado a cumplir el voto lo mas presto q̃ pudiere commodamente. La otra manera es, poniendo condicion, o determinando tiempo. Y este esta obligado a cumplir el voto en llegando la condicion, o termino. Esta conclusion assi explicada es de Sancto Thomas, y sus discipulos. Prueua Artic. 3. se. Porque el voto de religion es vna promessa, q̃ se haze a Dios de cosa buena, y que le agrada. Luego ay obligacion de cumplirlo. Porque como dize San Augustin: si el contrato que se haze entre Aguſt. los hombres en ninguna manera es licito dexarlo epiſt. 50. de cumplir, quanto mas el que haze el hombre cõ Dios, prometiendole alguna cosa agradable, como es entrar en religion?

Para perfecta inteligencia de esta conclusion se ha de aduertir, que en el voto simple de religion, de que vamos hablando, se han de considerar principalmente tres cosas. La primera es, la causa, y motiuo que tiene el que haze voto de religion. La segunda, la religion que es materia del voto. La tercera, el tiempo determinado expressa, o implicitamente para el cumplimiento del voto. Quãto a lo primero se deue aduertir: que el voto de religion puede nacer de tres causas. Lo primero puede nacer de vn determinado, y absoluto deseo de

ſeo de mudar la vida en coſa mejor, aora prouenga eſto de inſpiracion diuina interior, aora de alguna publica admonicion, o particular, como ſuele acontecer mouerſe a ſer religioſo de algun ſermon, o de alguna platica eſpiritual. Hablando de eſte voto.

Digo lo primero, que el tal voto que nace de eſte deſſeo propriamente, y perfectamente es voto de religion, y aſsi ſe llama, y en eſte tal voto ſolo el Papa puede diſpenſar. En eſta reſolucion conuienen los diſcipulos de Sancto Thomas, y particularmente el Maeſtro Fray Iuan Gallo en el lugar citado. La razon es, porque el tal voto quanto a la ſubſtancia es perpetuo, porque es de eſtado de perfection, y quanto a la cauſa no tiene defecto ninguno. Luego el tal voto, propriamente, y perfectamente es voto de religion: de lo qual claramente ſe ſigue lo ſegundo, que ſolo el Papa puede diſpenſar en el tal voto. Porque el voto ſimple de religion, ſolo el Papa lo puede diſpenſar, como es coſa notoria de la materia de voto. Aduiertaſe que para diſpẽſar el Papa en el tal voto ha de auer juſta cauſa. La qual no puede auer ſino es vna de tres. La primera cauſa es, la impotencia para ſer religioſo, que mana, y procede de alguna enfermedad, que le hizieſſe no tan apto, ni aun apto para la religion. Suele acontecer, que vno hizo voto de religion con deſſeo de mudar la vida, y deſpues ſobreuiene alguna enfermedad, con la qual no eſta apto para la religion, en el tal caſo tiene cauſa para que el Summo Pontifice pueda diſpenſar con el, en el voto de la religion. La ſegunda cauſa es, ſi fue tan grande la importunidad del que le perſuadio que fueſſe religioſo, y tan grande la facilidad del que prometio, y hizo el tal voto de religion, que meritamente ſe pueda dudar ſi tuuo perfecta deliberacion. Eſta es cauſa ſufficiente para q̃ el Papa juſtamente diſpenſe en el tal voto. La tercera cauſa es, ſi el tal que tiene voto ſimple de religion lo leuantaſſen a mas perfecto eſtado, qual es el ſer Obiſpo, y el fueſſe de tal qualidad que fueſſe neceſſario para el gouierno de alguna Igleſia. Entonces es tan euidente la cauſa de diſpenſar, que quiças ſin diſpenſacion expreſſa podria recebir el oficio paſtoral. Verdad es, que ſi el voto fueſſe publico para euitar el eſcandalo, ſeria biẽ que precedieſſe la diſpenſacion. De lo qual ſe ha de ver Sancto Thomas en la ſolucion del primero. La ſegunda cauſa de hazer voto es, quãdo por deſſeo que tiene de alcançar alguna coſa, haze alguno voto de religion, que es voto como gratulatorio. El exemplo es, quando vno haze voto de religiõ, ſi ſe eſcapare del peligro de la enfermedad o de alguna tempeſtad. Eſte es voto, cõdicionato.

Digo lo ſegundo, que el tal voto no ſolamente pueſta la condicion, ſino antes que ſe ponga, ſolamente lo puede diſpenſar el Papa, eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas particularmente el Maeſtro Fray Iuan Gallo. La razon es, porque en el tal caſo, el tal voto es voto de religion abſolutamente, y no tiene otra materia, ſino religion, y el voto de religion que abſolutamente es tal, ſolo el Papa lo puede diſpenſar. Luego eſte voto, ſolo el Papa tiene authoridad de diſpenſarlo. Aduiertaſe que no quita ni diſminuye la obligacion del que hizo voto, el auer procedido del miedo de la muerte, ſiendo aſsi, que tuuo ſufficiente poder, y facultad para deliberar del voto, y el tal voto no ſe le hizieron hazer por injuria, porque el tal miedo de muerte de adentro, o miedo extrinſeco que prouiene de algun ladrõ, o de algun moro que le acomete. El voto hecho en tal ocaſion es valido, y aunque es verdad, que por razõ del miedo ſe le quita algo de la libertad; pero por otra parte ſe allega a la obligacion el beneficio grande de auelle dado libertad, o ſalud. Lo qual ſe ha de conſiderar grandemente en el pedir de la diſpenſacion. La tercera cauſa de hazer el tal voto, y la mas frequente es, quando ſe haze como para caſtigo de algun delicto que ha de cometer. Digo que ha de cometer, porque ſi fueſſe para caſtigo del delicto ya cometido, el voto ſeria abſoluto. El caſo es, quando vno promete de no jugar a los naypes, y ſi jugare haze voto de religion.

De eſte voto es la difficultad, ſi lo puede diſpenſar el Obiſpo, o ſolo el Papa. De lo qual es coſa cierta, que antes que ſe ponga la tal condicion, y antes que juegue lo puede diſpenſar el Obiſpo, y ſe puede comutar por la Bula de la Cruzada. Eſto tienen comunmente todos los Doctores. La razon es, porque antes de pueſta la condicion, no es voto de religion, como es coſa notoria. Luego la diſpenſacion del tal voto no eſta reſeruada a ſolo el Papa. Toda la difficultad eſta quando ſe puſo ya la condicion, y jugo a los naypes. En el tal caſo el Padre Maeſtro Fr. Iuan Gallo affirma, que pueſta la condicion ya es voto abſoluto de religion, por lo qual ſolo el Papa puede diſpenſar en el. Porque ſolo el Papa puede diſpenſar en el voto abſoluto de religion. Otros Doctores tienen, que en el tal caſo, aun pueſta la condicion, no es voto abſoluto de religion, y que puede diſpenſarlo el Obiſpo, y ſe puede comutar por la Bula de la Cruzada. El P. M. Soto, en el articulo tercero de voto, dize ſer eſta ſentencia probable. La razon es, porque el tal voto no parece derechamente ſer voto de religion, ſino antes procede de aborrecimiento de la religion, y como pena grauiſsima q̃ ſe pone. De ſuerte, que el voto de religion cuya diſpenſacion eſta reſeruada al Papa, es el voto q̃ ſe haze por buẽ affecto que vno tiene a la religiõ, y no quando la mira como coſa odioſa.

Digo lo tercero, que ambas a dos ſentẽcias ſon muy probables, y ſe pueden muy bien ſeguir por las razones que eſtan hechas en fauor de cada vna dellas, y mas probable me parece la ſegunda, y mas conforme a la razon.

La difficultad es, quando el voto ſe haze debaxo de eſta forma; ſi cometiere tal delicto, yo hago voto de ſer religioſo, ſi el tal voto lo puede diſpenſar el Obiſpo, y ſi ſe puede comutar por la Bula de la Cruzada, antes de pueſta la condicion, y deſpues de pueſta. En eſta difficultad el Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo, enſeña ſer muy mas probable, que ni antes, ni deſpues de pueſta la condicion puede diſpenſar el tal voto, ſino ſolo el Papa, y lo miſmo es de la comutacion. La razon es, porque la materia del tal voto, tan ſolamente es la religion, y no cae el voto ſobre otra materia, como acontece en el voto condicional. Por lo qual quando comete el tal delicto no quiebra el voto, ſino quando le llega el tiempo oportuno de entrar en la religion, y no entra. Luego

es voto

es voto puramente de religion, y por consiguiente solo el Papa puede dispensar en el.

A esta difficultad se responde, ser muy probable esta sentencia por la razon hecha, y por la autoridad de tal Maestro. Pero tambien es probable la contraria sentencia, que antes de puesta la condicion, y despues de puesta puede dispensar el Obispo en el tal voto, y comutarse por la Bula de la Cruzada. Esto tienen otros muchos Doctores. La razon es, porque el tal voto no es puramente de religion, de suerte que se haga por el affecto, y deuocion de la religion, sino antes es voto penal, de manera que como pena, y como cosa a q̃ no esta afficionado mira la religion. Luego el tal voto, no es perfectamente, y absolutamente de religiõ, y por consiguiente en el puede dispensar el Obispo, y se puede comutar por virtud de la Bula de la Cruzada. De todo esto se trata muy a la larga en el tratado de voto.

La segunda cosa, que se ha de considerar en el voto de religion es la materia de la promessa, que es la religion que promete, para lo qual se deue aduertir, que el voto de la religion es como vna ley particular, q̃ vno se pone à si mismo. Por lo qual assi como la ley obliga conforme a la intẽcion del legislador, assi tãbien el voto, que es como ley particular, obliga cõforme a la intencion del que haze el voto. Esta regla se deue considerar grandemente para muchos casos, en los quales el que hizo voto esta dudoso, o escrupuloso si le obliga en tal, o tal caso, lo qual se ha de cõsiderar, y sentenciar conforme a la intencion del que promete, porque conforme a ella obliga el tal voto.

De lo qual se sigue lo primero, que el que prometio religion en general, y en comun, y puede ser religioso en vna religion muy perfecta, no tiene obligacion de entrar en la tal religion, sino que satisfaze entrando en qualquiera religion aprobada, aunque no sea tan estrecha. El exemplo es, quãdo a vno le dan en penitencia que diga vno de los Psalmos Penitenciales, no esta obligado a dezir el mas largo, sino que satisfaze a su obligacion, diziendo el mas breue. De la misma suerte se ha de juzgar del voto de religiõ en comũ, q̃ el q̃ le haze satisfaze muy biẽ a su obligaciõ entrãdo en qualquiera religion aprobada por el Sumo Pontifice.

Lo segundo se sigue, que el que hizo voto de religion en particular, y determinadamente en tal religion, satisfaze a su obligacion, si entra en religion mas estrecha, y mas perfecta. No es necessario poner exemplo por ser cosa tan clara, y porque podria auer algun inconueniente. En esta resolucion conuienen comunmente todos los Doctores, y muy en particular el Padre Maestro Fray Iuan Gallo. La razon es, porque cosa clara es ser licito comutar el voto en alguna cosa, que euidentemente es mejor dentro del mesmo genero. Luego licito es comutar el voto de religion menos perfecta en voto de religion mas perfecta, y por consiguiente cumple con el voto de la tal religion, entrando en religion mas perfecta. Pero aduiertase, que no tiene obligacion de entrar en la religion mas perfecta, porque el voto no se estẽdio a esso. Tambien se aduierta, que si tiene impedimento para no ser recebido en la religion, que prometio, no esta obligado a entrar en otra orden mas estrecha. La razon es, porque no prometio tal cosa. Tambien que las leyes principalmente, que traen consigo carga, antes se han de restringir que no estender. En caso que vno prometiesse tal religion en particular, en tal conuento, el qual tiene vn poco de relaxacion, y no le recibiessen en el tal conuẽto, ay duda si tendria obligacion de tomar el habito en otra casa de la misma religion. De lo qual se dira abaxo.

Lo tercero se sigue, que si vno hizo voto de religion en particular, o en especie, o en comun satisfaze al tal voto haziendo diligencia moral, para cumplir con el tal voto. De suerte, que si vno con la deuocion que tiene à la religion del cõuento de San Esteuan, y haze voto de religion en el tal cõuento, satisfaze al voto, si haze diligencia moral para que le reciban en el tal conuento, y no esta obligado a buscar otro. La razon es clara, porque tan solamente hizo voto de entrar en este cõuento en particular. Luego tan solamente esta obligado a entrar en este conuento. Podria auer difficultad acerca de esto, porque puede ser assi, que aya otro conuento de la misma especie de religion, y de la misma religion de Nuestro Padre Sancto Domingo, y con las mismas condiciones religiosas. Luego estara obligado a tomar el habito en el tal cõuẽto. Porque el tal cõuento es igual bien, cõ el que el prometio. A esta difficultad se ha de respõder, que este que hizo voto de entrar en este cõuento desta religion, no tiene obligaciõ de entrar en otro. Porque prometio la religion con estas condiciones, y en este lugar señalado, y no de otra manera. Luego no tiene obligacion de entrar en otro conuento de la misma religion, aunque tenga condiciones semejantes, y parecidas, y aunque sea como igual bien. Porque el no prometio la religion, sino con estas condiciones indiuiduales. Aduiertase, que si fuesse assi, que hiziesse voto de cierta, y determinada religion, como es la de nuestro Padre Sancto Domingo, o de nuestro Padre San Francisco, sino le reciben en vn conuento, tiene obligacion de yr a otros moralmente posibles. Y lo mismo es quando hizo voto de religion en general, y en comun. Este tal no tiene obligacion de yr a todos los conuentos, sino tan solamente à aquellos que moralmente estan a mano, pero halo de hazer fielmente, y con diligencia.

Sigue se lo quarto, que despues de auer hecho diligencia moral, para que le reciban, sino le recibẽ, no esta obligado a professar religion solitaria, o a guardar las obras de la religion, y auerse como religioso en el obrar obras de religion. En esto conuienen todos los Doctores. La primera parte se prueua, porque la religion de la soledad no tiene aceptacion de parte de la Iglesia, la qual es necessaria para la solemnidad del voto. Luego el tal no toma estado de religion, y por consiguiente no tiene obligacion a professar vida solitaria. La segunda parte se prueua, porque el que hizo voto de religion no tiene obligacion a las obseruancias particulares, sino es mediante la profession solemne. Y este tal no ha hecho profession solemne, antes esta libre de hazer la tal profession. Luego no tiene obligacion a guardar las obseruancias de la religion, ni a auerse como religioso.

Lo tercero que ay que considerar en voto semejante, es el tiempo determinado para la execuciõ, y cumplimiento del voto. Prometio vno, y hizo

voto

voto de ſer religioſo, es la difficultad quando eſta obligado a ponerlo en execucion, particularmẽte quando no determino tiempo ninguno. Porque entonces es muy difficultoſo de ſeñalar quando tendra obligacion ſopena de pecado mortal a entrarſe religioſo, y cumplir el voto.

Digo lo primero, el que hizo voto de ſer religioſo dentro de cierto tiempo determinado, eſte tal tiene obligacion de cumplir el voto dentro de aquel tiempo, y ſino lo cumple peca mortalmente contra el voto. La razon eſta clara, porque la obligaciõ del voto es dentro de aquel tiempo. Luego ſi dentro de aquel tiempo no ſe entra religioſo, peca pecado de ſacrilegio contra el voto q̃ tenia hecho. En eſto conuienen todos los Doctores. Toda via queda difficultad acerca de eſto miſmo, ſi eſte tal deſpues de auerſe paſſado el tiempo determinado, eſta obligado a ſer religioſo. La razon de dudar es, porque el tal hizo voto de religioſo dentro de aquel termino. Luego paſſado aquel tiempo no le queda obligacion de ſer religioſo. A eſta difficultad ſe ha de dezir, que eſta obligado deſpues de paſſado el termino determinado a meterſe religioſo lo mas preſto que pudiere. La razon es, porque hizo voto de tomar el eſtado de religioſo, y dentro de aquel tiempo determinado. Luego ſiempre quedara obligado a ſer religioſo, aunque ſe aya paſſado el tiempo determinado. Porque el determinar el tiempo, fue para no dilatar el cumplimiento del voto, y no para quitar la obligaciõ del ſer religioſo. El exẽplo es, quando vno ſe obliga de pagar la deuda que deue dentro de cierto tiempo, ſi ſe paſſa el tiempo determinado obligacion en queda de pagar la deuda, porque no ſe determino el tiempo para quitar la obligacion paſſado aquel tiẽpo determinado, ſino para no dilatar la paga, que ſe deue de juſticia.

Digo lo ſegundo, que quando por juſta cauſa ſe dilata el entrar en la religion, en el tal caſo no quiebra el voto, ni peca mortalmente, aunque ſe paſſe el tiẽpo determinado. Eſto enſeñá todos los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el votó ſe haze a Dios, y Dios no es duro, ſino blando, y ſuaue, y quiere que todas las coſas ſe moderen, y gouiernen con ſabiduria. Luego en el tal caſo, ſe ha de entender que es la voluntad de Dios, que ſe dilate el cumplimiento del tal voto. Aduiertaſe, que puede auer tres cauſas razonables para differir el cumplimiento del voto de religiõ, aunque tenga tiempo determinado. Dexo aparte quando no puede entrarſe religioſo por razon de alguna enfermedad. Eſta cauſa es tan manifieſta, que no ay neceſsidad de contalla. Clara coſa es, que ſi vno eſta enfermo eſta eſcuſado por entonces de entrar en la religion, haſta que eſte bueno, y tenga entera ſalud, de manera que pueda lleuar las coſas de la religion. Dexando eſto aparte, la primera cauſa razonable para differir el voto de la religion, es por razon de alguna deuda contrahida de juſticia: el que eſta cargado con deudas, y quedandoſe por algun tiempo en el ſiglo, puede ſatisfazer a los acreedores tiene obligaciõ de differir el entrar en la religion, haſta que ſe paguen las deudas, o ſe cõponga, y a cada acreedor ſe cõſigne ſu derecho. Porque no quiere Dios, ni ſe ſirue de la religiõ cõ injuria, y agrauio de nadie. Eſte dilatar el entrar en la religion, no ſolamente es licito, y razonable, pero es neceſſario, y cae debaxo de precepto, y ſeria pecado mortal entrar en la religion, por la razon dicha. La ſegunda cauſa razonable para dilatar el entrar en la religion, es por la deuda de piedad. El exemplo es, quando los hijos pequeños tuuieſſen neceſsidad de la ayuda de los padres, en el tal caſo el padre no ſolamẽte puede, ſino eſta obligado a dilatar el cumplimiento del voto de religion, haſta que ſe aya cumplido ſuffi cientemente con la neceſsidad de los hijos. Lo miſmo es, ſi los padres eſtan en graue neceſsidad, de ſuerte que no ſe pueda remediar ſino por los hijos, los hijos no pueden entrar en la religion, haſta que ſe cumpla con la tal neceſsidad. De lo qual ſe dira mas largamente abaxo.

La tercera cauſa es, quando el tiempo es neceſſario para eſtudiar, y hazerſe habil cõ el eſtudio para ſer religioſo del choro, de ſuerte q̃ ſepa Latin. Porque regularmente hablando, los que hazen voto de religion, ſe entiende que han de ſer religioſos del choro. Porque vn hombre noble, o de buena ſuerte, no pretende ſer religioſo lego, ſino del choro, ſino fueſſe q̃ expreſſamẽte vuieſſe prometido ſer religioſo lego. Pero aduiertaſe, que en eſte tiempo tiene obligacion de eſtudiar con diligencia para tener la erudicion baſtante para ſer religioſo. Verdad es que no tiene obligacion de hazer diligencias extraordinarias.

El Angelico Doctor, en la ſolucion del tercero, aduierte dos coſas. La primera es, que por el voto de religion, y tomando el tal eſtado ſe acaban, y eſtinguen todos los votos que eſtauan hechos antes. La razon es, porque por el voto ſolemne, que es mas excelente, ſe entrega totalmente a la religion, y queda como muerto a ſi miſmo. Si los votos, que vno hizo en el ſiglo ſon incompoſsibles con el eſta de la religion que toma, ceſſan los tales votos por el tiempo que es nouicio. El exemplo es, ſi tuuieſſe hecho voto de alguna peregrinacion, como de yr a Sanctiago, o a nueſtra Señora de Guadalupe, o ſi vuieſſe hecho voto de rezar el officio diuino, cõforme al vſo de otra Igleſia. La razon es, porque al tiempo del nouiciado ſe ha de exercitar en las obras, y officios conuenientes a la tal religion. Luego por aquel tiempo de nouiciado ceſſan los votos, que ſon incompoſsibles con el eſtado de la tal religion. Dixe por el tiẽpo del nouiciado, porque ſi dexaſſe el habito, luego al punto tendria obligacion de cumplir con los tales votos, porque no ſon incompoſsibles cõ ſu eſtado. Si los votos que tenia no ſon icompoſsibles con la religion que toma, ſino antes ſon cõuenientes, entonces no ceſſan los votos en el tiempo del nouiciado, ſino tan ſolamente por la ſolemne profeſsion, el exemplo es, ſi hizo voto de ayunar algun dia, eſta obligado a ayunar ſiendo nouicio. Y ſi alguno tuuiere duda deſte punto, proponga ſus votos al Prelado para q̃ los irrite ſiendo ya profeſſo. Porque entonces ya eſta ſubjecto al dominio del Prelado. La ſegunda coſa es, que por la profeſsion ſolemne ſe quita toda la pena deuida en el purgatorio. Eſto enſeña Sancto Thomas en la miſma ſolucion. Eſta ſentencia no es del todo cierta, ſino grandemente probable: la razon de Sãcto Thomas es, porque entonces el religioſo ſe offrece totalmente a Dios, y offrece todo lo que tiene, y lo que puede hazer, y padecer toda la vida.

Por lo

Por lo qual es muy probable sentencia la que enseña Sancto Thomas. Fuera de esto en muchas religiones esta concedida por el Summo Pontifice indulgencia plenaria para los que hazen profession, y entonces es cosa cierta que se gana la tal indulgencia, estando el que professa en estado de poderla ganar.

Quarta conclusion, si el que hizo voto de religion, hizo juntamente voto de hazer profesion de suerte que essa fue su intencion, tiene obligacion de permanecer perpetuamente en la religio, y de hazer profesion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la questiõ citada. La razon es, porque en el tal caso hizo voto de permanecer en la religion. Luego tiene obligacion de professar, y permanecer en la tal religion. De esto no ay difficultad. Pero aduiertase cõ el mismo Angelico Doctor, que si expressamẽte vno haze voto de religion, y pretende formalmente experimentar la difficultad del estado, no tiene obligacion de permanecer perpetuamente en la religion. Experimentãdo el tal estado con buena fee, si le pareciesse que no podia sufrir la difficultad del estado, no tiene obligacion por fuerça, y virtud del voto a permanecer en la tal religion. Tambien enseña, que si vno sinceramente hizo voto de religioso, y no declaro expressamẽte alguna de estas cosas, cumple con el voto si entra en la religion con buẽ animo, y con affecto de experimentar la religion, y ver si le esta bien a su cõsciencia, conforme a lo que experimẽta. Esta obligacion tiene, y con esto cumple, y si se saliere haziendo lo dicho, no peca contra el voto.

D. Tho. art. 3.

La difficultad es, si el que toma el habito de religioso peca, quando se sale de la religion. La razõ de dudar es, porq̃ el tal saliẽdose de la religiõ es inconstante, y temerariamente, y contra la recta razon se sale de la religion. Luego es pecado el salirse de la religion, y dexar el habito religioso. Por el contrario haze, porque este tal no tiene obligacion a ser religioso. Luego no peca pecado ninguno, dexando el habito de la religion.

Digo lo primero, que el que tan solamente por effecto de deuocion que tiene a la religion entra en ella, aunque todo el tiempo del nouiciado dexe el habito, no peca mortalmente. En esto cõuienen todos los Doctores citados. La razon es clara, porque la religion para el tal siempre es consejo. Luego apartandose del tal consejo, y de las obras excelentes de virtud no peca mortalmente. En esto no ay difficultad ninguna entre los Doctores, y esta muy recebido entre todos ellos. La difficultad es, si sera pecado venial. Porque como queda dicho, en la probança del primer dicho, consejo es entrar en la religion, y permanecer en ella. Luego no sera pecado aun venial retirarse de la religion. Porque hazer contra los consejos no es pecado ninguno.

Digo lo segundo, que el salirse de la religion, aunque esta mal recebido entre los hombres, algunas vezes no es pecado venial, sino que lo puede hazer santamente, y otras vezes sera pecado venial. En esta resolucion conuienen todos los Doctores. Que esto este mal recebido, consta, por la experiencia, y tiene fundamento y grande. Porque la religion de su naturaleza es buena, y dize orden a la perfection. Luego el no me ser conueniente procede de defecto mio, y por esta razon el salirse de la religiõ no esta bien recebido entre los hombres. Esto supuesto, la primera parte desta resolucion se prueua, porque muchas vezes acontece el nouicio experimenta, que el estado de la religion no es para su bien, y para su aprouechamiẽto, luego en el tal caso no sera pecado ninguno, antes sera bueno retirarse de la religion. Por lo qual los nouicios discretos, y los que los enseñan deuen aduertir grandemente, si el estado de religioso le esta bien al nouicio, y no le estando bien persuadirle que se salga, y el hara biẽ en salirse; de suerte, que bien assi como los religiosos tienen obligacion de mirar por el bien de la comunidad, y si le esta bien a la religion el recebille, y sino le esta bien despedille, assi tambien tienen obligacion de mirar si la religion esta bien al nouicio para su bien espiritual, y sino le esta bien persuadille que se salga, y sino se saliere despedille. Porque todo esto redunda en bien de la misma religion. La segunda parte se prueua de la razon de dudar puesta en el principio, porque algunas vezes es inconstancia, y temeridad contra la recta razon, el salir, y dexar el habito de la religion. Luego en el tal caso sera pecado venial por esta razon, y no lo sera por ser contra el consejo. De lo qual se sigue, que aunque vno resista a la admonicion, o inspiracion de entrar en la religion, no auiendo menosprecio, no ay q̃ temer culpa mortal. La razon es clara, porque el tal llamado de Dios, y la tal inspiracion, aunque sea celestial, y diuina no encamina a cosas necessarias, sino a cosas mejores, las quales se pueden dexar sin peligro ninguno de la salud espiritual. Luego en el tal caso no se ha de temer culpa mortal.

Digo lo tercero, el que entra en la religion por fuerça de voto que tiene hecho, tiene obligacion por fuerça del voto a experimentar fielmente, y con toda verdad, si las cosas de la religion, quadran con su ingenio, y quanto a esto la misma razon es del que prometio de entrar en la religion, y del que prometio de ser religioso, sino es que en la intencion de los que prometieron vũiesse diuersidad. De suerte, que assi como por razon del voto no esta obligado a suffrir, y passar por todas las cosas difficilimas, ni basta, si tan solamente pretende tomar el habito, y en qualquier caso dexalle. El exemplo es, en el q̃ prometio, y hizo voto de alguna peregrinacion, como yr a Roma, o a Hierusalem, el qual no cumple, si tan solamente comience a caminar, sino por fuerça del voto tiene obligacion de proseguir fielmente el camino. A esta manera el que hizo voto de religion tiene obligacion de experimentar fielmente las cosas de la religion. Y si hallare que todas las cosas de la religion son conuenientes a su ingenio para su salud espiritual, no puede dexar el habito sin pecado mortal. La razon es, porque aunque es verdad, q̃ aunque la perseuerancia no cayga debaxo del voto de su naturaleza, pero cae debaxo del voto, como dizen los Theologos, per accidens. Porque no ay causa ninguna idonea para apartarle de lo començado por fuerça, y virtud del voto.

Digo lo quarto, el que hizo voto de perseuerar en la religion, no se puede salir de la religion por las comunes difficultades, sin pecar mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon

es,

es, porque eſte tal cedio a ſu derecho, que tenia para poder dentro de aquel tiempo deliberar de todas las coſas, y experimentallas. Particularmẽte, que el tal hizo voto de perſeuerar, luego pecara mortalmente, ſino perſeuera. Eſta es la differencia que ay entre el voto ſimple de religion, y el voto de perſeuerar en la religion. Porque al primer voto ſe ſatisfaze, ſi con buen animo experimenta las coſas de la religion, y cree probablemẽte por ſu puſilanimidad, que el yugo de la religiõ le ha de ſer graue, y difficultoſo, y aſsi dexa el habito. Pero el ſegundo, ſino es que halle alguna coſa fuera de las comunes difficultades, que le haga particular difficultad, tiene obligacion a eſtarſe quedo, y perſeuerar, ſopena de pecado mortal. Pero porque el voto es como vna ley humana, puede acontecer, que deſpues del voto de la perſeuerancia, ſe puede ſalir alguna vez, ſin cometer pecado mortal, como ſi ſobreuinieſſe alguna enfermedad, o otra difficultad grande, que al parecer de hombres prudentes, meritamente ſe vuieſſe de conſiderar. Aduiertaſe, que aſsi como regularmente no es coſa conueniente, que todos hagan voto de religion, aſsi tambien nunca, o rariſsimamente ſe han de induzir los nouicios a hazer voto de perſeuerar en la religion, ſino dexallos vſar de la libertad, que da el derecho a los nouicios. De todas eſtas coſas ſe ha de dezir mas a la larga en las coſas que ſe ſiguen.

Quinta concluſion, ſi los moços no tienen juyzio entero, el voto de religion que hazen no es obligatorio. Declaremos la concluſion, puede acõtecer, que algun niño de ocho, o nueue años no tenga juyzio, y con el affecto que tiene a la religion haze voto de entrar en la religion, el tal voto no obliga en conſciencia. Eſta concluſion enſeña Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos, en la queſtion citada. Eſta concluſion ſe prueua claramente, con razon deduzida de la lumbre natural, porque adonde no ay vſo de razon, no ay deliberacion humana, la qual intrinſecamẽte es neceſſaria para hazer voto. Luego ſi haze voto antes de tener vſo de razon, no tiene razon de voto, ni es obligatorio. Aduiertaſe, que quanto a eſto no ay determinado tiempo alguno por la naturaleza, ni por ley humana. Porque ſi vn adulto, en el tiempo que no tiene vſo de razon hizieſſe voto, el tal voto no ſeria valido ni obligaria. De ſuerte que el tener ſiete años, o ocho años, o nueue es coſa impertinente, para hazer voto obligatorio, ſino es que tenga baſtante vſo de razon, el qual es neceſſario para la deliberacion, y conſiguientemente para la naturaleza, y fuerça del voto. En el tratado de voto ſe aduierte, y pone como regla general, que para hazer voto baſta el vſo de razon, que es ſufficiente para pecar. Como para pecar es neceſſario, que el hombre tenga vſo de razon, ſin el qual no podra cometer pecado, aſsi tambien para hazer voto, es neceſſario que vno tenga vſo de razon, con el qual pueda deliberar, para hazer el voto. En la materia de confeſsion ſe aduierte, q̃ en el capitulo omnes, adonde ſe pone el precepto de la confeſsion, y comunion, ſe dize, que quãdo el hõbre viniere a los años de diſcrecion, eſte obligado a confeſſarſe vna vez en el año, y comulgar por Paſcua de Flores. Adonde aduierten los Theologos, q̃ no luego, q̃ vno llega a tener diſcrecion, y a eſtar obligado a cõfeſſarſe, tiene obligacion de comulgar. Porq̃ mas diſcrecion es neceſſaria para recebir el Sacramẽto de la Euchariſtia, q̃ es mas alto y mas difficultoſo, q̃ no para recebir el Sacramẽto de la penitẽcia, q̃ no es tan alto, ni tã difficultoſo. De eſſa miſma ſuerte me parece a mi, q̃ para hazer qualquier voto baſta el vſo de razon, q̃ baſta para pecar, pero para hazer voto de religiõ, es neceſſario que tẽga vſo de razõ mas perfecto, con el qual pueda alcançar las difficultades, q̃ ay en el eſtado de la religiõ, y las coſas particulares a que ſe obliga, de ſuerte que pueda deliberar dellas.

D. Tho. art. 5.

La difficultad es, ſi vno hizieſſe voto de religion auiendo duda, ſi tiene baſtãte vſo de razõ, para hazer el tal voto, ſi en el tal caſo eſtaria obligado a cumplir el voto. La razon de dudar es la general, y comun, porq̃ en caſo de duda de lo tocante à algun precepto, tiene vno obligacion de cumplir el tal precepto. Luego lo miſmo ſera en eſte caſo: porque en el tal caſo duda ſi es voto y ſi obliga por fuerça y virtud del derecho diuino. Confirmaſe; porq̃ ſi de vna perſona ſe dudaſſe, ſi tenia vſo de razon, quando hizo alguna coſa, que de ſuyo era pecado mortal, el tal eſtaria obligado a cõfeſſarſe del tal hecho, porque duda ſi es materia de cõfeſsion. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, quãdo ſe duda, ſi tiene fuerça de voto, ſiendo de derecho diuino el cumplir los votos, y ſiendo la duda razonable. Deſta difficultad ſe trata muy en particular, en el tratado de voto, en la ſegunda parte de la Summa, aora breuemente ſe ha de dezir vna palabra. En eſta difficultad algunos Doctores, por la razon hecha con ſu confirmacion, tienen que en el caſo pueſto, eſta obligado a guardar el voto, como ſi lo vuiera hecho mientras el tal eſta en la duda, y no ſale della.

A eſta difficultad ſe reſpõde cõforme a lo q̃ queda dicho, en el tratado de voto, q̃ en el tal caſo no ay obligaciõ de cũplir cõ el voto. Eſta ſentẽcia tienen comunmente los diſcipulos de S. Thomas y otros graues Doctores. La razon es la miſma, que ſe puſo en el dicho lugar. Porque eſte tal eſta como en la poſſeſsion de no eſtar obligado a la tal obra, y eſta en duda ſi fue voto, o no. Luego en el tal caſo mejor es la condiciõ del que poſſee, y por conſiguiente no tiene obligacion de cũplir el tal voto, particularmente, q̃ como queda dicho, el voto es vna ley particular, que el miſmo hõbre ſe pone a ſi miſmo, y tiene fuerça de voto, de ſu miſma volũtad, y a el miſmo le pertenece declarar la ley, y la obligacion en caſo de duda. Y aſsi auiendo duda, no eſta obligado a cumplir con el voto.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmẽte de lo dicho, y otras ſoluciones ſe ponen en el tratado de voto, alli ſe podran ver por no repetir las miſmas coſas. A la cõfirmaciõ ſe reſponde, q̃ ay gran differencia entre lo vno y lo otro. Porq̃ en lo q̃ toca al Sacramẽto de la penitẽcia, es medio neceſſario para la ſalud eſpiritual, en aquellos q̃ pecarõ mortalmẽte deſpues del baptiſmo, y es vnico remedio, y medicina. Por lo qual auiẽdo duda, ſi vno tiene la enfermedad, q̃ tiene ſolo aquel remedio, tiene obligaciõ ſopena de pecado mortal a aplicar el tal remedio. Y porq̃ el precepto diuino de la cõfeſsiõ ſe funda en ſer vnico remedio para la ſalud eſpiritual, en el tal caſo conſiguientemẽte obliga el precepto diuino. Pero el voto quando conſta que es

voto cae debaxo de precepto diuino, quanto a su cumplimiento, pero en caso de duda no obliga, por no tener razon de medio necessario para la salud espiritual. De manera, que ay gran differencia en caso de duda, entre el sacramento de la confession, y el voto. Otras differencias se ponen en el lugar citado, alli se han de ver.

De todo lo dicho se colige claramente, que si vno no tiene juyzio bastante para hazer voto, en el tal caso aunque lo haga en la aparencia, no es voto en realidad de verdad, ni es obligatorio, porque de razon del voto es, que proceda de hombre, en quanto hombre, y de hombre que tiene vso de razon, pero si es hombre, y tiene el vso de razon necessario, y q̃ se requiere para hazer voto de religion, el tal voto es verdadero voto, y tiene todas las condiciones necessarias para ser voto, aũ que no tenga mucha edad. De suerte, que si tiene vso de razon entero, aunque no llegue a tener catorze años, el voto, aunque sea de religion, es verdadero voto, y es obligatorio, y tiene obligacion de cumplirlo, y entrarse en religion. Porque como queda dicho, tiene todas las cosas necessarias para ser voto. Y bien assi como vno que tiene vso de razon entero, aunque este debaxo del poder del padre, puede casarse y es valido el matrimonio, aunque su padre no quiera, assi tambien el tal puede muy bien hazer voto, aunque sea de religion, y el tal voto obliga en conscience. No hablamos al presente de los votos reales, de los quales se dize muy en particular en el lugar ya citado

La segunda difficultad es del voto del hijo, hecho antes de los catorze años, si el tal voto es verdadero voto, y obliga en conscience, particularmente siendo voto de ser religioso, por el qual promete de retirarse de la tutela del padre. La razon de dudar es, porque por derecho natural el hijo mientras tiene corto vso de razon, y es flaco, y fragil en el ser de hombre, y en sus obras esta subjecto, y rendido a su padre, y el ha de enderezar todas sus obras. Luego en el hazer voto particularmente de religion, ha de estar subjecto a su padre, y por consiguiente el voto de religion hecho sin esta subjection, no sera voto, ni sera valido.

Digo lo primero, que teniendo entero vso de razon, para hazer el tal voto, es verdadero voto y es obligatorio. En esto conuienen todos los Doctores, sin auer differencia ninguna. La razon es la dicha. Porque ya el tal es señor de sus obras, por el vso de la razon, que ya tiene entero. Luego el tal voto valido es, y obliga en conscience, so pena de pecado mortal.

Digo lo segundo, que aunque es verdadero voto y obligatorio, es como voto, como condicional, que obliga mientras el padre, o el superior no lo reuocare, que si lo reuoca, no es valido. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores. La razon es, porque ay vna ley humana, fundada en el derecho natural, que diximos en la razon de dudar, la qual ley humana determina en particular, que las obras del moço esten subjetas al cuydado del padre hasta los catorze años. Luego hasta aquel tiempo, el voto del tal moço, particularmente si es de religion, esta subjecto a la voluntad del padre, y del superior, y puede irritar, y quitar el tal voto. De lo qual se sigue, que si el padre, o el superior sabe que el hijo dentro de aquel tiempo hizo algun voto, y particularmẽte de religion, y calla, el tal menor tiene obligacion de cumplir el tal voto. La razõ es, porque en el tal caso parece que consiente en el tal voto. La difficultad es, quando el padre, o superior no irrito, ni reuoco el tal voto sabiendolo, y se passo el tiempo de los catorze años, determinado por la ley, si en el tal caso podra el padre irritar, y quitar el voto del hijo. El P. M. Fr. Iuan Gallo tiene por cierto, que el padre, o superior auiendo sabido del tal voto del hijo, y no lo reuocando, no puede despues irritarlo. Esta sentencia es bien probable.

Digo lo tercero, que la contraria sentencia tambien es muy probable, y la tienẽ muchos Doctores, como queda dicho en la materia de voto. La razon es, porque todas las obras, q̃ se hizieron en aquel tiẽpo determinado por la ley, estauan subjetas, y lo estan aora al padre, y superior, luego aora como superior puede disponer dellas, y puede irritar el voto que se hizo entonces. Porq̃ de otra manera, no estaua sufficientemente proueydo a la flaqueza, y enfermedad natural, que tiene el moço en aquel tiẽpo, quanto al vso de la razon, y la razõ que haze el P. M. Fr. Iuan Gallo por su sentẽcia, no parece que conuence, porque dize que se tardo en vsar del fauor de la ley en su tiempo. Porque como queda dicho el padre siempre tiene tiempo de superior, respecto de las obras, que se hizieron antes de los catorze años. Todauia queda difficultad, quando se passo el tiempo, y llego a catorze años, ignorandolo el padre, de suerte q̃ no supo q̃ tenia voto, si en el tal caso podra el padre passado el tiẽpo irritar y reuocar el tal voto. El P. M. Fr. Iuan Gallo, en este articulo prosigue en su sentencia, y tiene, que no puede irritar el tal voto del hijo por auerse passado el tiempo concedido por la ley. La razon con que se conuence este author es, porque se siguiria, que el tutor, que tuuo el menor hasta los catorze años, despues de passado el tiempo de la tutoria pudiesse irritar el voto del menor, lo qual parece no ser verdad. Porque ya no tiene derecho alguno, respecto del tal menor, que esto se siga parece claro, porq̃ el tutor sucede en lugar del padre natural, y tiene sus vezes. A esta difficultad Cayetano, en el lugar citado tiene por cosa cierta, que el padre, quando se passo el tiẽpo de la manera dicha, puede muy bien irritar el tal voto. La razon es, porque el padre tiene derecho entero sobre las obras que hizo el hijo, antes de los catorze años. Y si no fue voluntario en el tal voto, porque no lo supo, ni lo entendio en todo aquel tiempo. Luego podra muy bien irritar el tal voto. Y a la razon de dudar, que trae el Padre Maestro Fray Iuan Gallo, por su sentencia, no me parece muy gran inconueniente conceder, que el tutor, que sucede en lugar del padre, tenga el mismo derecho, aun despues de auer acabado el officio de tutor. Porque por el tiempo, antes de cumplidos los catorze años, tenia el mismo poder, que el padre sobre las obras del menor. Y aunque es verdad, que se le acabo el tiempo de la tutoria, respecto de las obras, que se siguen despues de catorze años, pero no se acabo la tutoria, respecto de las obras que vuo antes de cumplir los catorze años. Por lo qual siendo assi, que el tal voto fue vna de estas obras, tiene

poder

poder sobre ella, y la puede irritar, y reuocar, como si fuera padre, porque al tal le pertenecia por aquel tiempo enderezar, y gouernar las obras del menor. Verdad es, que ay alguna differencia entre el padre, y el tutor: porque el derecho que tiene el padre por aquel tiempo, se funda en el derecho natural, que tiene el padre respecto del hijo. Y el derecho que tiene el tutor, respecto del menor conuienele por derecho positiuo.

De lo qual, y de lo ya dicho acerca del vso de la razon se sigue claramente, que los moços antes de cumplidos los catorze años pueden ser admitidos a la religiõ, para q̃ se acostumbren al seruicio de Dios. Esto enseña sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es, por que los tales tienen vso de razon, y por otra parte pueden reuocar el tal proposito. Luego licito sera recebirlos en la religion para que se acostumbren a obras religiosas, particularmente con volũtad de sus padres, a los quales pertenece disponer de la vida de los hijos en aquel tiempo, y gouernarlos. Pero aduiertase lo primero, que antes de cumplir los diez y seys años no pueden hazer profession ni voto solemne, y aunque lo hagan no es valido: porque assi lo determina el Cõcilio Tridẽtino. De suerte, q̃ del tal voto no nace obligacion alguna, y hase de entẽder q̃ los diez y seys años hã de ser cũplidos. De lo qual todo se ha de dezir en particular, quãdo se trate de la profession. Lo segũndo se deue aduertir, que el Concilio Tridẽtino quanto a lo q̃ toca a los hombres, no determina tiempo alguno para lo que es tomar el habito, y assi los varones puedẽ ser recebidos al habito en qualquier tiẽpo: pero quanto lo que toca a las mugeres determina el Concilio Tridẽtino rigurosamente, q̃ en las mugeres aya tiempo determinado de tal suerte, y calidad, que antes de cumplir doze años puedẽ ser recebidas al habito las mugeres, sin consultar al Obispo, pero despues de cumplidos los doze años, no pueden ser recebidas en el monasterio para ser religiosas sin consentimiẽto del Obispo, el qual por si, o por tercera persona, qual es la del Prouisor, ha de saber de su voluntad, y si toman el habito forçada, o voluntariamente. Esta differencia de auer cumplido los doze años, o no los auer cumplido, dizen los que estuuieron en el Concilio Tridentino, que se puso a peticion de los Franceses, y deuese mucho aduertir en los monasterios de religiosas, para lo q̃ toca al dar el habito a niñas, y recibirlas en el monasterio.

D. Tho. art. 5.

Cõ. Tri. sess. 25. de regularib. c. 15. Idẽ c. 17.

Sexta conclusion, los padres no pueden entrar en la religion, dexando el cuydado que deuen tener de los hijos, ni los hijos pueden entrar en la religion, quando la necesidad de los padres pide que los hijos acudan a seruirlos. Esta conclusion enseña sancto Thomas, y todos sus discipulos, quanto a ambas partes en la question citada. En lo que toca a la primera parte se ha de entender, que el padre no puede entrar en la religiõ, no prouey endo primero quien cuyde de sus hijos, y los crie, no solamente en el ser natural, sino tambien en el ser de hombres. La razon de sancto Thomas es, porque los padres tienen razon de principio de los hijos, y de ay viene, que les conuiene tener cuydado de ellos, y esto de su naturaleza, en razon de ser padres. Luego no pueden entrar en la religion, y desampararlos, no prouey endo quien cuyde dellos: y esto pide la piedad natural. De dõde dize el Apostol san Pablo, que el que no tiene cuydado de los suyos niega la fee, y es peor que infiel. La religion deue perficionar la naturaleza y no destruyrla. Por lo qual el padre no ha de entrar en la religion con detrimento de los hijos, y sin cuydar dellos primero. La segunda parte se prueua, porque aũque es verdad, que los hijos no son principio del padre, pero tienen obligacion a honrarle, y respetarle, y seruirle. Luego si los padres estan en alguna necesidad, que se pueda suplir con el seruicio de los hijos no pueden entrar en la religion, sino que deuen assistir a seruirles. Pero quando no tienen necesidad alguna, en el tal caso pueden muy bien entrarse en la religion. Acerca desta conclusion se deue aduertir, que ay gran differencia entre los padres, y los hijos, hablando de los hijos que estan debaxo de la tutela del padre, de los quales se habla al presente, porq̃ si los hijos son ya grandes, y han alcançado estado como ellos, son libres de la potestad del padre, assi tambien los padres estan libres de la obligacion de mantenerlos, y de procurarles su bien. La differencia consiste en esto, que a los padres les cõuiene de si la solicitud de prouer a los hijos, no solamente de presente, sino tambiẽ de futuro, procurando que tengan sustento, y de comer, por lo qual los padres pecan mortalmente contra la virtud de la piedad, si passan a la religion, no auiendo prouey do sufficientemente a los hijos pequeños. Pero los hijos no estan obligados absolutamente a socorrer a los padres, sino es por razon de la necesidad, la qual obliga mas acerca de las personas que estan mas conjuntas, como son las personas de los padres. Por lo qual aquello que dize san Pablo, que los hijos no han de atheserar para los padres, es sentẽcia que procede de la misma naturaleza. Lo mismo es de aquello que comunmente se dize, que vn padre para cien hijos, y no cien hijos para vn padre. De lo qual se sigue lo primero, que sola aquella necesidad puede detener licitamente al hijo, para que no pueda entrar sin pecado en la religion, quando la tal necessidad obligaria al estraño de misericordia, que le socorriesse de las cosas necessarias para la decencia de su estado. De suerte, que no entraria licitamente el hijo en la religion quando el padre tuuiesse graue necesidad, de suerte, que vn estraño estuuiesse obligado a socorrerle aun de las cosas necessarias para la decencia de su estado, como queda dicho en el tratado de misericordia. Porque si el estraño tiene obligacion de socorrerle en semejante necesidad, mucha mayor obligacion tendra el hijo, que esta mas junto con su padre. Por lo qual el hijo pecara en el tal caso contra la virtud de la piedad, y contra el precepto de honrar a sus padres. Al presente no se habla de la extrema necesidad, porque semejante necesidad es muy transitoria, y passa presto, y no puede estoruar el entrar en la religion, sino por breue espacio. Por lo qual mientras dura la tal necesidad no puede el hijo con buena conscien cia tomar el habito de religion, hasta que passe la tal necesidad. Lo mismo se ha de dezir quando la necesidad no es extrema, sino graue, conforme a lo dicho, que durante la tal necesidad no puede ser

D. Tho. art. 6.

1. ad Tim. 5.

2. Corin. 12.

religioso, ni es licito tomar el habito hasta q̃ passe necessidad. Lo mismo, y con mayor razon se ha de dezir del padre, respecto de los hijos en las necessidades ya dichas.

La primera difficultad es, quando el hijo tiene hecho voto de ser religioso, si bastara la misma necessidad que en el padre, para estar obligado a no ser religioso, durante la tal necessidad. La razon de dudar es, por la parte negatiua, porque mayor obligacion tiene a ser religioso el que ha hecho voto de religion, que no el otro que no ha hecho semejante voto. Luego la necessidad del padre q̃ obliga al hijo a que no sea religioso no teniendo voto, essa no sera bastante para el que tiene hecho voto de entrarse religioso. En esta difficultad el P. M. Fr. Iuan Gallo, en el lugar citado enseña, q̃ mayor necessidad es necessaria en aquel que tiene hecho voto de religion, que no en el que no tiene hecho voto. Lo qual declara de esta manera, porque dize que esta graue necessidad, que obliga al hijo a no ser religioso, durante la tal necessidad tiene latitud, y no consiste en punto, y puede ser mayor, y assi mayor, y mas graue necessidad es necessaria en aquel que tiene hecho voto de religion, para detenerle que no entre en la religion, que no aquel que no tiene hecho voto de entrar en la religion. Tãbien dize, q̃ alguna necessidad basta para detenelle licitamẽte, q̃ no se entre en religion, la qual no es sufficiente para obligarle a q̃ se quede en el siglo a socorrer la tal necessidad. Verdad es, que este author no declara en particular esta diuersidad de necessidades, q̃ puede auer dentro de la graue necessidad, que obliga al estraño a socorrelle de lo necessario para la decencia de su estado. Y assi no explicando mas esta necessidad, tiene grande difficultad lo q̃ dize este graue Doctor. Pero para declararlo mas en particular.

Digo lo primero, que en el hijo que no tiene hecho voto de entrar en religion, facilmente se puede entender, que pueda licitamente quedarse en el siglo, y no estar obligado a quedarse, y no entrar en religion. La razõ es, porque puede auer alguna necessidad que no sea graue de la manera dicha, ni el estraño este obligado a socorrella de lo necessario, para la decencia de su estado, y en el tal caso puede licitamente quedarse en el siglo; porque no tiene voto que le obligue a entrarse religioso, y por otra parte la necessidad no es tan grande, que le obligue a quedarse fuera de la religion. Luego caso se puede dar, y necessidad puede auer en el padre, que sea licito al hijo no entrar se religioso, y que no este obligado so pena de pecado mortal a no entrarse religioso. Esto es cosa facil de entender en el hijo, quando no tiene hecho voto de entrarse religioso. Pero toda la difficultad esta, quando el hijo tiene hecho voto de ser religioso, y corre el tiempo de la obligacion.

Digo lo segundo, que tengo por difficilissimo darse caso en que el tal hijo pueda licitamente quedarse en el siglo, y no entrar en la religiõ, y que no este obligado a ello. La razõ es, porque la necessidad que le puede escusar para que licitamente no entre en religion, auiendo hecho voto de entrar, es la necessidad graue que obliga al estraño a socorrerle con lo necessario a la decencia de su estado, que es necessidad graue, como se declara en la materia, y tratado de misericordia. Y la tal necessidad obliga al hijo so pena de pecado mortal a no entrar en la religion, como ya que da declarado. Luego no se puede dar el tal caso. Declaremos esto, y confirmemoslo. El tal hijo por fuerça, y virtud del voto tiene obligacion de entrarse en la religion, como es cosa notoria. Luego no puede dexar de entrar en la religion, si no es que ocurra otro precepto diuino de piedad, que le obligue a no entrar en la religion, para socorrer la necessidad graue de sus padres. Por consiguiente en el tal hijo no se puede dar caso, en que licitamente pueda no entrar en la religion, y no este obligado a entrar en la religion.

Digo lo tercero, lo qual derechamente responde a la difficultad puesta, que me parece ser muy difficultoso dar caso en que el hijo, que no tiene hecho voto de religion, este obligado de piedad a quedarse en el siglo, y no entrar en la religion, y que no este obligado el que tiene hecho voto. La razon es, porq̃ la piedad obliga por fuerça del derecho natural a aquel que no tiene hecho voto por ser la necessidad del padre tan graue, que obliga aun al estraño. Luego lo mismo sera, respecto de aquel que tiene hecho voto de entrar en religion. Porque la misma piedad natural le obliga. De suerte, que esta necessidad graue puede ser mayor, o menor acidentalmente, pero quedase dentro de necessidad graue, que obliga al estraño de lo necessario para la decencia de su estado. Y assi mas obligara al hijo, aunque tenga hecho voto.

A la razon de dudar se responde, que en el hijo que tiene hecho voto de si, mayor obligacion ay a entrarse en religion, pero esto se entiende perseuerando la obligacion del tal voto, pero no quando no perseuera. Por lo qual, quando no perseuera la obligacion del voto, es como sino tuuiesse hecho voto. Y quando ay la necessidad graue en el padre cessa la tal obligacion por aquel tiempo, por fuerça, y virtud del derecho natural de la piedad, con que deue respectar al padre, por lo qual la misma necessidad que obliga al hijo, que no tiene voto a quedarse en el siglo, y no entrar en la religiõ, essa misma basta para obligar al hijo que tiene hecho voto de entrar en la religion, para q̃ este obligado a no entrar en la religion. Porque como que da dicho, la obligacion del voto, y su fuerça cessa, por todo el tiempo que dura aquella necessidad, y por entonces, es como sino tuuiesse hecho voto.

La segunda difficultad es, del hijo q̃ ya ha tomado el habito, y estando con el, y no auiendo hecho profession, entiẽde, y sabe la necessidad graue q̃ tiene su padre, conforme a lo dicho, si el tal tendra obligacion de dexar el habito, y salir a remediar la necessidad de su padre, si de otra manera no se puede remediar. Dixe sino se puede remediar de otra manera. Porq̃ pudiẽdose remediar por otro camino, o dãdo el ordẽ desde la religiõ, como se remedie, no tiene obligacion de salirse. La razõ de dudar es, porque es cosa infame entre los hombres el salirse de la religion, y dexar el habito santo de la religion. Luego no esta obligado con tãto detrimento de su honra a dexar el habito por remediar la necessidad de su padre.

A esta difficultad se ha de responder, que lo mismo

miſmo ſe ha de dezir del nouicio, que ya ha toma do el habito, que tiene obligacion a dexarle por el tiempo que durare la tal neceſsidad. La razon es clara, y la miſma conuence, como ſi no vuiera tomado el habito: porq̃ el nouicio por ſolo auer tomado el habito no tiene mayor obligacion. Cõ firmaſe, porque el ſeglar que tiene hecho voto de ſer religioſo tiene obligacion de differirlo, y no entrar en la religion perſeuerando la neceſsidad del padre. Luego lo miſmo ſe ha de dezir del nouicio que deue dexar el habito para remediar la tal neceſsidad: porque el nouicio, por razon de ſerlo, no tiene alguna obligacion, como la tiene el que ha hecho voto.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmẽte, que el dexar el habito de la religion para remediar la neceſsidad de ſus padres, no es coſa infame, ni lo deue ſer, ſino es cumplir con la obligacion preciſa que tiene de derecho diuino natural. Por lo qual en ninguna manera puede ſer coſa infame, antes es coſa de mucha gloria, y honra, particular mente delante de Dios.

La tercera difficultad es, ſi puede licitamente el hijo repugnando ſus padres entrar en la religiõ, y tomar el tal eſtado. La razon de dudar es, porq̃ el caſarſe y contraher matrimonio, repugnandolo ſus padres, comunmẽte es pecado mortal, cõtra el quarto mandamiento de la ley de Dios. Luego el tomar eſtado de religioſo, repugnandolo ſus padres, tambien ſera pecado mortal contra el miſmo mandamiento, y ſera tenerles poco reſpecto.

A eſta difficultad digo lo primero, que ſi el tal hijo tomaſſe el habito cõ animo de offender a ſus padres, como puede acontecer, y deue auer acontecido, el tal hijo pecaria mortalmente contra el quarto precepto, y ſeria impiedad grãdiſsima, eſto enſeña el Padre Maeſtro fray Iuan Gallo, y es comun ſentencia de los Doctores. La razon eſta clara, porque en el tal caſo no toma el habito por el fin de la religion, que es aprouechar en la virtud, ſino por hazer agrauio, y diſguſto graue a ſus padres. Luego tomar el habito cõ eſte animo es pecado mortal contra el tal precepto. En eſto deuen eſtar muy aduertidos los hijos: porque muchas vezes acõtece, que porque los padres no les dan guſto en alguna coſa ſe entran religioſos por hazelles grande enfado. Lo qual es pecado, conforme a lo que queda dicho.

Digo lo ſegundo. Que ſi el hijo con animo de aprouechar en la virtud, y mejorarſe en la vida entraſſe en la religion, aunque fueſſe con gran repugnancia de ſus padres, no ſeria pecado mortal contra el quarto precepto. Eſto enſeña el miſmo Doctor, y comunmente todos los Sanctos, y Eſcolaſticos. La razon es, porque el tal toma mejor eſtado que ſu padre le puede dar. Luego el padre haze mal en repugnar, y conſiguientemente el hijo no peca mortalmente entrandoſe en la religion con repugnancia de ſus padres. Verdad es, que pudiendoſe hazer buenamente, y con ſuauidad, y ſin repugnancia de ſus padres ſeria bien, y gran diſcrecion hazerlo aſsi. Eſto ſe entiende, ſi no ſe temieſſe moralmente que hablando a ſus padres le auian de quitar el propoſito excelente que tiene. Entonces mejor es entrarſe en la religion ſin dezirlo a ſus padres, o entrarſe en la religion contra ſu voluntad.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, q̃ ay gran differencia entre el matrimonio, y el entrar en la religion, la differencia es, porque el matrimonio, de ſu naturaleza ſe ordena a la propagacion de la familia, en la qual vale mucho la authoridad de los padres. Los hijos van conſeruando, y perpetuando el linage de los padres. En lo qual es razon que los padres tengan mucha authoridad, porque es perpetuar ſu linage, y aſsi el caſarſe contra ſu voluntad, ſera pecado mortal, ſiendo ſin razon. Pero el eſtado de la religion ordenaſe a la propria perfectiõ de aquel que ſe entra religioſo. Por lo qual ſu propria voluntad, y ſu deliberaciõ principalmente es neceſſaria, particularmẽte que hablando comunmente, los parientes, y domeſticos ſon enemigos del hombre, quanto al aprouechamiento eſpiritual. Por lo qual quando ſe teme impedimento, es muy bien eſconder, aun a los padres, la diuina inſpiraciõ, a la manera que aquel hombre prudente, que hallo el theſoro lo eſcondio, como lo refiere ſan Matheo: pero como queda dicho, quando la prudencia, y bondad de los padres es muy probada, y que ſe eſpera que daran muy buen conſejo, y no põdran impedimento, en el tal caſo no es razon que los hijos entren en la religion, ſino es con voluntad de ſus padres, los quales los encaminaran muy bien en el camino de la virtud. Mat. 13.

De todo eſto ſe ſigue, que por qualquiera cauſa que puede el hijo dexando ſus padres, y parientes, yrſe lexos contra la voluntad de ſus padres, como ſi ſe fueſſe a la guerra, o a alguna negociaciõ, y trato, o a eſtudiar, mucho mejor lo podra hazer el yrſe a la religion. Porq̃ el entrarſe en la religiõ donde ſe trata de virtud es mucho mejor eſtado, que adquirir la virtud es mucho mejor, que adquirir oro, y plata. Luego en caſo q̃ ſe pueda yr, y auſentarſe contra la voluntad de ſus padres, mucho mejor podra entrar en religion.

Lo ſegũdo ſe ſigue, que ni los hijos, ni los que los aconſejan, ſe han de mouer con piedad indiſcreta para con los padres, ſino que los han de acõſejar muy bien, y lo que les cumple, y ellos ſe han de entrar en la religion. Suele acontecer que los padres, que han gaſtado parte de ſus haziẽdas en el eſtudio de las letras del hijo, y eſperauan que el hijo con ſus letras los auia de ſocorrer. Cõ eſta manera de piedad ſe ſuelen mouer los hijos, y los conſultados ſe enternecen, pero no ay porq̃: porque ſi los parientes entendieſſen bien el myſterio, nunca podrian eſperar tan gran fructo de ſus trabajos, y de ſu hazienda, como es tener vn hijo dedicado a Dios. De todo lo dicho ſe ſigue, q̃ ſe ha de dezir de los caſados q̃ quiere entrar en la religion. Tãbien ſe deue aduertir lo que ſe ha de dezir del religioſo ya profeſſo, quando ſobreuiene alguna graue neceſsidad a ſus padres, ſi en el tal caſo tiene obligacion de retirarſe de la obſeruancia regular. De lo qual queda dicho arriba en eſte miſmo tratado.

Septima concluſiõ, paſſar de vna religiõ a otra religion, de ſi no es laudable, ſino es que ſe haga por grãde vtilidad, o neceſsidad, aunq̃ algunas vezes ſera licito. Eſta cõcluſiõ, quãto a ambas partes es del Angelico Doctor, y de todos ſus diſcipulos en la queſtiõ citada, y comũmente la tienen todos los Doctores. Prueuaſe lo primero, porq̃ de paſſar D. Tho. art. 8.

se de vna religion a otra, los que quedan en la primera religion se inquietan, y se escandalizan. Luego esto no se ha de hazer, sino es por alguna gran vtilidad, o necessidad. Lo segundo se prueua, porq̃ mas facilmente aprouecha vno en la religion a que esta acostumbrado, que no en la otra religion a que no esta acostumbrado, siendo todas las demas cosas iguales, y esto consta con la experiẽcia. Luego no es cosa laudable passarse a otra religiõ, sino es por gran vtilidad, o necessidad. La segunda parte de la conclusion declara Sancto Thomas diziendo, que por tres causas, y razones sera cosa loable passarse vn religioso de vna religiõ a otra. La primera causa, y razon es, quando lo hiziesse por zelo de mas perfecta religion, y de mas perfecto estado, y de viuir vida mas excelente, en lo q̃ toca a la virtud: qual sea mas perfecta religion, y en q̃ consiste la mayor perfection de la religion, q̃da ya declarado en lo passado. La segunda causa, y razõ de passarse a otra religion puede ser el auer declinado la propria religion, y auer desdicho de la perfection, y obseruancia de tal religion. El exẽplo es, quando en vna religion muy estrecha los religiosos della començassen a viuir libremente, y no con aquella estrechura que pide la religiõ en su obseruancia regular, como puede acontecer. En el tal caso sera cosa loable passar a otra religion, aunque sea de menor perfection, si se guarda mucho mejor. De suerte que del passarse de vna religion a otra no solamente se ha de tener atencion a la perfection de la religiõ que tiene de si, sino tambien a la obseruancia de la regla, y cõstituciones. Por lo qual algunas vezes en Roma, en el tribunal de su Sanctidad se ha dado por bueno el transito de vna religion a otra, no por ser la religion a que se passa mas perfecta, sino porque los religiosos son obseruantes en la tal religion, aunque no sea tan perfecta. Por lo qual los religiosos de vna religion muy perfecta, y que de si tiene muy buenas obseruancias le hazen agrauio, y la menoscauan, viuiendo relaxadamente, y no con aquella obseruancia, que la tal religion por su perfection pide. Estos tales hazen la tal religion de peor condicion, y como de menos perfection, no solamente en los ojos de los hombres ordinarios, sino en el juyzio grauissimo, y tribunal supremo de la Iglesia. La tercera causa es, por enfermedad, o flaqueza del religioso. En el tal caso se puede passar, y es cosa loable el passarse a otra religion. La razones, porque en este caso el religioso tiene fuerças para guardar las obseruancias de la religiõ inferior, y que no es tan estrecha, y no tiene fuerças para guardar la religion mas perfecta, y de mejores obseruancias. Pero aduierte S. Thomas que ay gran differencia entre estas causas, y entre estos tres casos. Porque en el primero es necessario, por la humildad pedir licencia, la qual no se le deue negar, ni puede, si consta que la tal religion a q̃ se passa, es mas estrecha. Pero si desto se duda probablemente, en el tal caso es necessario inquirir, y saber el juyzio del superior, y lo que el tiene por cierto, como consta del derecho. Tambien en el segundo caso se requiere juyzio del superior, y en trãseunti el tercero se requiere dispensacion.

De regularibus ad religionem trãseunti.

Acerca desta conclusion se deue aduertir, lo primero, q̃ el passarse de vna religion a otra, de su natura, licet.

y regularmente, sino conforme a las causas ya dichas. El perseuerar en la religion, a que Dios le llamo, de si es muy bueno, y lo demas muchas vezes nace de inquietud, y de poco sossiego, y de otras cosas temporales, y no nace ni procede de espiritu, è inspiracion de Dios. Porque el religioso, en la religion que Dios le llamo, puede muy bien viuir y perseuerar con mucha virtud, y sanctidad, y su culpa sera, sino viue con tanta perfection. Por lo qual regular, y comunmente mejor es quietarse, y perseuerar en la primera religion.

Lo segũdo se deue aduertir, q̃ la licẽcia, o decreto del Sũmo Põtifice cõ q̃ prohibe q̃ los professos de vna religiõ, no puedan passarse a otras religiones, no es argumẽto q̃ cõuẽce, q̃ son de igual perfectiõ, ni q̃ la primera religiõ sea mas perfecta. Por q̃ quedandose la variedad, y differencia de las religiones, pudo el Sũmo Pontifice prohibir el transito de vna religion a otra. Lo primero, por no dar ocasion a liuiandades de aquellos q̃ por su ligereza gustan grãdemente de mudarse de vna religion a otra. Esto se ve por la experiecia, q̃ estos tales tan mudables, aũq̃ se passen a religiõ mas perfecta, por marauilla perseuerã. Por lo qual el q̃ viere de dar cõsejo a vn religioso, para q̃ passe a otra religion, ha de mirar mucho a la cõdicion del tal religioso, y si es inquieto, y desassossegado. Lo segũdo se haze esto para q̃ aya paz entre las mismas religiones, de la qual proceden, y manan gran quantidad de bienes a toda la Iglesia vniuersal. Pero por esto no se cierra del todo la puerta al tal transito, para aquellos q̃ quierẽ aprouechar en la virtud, y religiõ. De lo qual se sigue, q̃ si a alguna religiõ le cõcedẽ esta gracia, q̃ los q̃ entrarẽ en la tal religion satisfazen al voto que tienen hecho de qualquiera religion. Esta gracia cõcedida, no es argumento, q̃ conuence, que la tal religiõ sea mas perfecta, q̃ las demas religiones. Porq̃ el Papa q̃ comuta el voto de vna religion en otra, vsa juntamente de la potestad dispensatiua, quanto a aquello en que la religion que prometio excede a la otra religion. Lo qual puede muy justamente hazer el Summo Põtifice, por la necessidad, o vtilidad de la religion, que comiença, o que falta. El exemplo es, quando el Summo Põtifice da authoridad de comutar los votos para expedicion de la Bula de la Cruzada, es argumento de la necessidad, o vtilidad presente, y no es argumento cõueniente, que aquella materia sea mas grata a Dios de si, que qualquiera otra materia prometida. De la misma suerte se ha de entender, quando el Summo Pontifice concede la tal gracia a semejante religion, que vsa de potestad dispensatiua, y comutatiua.

Lo tercero se deue aduertir, que para passarse vn religioso a otra religion mas perfecta, es necessaria licencia del proprio Prelado. Y desto ay precepto. La razon es, porque todauia esta subjecto al primer Prelado, y assi meritamente estara solicito, y cuydadoso de su subdito, sino entiende ni sabe adonde va, y los demas religiosos sus hermanos se escandalizaran, si los dexassen a su proprio parecer. Luego obligacion ay de pedir licencia al primer Prelado. Pero aduiertase, que el Prelado examinando al subdito, y viendo que lo haze con animo de mejorarse en la vida, tiene obligacion en conciencia de dalle licencia, y sino se la da, el religioso tiene licencia para

passarse

paſſarſe a la tal religion por derecho diuino, y humano, como ſe determina en el derecho. Pero por
Ca. licet de regul. que eſta licencia de diſcernir como procede el ſubdito, o porque ſe paſſa a la otra religion no ſe concede al Prelado impertinentemente, y ſin prouecho, por eſſo ſi el Prelado viere, y entendiere, que ſe mueue con alguna liuiandad, puede muy bien negarle la licencia, y eſta obligado a eſſo, y el ſubdito tiene obligacion en conſciencia a obedecer.

Lo vltimo ſe deue aduertir, que quando vn religioſo ſe quiere paſſar de vna religion mas perfecta, que ya va deſdizièdo, a otra menos perfecta, en la qual florece la religion, abſolutamente tiene obligacion de pedir licencia, y la authoridad del ſuperior, es neceſſaria abſolutamente. La razon es, porque el tal religioſo profeſsò la religion con ſu perfection, y no como la guardan los negligentes, y que deſdizen de ſu perfection, ſino como ella ſe encierra en ſi. Por lo qual el voto de la primera religion, de ſu naturaleza era de mejor bien. Pero porque ſegun el preſente eſtado es mejor a eſte religioſo, y a todos la ſegunda religion que florece, que no la primera, por eſſo eſta diſpenſacion ſe deue como de derecho a todos aquellos que la pidea. Y aſsi ſe ha de aduertir en ſancto Thomas, que dize que ſe requiere el juyzio del ſuperior, y no habla de diſpenſacion alguna. Pero quando por enfermedad del religioſo, y por ſu flaqueza la religion mas perfecta, y q̃ florece en ſu perfection, no es vtil y prouechoſa a alguno en particular, entonces propriamente ha lugar la diſpenſacion. Porque la obligacion comun ſe ſuſpende en eſte particular por cauſa, y razon particular.

El Angelico Doctor en la ſolucion del tercero, en el lugar citado enſeña, que quando vno haze voto de religion mas perfecta, peca mortalmẽte quando entra, o profeſſa en otra religiõ menos
Cap. qui poſt voti de regular. in texto, perfecta. La razon es, porque no cumple lo que prometio a Dios, que era religion mas perfecta. Pero ſi ya profeſſo en la religion menos perfecta por fuerça y virtud del voto que tenia no eſta obligado a paſſarſe a la religion mas perfecta, que auia prometido. Lo vno, y lo otro ſe determina en el Derecho. La razon es, porque por el voto ſolemne de la religion que profeſſo el voto ſimple de mas perfecta religion que tenia ſe extinguio, y ſe acabo ſu obligaciõ. Como la promeſſa que vno tiene hecha de vna coſa, ſi la da a otro, y ſe la entrega, ceſſa la obligacion de la promeſſa por la tradicion, y el deſpoſorio hecho con vna muger ceſſa, y ſe extingue por el matrimonio contrahido de preſente con otra, pero peca mortalmente. De la miſma ſuerte en eſte caſo entrando en otra religion, o profeſſando, peca vno mortalmente cõtra el voto que tenia hecho, pero por la profeſsiõ ſe extingue totalmente el primer voto.

La difficultad es, de aquel que ha hecho voto de religion mas perfecta, ſi quiebra el voto quando entra, y toma el habito de religion menos perfecta, o quando haze profeſsion en la religion menos perfecta, parece que no peca contra el voto quando toma el habito en la religion menos perfecta: porque entonces no ſe impoſsibilita a cumplir ſu voto. Luego no peca mortalmente contra el voto. Que no ſe impoſsibilite, ſe prueua claramente, porque deſpues de auer entrado en la religion menos perfecta, y tomado el tal habito antes de hazer profeſsion ſe puede paſſar a la religion mas perfecta de q̃ hizo voto. Luego no ſe impoſſibilito para cumplir el tal voto. Y por conſiguiẽte no peco contra el voto que tenia hecho de mas perfecta religion. Confirmaſe, y declaraſe la fuerça de eſta razon, porque muchos Doctores tienẽ, que vno que tiene hecho voto de religiõ, y ſe casa no peca cõtra el tal voto quãdo contrahe matrimonio, ſino quando lo conſuma. Porque por contraher matrimonio no ſe impoſsibilita a cumplir el voto que tenia hecho. Porque antes de conſumar el matrimonio lo puede cumplir, paſſandoſe al eſtado de religioſo antes de la conſumacion de el matrimonio. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo por la razon ya dicha.

A eſta difficultad digo lo primero, que ſi el tal que ha hecho voto de mas perfecta religiõ ſe entraſſe, y tomaſſe el habito en religiõ menos perfecta con propoſito de ſalirſe, y tomar el habito en la religion mas perfecta, de que hizo voto, no pecaria contra el tal voto, aunque por otra parte fueſſe pecado. En eſta concluſion quanto a la primera parte han de conuenir todos los Doctores, conuencese ſer verdad, quanto a eſta parte, con la razon hecha al principio de la duda, y con ſu confirmacion. La ſegũda parte ſe prueua, porque por otra parte podria ſer pecado de liuiandad tomar el habito ſin razon, ni cauſa alguna para auello de dexar luego.

Digo lo ſegundo, que quando toma el habito comun, y regularmente, y con animo de profeſſar en la religion menos perfecta, peca mortalmẽte contra el voto que tiene hecho. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, y eſto es lo que enſeñamos arriba. La razon es, porque en el tal caſo tiene animo, y propoſito de impoſsibilitarſe para cumplir el voto que tiene hecho: porque tiene animo de profeſſar en la religion menos perfecta. Luego peca mortalmente. Confirmaſe, porque todos los Doctores enſeñan, que el que tiene voto de religion, y ſe caſa con el animo regular, y comun de conſumar el matrimonio peca mortalmente en caſarſe contra el voto de la religion q̃ tenia hecho. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, y por la miſma razon. De ſuerte, que aũ que es verdad, que quando toma el habito no ſe impoſsibilite en realidad de verdad para el cumplimiento del voto, pero impoſsibilitaſe con el animo, y con el propoſito: y eſſo baſta para ſer pecado mortal contra el voto.

Digo lo tercero, que el tal quando haze profeſsiõ en la religion menos perfecta, ſin duda ninguna peca contra el voto que tenia hecho de mas perfecta religion. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque profeſſando en la religion menos perfecta, no puede cũplir el voto que tenia hecho de la religion mas perfecta, y quã do profeſſa, en alguna manera, ſe impoſsibilita. Luego entonces peca mortalmente. El exemplo es, en aquel q̃ tiene voto de religion, y cõſuma el matrimonio, el qual peca mortalmẽte cõtra el tal voto, por impoſsibilitarſe al cũplimiẽto del voto, por la conſumacion del matrimonio. De todo lo dicho, particularmente en el ſegundo dicho, ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, y a ſu cõ

formation, que no peca contra el voto por imposibilitarse, sino por tener animo de hazer profession en la mas perfecta religion, y con esto en alguna manera se imposibilita, y haze contra el voto que tenia hecho: porque el tal voto era de ser religioso en mas perfecta religion.

Todauia quedan dos breues difficultades acerca desto mismo.

La primera difficultad es, para que no peque contra el tal voto, entrando en religion menos perfecta, ni professando en ella: porque entrando en religion menos perfecta, y professando en ella puede cumplir su voto: porque despues de professo se puede passar a la religiõ mas perfecta que auia votado; porque como queda dicho, licito es passarse a religion mas perfecta, y mas estrecha. Luego por entrarse en la religion menos perfecta y por hazer profession en ella no se quiebra el voto que tenia hecho. En esta difficultad se pide la razon mas claramente, porque se quiebra el voto en el tal caso.

A esta difficultad primera se ha de responder, diziendo lo primero, que regular, y comunmente se toma el habito, y haze profession con animo de perseuerar en la tal religion, y assi es pecado contra el voto. Tambien es pecado, porque no es cosa tan facil despues passar a otra religion mas perfecta, y assi se pone a peligro de no cumplir lo que prometio.

Digo lo segundo. Que siempre es pecado mortal contra el tal voto, porque nunca puede cũplir el voto que hizo de ser religioso en la religiõ mas perfecta. La razon es clara, porque sino lo cumple antes de professar en la religion menos perfecta, despues no puede cumplirlos porque, como queda dicho, por el voto solẽne de la profession en la religion menos perfecta, cessa el voto simple de la religiõ mas perfecta, y assi no le puede cũplir. Y esta es la razon mas efficaz para que sea pecado mortal contra el voto que tenia hecho de religiõ mas perfecta. De lo qual muy facilmente se respõde a la razon de dudar, que se pone en esta primera difficultad.

La segunda difficultad es, del mismo que tiene hecho voto de religion mas perfecta, si quando toma el habito de la menos perfecta, y haze profession en ella, si el tomar el habito, y el hazer profession son dos pecados, o vno.

A esto se responde, q̃ es el mismo pecado, y de la misma especie, porque es contra el voto que tenia hecho de religion mas perfecta, y es como el mismo pecado continuado. Verdad es, que si despues de auer tomado el habito de la religion menos perfecta, con animo de perseuerar en ella, si retractasse el tal proposito, y despues boluiesse a hazer profession en la religion menos perfecta, serian dos pecados contra el mismo voto. El exemplo bien a proposito es, quando vno al principio del dia de la fiesta tiene proposito de no oyr missa aquel dia, y despues retracta el tal animo, y finalmente voluntariamente dexa de oyr missa, son dos pecados contra el mismo precepto. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro proposito.

Octaua conclusion. Induzir a los hombres a q̃ entren en la religion, de si no solamente no es pecado, sino es cosa laudable, y meritoria. Esta conclusion enseña sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque el que induze al hombre a tomar el habito de religion le induze a vn grã bien. Porque como queda dicho el estado de religion es estado bueno y sancto, por el qual se camina al estado de la perfection de la charidad. Luego induzir a vno a que sea religioso, no solamente no es pecado, sino es sancto, y bueno, y meritorio. Aduiertase, que este es el officio del Doctor Euangelico, enseñar, y industriar los hombres, para que cada vno guarde en su estado las cosas que son necessarias para la salud eterna, y assi lo hazian los Sanctos, y particularmente el Baptista, como se vee por san Lucas en el capitulo tercero. Y esto es lo principal q̃ ha de pretender el Doctor Euangelico. Pero tambien ha de proponer a los fieles la dignidad grande del estado mas perfecto. Lo primero, porque los que viuen bien en el siglo, y se exercitan en buenas obras no se enfloberuezcan, pues veen que no han llegado al estado mas perfecto. Lo segundo, porque con el exercicio de las buenas obras q̃ hazen en el siglo se hagan dignos para que Dios los llame a cosas mas altas, y superiores. Aduierte el Angelico Doctor, que de tres cabeças, y rayzes podria venir a ser malo, y illicita la tal inducciõ, o el tal induzir a la religiõ: por violencia, simonia, y mentira. Quanto a la primera rayz, es cosa general, y general pecado, y de su naturaleza pecado mortal, compeler por fuerça a entrar en la religion, ora sea varon, ora sea muger. El effecto tambien es comun, y es, que la profession que se haze por miedo graue, que cae en varon constante, en ninguna manera es valida, aunque sea voluntaria, como se dize del matrimonio violento. Porq̃ es la misma razon de la professiõ, que del matrimonio: porque assi como el matrimonio, por ser vinculo perpetuo, es necessario que sea muy voluntario, y que no sea violento, como se determina en derecho, y es razon que trae sancto Thomas en lo de matrimonio, como queda declarado arriba, y assi el matrimonio violento por violẽcia graue, y que nace de miedo que cae en varon constante, assi tã bien la professiõ es vinculo perpetuo, y assi se ha de hazer voluntariamente, de suerte que no aya violencia por miedo que caya en varon constante, y si uuiere tal violencia no sera valida la profession, assi en el hombre, como en la muger. De lo qual se ha de ver muy en particular todo lo que queda dicho del matrimonio, que se haze con semejante violencia; porque todo es necessario para intelligencia desta materia. De lo qual se sigue, que aunque vn hombre, o muger consienta en la profession, y tenga voluntad de hazerla, si el tal consentimiento, y voluntad nacio desta violencia, no es valida la tal profession, ni tiene effecto por derecho positiuo. Porque sino tuuiera voluntad, ni consentimiento no fuera valida de derecho natural: porque no auiendo consentimiento, no es profession. Pero auiendole nacido de violencia semejante, y procediendo della, no es valida la profession, ni obliga a cosa alguna, en razon de profession. De lo qual se sigue, que ha de ser violencia graue, y nacida, y que procede de miedo que cae en varon constante, para irritar la profession: porque de otra manera sera valida la profession; porque no qualquier violencia la irrita, y annulla. De lo qual se sigue, que si vna persona

D. Tho. ar. 2.

Cap. cũ locum de sponsalibus & matrimon.

volun-

voluntariamente teniendo conſentimiento hizieſſe profeſsion por miedo reuerencial, que tiene al maeſtro de nouicios, o al Prior, y porque no oſa dezir que ſe quiere yr, en el tal caſo no tengo la profeſsion por irrita, y ninguna: porque el tal miedo en vn nouicio no es graue, y que cayga en varon conſtante, pues el es libre, y puede hazer de ſu perſona lo que quiſiere. Por lo qual deuen ſer aduertidos los Maeſtros de nouicios, y Prelados, que a los nouicios los han de perſuadir con blandura, y ſuauidad, que permanezcan en la religion, y no cõ miedo, y amenazandolos, y lo peor ſeria ſi vſaſſen el caſtigar grauemente a los nouicios para echarlos: porque eſſe ſeria vn genero de violencia, para que quieran hazer profeſsion, y lo tengo por pecado mortal, y graue, vſar de eſſe medio. Porque conforme a la doctrina de ſancto Thomas, ninguno que tenga vſo de razon ha de ſer violentado para ſer baptizado, y recebir la fè, con ſer el baptiſmo y la fè coſa tã neceſſaria. Luego menos ha de ſer violentado para hazer profeſsion. Porque el hazer profeſsion en alguna religion, no es medio neceſſario para la ſalud eterna, ſino es medio conueniente para la perfection Chriſtiana. Tambien ſe deue conſiderar, que puede auer algun genero de violencia, que ſea pecado mortal, y con todo eſſo no annulle la profeſsion. Los Theologos hablando de la reſtitucion que ſe deue hazer a las donzellas, quando por violencia pierden la virginidad, aduierten, que puede auer algun genero de violencia, que ſea pecado mortal de parte del que la haze, aunque tenga conſentimiento la miſma donzella: porque dizen, que el ſolicitarla muy de ordinario, y rogarla importuna, y continuamente, y dadiuas ordinarias, es vn genero de violencia para que conſienta vna muger. De la qual miſma ſuerte hemos de dezir al preſente, que a vn muchacho, o a vna niña andarlos ſolicitando, y rogando cada dia con importunidad, y continuacion, aora ſean los padres, aora los deudos, o los religioſos de la religion, que pretenden que tome, es violencia, y pecado mortal, y en eſto ſe deue mirar mucho: porque a la religion, que es tan grande bien, y tan alto eſtado ſe deue de proceder cõ blãdura, y ſuauidad. El Concilio Tridentino con grande acuerdo y con ſaber del cielo, determino vn decreto graciſsimo en fauor de las mugeres, y niñas, las quales ſuelen ſer mas blandas, flacas, y faciles en conſentir, y dar el conſentimiento, para lo que toca a el eſtado de la religion, y deſcomulga a todas las perſonas de qualquier eſtado, y condiciõ que ſea, que hiziere violencia a qualquier muger para tomar el habito, o hazer profeſsion, en qualquier religion que ſea. Eſta es deſcomunion latæ ſententiæ, en que caen luego, y poneſe reſpecto de las mugeres, y no de los hombres, con grande acuerdo, por la razon ya dicha. Eſte decreto, quanto a las perſonas que hazen violencia, es vniuerſal, y comprehende qualeſquier perſonas de qualquier eſtado, y condicion que ſean, y de qualquier dignidad. De ſuerte, que no comprehende tan ſolamente los padres, o parientes, ſino todas, y qualeſquier perſonas. El miſmo decreto quanto a las perſonas que padecen, es particular, que ſolamente ſe eſtiende a las mugeres que padecen la injuria, y no quanto a los hombres, por la razon ya dicha. Puede acontecer, que ſea mas graue pecado la violencia que ſe haze a vn varon, que no a vna muger, en lo que toca a eſta parte, y con todo eſſo el que hizieſſe ſemejante violencia a vn hombre no quedaria deſcomulgado. Quãto a los effectos a que ha de hazer violencia ſon tres, el entrar en el monaſterio, el recebir el habito, y el hazer profeſsion. De manera, q̃ qualquiera que violentare alguna muger a qualquiera deſtas tres coſas, queda luego deſcomulgado. Quanto a las obras q̃ ſe han de hazer ſon tres, y a todas tres ſe eſtiede. La primera es, qualquiera coaction, o violencia: pero conſidereſe, que por eſta manera de coactiõ no ſolamente ſe entiende amenaza de muerte: porq̃ de eſſa ya queda dicho, que annulla la profeſsion, ſino tambien ſe entiende otra manera de violencia que puede auer muy particularmente de parte de los padres, pariẽtes, o tutores. El exemplo es, quãdo en la comida, o en el habito, o veſtido, o en el encerramiento, o clauſura, ſe trata de tal manera vna donzella, de ſuerte, que enfadada deſto, mas quiere ſer religioſa, y elige la religion, mas q̃ quedar en el ſiglo. Eſta manera de violencia, ordenada a eſte fin, ſin duda ninguna eſta ſubjecta a la deſcomunion, y qualquiera que violentaſſe deſte modo a vna donzella, incurriria en la tal cenſura. Pero ſi alguna muger noble la pongã los padres en algun apoſento firme, por cauſa de la honeſtidad, que deué guardar, ſi a caſo la tal guarda fueſſe mas riguroſa q̃ deuia ſer, con todo eſſo no ſe ha de temer que cae en cenſura alguna: porque no ſe pretende hazer violencia para que ſea religioſa, ſino quitar inconuenientes que puede auer, o ſe le repreſenta al padre por ſer demaſiado de celoſo, o rigido. Las obras que ſe caſtigan con la tal cenſura, y que eſtan ſubjectas a ella ſon tres, y por qualquier dellas ſe incurre la deſcomunion. La primera es qualquiera coaction, o violencia, que ſe haga a qualquiera muger, para eſte effecto, de q̃ entre en religion, aunque no ſea violencia con amenaza de muerte, como ya queda dicho. Verdad es, q̃ ſi el varon no quiere perdonar la vida, ſino es que ſe entre en religion, eſta no es violencia, por la qual ſe incurra cenſura, y lo miſmo es los que le aconſejan, o le dan conſejo para eſto. La razões, porq̃ aunque es miedo de muerte, el tal miedo no es injurioſo, ſino juſto, por lo qual no ſe incurre cẽ ſura: porque el decreto del Cõcilio pone pena de deſcomunion a los que hazen violencia a las mugeres, y pone vna excepcion fuera de los caſos expreſſos en el derecho. La ſegũda obra que eſta ſubjecta a cenſuras es como aceſſoria, y es dar conſejo, o ayuda, o fauor, para que ſe haga ſemejante violencia. Eſta obra eſta ſubjecta a la cenſura de aquel decreto: pero haſe de entender quando haze alguna de aquellas coſas, cõcurriendo a violencia injurioſa, moralmente hablando. Y quando cõcurre de la miſma ſuerte a alguno de aquellos effectos, q̃ ſon entrar en monaſterio, o tomar el habito de religion, o hazer profeſsiõ. La tercera obra, q̃ tãbien es como aceſſoria, es como dize el decreto, quãdo algunos ſabiendo q̃ la muger no entra de ſu voluntad en el monaſterio, o toma el habito, o haze profeſsion, ſi ſabiẽdo eſto de qualquiera manera, que a el tal acto interponen ſu preſencia, o conſentimiento, o authoridad, eſta tal obra eſta ſubjecta a la deſcomunion, o cenſura de

Cõ. Trid. ſeſ. 25. c. 18. de reform.

aquel decreto. Demanera que necessario es que los que estan presentes han de saber que se le haze violencia, moralmente hablando, para incurrir la descomunion, no basta que lo sospechen, sino es necessario, que lo sepan moralmẽte hablãdo, principalmente quando los parientes los combidan, q̃ esten presentes para honrarse con ellos. De lo dicho queda declarado el decreto del Concilio Tridentino. Pero aduiertase, que en el mismo lugar se pone descomunion latæ sententiæ, contra todos aquellos, que impidieren las virgines, y donzellas Sanctas, o la voluntad de otras mugeres, q̃ tienen de recebir el velo, o de hazer profession, y esto de qualquiera manera que las impidan, sin causa justa, y razonable. Esto queda dicho quanto a lo que toca a la primera cabeça y rayz.

La segunda cabeça es, la simonia. El recebir el habito, o hazer profession por simonia, es cosa illicita. Porque la simonia es grauissimo pecado. En lo qual ay dos cosas ciertas. La primera es, que si el entrar en la religion se pretẽda como precio de alguna cosa temporal, es simonia. La razon esta clara, porque el entrar en la religion, y hazer profession en ella, es cosa espiritual, y grandemẽte sobrenatural. Luego si esto se da por precio sera simonia. De lo qual muy a la larga se trata en el tractado de simonia. Lo segũdo es cierto ser licito que cõ muchos seruicios procure, que los religiosos muy de voluntad lo reciban, o que el nouicio entre muy de grado. En esto no ay simonia. Si el que pretende entrar en la religion, acaricia los religiosos, y los sirue para que lo reciban gratamente, o si los religiosos hazen caricias, y regalã al que quiere entrar en religion, para que entre cõ buen animo, y con gusto, esto no es illicito, ni simonia.

La difficultad es, si sera pecado mortal dar alguna cosa al monasterio, antes de la profession. La razon de dudar es, porque en el capitulo alegado del Concilio Tridentino, se prohibe debaxo de descomunion, que nadie de, ni reciba cosa alguna, antes de la profession de la religiosa. De suerte, que ni las monjas pueden recebir, ni los parientes dar cosa alguna, sino es lo que toca al sustento, y vestido, todo el tiempo del nouiciado. Por el contrario haze el vso de los monasterios, que dan, y reciben, en el tiẽpo del nouiciado. Luego no es illicito recebir cosa alguna, antes de la profession.

Cõ. Trise. 25. c. 16. de reformatione.

A esta difficultad digo lo primero, sera cosa cierta, que aunque se haga derechamente contra el tal decreto, no se incurre descomunion luego. Esta sentencia enseña el Padre Maestro Fray Iuã Gallo, que se hallo presente a el tal decreto. Porque el decreto, tan solamente prohibe el dar y recebir debaxo de descomunion sub anathemate. Luego no se ha de entender ser descomunion latæ sententiæ, que se incurra luego. Porque la tal pena no se ha de estender, sino antes se ha de moderar, y templar, y consiguientemente no es pena de descomunion lata, ni que se incurra luego, sino es cõminatoria. Pero pareceme que seria pecado mortal hazer derechamente contra el tal decreto. Porque aunque es verdad, que en el derecho quando se pone pena de descomunion conminatoria, no sea cierto, que luego obligue a pecado mortal, pero quando la materia es graue, y tan graue, es argumento, que es pecado mortal. Por lo qual tengo por cierto, que en este caso es pecado mortal hazer directamente contra el tal decreto. De suerte, que los que dan, y reciben contra el decreto del Concilio Tridentino pecan mortalmente.

Digo lo segundo, que si los parientes, o familiares diessen algo al monasterio, en fauor del nouicio, o nouicia, de su propria hazienda, no pecan mortalmente contra el tal decreto. Esto enseña tãbien el P. M. Fray Iuan Gallo, la razon es, porque las palabras del Concilio, y de la ley, son muy claras, y solamente prohiben el dar cosa alguna al monasterio de los bienes del nouicio, o de la nouicia, y no de los bienes agenos, quales son los bienes de los deudos, parientes, y amigos. Luego no esta prohibido el dar de su propria hazienda al monasterio, en fauor del nouicio, o de la nouicia. Confirmase claramente de la razon de la ley, en la qual se declara la intencion del Concilio. Porque da por razon, porque la difficultad que ay, o puede auer de recuperar su propria hazienda no sea menos libre el salirse de la religion, quando vuiere oportunidad. De suerte, que la ley se fundo, en que el nouicio, o la nouicia, no tuuiessen difficultad en salirse, auiendo opportunidad. La qual libertad en alguna manera se quitaria, si el conuento tuuiesse la hazienda del nouicio, o de la nouicia, de suerte, que no se la pudiessen sacar facilmente. Esta razon no corre quando la donacion se haze de los bienes de los parientes, o amigos. Los Prelados de las religiones deuen estar muy aduertidos, y mandar muy efficazmente esto, y prohibir a los religiosos, o religiosas, que no reciban cosa alguna, particularmente quando en el tal recebir ay aparencia de violencia y exaction.

Digo lo tercero, qualquiera donacion, y recepcion de la hazienda del nouicio, que es difficultoso cobralla despues, se prohibe por aquel decreto. La razon es, porque el nombre es general, y la intencion de la ley es cierta, y sin difficultad. Por lo qual tengo por cierto, que no es licito al principio del nouiciado dar la dote con color de empreſtito, porque esto es en fraude de la ley, y no es guardarla con verdad, y el Concilio mismo expressamente dize, que con ningun color se haga esto. La razon de la ley corre claramente, quando se da por via de empreſtito. Porque entonces no queda tan libre el nouicio, o la nouicia, para salirse, porque no podra tan facilmente recuperar su hazienda. De suerte, que solamente es licito recebir lo que es necessario para el nouicio, o la nouicia, quanto a el sustento, y vestido de aquel año, y no mas. Pero aduiertase que si alguna nouicia se vuiere de recebir de valde, porque tiene derecho de algun patronazgo, en el tal caso no es inconueniente, que se reciba algo de lo que toca a su hazienda, lo qual ha de dar muy de gracia, porque entonces cessa la razon de la ley, como se vee claramente.

La tercera cabeça y rayz por donde se haze cosa illicita el recebir el habito, y el entrar en la religion, es la mentira. Como si a vn nouicio, o nouicia le induzen a ser religioso, y lo atraẽ con mentiras. En el tal caso es pecado el induzir a la religion. La razon es, porque entonces ay peligro

para

para el induzido. Porque en entendiendo, y ſabiẽ do la verdad le ponen a peligro de que ſe ſalga del monaſterio, y dexe la religion.

La difficultad es, ſi la mentira haze que la profeſsion alguna vez ſea illicita, y ninguna. La razon de dudar es, porque donde ay mentira, ay engaño, y fraudulencia, la qual haze que no aya voluntario, y la profeſsion que no es voluntaria es illicita y en derecho ninguna. Luego la tal profeſsion es illicita y inuoluntaria.

A eſta difficultad digo lo primero, que quando ay mentira de ambas partes y la mentira ſe ordena a engañar en coſa graue, es pecado mortal, y tanto mas graue, quanto el contracto es mas graue, y mas ſancto. La razon es clara, porque en el tal caſo la mentira es pernicioſa. Luego es pecado mortal, y graue injuria. Pero aduiertaſe, que ſe requieren dos condiciones, para que la mentira ſea pecado mortal. La primera es, que ſe ordene a engañar. Porque ſi vno mintieſſe de verguença, para encubrir ſu proprio defecto, con animo de retirarſe de la religion, no ſeria pecado mortal. El exemplo es, ſi a vno que pretende tomar el habito le preguntaſſen, ſi tenia algun defecto, por el qual no le auian de recebir en la religion, ſi el tal mintieſſe, no queriendo deſcubrir ſu defecto, pero con animo de retirarſe, no peca mortalmente, porque no haze daño ninguno con ſu mentira, ni la mentira ordena a engañar. Preguntãle a vno, en vna religion donde no reciben Iudios, ſi lo es, y dize q̃ no, pero no con animo de engañarlos, ſino para encubrir ſu proprio defecto, y retirarſe, no es pecado mortal. Lo ſegundo ſe requiere, que la tal mentira ſea en coſa graue, porque ſi fueſſe coſa no muy pertinente, no ſeria pecado mortal.

Digo lo ſegundo. La mentira de parte del nouicio, o nouicia, de ſi no haze, que la profeſsion no ſea valida, la qual ſeria valida de ſi. La razon es, porque el recebirle quando el ſubjecto es capaz, es coſa abſoluta, y no condicional. Luego la tal profeſsiõ es valida. De lo qual ſe ſigue, que ſi vn caſado deſpues de auer tenido copula con ſu muger, dize que no es caſado con copula cõſumada, y miente, la profeſsion es ninguna. No por la mẽtira que dize, ſino porque entrega la coſa agena. Lo miſmo es, quando vno finge, que es noble, o rico, y aſsi lo dize a los religioſos, para que le reciban. El tal error es error de la qualidad, el qual no vicia el contracto de matrimonio, ni la profeſsion. De ſuerte que aunque entiendan los religioſos por el dicho del que quiere ſer nouicio, que es rico, o noble, y aſsi le reciben, aunque los engañe en eſta qualidad, la profeſsion es valida. Acerca deſto puede auer vn poco de difficultad, porque en la materia de matrimonio ſe determina, q̃ quando la qualidad y el error de la qualidad ſe reduze a error de la perſona, en el tal caſo no es valido el matrimonio, y el exemplo es quando vna perſona de muy excelente qualidad, como vn grande, o hijo de grande penſaſſe que ſe caſaua cõ vna hija de vn grande, y en realidad de verdad no lo es, en el tal caſo no es valido el matrimonio, y el error de la qualidad ſe reduze a error de perſona. Luego ni mas ni menos puede acõtecer, que el error de la qualidad ſe reduzga a error de perſona, y que annulle la profeſsion, porque parece la miſma razon. El exemplo es, ſi vno que pretenda ſer nouicio dixeſſe, que era muy calificado hijo de vn grande, y entendiendolo aſsi los religioſos le dieron el habito, y la profeſsion. A eſto mi parecer es, que la tal mentira no haze que el recebir el nouicio, y el darle la profeſsion no ſea valido. La razon de differencia eſta clara. Porque en el matrimonio ſe tiene atencion, a que ſea tal perſona en particular, y en individuo, y a eſta ſe da el conſentimiento, como conſta de la diffinicion del matrimonio, por lo qual la qualidad de la perſona, y el error della ſe puede reduzir a error ſubſtancial de perſona, por la naturaleza del matrimonio. Pero en lo que toca a el habito y a la profeſsion, todo eſto es impertinente, y no ſe mira eſta perſona en particular, ni ſus qualidades, ſino tan ſolamente ſe tiene atencion a que ſea perſona capaz, para darle el habito, y la profeſsion y aſsi no es la miſma razon.

Digo lo tercero, la mentira de los religioſos, q̃ reciben alguno a la religion, con el qual ſe engaña el nouicio quanto a la ſubſtancia de la religion, la tal mentira annulla la profeſsion. Eſta es ſentencia comun de todos los Doctores, y el Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo, muy en particular la enſeña. El exemplo es, ſi los religioſos engañaſſen a vno diziendole, que aun deſpues de la profeſsion podra boluerſe a ſalir de la religion libremente, y quando quiſiere, o que podra contraher matrimonio. En el tal caſo eſta mentira, y engaño haze q̃ la profeſsion no ſea valida. La razon es, porque el tal engaño es contrario a la ſubſtancia del voto ſolemne de la religion, luego annulla la profeſsiõ, y haze que el voto ſolemne no ſea valido. Confirmaſe lo primero, porque el tal no puede tener la intencion neceſſaria, y que ſe requiere para hazer el voto ſolemne. Porque eſta engañado en la miſma ſubſtancia del voto ſolemne. Luego no vale el tal voto. Porque para que valga ha de auer intencion de hazer el tal voto. Confirmaſe lo ſegundo, porque el matrimonio quando ay error en la ſubſtancia del matrimonio, no es valido, como ſi a vno le perſuadieſſen que el matrimonio no es vinculo perpetuo, ſino que es facil de deshazer. Luego lo miſmo ſera del voto ſolemne, quando ay error acerca de la ſubſtancia del tal voto. Porque es la miſma razon.

Digo lo quarto, ſino vno engaño quanto a la ſubſtancia de la religion, ſino quanto a alguna ley muy ſubſtancial, y de grande importancia, la profeſsion fue valida, pero ay juſta cauſa de pedir diſpenſacion para paſſar a otra religion. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo, lo qual encierra en ſi dos partes. La primera parte ſe prueua, porque no vuo engaño, quanto a la ſubſtancia de la religion, y aſsi pudo tener intencion de hazer la profeſsion. Luego en el tal caſo valida es la profeſsion. La ſegunda parte ſe prueua, porque a eſte tal engañandole en ley tan ſubſtancial, le hizieron muy grande agrauio, y injuria. Y eſta injuria no ſe puede reſarcir por otro camino, ſino por el que queda dicho. Luego tiene juſta cauſa para pedir diſpenſacion, para paſſarſe a otra religion. El exemplo es, en nueſtra religion, ſi los religioſos engañaſſen a vno diziendole, que en la religion ſe podia comer carne, y que no ay ley en cõtrario, y lo miſmo es de los Cartuxos. Eſta ley es tan ſubſtancial y tan graue, que engañando a vno en eſta

ley,

ley, aunque sea valida la profesion, tiene justa causa, por lo menos, de que dispensen con el, para passarse a otra religion. De lo qual todo se responde facilmente a la razon de dudar, que se puso al principio.

Todauia queda difficultad, si despues de auer hecho profession se haga alguna ley en comun, la qual si supiera al principio no hiziera profession, por ser graue, y pesada, si en el tal caso tiene algũ remedio, o por lo menos si se puede quexar de q̃ le engañaron.

A esto se responde, que si conforme a derecho se puso la tal ley, no tiene ocasion de quexarse, ni tiene remedio. La razon es, porque quando profes so implicitamẽte prometio de guardar las cosas, que justamente determinan los mayores. De lo qual infiere el P. M. Gallo, y otros Doctores con el, que no tienen razon de quexarse las religiosas, de que las obliguen a guardar clausura. Porque implicitamente prometieron de guardar las cosas q̃ justamente ordenassen los mayores. De lo qual ay y ha auido grande differencia de pareceres entre los Theologos, y luristas. De lo qual tambien infiere, que los religiosos claustrales con gran derecho son compellidos a que guarden obseruancia. La razon es, porque en sus estatutos, que prometieron, se contiene la obseruancia regular. Luego pueden muy bien compellerlos a que la guardẽ. Y aunque es verdad, que fue mayor la culpa, y pecado de los que los engañaron, pero tambien ellos culpablemente ignoran esto. Por lo qual, siendo su ignorancia culpable no les ha de fauorecer, y assi quedan obligados a ser obseruantes.

Nona conclusion, el deliberar el entrar en la religion, aunque no sea necessario de si, el tratarlo con los amigos, y parientes, pero puede ser necessario por algunas otras razones. Esta conclu-
D. Tho. sion enseña Sancto Thomas, en la question cita-
art. 10. da, y todos sus discipulos con el. La conclusion tiene dos partes. La primera parte se prueua, porque es cosa cierta, que el estado de la religion de su naturaleza es muy perfecto, y muy alto y mas perfecto, que el estado de los seglares. Y consiguientemente el tomar el habito, es cosa cierta, q̃ es mejor, que perseuerar en el siglo. Luego de su naturaleza no es necessario deliberar con los amigos y parientes el tomar el habito. La segunda parte de la conclusion se prueua, porque aquellas cosas, que de su naturaleza son las mejores, no cõuienen a todos en razon de serlo: luego quanto a esto, aunque el estado de la religion sea bonissimo, puede ser que alguno en particular no sea tal, y consiguientemente quanto a esto sea necessario deliberarlo, y tratarlo con los amigos, y parientes, desuerte que procedan desapassionadamente. Desuerte, que aunque es verdad, que el estado de la religion sea estado de perfection, con todo esso puede ser, que no sea conueniente a este, o a el otro en particular, por la mala disposicion, y en alguna manera contraria del alma, y del cuerpo, o por otros extrinsecos impedimentos. Luego que dandose firme esta verdad Catholica, que el estado religioso es mas perfecto, que el del seglar, se puede tratar si es conueniente para este en particular, y puede auer consejo de esto, si este estado mas perfecto sea conueniente, segun la presente disposicion. Por lo qual puede auer deliberacion del tomar el estado de religioso, comparandolo con esta persona en particular. De lo qual se sigue, que tampoco ay necessidad de deliberacion alguna, en orden a las fuerças proprias, sino es que aya algun impedimento particular. Porque el hõbre de si tiene fuerças bastantes, sino es que tenga particular impedimento. Considerese, que el que entra en la religion puede tener dos difficultades, y estas dos se le pueden offrecer. La primera difficultad es, que mana y procede de la natura leza de las obras, que se han de hazer en aquel estado religioso, y es cosa cierta que para vencer esta difficultad no basta ni es sufficiente la enfermedad humana, particularmente quando esta depraua con alguna antigua costumbre. Pero para vencer esta difficultad, està presente, y muy aparejado el auxilio diuino, si se le pide dignamẽte a Dios. De lo qual habla Sancto Thomas muy bien en el articulo. Otra difficultad ay, que nace y procede de particular flaqueza del subjecto, o por tener delicada complexion, o por auerle criado delicadamente, o por la enfermedad. Por lo qual quando fuere cosa cierta, que el subjecto no podra con las obras de la religion, seria gran temeridad entrar en alguna estrecha religion, en la qual vuiesse difficultades, que no las pudiesse vencer. En caso de duda, si tiene fuerças, o no las tiene dizen algunos Doctores, y entre ellos el Padre Maestro Fray Iuan Gallo, que seria cosa pia, y buena entregarse a la diuina prouidencia, y bondad, y entrarse en la religion. El buen consejo es, que en el tal caso, antes que entre en la religion se exercite en obras trabajosas, que suele auer en la religion, y si viere que puede con ellas, entonces sera muy bueno entrarse en la religion. Finalmente puede auer deliberacion, quanto a la qualidad de la religion, y quanto a qual sera mejor para seruir a Dios en ella, y quanto a el modo de entrar en la religion. Quanto a las cosas, que ay necessidad de deliberar en la entrada de la religion, se han de guardar dos cosas. La primera es, que este negocio se trate con personas graues, y de consideracion, y se delibere con personas, que puedan aprouechar, y no puedan dañar. Porque suele acõtecer, que se trate la entrada de la religion, con hombres poco affectos a la religiõ, los quales pueden dañar, y no pueden aprouechar. Lo segundo es, que la deliberacion en este negocio sea madura y discreta, pero no morosa, y que se tarde mucho en ella. Porque puede acontecer, que llame Dios a tan buen estado en buen punto, y que no le respondiendo a su llamado, no buelua otra vez a llamar.

La primera difficultad es, si toda la persona que ha de entrar en la religion, y que tiene proposito de entrar, ha de estar cierto, que lo llama Dios a la religion. De lo qual disputa Sancto Thomas, en la solucion del primer argumento. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque ninguno esta cierto, que lo llama Dios a la obra de fee, o de penitencia, o de charidad, aunque tenga proposito de hazer estas obras. Luego tampoco no es necessario, que estè cierto, que el proposito de entrar en la religion es de Dios. Porque es la misma razon del proposito de mudar la vida, que del proposito de tener aquellas obras. Por el contrario parece, que haze la doctrina de Sancto Tho-

mas,

mas, en aquella ſolucion, adonde claramente dize, que no es neceſſario diſcurrir mucho ſobre el tal propoſito de entrar en la religion. Porque el tal propoſito es coſa cierta, que es del Eſpiritu Sancto.

A eſta difficultad ſe reſponde, diziendo lo primero, que aunque de parte del objecto, el que tiene propoſito de entrar en la religion eſte cierto, que pretende vn gran bien, pero puede eſtar dudoſo, ſi ſe mueue a entrar en la religion con recta intencion, con el modo deuido. Eſte dicho tiene dos partes. La primera es clara, y ſe prueua, porque el ſer religioſo, y el tener propoſito de ſer lo, es coſa buena en ſi. Luego de eſta parte, que es el objecto eſta cierto. La ſegunda parte ſe prueua de la doctrina de S. Gregorio en la primera parte del Paſtoral, adõde dize, que muchas vezes la mente del hombre, que es la ſuprema parte ſe miente à ſi miſma, y finge amar lo que en hechõ de verdad no ama, lo qual principalmente ſe ha de entender de la intencion. Y Innocencio Tercero, en el derecho, hablando del propoſito que tiene vn hombre de mudar la vida, dize, q̃ en eſto muchas vezes el angel de las tinieblas ſe trãſfigura en Angel de luz, luego el tal propoſito, y intencion ſe ha de examinar y eſcudriñar. El que quiere y pretende entrarſe en la religion ha de mirar muy bien, que aunque el propoſito, que tiene es muy bueno, porque pretende la perfection de la religion. Pero ha de examinar muy bien y mirar con atencion, con que intencion pretende el habito ſancto de la religion, no ſea, que lo pretenda con alguna intencion dañada, y tenga intencion de algun bien temporal, ſiendo la religion bien grande eſpiritual. Eſto ha de mirar con toda ſu mente, el que quiere ſer religioſo, y mudar la vida.

Ca. licet de regulatibus.

Digo lo ſegundo, que mayor certidumbre puede tener de ſi miſmo, y del propoſito, que tiene el miſmo, que no los demas, y el miſmo puede ſaber mas ciertamente ſu intencion. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores. La razon es, porque el proprio eſpiritu es el que mas ciertamente puede ſaber las coſas, que eſtan dentro del miſmo hõbre, como lo dize el Apoſtol San Pablo. Luego el hombre, que tiene propoſito de ſer religioſo, y mudar la vida, es el que mas ciertamente puede ſaber ſu intencion, y animo. Porque los demas no lo pueden ſaber, ſino por ſeñales exteriores, las quales no ſon del todo ciertas, ſino indicios de lo interior. Por lo qual el principal, que ha de examinar y eſcudriñar ſu intencion es el miſmo, que tiene propoſito de ſer religioſo, y mudar la vida. El miſmo ha de mirar muy bien con que intenciõ tiene el tal propoſito. Los demas como andan por defuera no pueden tambien examinar eſto.

Digo lo tercero, que aunque es verdad, que comunmente el hombre eſta incierto, ſi lo llama Dios, o ſi le lleua ſu proprio eſpiritu, pero algunas vezes ay certidumbre moral, que el eſpiritu de Dios le lleua, y guia a la religion. Y entonces es verdad, que no ay neceſsidad de hazer diligencia, quanto a el propoſito. En eſte dicho tambien conuienen comunmente los Doctores. La primera parte ſe prueua, porque tiene difficultad grande de ſaber, quando el eſpiritu diuino guia a el hõbre a el eſtado de la religion, o ſi le lleua ſu proprio eſpiritu. Luego comunmente el tal no tiene certidumbre, que le lleua el eſpiritu de Dios, ni es neceſſario eſto para entrar en la religion. La ſegunda parte ſe prueua, porque algunas vezes experimenta el hombre en ſi miſmo, que las coſas del mundo, que antes amaua con grande affecto, aora las aborrece, y le ſon moleſtas. Y eſto es ſeñal de la preſencia del Eſpiritu Sancto en ſu alma, quanto a eſte effecto, como lo enſeña San Bernardo, en el ſermon primero del Eſpiritu Sancto. Luego el tal podra tener certidumbre moral, que le guia y gouierna el Eſpiritu Sancto, en orden a lo que es tomar el habito, y mudar la vida. Eſta es certidumbre moral, y no metaphyſica, q̃ excluya toda duda. Pero aduiertaſe, que el que tiene eſta certidumbre moral de que el tal propoſito de ſer religioſo, y mudar la vida es de el Eſpiritu diuino y que le guia Dios, no por eſſo tiene certidumbre moral, de que eſta en gracia, y charidad. Porque es impoſsible tener eſta manera de certidumbre, como lo enſeñan los Theologos, conforme a la doctrina de Sancto Thomas. La razon es, porque muchos dones del Eſpiritu Sancto pueden auer en vn hombre, que no tiene gracia, ni charidad. Luego aunque tenga certidumbre moral, que tiene eſte don de Dios, que es lleuarle, y encaminarle a la religion, no por eſſo ſe ſigue, que tiene certidumbre moral, que eſta en gracia, y charidad. Todavia queda vn poco de difficultad de eſte tal, que tiene certidumbre moral, que le encamina Dios a la religion, ſi eſtara obligado a ſeguir el tal camino, dexando qualquiera deliberacion humana. La razon de dudar es, porque eſta cierto moralmente, que le guia y encamina Dios a la religion. Luego eſta obligado a ſeguir el tal propoſito, ſin deliberacion, ni conſulta alguna, pues eſta cierto, que es bueno el propoſito. A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que no eſta obligado. La razon es, porque el Eſpiritu de Dios mueue los hombres, como hombres y a manera de hombres. Por lo qual, aunque tengã certidumbre moral, que los llama Dios, pueden muy bien deliberar, y mirar, ſi la religion les eſta bien, y otras coſas ſemejantes. De lo qual ſe reſponde facilmẽte à la razon de dudar, que aunque moralmente eſtẽ ciertos, que los llama Dios, y los mueue a ſer religioſos, tambien eſtã ciertos, que los mueue como a hõbres, y que lo han de mirar y deliberar a manera de hombres.

D. T. 2. 1. 2. q. 112. art. 5.

La ſegunda difficultad es, ſi aquellos que con ſu conſejo quitan el propoſito, que tiene vno de entrar en la religion, ſi pecan mortalmẽte. El exẽplo es, quando vn moço habil para la religiõ quiere, y tiene propoſito de entrar en la religion, y otro lo perſuade con ſu conſejo, que no entre en la religiõ, y le quita el tal propoſito, ſi eſte tal peca mortalmente. Parece que ſi, porque contra eſte hecho ay deſcomuniõ latæ ſententiæ, en el Concilio Tridentino. Adonde ſe pone la tal deſcomunion contra aquellos que impiden el entrar en la religion, y eſte tal impide con ſu conſejo, como es coſa clara. Luego ſera pecado mortal. Porque la deſcomunion mayor latæ ſententiæ no ſe puede incurrir, ſino es por pecado mortal, por ſer pena tan graue, como lo enſeñan todos los Theologos, y Iuriſtas. Confirmaſe, porque el reſiſtir al Eſpiritu Sancto es pecado mortal, y es contra

Cõ. Trid. ſeſ. 25. c. 18. de regularibus.

char-

charidad debida a Dios el quitar el tal proposito, y impedirle. Porque el Espiritu Sancto guia, y encamina el hombre a la religion, y el consejo del tal le encamina a lo contrario. Luego sera pecado mortal. Confirmase lo segundo, porque el tal que impide el religioso, para que no tome el habito mouido y guiado de el Espiritu de Dios, haze cõtra la voluntad de Dios, que era, que el tal entrasse en religion. Luego sera pecado mortal impedirle. Porque hazer contra la diuina voluntad es pecado mortal. Por el contrario haze, que el objecto de este cõsejo no parece que es pecado mortal, porque no es cõtra la salud espiritual del hermano. Porque el tal se puede muy bien saluar, y conseguir la salud espiritual, sin entrar en la religion, porque el ser religioso no es cosa necessaria para la vida espiritual. En esta difficultad se puede hablar y tratar de vn Doctor publico, que publicamente enseña, o predica, o de vn consultor particular, que particularmente aconseja. Esto supuesto,

Digo lo primero, que vn publico Doctor, o predicador, que persuade al pueblo, que ninguno entre en religion, este tal peca mortalmente. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente el Maestro Fray Iuan Gallo en el lugar citado. La razones, porque el Doctor publico, o predicador es como anunciador de la diuina voluntad, y assi es grande perfidia, que persuada al pueblo, lo que es contrario a la diuina voluntad. Luego es pecado mortal, por lo qual San Pablo, quando predica, y enseña los diuinos consejos di-
1. Cor. 7 ze, que guarda la fidelidad, vt sim fidelis. Luego quando anuncia, y predica el Doctor lo que es cõtrario a la diuina voluntad, sera infiel, y por consiguiente pecara mortalmente. Aduiertase, que aunque el tal no es hereje, sino es que enseñe, que el estado de los seglares sea tan perfecto, como el de la religion, pero con todo esso seria grandemente sospechoso de heretico, porque en el exercicio persuade el estado seglar, como si fuesse tan bueno, como el estado de la religion.

Digo lo segundo, si los amigos, o parientes, o familiares con affecto humano, y con ruegos detienen alguno, que quiere entrar en la religion, y hazen, que no entre, no pecan mortalmente, aunque crean que el Espiritu Sancto los mueue a entrar en la religion, pero sera graue pecado venial. Esta conclusion tienen los Doctores citados, y tiene dos partes. La primera parte se prueua, porque el entrar en la religion no es obra necessaria para la salud eterna, y el estado a que induzen no es malo, ni contra la justicia, y charidad, luego detenelle con ruegos, que no entre en la religion, sino que se quede en el siglo, no es pecado mortal. Confirmase: porque no es contra algun precepto de Dios, como consta, ni es contra precepto de la Iglesia, porque no ay tal precepto, luego no sera pecado mortal. La segunda parte se prueua, porque el tal, que persuade a alguno, que no entre en la religion llamandole Dios, en alguna manera resiste a el Espiritu Sancto, que le llama para el estado de religioso, en el qual puede aprouechar mucho en la vida espiritual. Luego peca pecado venial graue. Aduiertase, que aunque es verdad, que el no guardar los diuinos consejos, y el no entrar en la religion no sea pecado, pero el impedir el llamar a Dios a vno, que sea religioso es pecado, por lo menos venial graue, por la razõ ya dicha. De lo qual se sigue, que los padres que con persuasiones, que nacen de affecto humano, persuaden a los hijos, y los impiden por este camino, que no sean religiosos, aunque no pecan mortalmente, pero pecan graue pecado venial, y hazen contra el amor deuido, que han de tener a sus hijos. Porque los padres naturalmente quieren bien a sus hijos, y les desean sus aprouechamientos, y ninguno puede ser tal, ni tan excelente como el ser su hijo religioso, donde tengan thesoros de gracia, y charidad, que son mucho mejores, que los thesoros de la tierra, que el padre les puede desear. Lo mismo digo de los ayos, que tienen alguna gente moça en sus casas, como suele acontecer en las Vniuersidades, y como passa en la Vniuersidad de Salamanca, que algunos clerigos, o gente semejante virtuosa, tienen en su casa algunos niños de quinze, o diez y seys años, o mas, para que cuyden dellos y estudien, y sean virtuosos, estos tales muchas vezes guardã estos moços que les han entregado, y hazen diligencias para que no entren en religion, contra la voluntad de sus padres, persuadiendoselo con algunas razones, y deteniendolos, para que no frequenten las casas de religion. Estos tales, aunque no pecan mortalmente, no lo haziendo con fraude, o por fuerça, pero pecan venialmente, y grauemente, conforme a lo que queda dicho, y los padres. Y estos tales han de tener miedo de algun castigo de Dios, por diuertir estos moços, y impedirlos con razones, para que no se vayan a el estado de la religion.

Todavia queda difficultad, quando los hijos piden licencia a los padres para entrarse en la religiõ, y los padres no quieren dar su consentimiẽto, ni licencia, para que los hijos entren en la religiõ, si entonces los padres pecan mortalmente no dando el tal consentimiento.

Digo lo tercero, que si el padre detiene al hijo hasta que entienda bien el firme proposito que tiene de ser religioso, no peca mortalmente, aunque le detenga amenazandole con amenazas paternales. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente el Padre Maestro Fray Iuan Gallo. La razon es, porque el padre haziẽdo esto, vsa de su derecho. Porque el padre en el disponer de la vida del hijo, y en el tomar de estado es como guia del hijo, y este officio le dio naturaleza. Luego hasta entender bien el proposito bueno, y firme del hijo, no peca mortalmente haziendo semejantes diligencias. Estas diligencias ha de hazer el padre, como padre, y desseãdo el biẽ del hijo, y que las amenazas sean paternales, y no de juez. Porque si las amenazas fuessen muy rigurosas, y no de padre, no vsaria del derecho q̃ tiene, porque tiene derecho como padre.

Digo lo quarto, que despues de auer entendido bien el animo del hijo, y que lo llama Dios, y de esto tiene vna manera de certidumbre moral, si todauia lo detiene en el siglo cõ amenazas, peca mortalmente. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es clara, porque por fuerça de la virtud de la piedad, estan los padres obligados a promouer, y no a impedir los bienes de los hijos. En el tal caso impide el bien del hijo, y no

sola-

ſolamente no le promueue. Luego peca mortalmente. Aduierteſe, que algunos padres, que amenazan a los hijos, que ſi ſe meten, y entran en religion, no los veran mas, ni los fauoreceran, ni ayudaran. Y no ſolamente los amenazan, ſino que lo cumplen, y no veen a los hijos deſpues de profeſſos, ni los fauorecen, ni ayudan, ni los eſcriuen, eſtos tales no ſon padres, ni hazen officio de padres, ni eſtan en buen eſtado. Porque por ſer religioſos los hijos, no dexan los padres de eſtar obligados de piedad a fauorecer a ſus hijos, y acudirles en lo neceſſario. De lo qual ſe ſigue, que ſi algun hijo, ſin cauſa ninguna entra en la religion, contra la voluntad de ſu padre, ſiendo el padre blando, y que ſe conuencera, no peca el tal padre mortalmente, ſi le mueſtra algunas ſeñales de ira, antes vſa de ſu derecho, para que los demas hijos procedan como han de proceder en el camino de la virtud. Pero han de ſer ſeñales de indignacion paternal, y no ſeñales de algun eſtraño, y de eſtraña condicion. Pero ſi el hijo no deſmerecio, y el padre lo trata con gran dureza, por auer entrado en la religion, entonces el padre no eſta libre de culpa, ſino antes la tiene grande por tratarle mal por vn hecho religioſo, y en que no le hizo agrauio ninguno. El hijo ha de tener paciencia, y ſufrir la indignacion del padre, por amor de Dios, pues por el tomo el habito de la religion.

Digo lo quinto, quando por injuria, o por engaño algun particular impide a otro, que entre en la religion, peca mortalmente. El exemplo es, quâ do vn mancebo con buen eſpiritu eſta reſuelto, y determinado de entrar en la religion, y lo encierra, o le quita las veſtiduras, para que no pueda yr a tomar el habito, o le dize algunas mentiras para que no le tome, como ſi le dixeſſe que en la tal religion no ſe trata de virtud, o que tiene otros defectos, por los quales le quita el propoſito de ſer religioſo. En eſto conuienen todos los Doctores, principalmente lo enſeña el Maeſtro Fray Iuan Gallo. La razon es, porque ponerle tal impedimẽto es contra charidad, y contra juſticia. Porque el tal tiene derecho de juſticia, para que no le impidan por fuerça, o con engaños. Luego es pecado mortal. Porque lo que es contra charidad, y juſticia es pecado mortal. Si el tal que de eſta manera impide tiene obligacion de reſtituyr al miſmo mo ço, que tenia aquel buen propoſito, o a la miſma religion, ſe dira luego en ſoltando los argumentos de eſta difficultad.

Al primer argumento ſe ha de reſponder diziendo, que quanto a las perſonas que hazen, es vniuerſal y comprehende la deſcomuniõ a todos aquellos que hazen violencia, y impiden el paſſar a la religion, a ciertas, y determinadas perſonas, como luego diremos. Pero quanto a las perſonas, que padecen, y ſon impedidas es particular. Porque la deſcomunion habla de ſolas las mugeres. Solas aquellas perſonas, que impiden las mugeres, eſtas eſtan deſcomulgadas. De ſuerte, que ſi vna perſona impidieſſe a vn hombre, que tomaſſe el habito religioſo, o que hizieſſe profeſſion, la tal perſona, aunque pecaſſe, y pecaria muy grauemente, no quedaria deſcomulgada. La deſcomunion tan ſolamente ſe puſo contra las perſonas, q̃ impiden las mugeres. Lo qual muy conſideradamente hizo el Concilio Tridentino, en fauor de las religiones, cõſiderando la flaqueza de las mugeres. Lo que eſta ſubjecto a la deſcomunion, es el impedir la voluntad de las donzellas, o de otras mugeres, que es voluntad ſancta de tomar el velo, o de hazer voto. El que impide eſto eſta ſubjecto a la deſcomunion, ſi impide ſin juſta y razonable cauſa. Porque ſi vna perſona, con juſta y razonable cauſa, impidieſſe la voluntad ſancta y religioſa, de eſtas donzellas, o mugeres no incurriria la deſcomunion. Como ſi la impidieſſe, porque no es la tal muger para religioſa, o porque no conſta del propoſito, porque no cõſta ſer bueno, o porque no tiene dote, o las demas coſas neceſſarias, en el tal caſo no quedaria la tal perſona que impidieſſe ſubjecta a deſcomunion. Toda uia queda difficultad, de aquella perſona que impide la voluntad ſancta de alguna de eſtas mugeres, para que tome el habito, y entre en religiõ, ſi eſta tal perſona incurre en la deſcomunion pueſta en el Concilio. La razon de dudar es, porque el Concilio tan ſolamente pone deſcomunion contra aquellos que impiden, que tome el velo, o que haga voto, lo qual ſe ha de entender del voto ſolemne de la profeſſion. Luego el impedir ſin juſta cauſa el tomar el habito, y el entrar en la religion, no eſta ſubjecto a deſcomunion. El Padre Maeſtro Fray Iuan Gallo, en el miſmo lugar, tiene por opinion, antes por cierta coſa, que el que impidieſſe la tal voluntad ſancta de alguna muger, de entrar en la religion, y tomar el habito, haziendolo ſin juſta cauſa, y razon caeria en la tal deſcomunion. La razõ de eſte grauiſsimo Doctor es, porque el tomar el habito, y entrar en la religion ordenaſe a el poner el velo, y hazer profeſsiõ. Luego el q̃ malicioſamẽte impide el tomar el habito, y entrar en la religion, cõſiguiẽtemẽte impide la voluntad ſancta de poner velo, y hazer profeſsion. Confirmaſe, porque no ſe puede poner velo, ni hazer profeſsion, ſino fueſſe que tomaſſe el habito, y entraſſe en religion. Luego la perſona que impide el tomar el habito, y entrar en la religion, conſiguientemente impide el tomar el velo, y hazer profeſsion. De ſuerte, que cõforme a eſta ſentencia, eſte decreto ſe hizo en fauor de las religiones, para que no impidieſſen la voluntad de eſtas mugeres. Eſta ſentencia me parece muy acertada, y que ſe deue ſeguir. Porque el author della ſe hallo en el miſmo Cõcilio al hazer de eſte decreto. Verdad es, que tiene vn poco de difficultad eſta ſentencia, porque ſiendo aſsi, que la deſcomunion es tan rigoroſa pena, parece que ſe ha de eſtrechar, y no eſtenderſe. Y el Concilio en ſu decreto tan ſolamente pone deſcomunion latæ ſententiæ, contra aquellos, que ſin juſta cauſa impiden la ſancta voluntad de las virgines, o de otras mugeres, de tomar el velo, o hazer voto, eſto es voto ſolemne de profeſsion. Las quales palabras no hazen mencion de aquellos que impiden ſin cauſa la ſancta voluntad de las mugeres, que quieren entrar en religion, y tomar el habito, de ſuerte q̃ parece que ſolamente quiere prohibir, y ſubjectar a la deſcomunion las perſonas, que impiden el tomar el velo, y hazer profeſsion, porque eſto era muy en agrauio de la religion, que auian començado tomando el habito. Por lo qual el que dixeſſe conforme a eſta ſentencia, no diria muy improbablemente, porque las

razones hechas no son del todo improbables, aũque la primera sentencia parece mas conforme al Concilio, y que se deue seguir. A la primera confirmacion se ha de suponer, que no resiste absolutamente al Espiritu Sancto, sino es aquel que impide el animo de las cosas necessarias para la salud, o el que pone medios contrarios a la charidad, para reuocar el tal animo, y impedirle. Esto supuesto se responde, que el resistir al Espiritu Sãcto, en lo que toca a las cosas necessarias para la salud espiritual, o poniendo medios contrarios a la charidad de Dios, es pecado mortal. Pero resistir al Espiritu Sancto en lo que no es necessario para la vida espiritual, sino que es consejo, no es pecado mortal. Y quando el Espiritu de Dios guia, y encamina a la religion, no mueue a cosa necessaria para la saluacion del hombre, sino à cosa que es perteneciente a la salud espiritual, y para su perfection. Por lo qual no peca mortalmente el que impide el proposito de ser religioso, como no lo haga con medios contrarios a la charidad. A la segunda confirmacion se responde, que el que impide el tal proposito, sin fraude, ni violencia, aunque entienda que el tal proposito nace, y procede de la voluntad de Dios, y que Dios le mueue a esto, no peca mortalmente. Porque no haze contra la voluntad de Dios en cosas que hazen, y son necessarias para la salud eterna, sino en cosas q̃ pertenecen a la perfection de la Christiandad, y no es pecado mortal hazer contra semejante voluntad de Dios. El exemplo es, en aquel que moralmente hablando esta cierto, que Dios le llama a la religion, y resiste. Este tal no peca mortalmẽte, porque tan solamente haze contra la voluntad de Dios en cosas que no son necessarias para saluarse. Lo mismo es, en nuestro proposito, del que impide, y quita el proposito que tenia vno de ser religioso, y quitasele sin fraude, y sin engaño. Lo mejor es, y de mayor perfection, que el que oye, y siente la voluntad de Dios no resista, ni le haga contradicion, y q̃ los demas ayuden en semejante animo y proposito de ser sieruo de Dios.

La tercera difficultad es, de aquel que con fraude, y engaño, o con violencia quita el proposito de entrar en la religion a vn mancebo, que estaua resuelto, y determinado de ser religioso, si el tal tiene obligacion de hazer alguna restitucion a el mismo moço, que impidio y a la religion, en la qual tenia proposito de tomar el habito. Y porque se proceda claramente, sera bien disputar, y tratar de cada cosa por si. Por lo qual primero se duda de la restitucion, que se ha de hazer al mismo moço, que queria ser religioso resueltamente. La razon de dudar, para que no aya obligacion de restituyr le cosa alguna es, porque no parece que con injuria, y injusticia le quitan cosa alguna, que le puedan restituyr. Porque solo le quitan el proposito de ser religioso, y el tal proposito y voluntad de ser religioso no se lo puede nadie restituyr. Porque solamente esta en el poder de Dios y en su voluntad. Luego a el no se le deue hazer restitucion alguna de justicia. Esta razon procede muy en particular quando el moço no quiere, ni es su voluntad ya de ser religioso. Entonces no parece que ay obligacion alguna de restituyrle alguna cosa, por el daño hecho, porque no se puede restituyr. A esta duda se responde, que en el tal caso tiene obligacion al mismo moço de restituyrle, en quanto fuere possible, el daño que le hizo. Esta es sentencia comun de todos los Doctores, porque como queda dicho, el q̃ impide a otro con engaño, o con violencia le haze injusticia cõtra la virtud de justicia comutatiua. Porque el tal tenia derecho a que no le hiziessen semejante engaño, y violencia. Luego obligacion ay de hazer le restitucion. Porque el quebrantamiento de la justicia comutatiua obliga a restitucion, como se determina en la materia de restitucion. Confirmase, porque si vno con fraude y engaño, o con violencia impidiesse la limosna, que querian dar a vno, estaria obligado a restitucion, porque aunque es verdad, que no tenia derecho de justicia a la limosna, tenia derecho de justicia a que no le hiziessen engaño, ni violencia. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque tenia derecho a que no le impidiessen por engaño, y fraude, o por violencia. En este caso esto es cierto. La difficultad es, que ha de restituyr, y como ha de restituyr, y que ha de hazer para restituyr al mismo moço: que luego diremos lo que deue restituyr a el conuento. Lo que haze difficultad es, porque a el que por fraude, o violencia impiden la limosna es cosa clara y facil, que le han de restituyr la limosna por algun camino. Pero a el tal moço, que tenia proposito de ser religioso, no parece que ay que le restituyr. Porque el alcançara estado religioso, sino le engañaran, o le violentaran. Y este estado no parece que se le puede restituyr. En esta difficultad se ha de considerar lo primero, que tiene el tal que le hizo el engaño, o le violento obligacion a quitarle el tal engaño, o violencia, diziendole la verdad, y quitandole el engaño, y si le tenia por violencia le deue soltar. La razon es, porque en estas cosas le hazia injusticia, y assi en esto tiene obligacion de restituyr. El exemplo es, en aquel que engaño a vno enseñandole alguna doctrina contra la fee, el qual tiene obligacion de justicia a hazer todo lo possible, para persuadirle la verdad Catholica, y hazer de su parte todo lo possible en esto. De la misma suerte en nuestro proposito, el tal que disuadio al otro la religion, tiene obligacion a persuadirle lo que toca a la religion, quãto es de su parte, desengañandole, y poniendole en el mismo proposito, que estaua antes, y si le auia hecho alguna violencia, quitarsela, y no le impedir para que vaya a tomar el habito de la religion. Si cõ todo esto hechas estas diligencias no aprouechare, sino que el tal se queda con el mismo proposito de no ser religioso, en el tal caso no tiene mas obligacion de restituyr cosa alguna, por auerle quitado aquel tan gran bien, como era la religion. Porque este bien por ser de tanta grandeza, y de otro orden, no se puede restituyr con cosa alguna. Los Theologos dizen en la materia de restitucion, que el daño hecho en los bienes naturales, no se puede restituyr con los bienes temporales, y con riquezas. Como si a vno le hiriessen en la cara, o en vn braço, o le quitassen la vida, este daño natural no se puede restituyr, ni ay obligacion de restituyrle con cosa alguna, por ser mas excelente, y de mas excelente orden, de suerte que las riquezas, no pueden equiualer a bien tan grande. De la misma suerte se deue dezir en nuestro proposito, que el bien de la religion

es

es muy excelente, y demas excelente orden, por lo qual no ſe puede, ni deue reſtituyr con bienes temporales, que ſon de otro orde inferior. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, con todas las coſas que trae en ella.

Todauia queda difficultad del que ya es religioſo profeſſo, y por fraude, y engaño, o por violencia le impiden que no ſea religioſo, y le ſacan de la religion. La difficultad es, ſi ay obligacion de reſtituyrle a el alguna coſa, y que ſe le ha de reſtituyr.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, conforme a lo dicho en la duda paſſada, que ay obligacion de reſtituyrle alguna coſa, ſi le ſacaron por violencia, y le tienen fuera de la religion con la miſma violencia, tienen obligacion de quitar la violencia, y boluerle a la religion con effecto, y por todos los caminos poſsibles. De ſuerte que buelua al miſmo bien de la religion que tenia antes. Si le ſacaron de la religion con fraude, y con engaño, tienen obligacion a deſengañarle y dezirle la verdad, y procurar por todas las vias y caminos poſsibles de boluerle al eſtado religioſo, quando el no quiſieſſe, tendrian obligacion de acudir a los Prelados para que por el tal camino ſe boluieſſe a ſu eſtado religioſo. Eſta es la reſtitucion, que los tales pueden, y deuen hazer con el religioſo, que ſacaron de la religion. El tal bié que le quitaron no ſe puede, ni deue reſtituyr cõ dineros por ſer tal y tan grande, y de otro orden ſuperior.

En la ſegunda parte de eſta difficultad ſe ha de tratar, que obligacion aya de reſtituyr a el conuento, quando le quitaron el mancebo, que tenia propoſito firme de ſer religioſo, y cõ fraude y engaño le quitaron el propoſito, y el tal mancebo, que tenia el propoſito era vtil y prouechoſo para el conuento, y para la religion. La difficultad es, ſi en el tal caſo ay obligacion de reſtitucion. El caſo es, ſi vn moço fueſſe cathedratico de vna Vniuerſidad, y tuuieſſe buen ſalario, o ſi fueſſe muy habil, y vuieſſe eſperãça de ſer lo ſeria, ſi en eſte caſo auria obligaciõ de reſtituyr el daño hecho a la religiõ. Eſta difficultad procede de aquel que es ſeglar, y no ha tomado el habito, y que tiene propoſito firme de entrarſe religioſo tomãdo el habito. Tambien procede de aquel, que es ya nouicio, y le hazen que dexe el habito, y no haga profeſsion, y eſto le perſuaden por fraude y por engaño, o por violencia. Parece que no ay obligacion alguna de reſtituyr a el conuento, o a la religion. La razon de dudar es, porque el conuento, o la religion no tiene derecho ninguno de juſticia a el tal moço tan habil, como queda pintado, ni antes que tome el habito, ni deſpues. Porque no parece por ningun camino, que tenga derecho de juſticia comutatiua a la tal perſona, ni a los bienes que pueden venir con la miſma perſona. Luego en el caſo pueſto no ay obligacion ninguna de reſtituyr al conuento, porque tan ſolamẽte ay obligacion de reſtituyr a el cõuento, quando ſe peca contra el miſmo conuento, pecado contra la virtud de juſticia comutatiua, como ſe dize en la materia y tratado de reſtitucio. Confirmaſe muy en particular en nueſtro caſo, porque a el ſeglar que tiene propoſito firme de tomar el habito, o en orden al nouicio, q̃ ya ha tomado el habito, ningũ derecho tiene de juſticia comutatiua el conuento, o la religion, porque no es religioſo ſuyo, pues no es profeſſo. Y mucho menos tiene derecho a los bienes que ſe conſiguen a el tal. Luego no tiene obligaciõ el que le impide a reſtituyr alguna coſa.

A eſta difficultad ſe reſponde, que eſte tal que con fraude, o engaño perſuadieſſe a algun mancebo de qualidades ſemejantes, que no tomaſſe el habito, o que le dexaſſe, tendria obligacion de hazer reſtitucion al conuento, y a la religion. En eſto conuienen comunmente los Doctores, como queda tratado arriba en la Segũda parte de la Sũma, en el tratado octauo de juſticia comutatiua. La razon es, porque la religion tiene derecho de juſticia comutatiua a que no le impidan por engaño, o por violencia al que quiſiere ſer religioſo. Aunque ſea aſsi, que no tiene derecho de juſticia al que quiere ſer nouicio, o que ya lo es. Luego ay obligaciõ de reſtituciõ. Confirmaſe, porque al que le impiden la limoſna por fraude, o violencia ay obligacion de reſtituyrle, porque aunque es verdad, que no tiene derecho de juſticia comutatiua a la limoſna, tiene derecho de la tal juſticia a que no ſe la impidan con fraude y violencia. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porq̃ es la miſma razon. De ſuerte que el tal que impidio por algunos de eſtos caminos, al que queria tomar el habito, o al que era ya nouicio, tiene obligacion de reſtituyr al conuento, por lo menos deſengañãdole, o quitando la violencia que auia pueſto, para que no fueſſe religioſo. Porque eſta injuſticia auia hecho al conuento, y aſsi por lo menos ha de reſtituyr al conuento, haziendo eſta diligencia, y poniendole en el eſtado de libertad, que antes tenia. Y eſto ha de hazer con todas las veras poſsibles, para que ſea la reſtitucion qual deue ſer.

La difficultad es, ſi tendra el que aſsi impidio obligacion a reſtituyr al conuento los bienes que podia auer del tal ſeglar, o nouicio. Como en el exẽplo de la cathedra, que tenia ſalario, o podia tener, por ſer el tan habil, o ſi ay obligacion de reſtituyr los bienes, que podian venir a la religion, por vía del tal moço, como ſi tuuieſſe legitima, o otra hazienda ſemejante que pudieſſe heredar el conuento, o el la pudieſſe mandar. De todo eſto puede auer difficultad. La razon de dudar es, porque la religion no tenia, ni tiene derecho ninguno de juſticia a los bienes del ſeglar, ni a los bienes del nouicio, que no es parte de la comunidad. Luego aunque ſea aſsi, que le ayan impedido el tal moço que no ſea nouicio, o que no profeſſe, no ay obligacion de reſtituyr los tales bienes. Confirmaſe, porque aunque fueſſe aſsi que tuuieſſe ſalario de alguna cathedra, la qual pudieſſe leer ſiendo nouicio, el ſalario no era del conuento, por no ſer el nouicio religioſo, y parte del conuento. Luego no tenia el conuento derecho de juſticia a el tal ſalario, y por conſiguiente no ay obligaciõ de reſtituyr el tal ſalario al conuento. Porq̃ ſolamẽte ay obligacion de reſtituyr, quando ſe haze contra la virtud de juſticia comutatiua. Cõfirmaſe lo ſegundo, porq̃ ſi el nouicio dexara de leer, o dexara la cathedra, y el ſalario, no tenia obligaciõ de reſtituyr al cõuento. Luego menos la tẽdra el que le impide con engaño y con violẽcia. Porque quãdo el principal, que es el miſmo nouicio,

no tiene obligacion de restituyr, menos la tendra el que le impide. Este punto quanto a todas estas maneras de bienes, que hemos puesto en esta difficultad es bien difficil, y puede acontecer algunas vezes, por lo qual es necessario saber la resolucion del tal punto.

A esta difficultad mi parecer es, que el que impidiesse de la manera dicha el tal seglar, que no sea nouicio, o a el nouicio, que no haga professió, tiene obligacion de restituyr a el conuento el daño que le hizo, y conforme al modo y manera de la quantidad en que le hizo daño. En esta resolucion conuienen todos los Doctores. La razon es la misma, porque el que persuade a vno con engaño y mentira, o con violencia, que no de la limosna a otra, no solamente esta obligado a quitar la violencia, y el engaño, sino tambien tiene obligacion de restituyr la limosna que le impidio, y q̃ le quito por aquel camino. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. Porq̃ assi como no tenia derecho de justicia a la limosna, sino a que no se la quitassen por fraude y engaño, assi tambien en nuestro caso no tenia el cõuento derecho de justicia a aquellos bienes, pero teniale a que no se los quitassen por fraude y engaño. Pero lo difficultoso es, declarar en particular lo que se ha de restituyr, y el modo como se deue restituyr. Esto se ha de declarar en particular de todas estas cosas. El que queria tomar el habito, o el que era nouicio, era vn moço rico, del qual podia el conuento adquirir algunos bienes, y es cosa muy aparẽte, que si llegara a hazer professió, los vuiera del tal nouicio, o mancebo. En el tal caso la restitucion se ha de hazer al aluedrio de los hõbres discretos, que entendiessen cosas semejantes, y conforme a la potencia en que estauã estos bienes para ser del conuento, y no de otra manera. En el tratado de restitucion ya citado se suele dezir, que quando vno con malicia destruye los panes, q̃ estan sembrados, tiene obligacion a restituyrlos conforme a la potencia en q̃ estauã en el cãpo, y conforme a los peligros que podian tener. De suerte que no tiene obligacion de restituyr enteramente el trigo, como si ya estuuiera cogido, sino conforme a como estaua en el cãpo, y segun la potencia q̃ tenia mas, o menos cercana, y cõsiderando los peligros, que podia auer de perderse, o destruyrse con alguna tẽpestad, o piedra, o de otra qualquiera manera. De la misma suerte se deue dezir en nuestro proposito. Porq̃ se ha de considerar, q̃ el mancebo que tenia el tal proposito firme se podia mudar, aũque no le vuieran impedido, y podria dexar de ser religioso. Despues de ser religioso podia ser, que aunq̃ fuesse muy rico, y tuuiesse muchos bienes, no quisiesse mandar cosa alguna a el conuento. Y lo mismo es despues de ser nouicio. Todo esto se ha de mirar y considerar muy bien para ver el derecho proximo, o remoto que tenia el conuento, y considerar la afficion que tenia a la religion para mandarle semejantes bienes. Todas estas cosas, y otras que conciernen con estas, se han de mirar para ver la restitució de estos bienes, que tiene obligacion de hazer el que impidio a el semejante con engaño y violencia, y le saco de la religion. En orden al salario de la cathedra que podia tener en la religion. Quando el que queria tomar el habito, o el nouicio no tenia cathedra, ni salario della, pero podiala tener por ser tan habil, y docto, hase de mirar para la restitucion la potencia que tenia, y la proximidad que tenia para tenerla, y tambien la voluntad que podia tener de dar el tal salario a el conuento mientras fuessen nouicio. Porque despues de professo, luego diremos del que impidio de esta manera, como ha de restituyr el salario, que ya tenia el professo, y que derecho tiene la religion. En lo que toca al nouicio, que tiene salario, o otros frutos semejantes, tambien se ha de tener atencion a todas estas cosas para lo que toca a la restitucion de estos bienes, o otros semejantes de aquel que impide y saca el nouicio con fraude y violencia de la religion. Porque como queda dicho la religion tenia derecho de justicia a que no le sacassen el tal nouicio por fraude y violencia, y assi ay obligació de restitucion. De todo lo qual se responde facilmente a las razones de dudar, que se han puesto arriba en estas dudas. Aunque el conuento no tẽga derecho de justicia comutatiua a estos bienes, tiene derecho de la misma justicia para que no se los impidan por engaño y violencia, como en el exemplo puesto de la limosna.

Tambien podria auer difficultad, de lo que toca a la dote de vna donzella, o de otra qualquiera muger, q̃ tiene proposito firme de ser religiosa en algun conuento, y ha de dar el dote al tal cõuento, en quãtidad de mil ducados, y alguna persona por fraude y engaño, o por violencia la impide, que no tome el habito en el tal conuento, si la tal persona tendra obligacion de restituyr al conuento aquellos mil ducados, que le impidio, que recibiesse de aquella muger. La razon de dudar, para que tenga obligacion de restitucion es, porque el conuento, aunque no tenia derecho de justicia comutatiua a la dote, tenia derecho de justicia comutatiua a que no le impidiessen cõ fraude y engaño la dote. Luego obligacion tiene de justicia comutatiua el que impide, a restituyr aquellos mil ducados a que tenia derecho mediãte la nouicia, o la que auia de ser religiosa. Por el contrario haze que aquellos mil ducados se den al conuento para sustento de la religiosa. Y en caso que no entre en la religion no la sustentan. Luego no ay obligacion de restituyr cosa alguna al conuento.

A esta difficultad se responde, que todo aquello que de la dote podia venir al cõuento de aprouechamiento, sacado el sustento ay obligació de restituyr, conforme a lo dicho, considerando la potencia proxima, o remota que tiene el conuento, en orden al aprouechamiento. De suerte que no ay obligació d restituyr toda la dote, como cõuence la razon hecha por la parte contraria. Pero ay obligacion de restituyr algo al aluedrio de hõbres discretos, y que sepan del menester, como lo conuence la razon hecha al principio y que se ha traydo vezes.

Lo vltimo quanto a esto se disputa del religioso ya professo, que es prouechoso a el conuento, en lo que toca a los bienes temporales. Como en el exemplo puesto en el religioso cathedratico, que tiene salario por la cathedra, o en otro religioso que con su habilidad, que fuesse de vtilidad, y prouecho temporal para el conuento,

uento, ſi el que ſaca el tal religioſo del conuento, o de la religion con fraude, o violencia tiene obligacion a reſtituyr a el conuento, o a la religion el daño que le haze en los bienes temporales. La razon de dudar es, porque el conuento no tiene derecho de juſticia a aquellos bienes: porque no puede tener derecho ninguno, ſino es mediante el religioſo. Y a el religioſo tiene derecho por la religion, y no derecho de juſticia comutatiua. Porque eſta es la differencia que ay entre el religioſo, y el eſclauo, que en orden a el eſclauo tiene el ſeñor derecho de juſticia comutatiua, porq̃ es ſuyo, pero en ordẽ a el religioſo no tiene derecho de juſticia comutatiua. Luego no ay obligacion de reſtituyr coſa alguna a el conuento. Confirmaſe, porque ſi el religioſo profeſſo no quiſieſſe leer la cathedra, o hazer otras coſas, por las quales ganaria hazienda, no tendria obligacion a reſtituyr. Porque ſolamente pecaria contra la religion, o contra la obediencia, y no contra la juſticia comutatiua. Luego tampoco eſtara obligado a reſtitucion deſtas coſas, el que lo ſaco de la religion con engaño, y violencia. Porque ſi el miſmo religioſo no tiene obligaciõ de reſtituyr, menos la tendra el que le perſuade que ſe ſalga con engaño, o lo ſaca con violencia, o fuerça. En eſta difficultad ſe ha de conſiderar, que el ſalirſe el religioſo, ſino es con juſta cauſa, ſiempre es pecado, y grauiſsimo, y eſta deſcomulgado, como diremos deſpues. Pero podrialo hazer cõ juſta cauſa, como ſi le perſuadieſſen, y le mouieſſen a paſſarſe a otra religion mas eſtrecha y de mayor ſanctidad. En eſte caſo no ay duda ninguna, que el no peca, ni quien ſe lo perſuade con buenas y ſantas razones. Por lo qual no ay obligaciõ en el tal caſo de reſtituyr al conuento coſa alguna, aunque el religioſo fueſſe prouechoſo. La razon es clara, porque en eſte caſo no ay obligacion de reſtituyr por razon de la coſa recebida, porque no recibe nada, ni tampoco eſta obligado a reſtituyr por el otro titulo de reſtitucion, por la obra injuſta que hizo, porque fue juſta, y ſancta. Luego no tiene obligacion de reſtitucion alguna. La difficultad procede, quando ſe ſale contra razon, y cõtra religion, y el que ſe ſaca, ſe ſaca con engaño, o por fuerça.

Digo lo primero, q̃ quando el miſmo religioſo prouechoſo al conuento ſe ſalieſſe contra razon, y contra religion, pero ſaleſe libremente, no tendria obligacion de reſtituyr coſa alguna al conuento del ſalario de la cathedra, o de otros bienes temporales, que pierde por ſalirſe. En eſto cõuienen comunmente los Doctores. La razon eſta clara, porque el tal religioſo tan ſolamente peca ſaliendoſe contra la religion, y contra la obediencia. Luego no eſta obligado a reſtituyr. Porque el pecado contra la religion, o contra la obediencia no obliga a reſtitucion alguna. Confirmaſe, porque el tal religioſo ſolamente eſtaua obligado a leer la cathedra, y a no la dexar por la religion y obediencia tan ſolamente. Luego dexandola, y no la leyendo, ſolamente peca contra la obediencia, y religion, y conſiguientemente no tendra obligacion de reſtituyr al conuento, ni a la religion por la razon ya dicha.

Acerca de eſto queda todauia difficultad, porque parece que el conuento tenia derecho de juſticia a eſtos bienes, como lo tiene a todos los bienes que tiene, y poſſee el religioſo para ſu vſo cõ licencia del Prelado. Luego en el caſo pueſto, el proprio religioſo tendra obligacion de reſtituyr en la manera, y modo poſsible. Declaremos eſto, ſi el religioſo deſperdiciaſſe los bienes, o riquezas que tiene para ſu vſo, tendria obligacion de boluerlas a el conuento, en la manera poſsible, por el derecho, y dominio que tiene el conuento de los tales bienes. Lo miſmo ſeria del derecho de juſticia que tuuieſſe el religioſo a algunos bienes, y los deſperdiciaſſe, y por la miſma razõ Luego en caſo que ſe ſalga del conuento, y dexe la cathedra, y el ſalario deuido a ella peca contra el derecho de juſticia que tiene el conuento, y tendra obligacion de reſtituyr.

A eſto ſe reſponde, que ay gran differencia entre los bienes que ya tiene adquiridos el religioſo, y los bienes que no eſtan adquiridos, ſino que los ha de adquirir con ſu ingenio y induſtria, y leyendo la cathedra, o haziendo otra ſemejante obra. Porque los primeros bienes ſon del conuento, y el dominio dellos tiene el conuento. Porque el tal dominio no puede eſtar en el religioſo, por eſtar inhabil por el voto de la pobreza. Y aũque es verdad, que el religioſo particular los tiene aplicados con licẽcia del Prelado, para ſu vſo, y el es el que ſe aprouecha dellos, con todo eſſo el conuento tiene el dominio dellos, y pueden venir en vſo, y prouecho del conuento, o por faltar el religioſo, o tambien, porque por juſtas cauſas, y razonables los puede el Prelado aplicar a el vſo de la communidad. Y aſsi tiene derecho de juſticia commutatiua. Por lo qual el religioſo que haze daño a el conuento en ſemejantes bienes, peca contra juſticia commutatiua, y conſiguientemente tiene obligacion de reſtituyr en la manera poſsible a el conuento, conforme a lo que queda dicho arriba. Pero en lo que toca a los bienes ſegũdos, no tiene derecho el conuento de juſticia cõmutatiua, porque no los poſſee el religioſo, ni tiene obligacion de juſticia commutatiua a adquirirlos, ſino tan ſolamente de religion, y por fuerça y virtud de la obediencia. Por lo qual el derecho del conuento, no es de juſticia comutatiua, ſi no mediante la religion y obediencia, y aſsi no ay obligacion de reſtituyr le ninguna coſa al conuento, como la ay en los primeros bienes. De eſta differencia que es muy clara ſe ſuelta facilmente la difficultad pueſta.

Digo lo ſegundo, que el que con engaño, o fraude, o violencia ſaco de la religion a el tal religioſo profeſſo, que era de fruto, y prouecho para la religion, tiene obligacion de reſtituyr a el conuento, en la manera y modo poſsible, el daño que hizo al conuento en los bienes temporales. Eſto enſeñan comunmente todos los Doctores. La razon es la ordinaria, porque la religion tenia derecho de juſticia comutatiua a que no le impidieſſen, ni quitaſſen el tal bien con fraude y engaño, como en el exemplo que hemos traydo de la limoſna. Luego ay obligacion de reſtituyr el tal daño. Porque el peccado contra la virtud de juſticia comutatiua, que cauſa deſigualdad obliga a reſtitucion, y a reduzir aquella deſigualdad a igualdad. Pero deue reſtituyr mas, o menos conforme a la potencia q̃ tenia en orden a aquellos bienes.

Por lo qual, si tenia vna cathedra, y y uael conuento actualmẽte gozãdo el salario, o otro prouecho semejante, en el tal caso la potencia es mas proxima y cercana. Por lo qual tiene obligacion a la restitucion, conforme a esta disposicion, como el que destruye esse los trigos, que estan ya vezinos, y cercanos a la siega, tiene obligacion de restituyr conforme a la disposicion, y actualidad que tienen los mismos panes. Lo mismo se ha de platicar quãdo el religioso era artifice, y se exercitaua en algũ arte, con la qual ganaua dineros para el conuento, o para la religion, o si la aprouechaua en cosas de precio y valor. El exemplo es si fuesse vno primo official de pintura, o de bordar, y aprouechasse al conuento en cosas de precio, en el tal caso auria obligacion de restituyr, conforme a la tal disposicion.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad que el conuento no tiene derecho de justicia a aquellos bienes, hasta q̃ el religioso, mediante su diligencia, los adquiere, a la qual diligencia solamente tiene obligacion, mediante la religion, y obediencia, pero tiene el conuento derecho de justicia comutatiua a q̃ no le saquen el tal religioso de su casa, y religion con engaño, y violencia, haziendo contra este derecho de justicia comutatiua, que tiene el conuento. Luego nace la obligacion a restituyr al conuento, y religion este detrimento q̃ le dierõ. A la confirmaciõ se responde, q̃ si el mismo religioso professo, no quisiesse leer la cathedra, o hazer otras obras y diligencias, con q̃ se adquiere el salario, y otros bienes temporales, no estaria obligado a restituyr. Porq̃ el tal religioso no tiene obligacion de justicia comutatiua a hazer estas diligencias, sino de religion, y obediencia. Y assi el conuento, y la religion en orden a el no tiene derecho de justicia comutatiua. Por lo qual no ay obligacion de restitucion. Pero los que le sacarõ a el religioso por engaño, y fuerça, y fueron causa de que no hiziesse las tales diligencias en fauor del conuento, pecaron contra justicia comutatiua. Y el conuento tenia derecho de justicia comutatiua, en orden a ellos para que no le estoruassen aquellos bienes por engaño y violẽcia. De suerte, que no es la misma razõ del mismo religioso, y de los que le sacaron por el tal modo. El exẽplo es muy facil en lo que toca al que impide la limosna por engaño y violencia. En el qual caso, el que auia de dar la limosna no tiene obligacion de justicia comutatiua a boluerla a dar, quando vna vez le impidierõ por alguno de aquellos modos, y los que impidieron la tal limosna tienen obligacion de justicia comutatiua a restituyr la limosna. De lo qual se sigue, q̃ para hazer esta restituciõ, no es medio desproporcionado el que han vsado algunos, quando hã impedido a otros, que no sean religiosos, y es tomar ellos el habito del mismo conuento, y religion, siendo de las mismas qualidades, y tan prouechosos. El exemplo es, vno impidio a vn hõbre muy habil, y q̃ podia ser mucho, y de mucho prouecho en la religion, aũ en los bienes tẽporales, con las letras, o con otras qualidades, el que impidio es de la misma habilidad, y tiene las mismas qualidades, y puede ser de tãto prouecho como el otro, que se salio por su persuasiõ, contra razon y justicia. Entrandose el en la religion, q̃ tiene proporcionadas qualidades, le parece que cumpliria. La razon es, porque en el tal caso buelue al conuẽto, y a la religion tan grãde biẽ, y igual bien, y de tanto prouecho, en lo temporal como el que le quitó. Luego sera sufficiente restitucion. De todo esto se dira mas en particular en el capitulo que se sigue.

Cap. VI. De las cosas y condiciones que son necessarias para ser nouicio, y entrar en la religion.

DE lo que toca a la doctrina deste capitulo trata S. Thom. y todos sus discipulos en el lugar citado, en el capitulo passado y en otros muchos lugares. Deuese aduertir que la religion es estado mas perfecto, que el ser Christiano. Y es ser Christiano que camina por el camino de la perfecion. La gracia Euangelica y la Christiandad es vna perfecion grande de natura leza. Porque la fee que haze a vno verdadero Christiano perficiona la naturaleza del hombre. El estado de la religion, es perfecion de la misma Christiãdad. Por lo qual para entrar vno en religion, y ser nouicio en la misma religion, son necessarias algunas cosas y algunas condiciones requisitas, y necessarias, assi naturales, como de derecho positiuo, y Ecclesiastico. Estas es necessario declararlas, para el cumplimiẽto de la doctrina de aquellos que quieren entrar en la religion.

PRimera conclusion, el que ha de entrar en la religion, y ha de ser nouicio, es necessario que tenga buen natural, y acomodado para la religion, y para que pueda caminar el camino de la perfecion, y sino tiene tal natural, sera pecado mortal recebirle, y que entre en la religion. En esta conclusion, que es fundamental han de conuenir todos los Doctores. Pruebase claramente, porque el que ha de entrar en la religion ha de tener aptitud para la tal religion. Luego sino la tiene faltale vna condicion natural, y por consiguiente sera pecado mortal recebir a la tal religion semejante persona. Esto se entiende conforme a la religion, o el habito que toma. Porque differente disposicion, y qualidad es necessaria en vna religion, que no en otra, y en el habito del choro, que no en el habito de religioso lego. Deuese aduertir mucho a la principal qualidad, que es el juyzio y el assiento del entendimiento. Porque sino tuuiesse tanto de esto seria pecado, y graue el recebir semejante persona a la religion. Algunas vezes ha acontecido recebir alguna persona a el estado de la religion, que no tiene tanto assiento en el juyzio, y de esto nacer grandes difficultades, en la misma religion. Yo mismo he visto en cierta religion recebir vna persona para el habito, por tener hazienda, y tener tan poco assiento en el juyzio, que fue necessario despues quitarle el habito. Porque aun la Doctrina Christiana,

y ora-

y oraciones, no tenia aptitud para ſaberlas. Tambien ſe ha de aduertir, que en las religiones, q̃ profeſſan eſtudio, y particularmente en nueſtra religion, en la qual el vſo comun es, que todos eſtudien, y a todos dan eſtudio, los que ſon de el choro, ay obligacion grãde de mirar el talento q̃ tienen, que ſea por lo menos moderado, y que tenga capacidad para percebir lo que es Theologia, y Artes. Porque de otra manera viuen con gran diſguſto, y como no ſe puedẽ emplear en el eſtudio, pierden mucho tiempo, y diuiertenſe a otras coſas, que no ſon de religion. Eſto es gran conſciencia, y deuen aduertir en ello los que los reciben: porque en otras religiones, aunque ſean de eſtudio, y lo profeſſen, ſuelenlos emplear en otros exercicios, y es muy bien hecho, pues no tienen capacidad para eſtudiar. De lo qual no ſe puede dezir mas en particular, porque eſto baſta para los que ſon tan intelligentes, como los religioſos que reciben a la religion. Tambien ſe deue aduertir, que las qualidades naturales del cuerpo no ſean muy malas, ni aya notable deformidad en el cuerpo: porque los tales religioſos principalmẽte que lo hã de ſer del choro, han de ſer miniſtros del altar, y aſsi es conueniente, y neceſſario que no tengan notable deformidad. Porque la Igleſia con mucho acuerdo, y eſpiritu del cielo, no quiere que los miniſtros del altar tengan notable deformidad. Ni es coſa conueniente que lo deſechado y diſforme del mundo ſe offrezca a Dios, y ſe reciba para religioſo conſagrado al culto diuino. Los religioſos legos es neceſſario que tẽgan fuerças y buena inclinacion para ſeruir al conuento, y a la religion, y eſto es lo principal que ſe ha de mirar para recebirlos, porque ſe han de dedicar a eſto, como diremos abaxo, tratando de ſu profeſſion. Pero bien ſera que no ſean muy diſformes para recebirlos a la religion, y que no ſean muy flacos de complexion, y muy debiles, de ſuerte que no puedan cumplir con ſu inſtituto, y con la obligacion que tienen de trabajar. Eſto queda dicho breuemente, quanto a las condiciones, y qualidades naturales, que ſe deué hallar en el que ha de ſer religioſo. El miſmo que quiere entrar en la religion deue aduertir todo eſto, y mirar en ello, para que ſu entrada ſea como deue ſer.

Segunda concluſion. Segũ el derecho Eccleſiaſtico poſitiuo comun algunas condiciones ſon neceſſarias para entrar en la religion, ſin las quales ninguno deue ſer admitido. Eſta concluſion ſe prueua del derecho, y es comũ entre todos los Doctores. Porque en el derecho comun ſe ponen algunas condiciones neceſſarias para entrar en la religion, y eſtas ſe explican en el capitulo a los que toman el habito. Luego neceſſario es ſegun el derecho guardar las tales condiciones, y no recebir a ninguno, ſino es conforme a ellas. Eſtas condiciones es neceſſario declararlas para que todos las ſepan. La primera es, que ſea libre, hijo de padres libres. La ſegunda, que no ſea caſado conſumado matrimonio. La tercera, que no ſea profeſſo de otra religion, de la qual no pueda paſſarſe a la religion en que quiere tomar el habito. La quarta, que no tenga enfermedades incõpatibles con la regla, y conſtituciones de la religion donde ha de entrar. La quinta, q̃ no tẽga deudas grandes q̃ la religion no pueda pagar. Eſtas condiciones ſon las comunes que ſe proponen al que quiere tomar el habito, y hazer profeſsion: otra ponen los Doctores, y es, que no ſea Hermaphrodita, de la qual diremos deſpues.

Acerca de la primera condicion ſe deue aduertir, que es coſa muy juſta, y razonable, que el que no es hijo de padres libres no pueda ſer religioſo, ni pueda ſer de la religion. La razon es, porque ſino es hijo de padres libres, tampoco el es libre. Y aſsi tendra obligacion a ſeruir a ſu ſeñor, y ſer de ſu ſeñor, el y todas ſus obras. Luego no puede en ninguna manera entregarſe totalmente a la religion, y que todas ſus obras ſean della. Confirmaſe, porque el caſado por matrimonio conſumado, que es totalmente de la muger, no puede ſer religioſo, ni entregarſe totalmente a la religion, como luego diremos, porque ya es todo de la muger. Luego lo miſmo ſera del eſclauo, y hijo del eſclauo: porque es la miſma razon quanto a eſto. De lo que toca al matrimonio, y al entrar en la religion aduiertaſe, que aunque es verdad, que eſta condicion es de derecho poſitiuo, y ſe declara en el, en realidad de verdad es condicion de derecho natural, y es como impedimento del derecho natural, de ſuerte, que aſsi como el impedimento de conſanguinidad en el primer grado, es de derecho natural, aſsi tambien eſta condicio es de derecho natural requiſita, y neceſſaria para entrar en la religion, por la razon ya hecha. Verdad es, que eſta declarada, y como confirmada por el derecho poſitiuo.

La difficultad es, ſi el conuento puede recebir a la religion vn eſclauo, ſabiendo que es eſclauo, de ſuerte que la profeſsion ſea valida. La razõ de dudar es, porque ſi vno ſe caſaſſe con vna muger eſclaua, ſabiendo que lo es, ſeria valido el matrimonio, como ſe dize en la materia, y tratado de matrimonio. Luego lo miſmo ſera de la profeſsion. Porque aſsi como por la profeſsion ſe entrega vna perſona al conuento, aſsi tambien por el matrimonio ſe haze entrega de los cuerpos de aquellos que ſe caſan.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que aunq̃ los religioſos ſupieſſen el tal defecto de la eſclauonia, no ſeria verdadera la profeſsion. En eſto conuienen todos los Doctores, y eſto declara el derecho. La razon es, porque el eſtado del religioſo, y del voto de la profeſsion, de ſu naturaleza repugna con la eſclauonia. Porque el religioſo, por el tal voto, ſe entrega totalmente a la religiõ, y todas ſus obras ſe conſagran a ella, y ha de eſtar ſubjecto en todo y por todo al Prelado. Y eſto repugna de ſu naturaleza, con eſtar ſubjeto como eſclauo a el ſeñor. Luego aunque la religion quiera recebir a el que es eſclauo, quedandoſe eſclauo, no es valida la profeſsion.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el impedimento de ſer eſclauo, es impedimento para el matrimonio de derecho poſitiuo, y en caſo que el contrayente no ſepa la ſeruidumbre. De ſuerte, que de ſu naturaleza el matrimonio no tiene repugnancia totalmente con la ſeruidumbre. La razon es, porque por el caſamiento no ſe entrega el contrayente totalmente, ſino quãto a lo q̃ toca a los actos matrimoniales. Los quales aunq̃ es verdad, que no los pueden exercitar tan comodamente, y tan libremente, auiendo de ſeruir a el ſeñor,

con todo esso absolutamente puede exercitar semejantes actos, y consiguientemente puede entregar su cuerpo, para lo que se entrega en el matrimonio. Por lo qual la seruidumbre es de derecho positiuo, y impedimento para el matrimonio, quãdo no se sabe, pero la seruidumbre para la religio, y para la profesion, es impedimento de derecho natural. Porque se entrega totalmente a la religion. Lo qual no se compadece con el ser esclauo, y estar subjeto a el señor. De donde se sigue, que si el esclauo se libertasse, y el señor le diesse libertad, de suerte que fuesse suyo, podria ser religioso, y hazer profesion, quanto es de parte del impedimento. Lo mismo es, si el señor del esclauo le diesse licencia para entrarse religioso, quanto es de parte de esta condicion, seria valida la profesion. Porque por el mismo caso, que el señor da licencia a el esclauo para entrarse en religion, consiguientemente se le da libertad, y queda libre. El exemplo es, quando el señor del esclauo le da licencia para que se case, por el mismo caso le da libertad. Luego lo mismo sera en nuestro caso, y con mucha mas razon, por ser mas repugnante el estado de la religion, con la seruidumbre, que no el estado de casado.

La segunda condicion es, que no sea casado cõsumado el matrimonio, y auiendo auido copula entre los casados despues de casados. La razon desta condicion es, porque el matrimonio siendo cõsumado haze entrega total. Luego tiene repugnancia con la religion, en la qual se entrega a la religion. Por lo qual esta condicion es muy conforme a derecho natural. Aduiertase que si el matrimonio no es consumado, puede entrar en religion y professar, como lo determina el Concilio Tridentino. La razon es, porque en el tal caso, no se haze agrauio ninguno a la muger, con quien el hombre se casa, porque se queda sin detrimento ninguno. En el tratado de matrimonio queda declarado, como Iesu Christo en la ley Euangelica, en fauor de la religion determino esto. De lo qual se sigue que mucho mejor se podra passar a la religion, quando tan solamente vuiesse precedido desposorio por palabras de futuro, o vuiesse dado palabra de casarse con alguna persona. Porque si es licito despues de casado passarse al estado religioso, mucho mas lo sera quando tan solamente esta desposado, por palabras de futuro, o quando vuiesse dado palabra de casarse con alguna persona. Si vuiesse auido copula despues de estas palabras de futuro, o de estas promessas, si es licito entrar en la religion, y professar se trata en las Addiciones a la primera parte de la Summa, en el tratado de matrimonio. Lo que es cierto, y averiguado es, que si hiziesse profesion, seria valida la tal profesion.

Cõ. Trid. sess. 24. can. 6.

La difficultad es, si siendo vno casado, consumado el matrimonio auiendose apartado de su muger, por auer ella cometido adulterio, podra entrar en religion, y professar sin licencia de la muger, o la muger en el mismo caso, sin licencia del marido. La razon de dudar es, porque siempre quedan casados, y entregado el vno a el otro. Luego no sera valida la profesion, por la qual se entrega totalmente a la religion. Declaremos esto: por el tal apartamiento, no dexan de estar casados, ni el tal se puede casar con otra muger, como es cosa notoria. Luego tampoco se puede entrar en la religion, y professar, porque es mayor entrega la que se haze a la religion por la profesion solemne.

A esta difficultad se responde, que si estan apartados legitimamente, y conforme a derecho, y con las condiciones del derecho, cierta cosa es, que se puede entrar en la religion, y professar en ella. Esto enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Nauarro. La razon es, porque la muger por el tal apartamiento ha perdido el derecho que tenia para pedir el debito, y consiguientemente para el cuerpo de su marido, quanto a el vso. De suerte que quanto a esto se ha como si no estuuiera casado. Luego no le puede ser impedimento, quanto a lo que es entrar en la religion. Confirmase, porque el tal se puede entrar en religion, y professar, con licencia de su muger, y con algunas condiciones requisitas de derecho. Luego tambien podra entrarse en religion en este caso, porque es como darle licencia y aun mas. Tambien, porque no por darle licencia dexan de quedar casados; y con todo esso se puede entrar en religion y professar. Luego lo mismo es, que en nuestro caso. De lo qual se sigue, que si para darle el habito, o la profesion le preguntan si es casado consumado matrimonio, puede muy bien responder que no. Porque se entiende, que no tiene muger, que le pueda impedir el habito, y la profesion. Tambien porque responde muy bien, y muy verdaderamente, conforme a la intencion del que le pregunta juridicamente. Porque el que le pregunta, le pregunta del impedimento de matrimonio, que ay en derecho, para ser religioso. Y este tal, aunque es casado, y el matrimonio es consumado, no tiene el tal impedimento. Y assi responde legitimamente, y con mucha verdad.

Nauarro lib. 3. cõsil. consilio 8.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad que queda casado, y no se deshaze el matrimonio por el adulterio, como se dize en el tratado de matrimonio, pero queda la parte innocente desobligada de lo que es pagar el debito. Por lo qual es como si no estuuiesse casado, ni vuiesse contraydo matrimonio, para el effecto de entrar en religion, y professar. Porque esta tan libre para esso, como si no estuuiera casado.

La tercera condicion es, que no sea professo de otra religion, de la qual no pueda passarse a la religion que pretende. Esta condicion con su limitacion es muy conforme a razon, porque si ya esta entregado totalmente a otra religion mas perfecta, y que es camino de mayor perfecion, luego no se ha de passar a otra religion, que no sea tan perfecta, ni tenga tanta estrechura. Confirmase, porque el que esta casado y consumado matrimonio, no puede ser religioso, ni puede hazer profesion, porque ya esta entregado a la muger. Luego lo mismo sera, quando vno ha hecho profesion en otra religion mas perfecta, a la qual se ha entregado, no podra passarse a otra religion menos perfecta.

La difficultad es, si quando de hecho se passa, y haze profesion en la religion menos perfecta, si la tal profesion es valida, y obliga en conciencia. La razon de dudar es, porque no parece

que

que eſta condicion ſea tan intrinſeca a la profeſſion, que irrite la profeſsion, que ſe haze en la religion menos perfecta, y menos eſtrecha, aunq̃ ſea aſsi, que ſea illicito el profeſſar. Porque no parece que tienen contrariedad de ſu naturaleza las tales religiones. Luego no ſera la profeſsion inualida.

A eſta difficultad digo lo primero, ſer coſa cierta, que es coſa illicita, y pecado mortal graue y ſacrilegio hazer profeſsion en la religion menos eſtrecha. En eſto conuienen todos los Doctores. Lo primero, porque es contra derecho la profeſſion hecha en la tal religion, y el derecho la prohiue, como es coſa notoria. Y la materia es grauiſſima. Luego hazer la tal profeſsion es coſa illicita, y pecado mortal muy graue. Lo ſegundo ſe prueua, porque haze contra el voto ſolemne de la profeſsion que tenia hecha antes. Luego el tal peca mortalmente pecado de ſacrilegio. Quando ſe paſſa a otra religion mas perfecta, y mas eſtrecha ſatisfaze, porque da otra coſa mejor a Dios.

Digo lo ſegundo, que no ſolamente es illicito, ſino que la profeſsion no es valida. La razon es, porque comuta el voto de ſu profeſsion en otra coſa menor, y de menor qualidad. Luego la tal profeſsion no es valida, haziendoſe con ſu propria authoridad, y ſin authoridad del Papa, porque la comutacion del voto, que ſe haze en coſa de menor perfection, y de menor valor, cõ propria authoridad, no es valida, y queda obligando el voto primero, que eſtaua hecho, y ſe comuto. Pero aduiertaſe, que en el derecho ſe pone deſcomunion latæ ſententiæ, contra aquellos, que reciben los profeſſos de otra religiõ mas perfecta, de ſuerte, que los Prelados que reciben los tales incurré la tal deſcomunion. Y eſta deſcomunion es muy juſta, porque no es razon, que los Prelados reciban a los que ſon profeſſos de religion mas perfecta. Los religioſos de las ordenes Mendicãtes no ſe pueden paſſar a otra religion, ſino es a la Cartuxa, por ſer las religiones Mendicantes muy perfectas, y la Cartuxa es mas eſtrecha por la obſeruancia regular, que ſiempre tienen. De todo eſto queda dicho arriba en eſte tratado en el capitulo quarto.

Clementina de regularibus.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho, que la religion menos perfecta tiene vna manera de contrariedad, y repugnancia con la religion mas perfecta, conforme a lo que queda declarado en el ſegundo dicho, y en las razones que ſe traen en ſu fauor. Porque el voto de coſa menos perfecta, no puede quitar el voto de coſa mas perfecta. Por lo qual el que vuieſſe hecho profeſsion, o tomado el habito en religiõ menos perfecta, ſiempre eſta en eſtado de pecado mortal, mientras eſta en la tal religion, y no ſe buelue a la primera.

La quarta condicion es, que no tenga enfermedad, o enfermedades incompatibles con la regla, y conſtituciones de la religion donde ha de entrar. Eſta condicion es muy conueniente. La razon es, porque ſe obliga por fuerça y virtud de la profeſsion a guardar la regla, y conſtituciones de la tal religion en que quiere entrar. Luego ſi tiene enfermedad, o enfermedades, que no ſe compadezcan con la guarda de la regla, y conſtituciones, no es coſa conueniente, que le den la profeſsion, ni le admitan a la religion, por eſtar impoſsibilitado a guardar lo que promete.

La difficultad es, ſi las tales enfermedades anullan la tal profeſsion. La razon de dudar es, porque el tal puede guardar lo ſubſtancial de la religion, que ſon los votos eſſenciales. Luego aũ que no pueda guardar la regla, y conſtituciones, la profeſsion ſera valida.

Digo lo primero ſer cierto, que el dar el habito, o la profeſsion a ſemejantes enfermos es pecado mortal. En eſto conuienen todos. Lo primero, porque es contra el derecho, que prohibe eſto, y con grandiſsima razon. Lo ſegundo, porque es en gran detrimento de la religion, y es gran carga ſuya. El miſmo que toma el habito, o haze profeſsion con ſemejantes enfermedades, peca mortalmente, por eſtar impoſsibilitado a cumplir lo que promete.

Digo lo ſegundo, que la profeſsion no es valida. Lo qual ſe conuence por la miſma razon. Porque por fuerça y virtud de la profeſsion, no ſolamente ſe obliga a guardar los votos eſſenciales, ſino a viuir conforme a la regla y conſtituciones. Lo qual es impoſsible por eſtar enfermo. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que aunque es verdad, que el enfermo pueda guardar los tres votos eſſenciales, pero no puede viuir ſegũ la regla, y conſtituciones, a lo qual eſta obligado por fuerça y virtud del voto de la profeſsion. Las enfermedades que impiden el poder ſer religioſo, ſe han de mirar quales ſean, conforme a el aluedrio y buen juyzio de varones diſcretos, conſiderando la qualidad de la enfermedad, y el rigor de la religiõ, en que quiere entrar. Mas rigor ay para hombres enfermos en las religiones, que no ſe come carne, como en la religion de los Cartuxos, o de nueſtro Padre Sancto Domingo, y en otras ſemejantes, que no en otras donde no ay tanto rigor en eſto. Porque las enfermedades traen conſigo neceſsidad de comer carne. Vnas enfermedades ay graues y habituales, que traen conſigo grande flaqueza, y los que eſtan tocados de ſemejantes enfermedades eſtan impoſsibilitados a guardar el rigor de qualquiera religion. Algunas enfermedades puede auer que no ſean tan graues, ni de tanta importancia, y que no impoſsibiliten a guardar la regla y conſtituciones de alguna religion, y que ſean impedimento para guardar la regla y conſtituciones de otra religion, por ſer mas difficultoſas, y ter el rigor y aſpereza mucho mayor.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque es verdad que algunas perſonas tocadas de algunas graues enfermedades, pueden guardar la religion, quanto a los votos eſſenciales, que ſon obediencia, caſtidad, y pobreza, pero no puede guardar la regla y conſtituciones, por el rigor que tienen. Porque el religioſo no ſolamente eſta obligado a guardar los votos ſubſtãciales, ſino por fuerça y virtud del voto de la profeſsion, tiene obligacion de guardar las obſeruancias regulares, y viuir conforme a ellas. Porque ſon neceſſarias para la religion que profeſſa, y aſsi no pudiendo guardar el enfermo eſtas obſeruancias regulares por ſu enfermedad, no puede hazer profeſsion en la tal religion.

La segunda difficultad es en particular, de la enfermedad comun y tan ordinaria, entre los hõbres de las bubas, si esta enfermedad es bastante para que vno no pueda ser religioso, y para que se diga que tiene graue enfermedad, que le impossibilite para ser religioso. Disputase de esta enfermedad en particular, porque la disputã algunos. La razõ de dudar es, porque muchos tocados de esta enfermedad pueden guardar, no solamente los votos essenciales, pero tambien las obseruancias regulares. Porque viuen, y andan, y comen, y beben, como los demas hombres. Luego la tal enfermedad no es de las graues, que impiden el ser religioso, y hazer profesiõ. El Padre Manuel Rodriguez pone esta difficultad, y la resuelue diziẽdo lo primero, que aquel que callo que era buboso, y professa es verdaderamente frayle, saluo si en la religiõ dõde professa ay estatuto confirmado por el Papa, que anulla la profesiõ, de los q̃ tienẽ semejãte enfermedad, porq̃ no le auiẽdo, esta enfermedad no anulla la profesiõ. Dize lo segundo, q̃ el superior puede proceder juridicamẽte contra el, castigandole por el pecado que cometio callandola, y en pena del quitarle el habito, y echarle fuera de la religion. Dize lo tercero, que aunque este professo, y de mucha pena a los frayles con su contagiosa enfermedad, no esta obligado a pedir licencia al Papa para salir de la religion, porque harto satisfaze a su conciencia pesandole de su pecado, y subjetandose a la pena que por el se le diere, y cita en confirmaciõ de su sentencia al Doctor Nauarro.

Manuel Rodrig. en la segũda parte de la Sũma c. 6. cõclusione 3.

Nauarro lib. 3. cõsiliorum tit. de regularib⁹ consilio. 25.

Digo lo primero, que lo que toca a esta enfermedad se ha de dezir como de las demas enfermedades, que impiden el entrar en la religion. En esta conclusion han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque en el derecho no se haze distincion de enfermedades, ni se dize cosa particular de enfermedad, sino tan solamente se dize, que no tenga enfermedad incompatible con la regla, y constituciones de la religion, donde ha de entrar. Luego lo mismo se ha de dezir de esta enfermedad, que de todas las demas, y no es cosa particular. Por lo qual, si la tal enfermedad fuesse de suerte y qualidad, que fuesse incompatible cõ la regla, y constituciones de la religion dõde ha de entrar, seria pecado mortal darle el habito y admitirle a la profesion. Porque esto es cõtra el derecho. Y assi el Doctor Nauarro de la misma manera habla en la resolucion de esta enfermedad, que de otra qualquiera mortifera, y le parece, que no anulla la profesion. Verdad es, que el no dize que anulla la profesion, sino que parece que anulla la profesion. Y en la solucion a la tercera question, en el mismo consejo, buelue a dezir, que el que entro en la religion cõ tal enfermedad, si anulla la profesion, tiene obligacion de salirse de la religion, y que se puede salir, y dene salir, sin licencia del Papa. En lo qual se echa de ver, que este graue Doctor no estaua cierto, q̃ no anullaua la profesion.

Digo lo segundo, que si el que haze profesiõ tiene esta enfermedad, de suerte que sea enfermedad graue, o se espera que en proximo lo sera, y tiene disposiciones para ello muy cercanas, es muy mas probable, q̃ la tal profesiõ, no solamẽte es illicita, pero es inualida. De suerte, que como las demas enfermedades graues anullan la profession, como ya queda dicho, tambien la anulla esta enfermedad, estando en el tal grado. Esta doctrina tienen algunos Doctores. Pruebase lo primero, porque todas aquellas condiciones ya puestas pide el derecho, como necessarias para hazer profesion, de suerte que sea licita y valida, como el ser libre, no ser casado consumado matrimonio, y no ser professo de otra religiõ mas estrecha. Luego lo mismo sera de esta condicion, que haze la profesion illicita y nulla, porque es la misma razon. Lo segundo se prueua, porque esta enfermedad en semejante grado es incompatible con la obseruancia de la regla y constituciones de la religion, donde quiere entrar. Luego el voto que haze de la obseruancia de regla y constituciones, y de viuir conforme a ellas no es valido. Confirmase con vna muy fuerte razon, porque si vno teniendo esta enfermedad, en el grado ya dicho, hiziesse voto simple de religion, no auiendo esperãça de sanar de la dicha enfermedad, el tal voto simple no seria valido, y no tẽdria necesidad de dispensacion, porque sin ella podia muy bien viuir en el siglo, porque no se compadece el tal voto con semejante enfermedad. Luego mucho menos sera valido el voto solemne de la profesion, y no le obligara en ninguna manera, pues no obliga el voto simple.

Digo lo tercero, q̃ si la tal enfermedad fuesse remissa, y no tuuiesse tanta grauedad, sino que se compadeciesse con la obseruancia de la regla, y del rigor de las cõstituciones, no anullaria la profesion. En este caso se pueden entender los Doctores citados. La razon es, porque en este caso la enfermedad que tiene es compatible cõ la obseruancia de la regla, y constituciones, y en el mismo caso seria valido el voto simple de religiõ. Luego en este caso seria valida la profesion.

Digo lo quarto, que en caso, q̃ vno entrasse en la religion con semejante enfermedad, callandola, y no la manifestando al conuento, me parece mas probable, que no seria valida la profesion, siendo la enfermedad graue. Esto se conuence de las cosas ya dichas en el segundo dicho. Tambiẽ se cõuence, porque los religiosos no serian libres, y voluntarios en el recebir la tal persona, con tan graue enfermedad. Luego la profesion seria inualida. Porq̃ es necessario, para que sea valida la profesion, que el conuento libre y voluntariamẽte le reciba. Y no lo recibio assi, porque ignoro la enfermedad. En lo que toca a lo que dize, que el Prelado en pena del pecado que hizo, entrãdo en la religion, y ocultando la enfermedad, le puede quitar el habito, me parece menos aparente, aunque fuesse valida la profesion. Lo primero, porque no es delicto, ni pecado, por el qual cõforme a derecho se quita el habito, y se excluye de la religion. Porque esto conforme a derecho, y cõstituciones de las religiones, se haze, quãdo vn hombre es incorregible de sus culpas, y pecados, o por otros algunos delictos grauissimos, y no por auer entrado en religiõ callãdo tal enfermedad. Porq̃ este no es de los delitos grauissimos, por el qual se excluya de la religion, siendo verdaderamente professo. Lo segũdo, porq̃ este delicto parece q̃ se comete antes de auer entrado en religiõ, y en el punto que quiere entrar y entra. Luego deste delicto

licto no puede juzgar el prelado de la religion, ni lo puede ſentenciar con ſemejante pena. Porque el prelado no tiene juriſdiction para eſto, ſino es quando el delicto ſe comete eſtando dentro de la religion ya profeſſo, como no podria el prelado caſtigar con pena alguna de importancia al que antes de ſer religioſo, o que ſiendo nouicio cometio algun delicto graue. Porque no tiene juriſdiction, ſino para los delictos cometidos de ſus ſubditos, que lo ſon por la profeſsion.

A la razon de dudar ſe reſponde, de lo que ya queda dicho, que quando la perſona tocada de eſta enfermedad, no tuuieſſe la enfermedad en tan graue eſtado, q̃ no pudieſſe hazer las coſas deuidas de la religion, y cumplir con las obſeruancias regulares, no ſeria enfermedad incompatible con ellas, y aſsi la profeſsion ſeria valida. Eſto ſe entiende, ſi la tal enfermedad en rayz no eſtuuieſſe en tal diſpoſicion, que vuieſſe de venir a ſer graue enfermedad. Porque en el tal caſo, equiuale a graue enfermedad. Pero ſi eſta enfermedad, y a eſta en eſtado, que es incompatible con las obſeruancias regulares, en el tal caſo lo miſmo ſe ha de dezir de eſta enfermedad, que de las demas enfermedades. Porq̃ eſta enfermedad no tiene mas priuilegios en derecho, que las demas. Todo eſto, y lo que toca a las demas enfermedades, que tienen repugnancia con la obſeruancia regular, ſe ha de mirar y conſiderar conforme al rigor de las obſeruancias. Tal puede ſer la religion, y de tã poco rigor, que algunas enfermedades no tan graues, ſe compadezcan con la obſeruancia de la tal religion, el exemplo es en algunas religiones, que no tienen tanto rigor en la comida, ni en la vigilia, antes tienen alguna manera de regalo. El nombrar ſemejantes religiones no es neceſſario, porque todos tienẽ noticia de las religiones, que pueden ſer.

La quinta condicion es, que el que toma el habito, y entra en la religion no tenga deudas graues, y de importancia, que no puedan pagarſe en la religion. Eſta condicion es muy neceſſaria, y conforme a la ley de gracia. La razon es, porque no quiere Dios author de gracia, que le hagan ſacrificio, y offrenda con agrauio, y injuſticia hecha a tercero. Luego la tal condicion juſta es, y ſancta, y grandemente neceſſaria. Y aſsi eſta condicio es de derecho. Aduiertaſe acerca de eſta concluſion, que el que pretende entrar en el eſtado de religioſo ha de mirar mucho, que no eſte cargado de deudas. Lo primero que ha de hazer, es diſponerſe, y mirar como las puede pagar, y librarſe dellas. Eſtando libre de ellas, viene bien el eſtado religioſo, y no antes. Lo ſegundo quando al preſente no pueda pagar, y librarſe de las dichas deudas, teniendo poſsibilidad para poderlas pagar adelante con ſu buena diligencia y cuydado, ha de eſtarſe quedo en el ſiglo, y procurar pagarlas, o concertarlas, y diſponer muy bien dellas, de ſuerte, que los acreedores queden ſatisfechos, y contentos, y el libre de las deudas, y entõces ſin cuydado ninguno ſe podra entrar en la religion, porque entonces ſe haze ſin agrauio ninguno de los acreedores. De eſta condicion ſe ha de tratar mas en particular en otra concluſio acerca de vn Breue, o Motu proprio de Sixto Quinto, adonde ſe ha de tratar, ſi vale la profeſſion de vno, que tiene grandes deudas.

La difficultad es al preſente, de vno que tiene deudas, y graues, y no tiene con que pagarlas, ni eſpera moralmente de tener con que pagarlas, ni poder ſatisfazer a ſus acreedores, ſi eſte tal podrá tomar el habito, y entrar en la religion. La razon de dudar es, porque eſte eſta cargado de deudas. Luego conforme a la condicion pueſta no puede tomar el habito, y entrar en la religion.

A eſta difficultad mi parecer es, que puede ſer religioſo, y entrarſe en la religion. Eſte parecer ha de ſer de todos los Theologos. Pruebaſe lo primero, porque eſte tal en entrarſe religioſo, no haze injuſticia ni agrauio a nadie, ni a los acreedores, porque ni los puede pagar, ni les podra pagar moralmente hablando. Luego el tal cõ buena conſciencia, y en el foro interior puede ſer religioſo. En eſte caſo ſe ha el tal como ſi no tuuieſſe deudas, ni acreedores. De lo qual diremos mas en particular abaxo. Eſto principalmente tiene verdad, quãdo eſta perſona, ſin culpa ſuya, vuieſſe venido a tal eſtado de pobreza, que no pudieſſe pagar las deudas. Porque entonces el eſtar priuado de entrar en la religion, no podria tener razon de pena, en orden a alguna culpa. Lo ſegundo ſe prueua, porque el tal anſi impoſsibilitado puede eſtar en gracia de Dios, y puede ſer abſuelto de la deſcomunion, que vuieſſe contra el, de pagar las deudas, porque no puede pagarlas. Luego podra mucho mejor entrar en la religion, pues no tiene impedimento ninguno. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que eſte tal, aunque tiene deudas es como ſino las tuuieſſe, para lo que toca a eſte effecto, pues eſta impoſſibilitado para pagarlas, y no tiene eſperança de poderlas pagar moralmente.

Aduiertaſe antes que paſſemos adelante, que el Maeſtro Vandelo Interprete de las conſtituciones de nueſtro Padre Sancto Domingo, en la diſtincion primera, en el capitulo treze, dõde ſe trata del receuir los nouicios acerca de eſta condicion, que vamos hablando, y declarando, enſeña, y declara, que ſi alguno eſta obligado a deudas grandes de la republica, no ſe puede receuir en la religiõ, ſino es que primero de orden en las tales deudas, y ſe deſcargue dellas. Pero ſi eſta obligado a deudas de hombres particulares de la republica, es coſa honeſta, que primero ſe deſcargue de las deudas, y las pague antes que entre en la religion. Adonde parece, que quanto a las deudas de particulares, no pone obligacion de pecado mortal a pagarlas, antes que entre en la religion, ſino obligacion de honeſtidad, de ſuerte, q̃ ſera bien hecho pagarlas, antes que entre en la religion. De donde infiere, que ſi vn hombre cõ el feruor de amor de Dios que tiene, y no por liuiandad, ni con intencion de no pagar las deudas, ſe entraſſe en la religion, no obſtãte la tal obligaciõ haria muy bien. Trae vna razon, porque lo haze con authoridad del Eſpiritu Sancto, que le mueue, a cuyo mouimiento no puede reſiſtir, en el tal caſo el conuento eſtara obligado a ſatisfazer a los acreedores de las coſas que traxo, y dio al monaſterio. Pero ſino dio nada, porque no tenia coſa alguna, no tiene obligacion a ſatisfazer. Porque la pobreza del deudor le eſcuſa de pagar las deudas, que tenia. Pero ſi deſpues de auer entrado

en el monasterio, la religion por ocasion del tal religioso adquiriesse alguna cosa, o por herencia, o por donacion, o por testamento, estaria obligado el conuento, quanto a esto, a satisfazer a los acreedores. Esta es la doctrina de este maestro. La qual a mi me haze difficultad. Lo primero porq̃ quanto a el proposito el ser la deude de la republica, o de los particulares, no me parece que es cosa, que haze a nuestro proposito. La razon es, porque ser deuda de la republica, o de los particulares, si ellas es grane, y de importancia, lo mismo es para impedir el entrar en la religion, y professar. Porque no quiere Dios el sacrificio de la religion, y profesion con injuria, y agrauio de tercero. En el tal caso, aunque sea mas graue la injuria que se haze a la republica, que no la que se haze a los particulares, por ser bien comũ, al qual tenemos obligacion tambien por la justicia legal, pero de qualquiera suerte es injuria, y ay obligacion de euitarla y pagar la deuda, aun de los particulares, para entrar en la religion, descargado y libre de deudas. De lo qual se sigue, que el feruor de la charidad, y el Espiritu Sancto no mueuen a entrarse vno en la religion, estando obligado a los acreedores, sin primero satisfazerles, y librar se de las deudas. Es verdad, que podra tener apariencia de mocion del Espiritu Sancto, y de feruor de la charidad, el entrarse en la religio, sin librar se de las deudas. Pero en hecho de verdad no sera mouimiento del Espiritu Sancto, ni feruor de amor de Dios. Porque el Espiritu Sancto, y el amor de Dios inclinan, y mueuen a cosas justas, y razonables y esta no lo es. Porq̃ este tal tiene obligacion, para entrar en religion, de mirarse muy bien, y disponerse, para hazer tan grande obra, de suerte, que en lugar de hazer seruicio a Dios peque grauemente. Vna de las disposiciones que ha de tener es, descargarse, y librarse de qualesquier deudas graues, y satisfazer a los acreedores, pudiendo, o esperando poder moralmente. En lo que toca a lo demas, que toca a la restitucio que se deue hazer a los acreedores, si vna vez entrasse en la religion, sin pagar, me parece muy bie lo que dize, que el conuento tiene obligacion de pagar las tales deudas, de los bienes, que adquiere, o puede adquirir del tal religioso. Porque el conuento, o monasterio tiene derecho a los bienes del tal religioso, mediante su persona, y assi los ha de adquirir con las mismas deudas, y obligaciones que tenia antes.

Otra condicion ponẽ los Doctores, y muy particularmente Syluestro, y es, que el que quiere ser religioso, y entrar en la religion no ha de ser Hermaphrodita, esto es, que tenga dos naturalezas de hombre, y de muger. La razones, porque esto tiene graues inconuinientes, y seria causa de muchos escandalos en el conuento y monasterio adonde entrasse religioso. Acerca de esta condicion se deue aduertir, q̃ si es Hermaphrodita de tal suerte, que predomine la potencia mugeril, o el vaso, no puede professar en religion de varones, porque se reduze a muger, y si predomina la potencia varonil, y el vaso, no puede professar en religion de mugeres, porque se reduze a hombre, y si entrambas potencias y vasos son iguales en ninguna religion puede professar, y es de tal suerte, que la profesion es nulla, si la haze, y le pueden los prelados echar de la religion. La razon es, porque el tal no se juzga ser hombre, ni ser muger. Pero si predomina la potencia varonil, podra professar en conuento de varones, y al contrario, si predomina el vaso de muger, podra professar en conuento y religiõ de mugeres. Verdad es, que despues que conste ser Hermaphrodita, es muy bien que lo hechen de la religiõ, por el escãdalo grande que puede auer en los monasterios, y esto se deue hazer, aunque sea con licencia del Summo Pontifice, como lo dize Nauarro. Si el vuiesse callado este defecto, y engañado a el conuento, entrando en la religion y professando, por ser el engaño en cosa tan graue, me parece que es cosa muy aparente, que contro de la misma religion, y los prelados superiores della, como son Generales, y Prouinciales, sin facultad de su Santidad le podian echar de la religion, conforme a vn priuilegio de Leon Decimo. Y siẽdo cierto que su profesion fue nulla, como lo es, quando son iguales las potencias, en el tal caso le podrian echar de la religion, sin licencia del Papa. La razon es clara, porque la religion no tiene obligacion de tener dẽtro della a el que no es professo, ni fue valida su profesion. Aduiertase, q̃ quando se duda que potencia predomina se ha de estar a su dicho, y al parecer de los medicos, para que se vea si fue valida su profesion, sino fue valida se puede hechar de la religion, y se deue echar. Pero si fue valida seria bien pedir licencia al Summo Pontifice, y con ella echarle de la religiõ, por los inconuenientes y escandalos grandes, que puede auer en los monasterios.

Nauarro lib. consiliorũ tit. de ætate, & qualitate ordinandorũ

La dificultad es muy particular, quando vna persona tenia potencia, y vaso de muger, y hizo profesion en vn conuento de religiosas, y despues de algunos dias, con alguna ocasion se descubrio, que tenia potencia y vaso varonil, la difficultad es, si la profesion que hizo en el conuento y monasterio de las religiosas, si sera valida, y tendra obligacion de ser religioso en conuento de hombres. La razon de dudar es, porque la profesion que hizo fue valida, y se entrego totalmẽte al conuento, y religion. Luego por aquel acidẽte no dexo de ser valida la profesion, que estaua hecha antes. Esta dificultad, y este caso ha acõtecido en España, y vno varios y diuersos pareceres

Digo lo primero, que si la tal persona quedo en hecho de verdad muger, como lo parecia antes, y tenia vaso de muger, de suerte que preualeciesse, no tiene duda, sino que la profesion siempre es valida. Porque la profesion que hizo, la hizo en razon de muger, y siendolo queda professa. En este punto se han de consultar los Medicos, para que digan su parecer, y conforme a el se ha de dezir.

Digo lo segundo, que si en realidad de verdad era hombre, y esto estaua antes encubierto, la profesion que hizo no es valida, ni tiene obligacion de quedar como religioso, en la misma orden. La razon es clara, porque ella entendiendo que era muger, y teniendole por tal no lo siẽdo, hizo profesion, como muger. Luego no vale la profesiõ hecha como hombre, y en razon de hombre, y entendiendo que lo es. Confirmase, porque la profesion que haze la muger, como muger, es differente,

Sylust. verbo Hermaphrodita

rãe, quãto a las obſeruãcias regulares, y quãto al voto eſſencial de la caſtidad ay alguna differencia. Porque de otra manera guarda el voto de la caſtidad el hombre, que la muger. Luego el voto de la profeſsion, que hizo como muger, y en razon de muger no le obliga, ſiendo en realidad de verdad hombre. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que eſta perſona profeſſo, y hizo voto ſolemne, como muger, y entendiendo que lo era. Por lo qual el voto de la profeſsion no le obliga, ſiendo en hecho de verdad hombre.

Tercera concluſion, otras condiciones particulares ſe requieren, para que los hombres entren en religion, y hagan profeſsion en ella, ſegun las conſtituciones particulares de los Pontifices de nueſtro tiempo. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, la razon es, porque eſtos Summos Pontifices mirando el bien de la religion, por razones particulares, han hecho algunas cõſtituciones, en las quales determinan y declaran algunas qualidades, que han de tener los que entraren en la religion. Las quales conſtituciones traeremos luego. Eſta concluſion ſe declara poniendo las cõdiciones neceſſarias, que ponen eſtos Pontifices en ſus conſtituciones, para que vno pueda entrar en la religion. La primera condicion es, que ſea hijo legitimo. La ſegunda, que no ſea infamado de algun crimen, del qual aya conocido la juſticia, antes que entre en religion, por cuyo temor ſe acoge a la religion. La tercera, que no venga cargado de deudas exceſsiuas a la quantidad de ſu hazienda, ni cargado de cuentas graues, por las quales puede auer pleytos, o moleſtias en la religion. Aſsi lo han determinado algunos Pontifices, deſde Sixto Quinto aca, aunque en eſtas determinaciones ha auido grande variedad como ſe vera abaxo.

La primera condicion es, que ſea hijo legitimo. Eſta condicion pueſta por eſtos Pontifices es muy conforme a razon, porque los illegitimos de ordinario, y comunmente ſe crian mal, particularmente en razon de hombre, la qual criança muy particularmente han de pretender los padres. Por lo qual ſuelen ſer defectuoſos, y parecidos a los padres, en la incontinencia. Por lo qual eſtos Pontifices con grande acuerdo, han pueſto eſta condicion, porque eſto es lo comun y regular, aunque ſea verdad, que ay algunos illegitimos bien criados, y muy pueſtos en razon, y habiles, y muy aptos para la religion, pero las leyes de los Pontifices miran lo ordinario y comun.

La primera difficultad es, ſi todos los hijos illegitimos ſon inhabiles para entrar en la religiõ. Parece que ſi, porque la razõ que hemos pueſto para juſtificar eſta condicion, corre de todos los illegitimos, porque todos ſe crian mal conforme a lo dicho. Luego conforme a eſto todos los illegitimos ſon inhabiles para entrar en la religiõ. Por el contrario haze la diuerſidad de deciſiones de Põtifices, que ha auido deſde Sixto Quinto acá en eſta razon, las quales determinan varias y diuerſas coſas en eſte punto.

Para explicar eſta difficultad ſe deue aduertir lo primero, que ningun illegitimo ſegũ derecho comun es inhabil para entrar en la religion, aunque ſea inhabil para algunas coſas de la religion. Por lo qual quanto a eſto, la difficultad ſolamente procede ſegun los derechos particulares de eſtos Pontifices, que ha auido deſde Sixto Quinto haſta aora. Porque eſtos han apretado en eſte punto mas en particular y han hecho derechos, que mas particularmente hablan en eſte punto. Lo ſegundo ſe deue aduertir, que Sixto Quinto en vna conſtitucion ſuya mando, que los hijos ſacrilegos, y inceſtuoſos no fueſſen admitidos a religion alguna, ſino es para donados, y los adulterinos y naturales, no fueſſen admitidos, ſino es examinãdo ſu vida y coſtumbres con diligencia, en algun capitulo Prouincial, o General. Y eſto modero deſpues el miſmo Pontifice, en otra conſtitucion, ordenando que pudieſſen ſer admitidos, haziendoſe primero vna informacion juridica, viſta y examinada por dos ſuperiores a lo menos de la religion, ſeñalados para ello en el capitulo, o en la congregacion, como conſta mas largamente en cierta modificacion, que el miſmo hizo a ſu conſtitucion. De lo qual no es neceſſario hazer aora memoria, porque todo lo que en ella ſe ordeno eſta reduzido a los terminos del derecho comun por Gregorio Quarto decimo, en vna conſtitucion que dio, en la qual ordeno, que todos los illegitimos ora fueſſen ſacrilegos, ora inceſtuoſos, o adulterinos, o naturales pudieſſen ſer admitidos a la religion, haziendoſe la informacion de las coſas neceſſarias, que Sixto Quinto manda, que en quanto a eſto no reuoca la conſtitucion de Sixto Quinto, y en quanto a los hijos ſacrilegos añade, y determina, que ningun hijo ſacrilego de religioſo pueda ſer admitido al habito donde ſu padre es religioſo, y viue, aora le vuieſſe antes de auer profeſſado en la dicha religion, aora deſpues. Pero haſe de aduertir, que ſi de hecho toma el habito, y profeſſa es valida la profeſsiõ, porque Gregorio Summo Pontifice, no la anulla en ſu conſtitucion. Supueſtas eſtas coſas.

Sixto V. conſtitutione que incipit, de omnibus, anno 1587.

Quæ incipit, ad Romanũ anno 1550.

Gregorij XIIII. conſtitutione que incipit, circũſpecta. anno 1550.

Digo lo primero, lo que eſta ordenado por los Pontifices contra los hijos illegitimos, en quanto a la inhabilidad para ſer admitidos a religion, eſta ya reuocado y reduzido a los terminos del derecho comun, de tal ſuerte, que la inhabilidad pueſta por las tales conſtituciones ya no tiene lugar, y ſi hizieſſe profeſsion alguno de los tales, ſin hazerle informaciõ, la profeſsiõ ſeria valida. Quando ſalio la cõſtitucion de Sixto Quinto vuo grãdes difficultades acerca de la conſtitucion, particularmente en lo que tocaua al valor de la profeſsion, y muchos que no auian tenido informacion, ni ſe la auian hecho, conforme al tenor de la tal conſtitucion, pretendieron ſalirſe, y de hecho ſe ſalieron de las religiones, por variedad de pareceres que vuo entre hombres doctos. Para que no vuieſſe eſta ocaſion, ni difficultad, determino Gregorio Quarto decimo que en lo que tocaua a la inhabilidad para ſer religioſos, los reduzia a derecho comun. De ſuerte, que ſi a vno de eſtos no le hizieſſen informacion, por culpa y deſcuydo de los prelados, no por eſſo ſeria nulla la profeſsion. Para declarar mas eſto ſe deue aduertir, q̃ Sixto Quinto, ſegun el parecer de algunos hombres doctos, hazia inhabiles a los dichos hijos illegitimos, no ſe guardando la forma pueſta por el, demanera q̃ la profeſsion era nulla ſi de hecho intentauan profeſſar. Pues en quanto a eſto dezimos en la con-

clu-

cluſion, que los illegitimos eſtan reſtituydos a los terminos del derecho comun. Demanera, que ſi de hecho ſon admitidos, ſin las condiciones, e informacion, que manda Sixto Quinto, y ſe les da la profeſsion, ſera valida, y de eſto no ay ya difficultad, y quedan quitados todos los inconuenientes. Eſta reſolucion aſsi declarada tienen todos los Doctores: prueuaſe facilmente, porque aſsi lo determino Clemente Octauo, en vna conſtitucio, que comiença, In ſuprema Eccleſiæ Catholicæ, Luego a la tal conſtitucion ſe ha de eſtar, y ſera valida la profeſsion.

Digo lo ſegundo, ſi los ſuperiores a cuyo cargo eſta el recebir de los nouicios, reciben algun illegitimo, ſin hazerle informacion de vida, y coſtumbres, y de las demas coſas, que ordena Sixto V. incurren todas las penas pueſtas por el, que ſon excomunion latæ ſententiæ, y inhabilidad para Prelacias, y otras graues penas, como conſta de ſus letras. Eſta concluſion es de todos los Doctores. Prueuaſe, porque Clemente Octauo determina, en la conſtitucion citada, que las penas impueſtas a los tales ſe queden en ſu fuerça y vigor. Aduiertaſe que la razon que tuuieron los Pontifices, para mandar con tanto rigor, que ſe hizieſſe informacion a los tales illegitimos, fue vrgentiſsima, y de mucho momento. La razon es, porque como queda dicho el ſer illegitimo, es muy gran defecto y diſſonáçia para el eſtado religioſo. Eſpecialmente, que de ordinario y comunmente, los tales ſuelen ſer de natural auieſſo y mal inclinados, y no ſuelen ſer para religioſos. Por lo qual es neceſſario, que ſe ſupla eſte defecto natural con muy grandes eſperanças de aprouechamiento en la religion, y con muy grande inclinaçió a la virtud, y con grandes propoſitos de ſer religioſo, y con la excelente habilidad. De lo qual ſe ſigue, que quanto mas defectuoſo fuere en eſta parte de ſer illegitimo, tanto mas cauſas y buenas eſperanças ſon neceſſarias, y aſsi ſeran mas neceſſarias para el ſacrilego, que para el inceſtuoſo, y para eſte, que para el adulterino, y aſsi en los demas.

Todauia queda difficultad, ſi los ſuperiores a cuyo cargo eſtan las informaciones incurren eſtas penas, recibiendo ſin informacion al que no es illegitimo, o ſi ſolamente ſon impueſtas a los que reciben los illegitimos. Declaremos eſta difficultad, puede acõtecer que vno de eſtos ſuperiores, o alguno dellos reciba a el habito, o profeſsion vno que en realidad de verdad no es illegitimo, pero recibiole ſin hazer informacion ninguna, de lo que toca a eſto la difficultad es, ſi el tal incurre en las penas, o ſi las incurre tan ſolamente el que procede a dar el habito, o la profeſsion, ſin hazer informacion, aunque el recebido no tenga ninguno de aquellos defectos. La razon de dudar es, porque el Summo Pontifice, en aquella conſtitucion, pretende caſtigar con aquellas penas a aquellos, que no hazen informacion de aquellos delictos, para recebir alguno al habito, o profeſsion. Luego por el miſmo caſo que no hagan la tal informacion, aunque ellos no tengan ninguno de aquellos defectos, ſe incurre en las penas contenidas en la tal conſtitucion. Confirmaſe, porque muchos y muy graues Doctores, en el tiempo paſſado, quando ſalio la conſtitucio de Sixto Quinto, fueron de parecer, que todos aquellos de quié no ſe auia hecho la informaciõ de aquellos defectos, que pone Sixto Quinto, aunque hizieron profeſsion, la tal profeſsion no auia ſido valida, aunque no tuuieſſen ninguno de aquellos defectos. De ſuerte, que toda la profeſsion que ſe hizo no precediendo la informacion era inualida, y irrita y nulla. Y aſsi ſe ſalierõ gran quantidad de religioſos, por no auer ſido valida la profeſsion, por no auer precedido informacion de los tales, aunque no tuuieſſen alguno de los defectos contenidos de la cõſtitucion. Luego lo miſmo ſe ha de dezir en las penas contenidas en el Breue, que eſtan pueſtas contra aquellos que reciben ſin preceder informacion. Porque parece ſer la miſma razon. Y hablaſe de eſtas penas, porque la conſtitucion de Sixto Quinto, pueſta contra los que reciben ſin informacion, o a los defectuoſos, quanto a las penas eſta en ſu fuerça.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que las penas no las incurren los ſuperiores, o religioſos, q̃ reciben a el habito, ſin preceder informacion, ſi los que ſe reciben por otra parte, no tienen el tal defecto. De ſuerte que el pecado, que ſe caſtiga con aquellas penas tan graues, no es no auer hecho informacion, la que ſe deue hazer, conforme a la conſtitucion, ſino a los que reciben algunas perſonas de aquellas inhabiles, y que tienen los defectos alli contenidos, por los quales ſon inhabiles para la profeſsion. Eſte es el caſo que ſe caſtiga con aquellas penas, en la dicha conſtitucion. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores. Prueuaſe, porque en la miſma conſtitucion bien claramente ſe dize qual ſea el pecado, que ſe caſtiga con las dichas penas. Porque dize aſsi, & inſuper quoſcunque religioſos, eorumque ſuperiores, qui aliquas perſonas, vt dictum eſt, inhabiles poſt hanc conſtitutionem publicatam receperint, voce actiua, &c. En el qual lugar claramente ſe pone la pena para los que reciben a los inhabiles, contenidos en la conſtitucion, que ſon los defectuoſos. Y aduiertaſe, que precede immediatamente ſer inhabiles, para ſer recebidos los que tienen los defectos, que alli ſe ponen, de los quales ſe dira luego. Confirmaſe eſta razon, porque el hazer la informacion de aquellos, que quieren ſer admitidos a la religion, ſi tienen aquellos defectos ſe ordena todo a que no reciban los tales defectuoſos. Luego el caſtigar con las penas ha de ſer reſpecto de aquellos que reciben los inhabiles, y defectuoſos, conforme a la conſtitucion. Verdad es, que los ſuperiores, y religioſos, que no recibieſſen a el habito, o profeſsion precediendo la tal informacion que pide la conſtitucion, pecarian mortalmente, y grauiſsimamente, por yr contra la conſtitucion. Tambien por ponerſe a peligro de recebir alguno de aquellos defectuoſos, y inhabiles, y conſiguientemente de incurrir aquellas penas grauiſsimas.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, de lo que queda dicho, que el pecado que ſe caſtiga con aquellas penas, no es el recebir ſin preceder informacion, ſino el recebir alguno de aquellos inhabiles. Porque aunque es verdad, que el preceder a el dar el habito, y profeſsion, ſin que preceda la informacion ſea graue pecado, pero eſſa informacion ſe ordena vltimamente a que no reciban ſemejantes defectuoſos y inhabiles. Por lo

qual

qual el Papa en ſu conſtitucion quiſo con aquellas penas caſtigar lo vltimo, que es recebir los defectuoſos, e inhabiles. A la confirmacion ſe reſponde, que los que procedieron conforme a aquella ſentencia procedieron probablemente. Porque quanto a lo que es hazer inhabiles, y la profeſsion nulla dize, & ſi quicquam contra præſentem noſtram conſtitutionem temere admittentur, tam ſuſceptionem habitus, quam profeſsionem, & inde ſubſequuta, ex nũc pro tunc pari modo irritamus & annullamus, viribuſque, & effectu carere decernimus. Eſtos Doctores pulieron los ojos en aquellas palabras, de los que fueſſen admitidos contra el tenor de ſu conſtitucion temerariamente, eſtos tales no pudieſſen hazer profeſsion, ni fueſſe valida, ni el recebirlos al habito fueſſe valido. Como en ſu conſtitucion mandaua, que ſe hizieſſe la rigoroſa informacion, entendieron ſer nulla la profeſsion de aquellos, que auian ſido recebidos ſin preceder informacion. Conforme a eſta ſentencia ſe ha de reſponder a la confirmacion, que aunque eſtos fueſſen inhabiles, y ſu profeſsion no fueſſe valida, las penas no eſtan pueſtas ſino contra los que reciben los miſmos inhabiles, como conſta de la miſma conſtitucion, y de las palabras que puſimos. Lo ſegundo ſe reſpõde mejor, y mas probablemente, y me parece coſa caſi cierta, que no irrita la conſtitucion la profeſsion de aquellos de quien no hizieron informacion, ſino de aquellos que tenian aquellos defectos. Conforme a eſto coſa facil es de ver, que tampoco caſtiga con las penas a los que recibian ſin preceder informacion, ſino a los que reciben los que tienen aquellos defectos. Para declarar eſto ſe deue aduertir mas en particular ſegun lo dicho, que la tal conſtitucion principalmente, y vltimadamente pretende excluyr de la religion aquellos que tienen eſtos defectos. Por lo qual las penas ſe ponen contra aquellos que tienen eſtos defectos. Eſto ſe collige de vn dicho de Bartulo, y Felino, adonde dizen, que eſto ſe recibe comunmente de todos, que la clauſula, que irrita en derecho, no ſe ha de referir a lo que ſe dize incidentemente, y que ſe trata aceſſoriamente, ſino a aquello que de propoſito, y principalmente ſe pretende. Por lo qual en aquella conſtitucion ſe proponen dos coſas. La primera y principal, y que ſe pretende es, que los tales defectuoſos no ſe reciban en la religion, y que ſean inhabiles para ſer recebidos. La ſegunda coſa, que ſe propone, y manda es como aceſſoria, y es que ſe haga informacion, para que ſe entiẽda, y ſepa quienes ſon los que tienen aquellos defectos. Y aſsi la irritacion de la profeſsion ſolamente ſe ha de endereçar a lo primero pretẽdido principalmente, que es que los que tienen aquellos defectos no ſean religioſos. De lo qual conforme a la miſma doctrina ſe ſigue claramente, que las penas pueſtas a los ſuperiores, y a los religioſos ſe ha de entender, que ſe ponen contra aquellos que reciben los tales defectuoſos, y no contra aquellos que reciben ſin auer precedido informacion ninguna. De ſuerte, que como aquellas clauſulas ſon tan rigoroſas, y tan odioſas hanſe de reſtringir, y no ſe han de eſtender.

Bart. in lege ſi. §. citius. ff. deliberta te legata Felin. ca. cauſa.

Todavia queda difficultad, quando los ſuperiores, y religioſos hazen informacion para recebir alguno a la religion, y deſpues de recebido ſe entiende que el tal recebido con la dicha informacion, tiene alguno de aquellos defectos contenidos en la conſtitucion, ſi los religioſos, y ſuperiores incurren las penas pueſtas contra los tales. La razon de dudar es, porque conforme a lo que queda dicho, y determinado las penas no ſe ponẽ contra aquellos que reciben ſin preceder informacion, ſino contra aquellos que reciben a alguno de aquellos defectuoſos. Y en el tal caſo los religioſos, y ſuperiores reciben alguno de los tales defectuoſos. Luego incurren las penas pueſtas contra aquellos que reciben a alguno de aquellos que tienen algun defecto contenido en aquella conſtitucion.

A eſto digo lo primero, que ſi los ſuperiores, y religioſos hizieron la inquiſicion, è informacion baſtante, como la deuian hazer, no me parece que incurrieron las tales penas. En eſto deuen conuenir todos los Doctores. La razon es, porque en eſte caſo los ſuperiores y religioſos hizieron la informacion deuida, y por ella conſto no tener defecto ninguno de los que ſe contienen en la dicha conſtitucion. Luego los ſuperiores, y religioſos no fueron voluntarios, ni pecaron recibiendo alguno de aquellos contenidos en la conſtitucion. Cõfirmaſe, porque es ſentencia comun de todos los Doctores, que las penas que ſe ponen por algun delicto no ſe incurren, ſino es cometiendo el tal delicto. El que celebra deſcomulgado, no incurre irregularidad, ſi lo hizo ignorando inuincibleméte, que eſtaua deſcomulgado, porque no comete el pecado a que eſtaua anexa la tal irregularidad. Y es aſsi, que en eſte caſo los ſuperiores, y religioſos no cometieron el delicto, porque ſe ponen las penas de la conſtitucion, porque lo ignoraron inuincibleméte, pues hizieron la deuida informacion. Luego no incurren las penas.

Digo lo ſegundo, que ſi los tales vuieſſen hecho la informacion, no con la diligencia deuida, ſi no tibiamente, y con poco cuydado, en el tal caſo los ſuperiores y religioſos, que los reciben con el tal defecto, incurriran las penas contenidas en la tal conſtitucion: en eſto deuen cõuenir todos los Doctores. La razon es, porque la conſtitucion tan ſolamente dize, que los ſuperiores, y religioſos que recibieren los tales, incurran las penas. De ſuerte, que las penas eſtan pueſtas contra aquellos que voluntariamente reciben alguno de aquellos defectuoſos, y en el tal caſo voluntariamente reciben alguno de aquellos defectuoſos, porque fueron negligentes en hazer la informacion deuida. Luego fueron voluntarios en el recebir con aquel defecto. Porque en buena Theologia, lo que ſe haze con negligencia, o ignorancia culpable, es voluntario, y es pecado mortal.

A la razon de dudar pueſta en el principio ſe reſponde, ſer verdad, que las tales penas no ſe ponen contra aquellos religioſos, y ſuperiores, que no hazen informacion, ſino contra los que reciben a alguno de aquellos que tienen defecto cõtenido en la conſtitucion. Pero quando no ſon negligentes, no reciben voluntariamente alguno de los contenidos en la conſtitucion.

Acerca de lo dicho en eſtas difficultades ſe ha de aduertir lo primero, que las penas pueſtas por los Pontifices en eſta parte, ſon las ſiguientes. Excomunion mayor latæ ſententiæ, reſeruada al Pa-

pa, y priuacion de voz actiua, y passiua, y de todos los officios, grados, honores, y dignidades, que tuuieren, y los haze inhabiles para ellos, y otros qualesquiera officios, y dignidades, ipso facto para siempre jamas.

Lo segundo se deue aduertir, para que sepan hazer la informacion, que se han de preguntar las cosas siguientes. La primera si son legitimos. La segunda siendo illegitimos, si son sacrilegos, o incestuosos, y las costumbres, y habilidades que tienen. La tercera, siendo incestuosos en que grado eran sus padres deudos por via de consanguinidad, o affinidad. La quarta si son hijos illegitimos, habidos de religioso, antes, o despues de auer professado su padre en la religion, dode quieren tomar el habito, y viue el dicho padre aun en ella.

La quinta, si piden el habito, los que passan de diez y seys años, se ha de preguntar, si han sido homicidas, o infamados de algun hurto, o otro crimen, auiendo conocido la justicia de el, antes que entrassen en la religiõ, por lo qual fueron condenados, o porque no los prendiessen, se acogieron a ella. Y si vienen cargados de deudas demanera, que su hazienda no basta a pagarlas. Y si tienen cuentas que dar, y no las dando sucedera algun pleyto, o molestia.

La segunda difficultad principal es, si el homicida, o infamado de algun delicto conforme a la quinta pregunta, si es inhabil para ser recebido al habito, de suerte que si de hecho le recibieren sea nulla la recepcion. La razon de dudar, por la parte affirmatiua se toma de las constituciones alegadas de Sixto Quinto, que los haze inhabiles. En contrario es la decision de Clemente Octauo, que reuoca las constituciones de Syxto, y las reduze a los terminos del derecho comun, en quanto a la inhabilidad de las personas allí nombradas.

Digo lo primero, si antes que tomasse el habito dio la justicia seglar sentencia contra el tal delinquente, o començo a fulminar processo, por via judicia de acusacion, o inquisicion, esta inhabil el tal delinquente para ser recebido al habito, demanera que la recepcion es nulla: Esta conclusion es comun entre los Doctores, especialmente Iuristas: y se prueua. Porque conforme a derecho comun, quando concurren las dichas cosas, el tal delinquente queda subjecto a la jurisdicion secular, de suerte que el juez seglar puede proceder contra el, como contra mero seglar, pronunciando, y executando sentencia contra el: porque en tal caso se presume el derecho, que entra en religion por huyr, y defraudar a la jurisdicion real, luego el tal es inhabil para ser recebido al habito. La consequẽcia se prueua, porque no se compadece estar subjecto a la jurisdicion secular, y ser admitido al estado religioso, de lo qual se ha de ver Syluestro, Couarruuias, Auendaño, Antonio Gomez, y Bossio. Confirmase, porque assi lo ordena Sixto Quinto, en las constituciones alegadas.

Sylu. verbo iudex q. 5. §. 6. Couarr. pract. qq. q. 32. n. 2 tom. 1. Auen. c. 22. nu. 7. Ant. Got. 1. Varia. c. 10. n. 5. Bos. de foro cõpet. n. 1

Digo lo segundo, sino se auia començado a proceder contra los dichos delinquentes, antes que tomassen el habito, no son inhabiles para ser recebidos. Esta conclusion es comun entre los dichos Doctores. Y se prueua. Porque en este caso cessa la razon de la inhabilidad, porque entonces no se presume que lo hazen en fraude de la justicia seglar, pues no auia començado a conocer de su causa, y assi no quedan subjectos a su jurisdicion, luego no son inhabiles para el habito. Confirmase. Porque Sixto Quinto en la segunda constitucion modificante de la primera lo ordeno expressamente assi, en aquellas palabras, contra criminosos vero, &c. donde dize que su primera constitució, en la qual inhabilitaua a los tales, se ha de entender tan solamente, auiendo començado la justicia a conocer de sus delictos.

De lo dicho se responde facilmente a entrambas razones de dudar.

En este mesmo punto queda mayor difficultad, si el que cometio delicto auia hecho voto simple de religion, antes de cometer el delicto, y auiendo començado el juez seglar a proceder contra el, entro en religion, si en tal caso es inhabil, y la recepcion inualida. La razon de dudar es, porque en este caso parece que entra en religion, en fraude, y por huyr de la jurisdiciõ seglar, luego esta inhabil, como en el caso de la primera conclusion passada.

En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que en el tal caso son inhabiles como en el caso de la primera conclusion de la difficultad passada. Esta sentencia tiene Cassaneo, y Claudio Seysel, y se conuencen con la razon de dudar puesta en el principio.

Cassane. inconsuetu. Burg. rub. 1. o. 5. Clau. in l. 1. C. an seruus ex facto suo. Ias. l. cũ quadam puella, n. 11. ff. de iurisdict. omn. iu. Cepol. caut. 9. Mar. fin. 134. Bard. in pract. crimi. caut. 2. nu. 3. cir. finẽ. Bal. l. 1. C. an seruus ex sup. facto & alij plurimi. Bap. to. 1 com. opi. loc. 1. tit. 15. de sacerd. fol. 106. pa. 2. col. 2.

La segunda sentencia es opuesta: que en el tal caso son habiles, y pueden ser admitidos, y es valida la recepcion al habito, y la profesion. Esta sentencia es comun entre los Doctores, tiene la son, Cepola, Marsilio, Bardo, y es opinion de Baldo, y pruebase, porque la razon por la qual son inhabilitados en el derecho, y en la constitucio primera de Sixto Quinto, es que por huyr el rigor de la justicia, y el castigo de sus delictos se acogen a la religion, lo qual cede en detrimento de la justicia, y fraude de la jurisdictiõ. Pero en el caso de esta duda no se presume que los tales entran en religion con semejante motiuo, sino por cumplir lo que a Dios prometieron: luego deuen ser admitidos a la religion. Confirmase esta razon, porque la promessa hecha a Dios, como pertenezca la virtud de religion, obliga mas estrecha y perfectamente, que las leyes humanas: luego auiẽdose hecho antes de incurrir en las penas y obligacion de las leyes, que entonces no se presume fraude: si despues incurriere en ellas, deuese anteponer, y preferir la promessa hecha a Dios a las penas y obligacion de las leyes humanas: y assi puede y deue cumplir su voto de religion, y dize Baptista en el tratado de las comunes opiniones, que este caso sucedio en su tiempo en orden a la jurisdicion, de vno que auia hecho voto de ser clerigo, que es la mesma razon de vno que de otro, y se sentencio en fauor del delinquente, remitiendole al juez ecclesiastico.

La tercera sentencia es media, que si despues de auer cometido el delicto no tuuo lugar para cumplir el voto, porque luego le prendieron, en tal caso tiene verdad la segunda sentẽcia, porque entonces no se presume que quando despues lo cũple, lo haze en fraude de la jurisdicion, sino por no auer podido antes, pero si tuuo lugar para cumplirlo antes que le prendiessen, y no lo cumplio

hasta

haſta deſpues, entonces no procede eſta ſentencia ſegunda, ſino la primera, porque entonces ſe preſume que lo haze cõ fraude, pues pudo hazer lo antes. Conforme a eſta ſentencia ſe ha de atender a las circunſtancias y razones que ay para cũplir el voto, y quando ſe preſumiere que no ay fraude podras cumplirlo, pero no quando ſe preſumiere que lo ay. Eſta ſentencia ſegun Baptiſta, Illẽno Pinario, de quien dize que penetro eſta materia, conforme a la qual explicaua la opinion de Baldo.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que eſtas dos vltimas ſentencias ſon muy probables, como parece por los authores y razones que hazen en ſu fauor, y la ſegunda me parece mas probable, y comun por lo menos en la practica.

Hafe de aduertir, que para ſaber ſi hizieron el tal voto, baſta que lo juren, y aſsi lo reſueluen los authores citados. Porque en las coſas que dependen del animo, y conſciencia interior, baſta el juramento de la parte, como lo dize Alciato, y Mãdoſio. Particularmente que le haze en fauor de la religion, y ſino fueſſe verdad, no ſeria valida la profeſſion, y aſsi eſta es ſufficiente prueua, faltando otros teſtigos.

Alcia. de præſumpt. reg. 3. præſu. 36. nu. 1. Mand. in addi. Roma. ſing. 398. lit. E.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de todo lo dicho.

La tercera difficultad es, ſi el que eſta muy cargado de deudas es inhabil para el habito de religioſo. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque el deudor, quando no puede pagar de otra manera, cumple con dexar ſu hazienda a los acreedores, el que ſe entra religioſo la dexa, luego puede muy bien tomar el habito, pues ſatisfaze a ſus deudores en la manera q̃ puede, y como el derecho obliga.

Confirmaſe, porque entrar en religion es vna coſa muy alta y perfecta, a la qual mueue el eſpiritu, luego puedeſe hazer ſin ſatisfazer a los deudores, porque la authoridad del Eſpiritu Sancto le eſcuſa, y exime de la tal obligacion.

Por eſta confirmacion ſe conuence Raym. como refiere Sylueſtro, para affirmar que el que eſta cargado de deudas, aunque eſte obligado con juramento a ellas, puede entrar en religion ſin ſatisfazer a ſus acreedores, ſi ſe mueue a entrar en religion con feruor de charidad.

Syl. verbo Religio. 2. §. 4.

A eſta difficultad digo lo primero. El que eſta cargado de deudas ſi tiene hazienda ſufficiẽte para que ſe puedan pagar, puede muy bien ſer admitido a la religion. Eſta concluſion es comun entre los Doctores, aſsi Theologos, como Canoniſtas. Prueuaſe lo primero. Porq̃ la conſtitucion de Sixto Quinto que es explicacion del derecho comun, ſolo inhabilita a los que tienen deudas que exceden la quantidad de ſu hazienda, luego nueſtra concluſion es verdadera.

Lo ſegundo ſe prueua. Porq̃ la razon de prohibir que los que eſtan cargados de deudas no tomen el habito es, porque los conuentos no queden obligados a pagar las deudas de ſus bienes, o las pierdan los acreedores. Luego ſi tiene hazienda ſufficiente para pagarlas, no corre eſta razõ, y aſsi podra ſer admitido. Confirmaſe, porque el q̃ tiene hazienda equiualente a las deudas, formalmente no tiene deudas, pues ſe puede deſempeñar con aquella hazienda, luego puede ſer admitido al habito, como el que nõ tiene deuda ninguna.

Digo lo ſegundo. El que tiene deudas exceſſiuas a la cantidad de ſu hazienda, no puede ſer admitido al habito, ſin hazer ſatisfacion a ſus acreedores.

Eſta concluſion es de Sancto Thomas, y comũ entre los Doctores. Prueuaſe lo primero, porque aſsi lo ordena Sixto Quinto, y el derecho, q̃ prohibe la entrada a los tales. D. Thom. 2. 2. q. 189. ar. 4 ad. 3.

Lo ſegundo ſe prueua, porque la entrada en religion no ha de ſer cauſa de que ſe haga injuſticia a nadie, como de ſi es manifieſto, y es aſsi, que el que no ſatisfaze a ſus acreedores, les haze manifieſta injuſticia, luego no puede entrar en religiõ ſin hazer ſatisfacion. Confirmaſe lo primero, porque ſeria dar ocaſion a que muchos hombres perdidos ſolo por librarſe de ſus trampas ſe entraſſen en religion. Lo ſegundo, porque quando reciuen alguno al habito, el prelado le auiſa, q̃ no puede ſer admitido ſi tiene deudas, que no ſe puedan ſatisfazer con ſu hazienda: luego ſi las tuuieſſe no quedaria deuidamente admitido.

Digo lo tercero. El q̃ eſta cargado de deudas que exceden la cantidad de ſu hazienda, ſino tiene poſsibilidad para pagar, cumple conceder ſus bienes a los acreedores. Y podra ſer admitido al habito. Eſta concluſion es de Sancto Thomas en el lugar citado, y de Sylueſtro. Prueuaſe, porque eſte tal ſatisfaze como puede a ſus acreedores: luego no les haze injuria dexandoles ſu hazienda en entrarſe religioſo. Confirmaſe. Porque ſi eſte tal ſe quedara en el ſiglo, y no tuuiera otra manera de poder ſatisfazer a ſus acreedores, cumplia con ellos conforme a derecho, dexandoles ſu hazienda, porque la perſona del hombre libre, como nota Sancto Thomas, no eſta obligada a las deudas, ſino ſola la hazienda: luego aunque paſſe a la religion, no dexa de ſatisfazer, cediendo ſu hazienda, y aſsi podra ſer admitido.

Eſte dicho ſe ha de entender con limitacion, que eſta ceſſion que vuiere de hazer de ſu hazienda, no ha de ſer con fraude, ſino por verdadera impoſsibilidad, que moralmente hablando haze al deudor impotente para ſatisfazer a ſus acreedores, de preſente, ni de futuro. Por lo qual ſi tiene induſtria, o arte para poder ganar con que ſatisfazer a los acreedores, no es ſufficiente ſatisfacion ceder los bienes. Eſta es doctrina del Maeſtro Soto, y de otros muchos Doctores, y ſe determina en el derecho. Soto li. 4 de iuſt. & iure. q. 7. artic. vlt. Innocẽt. Rubrica de oblig. ad ratio. Anto. & cõmu. in ca. 1. eiuſdẽ. ti. 1. §. itẽ. ſiquis in fraudẽ n. 92. inſt. de actio. & §. fina. n. 9. eod. tit. Idem decernit. in iure l. vl. §. vlt. ff. quæ in frau. cre.

De todo lo dicho ſe ſigue, que ſi los acreedores libremente conſienten, en que el deudor entre religioſo, puede entrar aũque ſean las deudas exceſſiuas. La razon es clara, porque entonces es viſto que los acreedores ceden ſu derecho y le perdonan las deudas, luego pueden entrar en religion.

Hafe de aduertir, como lo inſinua Sancto Thomas, que toda eſta difficultad procede de las deudas que tienen cierto acreedor. Porque las inciertas, que no ſe ſabe a quiẽ ſe han de pagar, no impiden al deudor que entre en religion, porque eſtas deudas no obligan tan rigoroſamente, y puede hazerſe compoſicion acomodada, y aun ſe pueden aplicar al monaſterio donde toma el habito, aceptando el monaſterio el valor, porque las deudas inciertas ſe pueden aplicar a los pobres, de

cuyo

cuyo numero son los conuentos de las ordenes Mendicantes, y tambien por vn breue de Clemẽte Quarto, en que concede esto a las religiones de san Francisco.

A la razon de dudar se responde de la tercera conclusion. A la confirmacion digo, que aunque entrar en religion sea cosa tan perfecta, no se ha de hazer con injuria de nadie, como lo seria sino pagasse en la forma que pudiesse las deudas, y el Espiritu sancto no mueue, ni el feruor de la charidad a entrar desta manera en religion, antes se opone a la charidad.

La quarta difficultad es, si el que esta obligado a dar cuentas es incapaz de ser recebido al habito de religioso.

A esta duda se ha de responder breuemente, q̃ el que esta obligado a dar cuentas aora sea a la republica, como son los administradores della, &c. aora sea a persona particular, como son los tutores, curadores, &c. por las quales se teme alguna molestia, son inhabiles. Esta resolucion es de sancto Thomas, y de Syluestro y comũ entre los Doctores, y se determina en el derecho y en la cõstitucion de Sixto Quinto, y la razon es, porque el que huye del mundo no ha de traer consigo ocasion de inquietud y alboroto para si, y para el esta do religioso, cuyo ministerio es solo tratar de las cosas de Dios, y huyr los trafagos del mundo, luego no es conueniente que el tal sea admitido al habito de religioso.

S. Tho. vbi sup. Syl. ver. ratioc. Distinct. 51. cap. Vnic.

La quinta difficultad es: si auiendose hecho la informacio, por la qual conste no le tocar ninguno de los dichos impedimẽtos, se hallasse despues salir falsas algunas de las cosas que se probaré, si la recepcion y profession es valida. La razon de dudar es, porque los que tienen los tales impedimentos estan inhabiles, è incapaces por el derecho. Luego si parece tenerlos en realidad de verdad, aunque se aya hecho buena informacion, la recepcion, y profession sera nulla.

Esta difficultad procede de los que parece despues de recebidos tener algunos de los impedimentos, que los hazẽ inhabiles, porque de los impedimentos que no inhabilitan ya se trato arriba la misma difficultad, en quanto a incurrir las penas.

A esta difficultad digo lo primero, que si la informacio fue falsa por malicia y fraude, o por descuydo culpable de los que estan obligados a hazer la dicha informacion, aũque saliesse en la aparencia buena, si en realidad de verdad le comprehende alguno de los impedimentos al que ha de tomar el habito, la tal recepcion, y profession q̃ se hiziere es irrita y de ningun valor. Esta conclusion se prueua, porque la informacion en este caso es como sino se hiziesse, porque no tiene de buena informacion mas de la aparencia. Luego no obstante la tal informacion quedan inhabiles para ser recebidos al habito: y es recebirlos de proposito, y temerariamente con los tales impedimentos. Porque el descuydo culpable es voluntario, y temerario, y assi incurren en la determinacion de Sixto Quinto, y en las penas, como queda dicho arriba.

Digo lo segundo: si la informacion se hizo cõ sufficiente diligencia, por la qual consto no les comprehender alguno de los impedimentos, y fueron recebidos al habito con buena fee, y sin fraude, aunque despues del habito, y de la profession conste comprehenderles en realidad de verdad alguno de los impedimentos, la recepcion, y professiõ sera valida. Prueuase lo primero, y principal. Porque Sixto Quinto, a cuya determinacion se ha de reduzir, quãto a esto, el derecho comũ, por ser explicatiua del, solo inhabilita, y irrita la recepcion, y profession de aquellos que fueren recebidos temerariamente, y de proposito, cõ algunos de los dichos defectos, luego quando la recepcion se haze con buena fee, y sin malicia, y engaño, sera valida.

Ibi. & si quis eorum contra dictã constitutionẽ temerè admiserint.

Lo segundo se prueua. Porque los que son admitidos con la dicha informacion, formalmente hablando, y moralmente, no tienen impedimento, pues auiendose hecho la diligencia sufficiẽte parecio no lo tener. Luego puede ser recebido, y sera valida la recepcion, y profession. Confirmase, porque en este caso no incurren las penas puestas cõtra los que reciben a los que tienen los dichos impedimentos, como se dixo arriba: luego es valida la recepcion: porque la constitucion habla de la misma manera en lo vno, que en lo otro.

A la razon de dudar se responde, que los que tienen los tales impedimentos, no estã absoluta mente inhabiles, sino quando se sabe que los tienen, y malicioſamente, o por descuydo culpable son recebidos con alguno de estos impedimentos. Y assi se ha de entender del derecho, como consta de la determinacion de Sixto Quinto.

La sexta difficultad es, si se ha de hazer la dicha informacion a todas las personas, que entran en religion. La razon de dudar es, porque los Põtifices que en esta parte hablan, no ponen excepcion, luego hase de entender vniuersalmente de todos los que quieren entrar en religion.

A esta difficultad digo lo primero. A las mugeres que pretenden tomar el habito de religiosas, no es necessario hazerles la informacion. Esta cõclusion se ha de entender, sino es que aya algun Breue, o ordenacion en particular para algun conuento de religiosas. Y prueuase facilmente, porque los dichos Pontifices en sus ordenaciones, tan solamente hablan de los hombres que han de tomar habito de religiosos, como se colige facilmente del tenor dellas, luego no se ha de entender de las mugeres. Prueuase la cõsequencia: porque son leyes penales, y rigurosas, y assi no se hã de ampliar, sino antes se han de restringir. Luego no se han de entender mas que en los casos en ellas expressos.

Digo lo segundo. A los religiosos que passan de vna religion a otra no es necessario hazerles informacion, si se la hizieron quando tomo el habito en la primera religion. Prueuase esta conclusion. Lo primero, porque assi parece que se colige de la constitucion de Sixto Quinto, que solo parece que habla con los seglares, que quieren entrar en la religion.

Quia tuto in seculo viuere non possunt.

Lo segundo se prueua, porque estos Pontifices en sus constituciones solo dizẽ que se les haga informacion, y esto se cumple sufficientemente con auerse la hecho la primera vez que entro en religion, pues se verifica el mãdato de la ley, especialmente siendo penal, y tan rigurosa, luego no

no es neceſſario hazerles de nueuo informacion, quando paſſan a otra religion.

Digo lo tercero: ſi el que quiere tomar el habito es eſtrangero, de prouincia muy remota, o ſu tierra eſta ocupada, y tomada de hereges, o otros infieles, no es neceſſario hazer tan exacta informacion. Eſta concluſion ſe prueua. Porque Sixto V. lo determina aſsi en ſu conſtitucion ſegunda, donde dize, que a los tales, aunque no conſte liquidamẽte de todas las coſas que alli pide, ſi auiẽdo hecho ſufficiente diligencia, no parece coſa en contrario, que los impida, pueden ſer admitidos a la religion, porque en eſto reſplandezca, y ſe eche de ver la piedad de la Sancta Madre Igleſia, para con ſus hijos, eſpecialmente los eſtrangeros, que vienen de tierras eſtrañas, y les ſeria deſcomodidad y muy difficultoſo, aguardar a las informaciones, para entrar en religion.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho.

La ſeptima difficultad es, ſi la informaciõ ha de ſer juridica, ante eſcriuano publico, tomando juramento en forma a los teſtigos. La razon de dudar por la parte affirmatiua es, que los dichos Pontifices mandan abſolutamente que ſe haga informacion: y informacion en rigor, demanera que haga fee, es la que ſe haze ante eſcriuano y con las demas ſolemnidades, luego es neceſſario que ſe haga aſsi: en contrario es que eſtas leyes ſon penales, luego no ſe han de entender en todo rigor, y aſsi baſtara qualquiera informacion, aunque no paſſe ante eſcriuano.

A eſta difficultad digo lo primero, la informacion ſe ha de hazer auiendo precedido juramento de los teſtigos: y ſi eſto le falta no ſera ſufficiẽte informacion, para darles el habito. Prueuaſe eſta concluſion lo primero. Porque el teſtigo a quien no ſe toma juramento no vale, como ſe determina en derecho: luego la informacion en la qual no ſe toma juramento a los teſtigos no es valida, y aſsi es como ſino fueſſe, y por conſiguiente inſufficiente para recebir a ninguno al habito. Lo ſegundo ſe prueua, por. Clem. 8. in conſti tuti. quæ incipit; altiſsimę pauperta tis. anno. 1592. Põ tificatus ſui anno. 1. que Clemente Octauo, en vn Breue que concedio en fauor de la orden de San Franciſco en eſta razon, dize que pueden y deuen llamar teſtigos y tomarles juramento para hazer examen conforme a las dichas preguntas, delante de vn notario: luego neceſſario es tomarles juramento. Porque en quanto a eſte punto las palabras de eſte Pontifice ſon declaratorias del derecho, y de las demas cõſtituciones.

Digo lo ſegundo; eſta informacion baſta que paſſe ante vn frayle conſtituydo por notario y ſecretario, por las perſonas a cuyo cargo eſta hazer la dicha informacion. Eſta concluſion ſe prueua, porque los Pontifices arriba dichos ſolo dizen que ſe hagan las dichas informaciones ante notario, y no dize publico, Apoſtolico, o Real. Luego baſta que ſea ante vn frayle conſtituydo por ellos por notario. Prueuaſe la conſequencia. Porque las palabras abſolutamente pronunciadas ſe han de explicar conforme el eſtado y condicion de aquellos a los quales ſe comete la diſpoſicion del negocio, como ſe determina en el derecho. l. plenũ. §. equitij ff. de vſu. & habit.

A la primera razon de dudar ſe reſponde de lo dicho en la ſegunda concluſion, que la informacion ha de paſſar ante el notario que ſe requiere de derecho, el qual no es notario publico, Apoſtolico, o Real, como ſe acaba de dezir. A la razon en contrario, digo que prueua la vltima concluſion. Y en quanto puede proceder contra la primera ſe reſponde, que aunque las leyes penales no ſe han de entender en todo rigor, pero hanſe de entender con propriedad. Y aſsi la dicha ley ſe ha de entender de informacion verdadera, la qual no lo ſera ſino ſe toma el juramẽto a los teſtigos, y ſe ponen las demas ſolemnidades que ſe requieren para que ſea verdaderamente informacion conforme a derecho.

En eſte lugar ſe auia de tratar a quiẽ pertenece el hazer las informaciones de los nouicios, y juzgar dellas, y a que tiempo ſe han de hazer, ſi antes de tomar el habito, o deſpues. Pero eſto eſta declarado muy en particular en los miſmos Breues de eſtos Summos Pontifices, y en eſtas conſtituciones, y en otros que han dado los Papas, particularmente Clemente Octauo, que dio vno al conuento de San Eſteuan de Salamanca de la orden de Predicadores. Todas eſtas conſtituciones y Breues trae el Padre Fray Manuel Rodriguez en el Tomo ſegundo de ſu Summa, en el capitulo quarto. Por lo qual no es neceſſario tratar eſto mas a la larga. Los religioſos que tuuieren neceſsidad de eſto alli podran verlo.

Capitulo VII. De lo que toca a la profeſsiõ de los Religioſos.

PRimera cõcluſion, para que el nouicio haga profeſsion, y la profeſsion ſea valida ſon neceſſarias algunas cõdiciones ſin las quales no ſera valida la profeſsiõ. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, y eſta concluſion conſta de los derechos que ſe han de traer abaxo, poniendo las miſmas condiciones. Eſta concluſion ſe ha de probar, y declarar poniendo las miſmas condiciones y declarandolas.

La primera condicion es, que el nouicio, o nouicia que haze profeſsion tenga cumplidos y enteros diez y ſeys años, de ſuerte que no baſta que tenga vſo de razon para hazer el voto ſolemne, y la profeſsion, ſino que ha de tener diez y ſeys años cumplidos. Eſta condicion pone el Concilio Tridentino, el qual determina que la profeſsion de los hombres, o de las mugeres no ſe haga antes de diez y ſeys años cumplidos, y que la profeſsiõ que ſe hiziere antes ſea ninguna, y que no induze obligacion a la obſeruancia de la regla, o religiõ, o orden, o a otros qualeſquiera effectos. La razon de eſta conſtitucion es clara, porque la profeſsion que haze vn hombre, o vna muger es coſa grauiſsima, y muy difficultoſa, como conſta de lo que queda dicho arriba. Luego conuenientiſsimo es lo que ordeno el derecho, y el Concilio Tridentino en particular, que tenga eſta edad; porque en la tal edad tiene el hombre y la muger baſtante juyzio para ſaber las difficultades de la religion, y ſaberlas paſſar. De ſuerte que para hazer voto ſimple de religion baſta tener juyzio y diſcrecion, pero para hazer profeſsion, y entregarſe totalmente a la religion, es neceſſario que tenga entero juyzio y diſcrecion, qual ſe halla co- Cõ. Tri. ſeſ. 25. de regulari. cap. 15.

munmente en la edad de diez y seys años cumplidos.

La difficultad es acerca de esta condicion, si vno hiziesse profesion antes de los diez y seys años, si la tal profesion, y el tal voto assi hecho tendria alguna fuerça, por lo menos de voto simple de religion, para que en cumpliendo los diez y seys años tuuiesse obligacio de hazer profesio. La razon de dudar es, porque muchos han dicho con alguna probabilidad, que el matrimonio contrahido despues del Concilio Tridentino, sin parrocho y testigos, no es valido en razon de matrimonio, pero tiene fuerça, y virtud de desposorio de futuro. Porque ya que esta inhabil para hazer el tal matrimonio, no lo esta para hazer el desposorio, y assi haze lo que puede, que es desposorio de futuro. Luego lo mismo sera en nuestro caso, que aunque no sea valida la profesion en razon de profesion, y de voto solemne, sera lo en razon de voto simple de religion. Porque es la misma razon de vno que de otro: porque assi como el desposorio se ha respecto del matrimonio, assi tabien el voto simple de la religion se ordena al voto solemne de la religion.

A esta difficultad se responde, que el tal voto solemne no obliga en razon de solemne, ni en razon de voto simple de religion. En esta resolucion conuienen todos los Doctores. Prueuase claramente del Concilio Tridentino, en el lugar citado, en el qual determina, que la tal profesion es ninguna, ni induze obligacio de guardar alguna regla, o orden, o religion, ni tiene fuerça y virtud a otros qualesquiera effectos. La profesion no podia tener otro effecto ninguno, sino induzir obligacion de guardar la regla, y constituciones de alguna religion, o induzir obligacio de voto simple de religion, y el Concilio dize, que ninguno de estos effectos induze. Luego no nace obligacion de voto simple de religion de la tal profesion. Confirmase, porque el tal que assi profesa no quiere, ni tiene intencion, sino de hazer profesion solemne. Luego si la tal profesion no es valida, no vale en razon de voto simple, porque no tiene intencion ni voluntad de hazer voto simple de religion.

A la razon de dudar se responde lo primero, que el tal matrimonio no es valido, ni tiene effecto ninguno, no solamente en razon de matrimonio, sino tambien en razon de desposorio. Esto es lo mas probable, y mas conforme al decreto del Concilio Tridentino. Y assi es la misma razon de lo vno que de lo otro. La segunda solucion es, que no es la misma razon del matrimonio que de la profesion y voto solemne de religion. Porque el sancto Concilio Tridentino, en el decreto adonde annula el matrimonio clandestino, que se haze sin testigos, y sin parrocho, tan solamente annula el matrimonio, y los haze inhabiles para contraher assi, y no dize que no sea valido el tal matrimonio, quanto a otros effectos: y assi dizen algunos Doctores, que induze obligacion de desposorio, porque esso no esta prohibido en el Concilio Tridentino, ni esta annulado el tal desposorio. Pero en lo que toca a la profesion el Concilio en su decreto determino grauissimamente, que la tal profesion no sea valida, ni induzga obligacion, quanto a algun effecto. De lo qual bié claraméte se vee la differencia entre el matrimonio y la profesion, quando se haze sin tener la debida edad para hazer la profesion. Esta differencia tiene gran fundamento en la naturaleza diuersa de la profesion, la qual es como contracto que se haze con la religion, segun la determinacio de la Iglesia. El voto simple de la religion no es cõtracto, sino vna simple promission, que se haze a Dios. Por lo qual si no es valido el contracto, o manera de cõtracto que se haze con la religio, no por esso se sigue deay, que se haze voto simple a Dios. Pero el matrimonio, y el desposorio son cõtractos de justicia, q̃ se hazen con tercera persona. Por lo qual sino es valido el contracto hecho de matrimonio, vale en razon de desposorio.

La segunda difficultad es, si pudo la Iglesia irritar y annular la profesion hecha antes de cumplidos los diez y seys años, assi en el varon, como en la muger. La razon de dudar es, porque la Iglesia no puede irritar y annular el voto simple de religion hecho antes de diez y seys años, como el que lo haze tenga juyzio: porque el tal voto se haze immediatamente a Dios. Luego tampoco podra la Iglesia irritar y annular la profesio, y el voto solemne que se haze antes de cumplidos los diez y seys años: porque es la misma razon de lo vno, que de lo otro.

A esta difficultad se ha de responder, que pudo muy bien la Iglesia irritar y annular la profession y voto solemne, que se haze antes de diez y seys años: esta resolucion es comun entre todos los Doctores. Prueuase lo primero del Concilio Tridentino en el lugar citado, en el qual annulo y irrito la tal profesion. Luego poder tiene la Iglesia para annularla y irritarla. Lo segundo se prueua, porque la Iglesia tiene poder para irritar y annular el matrimonio hecho antes de cierta edad, o el que no se haze con ciertas condiciones, como se vee en el Cõcilio Tridentino, que irrito el matrimonio clandestino. Luego tambien tiene poder para irritar y annular la profesion y voto solemne, que se haze antes de diez y seys años cumplidos, de suerte que la tal profesion sea irrita y nulla.

A la razon de dudar se responde lo primero, que no es la misma razon del voto simple de religion, y del voto solemne. La razon de differencia es facil: porque el voto solemne y la profesiõ es vna manera de contracto publico, y que se ordena al bien y vtilidad de la Iglesia. Por lo qual la Iglesia tiene poder muy cumplido para poder irritar y annular el tal contracto, quando no fuere conueniente al bien y vtilidad de la Iglesia, como puede irritar otros contractos. Pero el voto simple de religion no es contracto, ni manera de contracto que se ordene al bien publico, sino tan solamente al bien particular, y hazese immediatamente a Dios, y no a la Iglesia, y assi no es la misma razon de vno, que de otro. Lo segundo se responde, que la Iglesia tiene poder para irritar, y annular el voto simple de religion, quando no fuere conueniente. Porque si la Iglesia despues de hecho el tal voto lo puede irritar, particularmente en los religiosos, tambien parece que antes de hecho, y al tiempo del hazerse le puede irritar y annular: segun esto es la misma razon del vn voto, que del otro.

La

La ſegunda condicion es, que para que ſea valida la profeſsion es neceſſario que los nouicios eſten vn año entero en la religion, deſpues de ſer recebidos legitimamente a el habito. Sino eſtan vn año entero en la tal religion, la profesion hecha antes del año cumplido, es irrita, y inualida. Eſta condicion pone el Concilio Tridentino, juntamente con la condicion paſſada, en el lugar citado, adonde dize, que ha de eſtar vn año entero deſpues d' recebido el habito en la probacion, y que la profeſsion hecha antes del tal año es irrita, y de ningun valor, y no induze obligacion ninguna a la obſeruancia regular de la tal religion, ni quanto a otro algun effecto. De ſuerte, que con las miſmas palabras, juntamente irrita y annula la profeſsion hecha antes de diez y ſeys años cumplidos, y la profeſsion hecha antes de cumplido el año de la probacion, deſpues de auer cumplido los diez y ſeys años, y juntamente deſpues de tener vn año de probacion, auiendo legitimamente recebido el habito. Eſta condicion es muy conueniente y neceſſaria, para que los nouicios puedan experimentar todas las difficultades de la religion, y para que no ſe puedan llamar a engaño. Aduiertaſe, que el Concilio habla de todas las religiones, porque en todas ellas eſto es muy neceſſario para el buen gouierno de las religiones, y para que la profeſsion ſe haga acordadamente, y con madurez, como ſe deue hazer. Lo ſegundo ſe deue aduertir, que el Concilio pide, que tenga vn año entero en la probació, deſpues de auer recebido el habito. Lo qual entiendo yo quando el habito lo recibio legitimamente, y como ſe ſuele recebir conforme a las reglas de la religion. Porque ſi vno vuieſſe recebido el habito, no legitimamente como deuia recebirle, el año de la probacion no ſe contaria deſde quando le recibio no legitimamente, ni la profeſsion ſeria valida con el tal año de probacion. La razon es, porque no fue año deſpues de auer recebido el habito: porque el recebir el habito es recebirlo legitimamente, y como lo deue recebir. Eſto ſe echa de ver claramente en aquel Motu proprio de Sixto Quinto, en el qual no quiere que ſean admitidos a la religion algunos que tienen algunos defectos, y annula no ſolamente la profeſsion de los tales, ſino tambien el recebirlos para nouicios, de manera, que el recebirlos y admitirlos a el habito eſta irritado, y annulado, de ſuerte, que no vale para hazer año entero de probacion, y con aquel año no pueden hazer profeſſion valida.

Acerca deſta condicion, que es tan neceſſaria, ay algunas difficultades, para declaracion de la miſma condicion.

La primera difficultad es, ſi puede el nouicio renunciar el año de la probacion, y hazer profeſſion algunos dias, o meſes antes de cumplido el año, de ſuerte que la tal profeſsion fueſſe valida. La razon de dudar, para que pueda renunciar el tal tiempo, y con menos tiempo hazer valida la profeſsion es. Porque el año entero de la probacion ſe da en fauor del nouicio, para que experimente enteramente las difficultades de la religion. Luego puede el tal nouicio por ſu voluntad renunciar el tal año, y hazer profeſsion antes, dádo por experimẽtadas todas las difficultades.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que no puede el nouicio renunciar el año de la probacion, ni el prelado puede recibir, ni admitir la tal renunciacion. Eſta reſolucion es comun entre todos los Doctores. Prueuaſe lo primero del Concilio Tridentino en el lugar citado, y de toda la Igleſia, que irrita y annula la profeſsion hecha antes del año cumplido. Luego el nouicio, aunque mas quiera, no puede renunciar el tal derecho. Lo ſegundo ſe prueua: porque eſta conſtitucion, y determinacion ſe ordena al bien comun de la religion, y no ſolamente al bien particular. Porque aſsi como el religioſo en el año de la probacion ha de ver, y conſiderar ſi le eſta bien el eſtado de la tal religion, aſsi tambien la religion ha de mirar ſi le eſta bien el tal nouicio, y conſiderar ſus condiciones. Luego el nouicio no puede renunciar el año de la probacion, ni vale la tal renunciacion, porque no ſe ordena ſolamente a ſu bien, ſino al bien de la comunidad, y de la religiõ. Confirmaſe, porque el clerigo no puede renunciar el derecho del foro, como lo dize Nauarro, porque el tal derecho no ſe ordena tan ſolamente al bien de eſte clerigo, o del otro, ſino al bien del eſtado de los clerigos. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porque es la miſma razon. De lo qual ſe ſigue la reſolucion clara de la razon de dudar, que ſe puſo al principio. Porque el tal derecho no ſe ordena al bien particular tan ſolamente, ſino al bien comun.

Naua. li. 2 conſilio 1. rũ. de offi. ordinarij. cõ. 11

La ſegunda difficultad es, acerca del año de la probacion, ſi ha de ſer año entero, y como ha de ſer año entero. La razon de dudar ſe pone, porque el Cõcilio en el lugar citado, no dize que ſea año entero, ſino que eſte por vn año deſpues de auer recibido el habito. Luego no es neceſſario que ſea año entero el de la probacion. Confirmaſe, porque podria acontecer, que vn nouicio, o nouicia en el año del nouiciado tuuieſſe alguna enfermedad, que fueſſe neceſſerio ſacar el tal nouicio, o nouicia a curar fuera del conuento. En el tal caſo ſe ſigue, que el tal nouicio, o nouicia no pueda hazer profeſsion cumplido el año de la probacion, porque no eſtuuo año entero en la probacion. Lo qual es falſo, como conſta del vſo.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que es neceſſario para hazer profeſsion, que ſea año entero de la probacion. Eſto ſe prueua claramente del Concilio Tridentino en el lugar citado, donde dize, que no es valida la profeſsion de aquel, que por menor tiempo que vn año deſpues de auer recebido el habito hiziere profeſsion. Luego ha de ſer año entero y no menor. Confirmaſe, porque el miſmo Concilio Tridentino trae muchos derechos, en los quales eſta determinada eſta reſolucion. Luego la profeſsion de aquel que no ha tenido año entero de probacion no es valida. Lo ſegundo ſe prueua con razon: porque es coſa conuenientiſsima, que el que quiere ſer religioſo, y profeſſar experimente todas las coſas difficiles, que ay en la religion. Luego neceſſario es, que el año de la probacion ſea entero. Porque en aquel año entero puede muy bien echar de ver ſi le cumple el eſtado de la religion, y la religion podra echar de ver, ſi el tal nouicio le cumple para ſu religion.

Digo lo segundo, que este año entero se ha de entender de dia a dia, de suerte que en otras cosas el año se puede contar, como año ecclesiastico de Aduiento a Aduiento, o de Quaresma a Quaresma, pero en lo que toca a la profesion el año de nouiciado ha de ser entero y cumplido naturalmẽte, de dia a dia. Si tomo el habito el primer dia del año, hase de cumplir todo aquel año entero, hasta el dia siguiente, porque entonces se cumple el año entero. No ha de estar vn año entero y despues vn dia mas, como se dize vulgarmente, sino tan solamente ha de ser año entero y cumplido, desde primero de Henero, hasta el segundo de Henero, en el qual se cumple enteramente el año. Esta resolucion es comun de todos los Doctores. Prueuase del Concilio Tridentino, y de los derechos que trae, porque en ellos se dize, que ha de estar no menor tiempo que vn año cumplido. Luego el año ha de ser entero a la manera dicha, y de otra manera no sera valida la profesion. Esto mismo se confirma de la razon que se trae de esta ley, la qual prueua claramente lo mismo.

A la razon de dudar se responde, que del Concilio Tridentino, claramente consta, que ha de ser año entero, y cumplido. Porque el Concilio dize, que no ha de ser el año menor, ni menor tiẽpo sino año cumplido. A la confirmacion se dira luego, en la tercera duda, en declarando vn poco mas lo que pertenece a esta duda.

Todauia queda vn poco de difficultad, si vno hiziesse profesion vn dia, o medio antes de cumplir el año entero de nouiciado, o algunas cinco, o seys horas, que le faltassen para el año entero, si la tal profesion seria valida en conciencia. La razon de dudar es, porque en las cosas morales, parum pro nihilo reputatur, lo que es poco tienese por ninguna cosa. Luego la tal profesion seria valida en consciencia. Confirmase, porque algunos Doctores dizen, que si alguno se ordenasse de sacerdote, tres, o quatro dias antes de cumplir los veynte y quatro años, no pecaria mortalmente, porque, parum pro nihilo reputatur. Luego lo mismo seria en lo que toca a la profesiõ, que sera valida, aunque le falte algun poco de tiempo para ser cumplido el año enteramente.

A esta difficultad mi parecer es, que no seria valida la profesion, como le falte a el año algun breue tiempo. La razon es, porque el Concilio expressamente determina, que el año sea cumplido, y que no sea menor el tiempo, y que la profesion hecha de otra manera no sea valida, sino irrita y ninguna. Luego el año ha de ser entero y cumplido cabalmente.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en nuestro caso esta determinado el tiempo puntualmente del año entero. Por lo qual no tiene lugar la regla que se trae en el argumento, sino que ha de ser año enteramente cumplido, y no menor por poco que sea. A la confirmacion se responde, que yo tengo por muy falsa aquella sentencia de aquellos Doctores. La razon es, porque el Concilio pide que el que vuiere de ordenarse de sacerdote ha de tener cũplidos los veynte y quatro años, y no ha de ser menor, porque dize que ha de ser de veynte y cinco, cumplidos veynte y quatro, y entrado en veynte y cinco. Lo qual no puede ser, sino estan enteros y cumplidos los veynte y quatro años, y assi es la misma razon de lo vno que de lo otro, quanto a el ser el año entero.

La tercera difficultad es, la que se toco en la confirmacion de la duda segunda, si vn nouicio, o nouicia dentro del año de la prouacion se saliesse fuera del monasterio a curar por algun espacio de tiempo, como por vn mes, o dos, si podria hazer profesion, de suerte que fuesse valida, contandole aquellos meses, que estuuo fuera del monasterio. La razon de dudar es, porque todo aquel tiempo que estuuo fuera, aunque estuuiesse con el habito y con licencia del prelado, no esta en el año de la prouacion, como parece cosa notoria. Luego no esta año entero, y por consiguiente no vale la tal profesion. Confirmase lo primero de la razon de la misma ley, porque el Concilio pretende, que el nouicio experimente todas las difficultades que ay en la religion. Y el tal no las puede experimentar estando fuera de la religion. Luego no se guarda el Concilio Tridentino, y por consiguiente no vale la profesion. Confirmase lo segundo, porque se siguiria que si estuuiesse fuera de la religion seys, o ocho meses, que seria valida la tal profesion, lo qual es muy difficultoso, porque el tal experimentaria muy poco de las difficultades, que ay en la religion. Luego la tal profesion en ninguna manera podria ser valida.

En esta difficultad se deue aduertir, y suponer, que el nouicio, o la nouicia puede salir del conuento a curarse de dos maneras. La primera manera es, quando sale en forma de nouicia, o nouicio, porque sale con el habito y con licencia del prelado, a quien pertenece dar la tal licencia. La segunda manera de salir el nouicio, o nouicia de la religion es, quãdo sale no en forma de nouicio, o nouicia, sino libremente sin habito, y sin licencia del que puede dar la tal licencia. En esta difficultad no se trata de esta segunda manera de salir, porque della se dira luego. Tan solamente se ha de tratar quando el nouicio, o la nouicia sale de la primera manera, si entonces el tiempo que esta fuera de la religion, si se le ha de computar, de suerte que aquella manera de nouiciado sea bastante para hazer año entero de prouaciõ, de suerte, que la profesion hecha despues del tal año sea valida. La misma difficultad seria, si el nouicio, o la nouicia saliesse con el habito y con licencia a otras cosas, que fuessen de alguna importancia, para lo que toca a la religion. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que si el nouicio, o la nouicia saliesse con el habito, y con licencia por espadio de vn mes, o dos seria de parecer que la profesion hecha en el tal caso seria valida y seria verdadero año entero de prouacion y de nouiciado. Pero dize que si fuesse el tiempo mayor y en mayor quãtidad, como quatro, o cinco meses, no le parece que la profesiõ hecha despues de aquel tiempo, y contandole todo aquel tiempo que estuuo fuera por año de prouacion, que no seria valida la tal profesion. De esto no da razon que tenga fundamento en el Concilio, y en la ley, sino que le parece que es mucho tiempo, y que el nouicio no podria experimentar las difficultades de la religion, ni la religion podria experimentar la condicion, y el ser, y valor del

Manuel Rodrig. in 2. to. Sum. ca. 8. con. 3.

del nouicio. Todo eſto ſe ha de mirar moralmente, y teniendo atencion a la razon de la ley, de la qual ſe ha de collegir la intelligencia verdadera de la ley, y la interpretacion de caſos ſemejantes en particular.

A eſta difficultad, digo lo primero, que me parece muy probable y muy conforme a razon, que ſi el nouicio faltaſſe a curarſe, o otra coſa ſemejante por eſpacio de vn mes, o dos meſes poco mas, o menos, que ſeria año entero de prouacion y nouiciado, faltando con el habito, y con licencia de quien la puede dar, y que la profeſsion hecha ſeria valida, aunque le contaſſen en el año de la prouacion el tiempo que eſtuuo fuera. Dixe poco mas, o menos, porque eſtas coſas ſon morales, y ſe han de tratar moralmente, y no metaphyſicamente. La razon de eſta reſolucion tiene gran fundamento en la razon del Concilio, y de los decretos antiguos para hazer ſemejante ley. La razon fue, para que el nouicio experimentaſſe, y ſupieſſe las difficultades de la religion, y no hizieſſe profeſsion ciegamente, y la religion tambien ſupieſſe las propriedades y condiciones del nouicio. Y es aſsi, que para eſte effecto no es neceſſario que el nouicio eſte ſiempre, y continuamente en la religion, ni que lo experimente por ſi mi ſmo. Porque puede acontecer, que el tal nouicio, o nouicia tenga enfermedad dentro del cõuento, y no pueda experimentar por ſi los trabajos. Luego el eſtar auſente del conuento por vn mes, o dos poco mas, o menos, no impide el ſer año entero de la prouacion. Particularmente que eſtando todo lo demas del tiempo en la religion, puede ſaber muy bien lo que paſſa en aquel tiempo, que eſtuuo auſente. Luego coſa muy razonable es que la tal profeſsion ſea valida, aunque le cuenten en el año de la prouacion los dias que eſtuuo auſente. Confirmaſe, porque el tal eſta como nouicio con el habito, y con licencia del prelado que la puede dar. Luego tiene año entero de nouiciado, y de prouacion, y por conſiguiente ſera valida la tal profeſsion, como ſi vuiera eſtado en el monaſterio.

Digo lo ſegundo, que ſi el tiempo que eſta fuera fueſſe mucho, y mucha la quantidad del tiempo, como cinco, o ſeys meſes, o mas, me pareceria muy conforme a razon, que contandole todo aquel tiempo en el año del nouiciado, y de la prouacion, que la tal profeſsion no ſeria valida, y que ſeria muy eſcrupuloſa. Eſto tiene fundamento en la miſma razon de la ley, porque el nouicio no podria experimentar ni ſaber las difficultades de la religiõ, ni la religiõ podria entẽder biẽ la cõdicion y propriedades del tal nouicio, pues eſta tan grande quantidad de tiempo fuera del monaſterio. Luego la tal profeſsion no ſeria valida. Ni es lo miſmo quando vn nouicio dentro de la miſma religion eſta malo y enfermo por mucha quãtidad de tiempo, ſeys, o ſiete meſes. Porque entonces el puede muy bien ſaber las difficultades de la religion, eſtando dentro della y los religioſos podrian ſaber ſus condiciones, y propriedades. Todas eſtas coſas, como queda dicho, ſe han de conſiderar moralmente, y conforme a las reglas de prudencia, para ver quando es año entero de prouacion, y de nouiciado, y quando no.

A la razon de dudar ſe reſponde, diziendo, q̃ todo aquel tiempo que eſtuuo fuera del conuento, o eſpacio de vn mes, o dos con licencia y cõ el habito, eſta en el año de la prouacion, moralmente hablando. Porque eſta como nouicio, en la manera que eſta ya declarado, y aſsi vale la profeſsion hecha, contandole aquel tiempo. A la primera confirmacion ſe reſponde, que ſiendo vno, o dos meſes los que eſta fuera de la religiõ, puede muy bien el nouicio tener noticia de las difficultades todas de la religion, porque el mas tiempo del año eſta dentro de la religion, y por lo que experimenta en aquel tiempo puede muy bien ſaber lo que paſſa, en el tiempo que eſtuuo fuera, y es como ſi lo experimentara. Lo miſmo digo del conuento, en orden a experimentar, y ſaber las propriedades, y condiciones del tal nouicio, o nouicia. A la ſegunda confirmacion ſe reſpõde, que eſto es negocio moral, y ſe ha de conſiderar moralmente hablando. Y no es la miſma razõ de vn mes, o dos, y de cinco, o ſeys meſes, como ya queda dicho en el ſegundo dicho.

La quarta difficultad es, quando el nouicio, o la nouicia ſe ſalen del conuento ſin habito, o ſin licencia del prelado, que puede dar la tal licẽcia, ſi en el tal caſo boluiendo al nouiciado ſe le puede contar el tiempo que eſtuuo fuera, de ſuerte q̃ ſea valida la profeſsion que ſe hizo, contandole por nouiciado aquel tiempo que eſtuuo auſente. La razon de dudar para que ſea valida la profeſsion es, porque la profeſsion que ſe haze eſtando fuera del conuento con habito y licencia por eſpacio de vno, o dos meſes es valida, como queda reſuelto, luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porq̃ parece ſer la miſma razon. Porque como el vno no experimenta las difficultades de la religion, tampoco las experimenta el otro.

En eſta difficultad algunos Doctores enſeñan, que en eſte caſo es valida la profeſsion, tomandole en cuenta tan ſolamente el tiempo que auia eſtado en la religion, pero aora no ſe trata de eſſo, y ſe tratara luego, tan ſolamente ſe trata quando ſe le toma en cuenta el tiempo que eſtuuo fuera de la religion ſin licencia y habito.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que en el tal caſo en ninguna manera es valida la profeſsiõ. En eſto neceſſariamẽte han de conuenir todos los Doctores. La razon es muy clara, porque de la doctrina del Concilio Tridentino, en el lugar citado conſta claramente, que la profeſsion no es valida, ſino tiene el nouicio vn año cumplido de nouiciado, y no ha de ſer menor, como ya queda dicho, y en el tal caſo no tiene vn año entero y cumplido de prouacion y nouiciado. Porque los dias y tiempo que eſtuuo fuera de la religion ſin habito, y ſin licencia no fue nouicio, ni pertenecia al nouiciado, ni a la prouacion. Luego en el tal caſo la profeſsion hecha ſe hizo ſin tener cumplido el año de la prouacion, y conſiguientemente la profeſsion no fue valida.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmẽte, que ay grandiſsima differencia entre el vn caſo, y el otro. Porque en el caſo de la duda paſſada eſtuuo fuera del conuento como nouicio, y perteneciente al nouiciado y prouacion, pues eſtuuo con licẽcia del prelado, que la podia dar y con habito. Por lo qual contandole aquellos dias hizo profeſ

sion valida, pues la hizo despues de cumplido el año de la probacion. Pero en el caso de nuestra duda es differente. Porque el tiempo que estuuo fuera del conuento, no estuuo como nouicio, ni perteneciente a el año de la prouacion. Y assi la profession hecha no fue despues de cumplido el año, y por consiguiente no fue valida, conforme al tenor del Concilio Tridentino.

Todavia queda difficultad mayor de lo que tocamos, y es quando no se le cuentan los dias, y el tiempo que estuuo fuera de la religion sin licencia, y sin habito. De suerte q̃ la difficultad es, si es valida la profession, quãdo el año es entero, pero no cõtinuo. Põgo exẽplo, vno fue nouicio vn pedaço de tiempo, dos, o tres meses, y saliose, y estuuo fuera vn mes, o dos sin habito y licencia, pero despues cumplio este tiempo en el nouiciado, y en la prouacio. La difficultad es, si la professio hecha despues de cũplido el año sera valida, no siendo el año cõtinuo. La razon de dudar es, para q̃ sea valida la tal profession, porq̃ se hizo despues de auer cumplido vn año entero de prouacio, cõforme al tenor del Concilio Tridentino. Luego la tal profession fue valida. Porque el Concilio Tridentino no pide que el año sea continuo, sino que sea entero. Confirmase, porque el precepto de oyr Missa manda que se oyga Missa entera. Y cõ todo esso muchos Doctores enseñan, que cumpliria con el precepto vno que oyesse dos medias Missas discontinuas, sora vna media y despues otra media. Luego tambien en nuestro caso sera año entero cũpliendo doze meses de nouiciado, aunque se aya interrumpido. Porque parece la misma razon de vno que de otro.

En esta difficultad algunos Doctores tienen, que en el tal caso seria valida la profession por la razon ya dicha. Y porque el Cõcilio Tridentino no pretende, sino que el año de la prouacion sea entero, y no parece que significa sea necessario, que sea continuo.

A esta difficultad se ha de respõder, que la profession hecha en el tal caso no seria valida. Esta es la comun sentencia de los Doctores, como lo dize Nauarro, adonde dize que esto se guarda en Roma, que por el año entero de prouacion se ha de entender ser continuo, de tal manera que siempre este debaxo de la obediencia, y con licencia del Prelado. Esta resolucion se prueua bien claramente del Concilio Tridentino, en el lugar citado, adonde dize estas palabras. Nec qui minore tempore, quam per annum post susceptum habitũ in probatione steterit, ad probationẽ admittatur. Y luego irrita la profession que se hiziere contra el tenor destas palabras. En las quales claramente significa, que ha de ser año entero de prouacion y continuo. Porque dize que ha de estar vn año entero despues de auer recebido el habito, en la prouacion. Estas palabras parece que no se pueden entender, sino es siendo el año continuo. La razon del Concilio para esta determinacion tambien parece ser a proposito. Porque pretende el Concilio que el nouicio sepa por la experiencia las difficultades, que ay en la religion. Las quales no las puede saber tambien, no siendo continuo el año. Luego el año de nouiciado ha de ser cõtinuo, despues del auer tomado el habito.

Nauarr. vbi supra cõsil. 43. & in ca. statuimus nu. 13.

A la razon de dudar se responde, que mirando muy bien las palabras del Concilio se echa de ver que el Concilio pretende, que el año de nouiciado sea continuo, y entero despues de auer recebido el habito, por la razon ya dicha. A la confirmacion se responde, que el tal oye missa entera, aunque sea discontinua, segun la sentencia de estos Doctores. Pero de ay no se collige q̃ en nuestro caso sea valida la profession. Porque no es la misma razõ de lo vno, que de lo otro. Porque en el precepto de oyr Missa las fiestas, solamente se pretende que los Fieles se exercite en vn acto de religion, que es oyr Missa entera. La qual obra de religion se cumple oyendo dos medias Missas. Pero este decreto pretende que el nouicio experimente las difficultades de la religion, y que el conuento entienda muy bien las condiciones, y propriedades del nouicio. La principal differencia es, porque en las palabras de la determinacio del Concilio se echa muy bien de ver, que pretende que el año de nouiciado no solamente sea entero, sino continuo, como queda aduertido acerca del mismo Concilio. Pero en el precepto de oyr Missa solamente se determina, que los fieles oygan Missa entera, pero no se determina que sea entera de tal manera que sea continua. Por lo qual no parece ser la misma razon.

Toda via me haze difficultad, si el año de nouiciado se discõtinuasse por poco tiempo, si en el tal caso cumpliẽdo aquel tiempo en la religion, y haziendo año entero, si seria valida la tal professiõ. El exemplo es, vn nouicio despues de auer tomado el habito legitimamente boluiole a dexar por ocho dias, y boluiose a el siglo, y estuuo en el come seglar, por espacio de este tiempo. Despues arrepintiose y pareciole mal lo hecho, y boluiero le a dar el habito. La difficultad es, si cumpliẽdo todo aquel tiempo en la religion, y siendo nouicio todo vn año entero, si sera valida la professiõ que hiziere, o si es necessario que comiẽce el año de nouiciado desde el principio, y que este continuamente en el año de nouiciado, por espacio de vn año entero. Principalmente tiene esto difficultad en la constitucion de nuestra sagrada Religio, la qual dize, que si el nouicio que salio bolviere dentro de espacio de ocho dias, le puedan boluer a dar el habito, y significa que puede continuar el nouiciado, particularmente boluiendo a cumplir el tiempo que estuuo fuera del nouiciado. Esto significa pareciendole ser poco el tiempo de la discontinuacion. De donde se toma la razõ de dudar, para que sea valida la tal profession. Porque parece moralmente ser cosa poca, y de poco momento este espacio de tiempo, para la discõtinuacion del año de la prouacion, particularmente boluiendo a cumplir aquel espacio de tiempo, que estuuo fuera. Por el cõtrario haze todo lo que queda dicho, que el tal año de nouiciado, conforme a el tenor del Concilio Tridentino, ha de ser continuo despues de auer recebido el habito. Luego no siendo el año continuo y entero de esta manera, no sera valida la profession.

En esta difficultad siendo tan poco el tiempo puede auer difficultad por ambas partes, porque conforme a la doctrina de los Theologos y Iuristas, parum pro nihilo reputatur, & quod parum distat, nihil distare videtur. Por lo qual a esta difficultad se puede dezir, no ser muy improuable, que sea

siendo muy poco el tiempo que el nouicio esta fuera de la religion, como espacio de ocho dias, que cumpliendo el tiempo que estuuo fuera, la profesion sera valida despues del año de la prouacion. Porque estas cosas son morales, y se han de mirar moralmente. Y tan poco espacio de tiempo no parece interrupcion que sea de consideracion para el effecto de la profesion, y para la pretension del Concilio, que es, que el nouicio experimente las difficultades de la religion, y la religion la condicion y qualidades del nouicio. Por lo qual nuestra sagrada constitucion, en el capitulo catorze de los nouicios al fin del, determina, q̃ los nouicios que se fueren sin licencia, aunque cõ el habito, sino boluieren dentro de ocho dias al conuento sean tenidos por excluydos de la orden, y si boluieren dentro de los ocho dias todo el tiempo que estuuieren fuera de la religion no se les ha de contar por nouiciado, sino que lo han de cumplir despues que boluieren a tomar el habito.

La quinta difficultad es, quando el nouicio, o la nouicia han cumplido el año del nouiciado, y de la prouacion, si despues de cũplido salieſſen fuera a curarse, o a otra cosa semejante, y estuuiessen fuera por alguna quantidad de dias, o de meses, si la profesion hecha despues de este tiempo seria valida. La razon de dudar se toma del mismo Cõcilio Tridentino, en el lugar citado, en el capitulo siguiente, adonde dize, que acabado el año de nouiciado los superiores admitan a professar los q̃ hallaren habiles para ser religiosos, o los echen del monasterio. En lo qual se manda bien claramẽte, que se les de la profesion acabado el año de nouiciado, o que los echen del conuento. Luego parece conforme al tenor del Concilio Tridentino, que la profesion se ha de hazer acabado el año del nouiciado, y sino se haze assi, que no sera valida. El padre Fray Manuel Rodriguez, enseña, que la nouicia que ha cumplido el año entero de la prouacion, en vn monasterio dõde se promete perpetua clausura, en el qual cumplido el año cayo en vna graue enfermedad, con la qual cõ licencia de su prelado se fue a curar a casa de sus padres, puede boluiendo hazer profesion, sin que de nueuo tenga otro año de prouacion, y dize q̃ el Concilio Tridentino, en el lugar que hemos citado en la razon de dudar no haze contra esto. Y consiguientemente dize, que parece que no pueden los prelados dilatar la profesion de los nouicios, aunque si de las nouicias. Porque el Cõcilio Tridentino habla de los nouicios, y no de las nouicias, como consta del lugar del Concilio, que dize nouicios, y si quisiera hablar tambien de las nouicias, dixera tambien de las nouicias, y assi lo dize, y haze mencion de nouicios, y nouicias, como consta del mismo capitulo, vn poco mas abaxo. De donde infiere, que a la nouicia despues de acabado el año de la prouacion se le puede dar licencia para que salga a curarse, y boluiendo se le puede dar la profesion y sera valida.

Manuel Rodrig. in 2. to. summæ, c. 7, con. 2.

A esta difficultad, digo lo primero, que a el nouicio, y nouicia se le ha de dar la profesion acabado el año del nouiciado, y a esto tienen obligacion los prelados, siendo el nouicio tal, y no auiẽdo causa justa y razonable para dilatarle la profesion por algun tiempo. Esto consta del Concilio Tridentino en el lugar citado, en la razon de dudar, en la qual ordena, y determina esto. La razon es, porque el nouicio y la nouicia si han hecho bien el año del nouiciado, y son habiles para hazer profesion es vna manera de equidad, y razon, que les den luego la profesion, no auiendo razon ni causa en contrario. Quanto a esto no me parece auer differencia en los prelados en orden a nouicio, o nouicia. Porque es la misma razon del nouicio, que de la nouicia, y en esto no ay differencia en el Concilio Tridentino, entre nouicio y nouicia, de manera que debaxo de nombre de nouicios se entienden tambien las nouicias, porque en esto conuienen. El Concilio Tridentino quando haze differencia, o dize nouicio, o nouicia, es en cosas que auia alguna razon de differencia, como se vee claramẽte en el mismo capitulo, donde haze essa differencia, porque en aquello podia auer alguna razon de differencia, y assi dize que no reciban nada antes de la profesion, fuera del vestido, o sustento del nouicio, o de la nouicia. Adonde repite nouicio, y nouicia. Porque podia auer alguna differencia en el nouicio, y en la nouicia, quanto al recebir algo antes de la profession. Pero en nuestro caso no me parece auer differencia alguna del nouicio a la nouicia. Por lo qual debaxo de nombre de nouicios, se entiende nouicio y nouicia. Particularmente que en derecho donde ay la misma razon corre la institucion de la misma ley.

Digo lo segundo, que por falta de salud, o por otra causa semejante, y razonable puede muy bien el prelado dilatar la profesion por algun espacio de tiempo, assi al nouicio, como a la nouicia, despues de auer cumplido el año de la prouacion, y despues darle la profesion, y sera valida la tal profesion. El caso es el que deziamos, si el nouicio, o la nouicia enfermasse despues de cumplido el año de la prouacion, y el prelado le diesse licencia para yrse a curar por vn mes, o dos, o por otra causa semejante, boluiendo el nouicio podria hazer profesion, y la profesion seria valida. Esta resolucion se prueua lo primero, porque el Concilio Tridentino tan solamente irrita la profesion, que se haze antes de tener año entero de prouacion. Y en este caso en realidad de verdad se cumplio enteramente el año de la prouacion. Luego en el tal caso valida es la profesion, y es cosa licita dilatarsela por causas justas y razonables. Lo segundo se prueua del vso que ay en las religiones, en las quales los prelados sin escrupulo ninguno por causas razonables dilatan la profesion de los nouicios, y de las nouicias, y no tienen la tal profesion por inualida. Luego la profesion valida es, y es licito hazerlo assi por causas razonables, como por enfermedad, o por no estar bien instruydo en el rezo, o en las cosas de la religion, el nouicio, o la nouicia, o por no auer cumplido los diez y seys años, necessarios para hazer profesion.

Lo tercero se prueua, porque como digen algunos Doctores los señores Cardenales de la reforma declararon, que los tales prelados pueden dilatar la profesion de los nouicios, por no auer cumplido diez y seys años de edad, o porque por su rudeza no han deprendido los preceptos de su regla, y como han de regar el

cficio Diuino, teniendo esperanças probables, que dentro de seys meses deprenderan lo susodicho. No solamente por estas dos causas pueden dilatar la profesion, sino por otras causas semejantes, y parecidas a estas, y que son tan justificadas como ellas. Porque donde es la misma razon, ha de ser la misma determinacion del derecho.

Digo lo tercero, que si se dilatasse la profession por vn gran espacio de tiempo, despues de cumplido el año del nouiciado, que no dexaria de tener escrupulo la tal profesion, y el prelado que la dilatasse tanto. La razon es, porque la intencion del Concilio es, que haga profession luego que se cumpliere el año entero del nouiciado. Particularmente tendria esto verdad quando la dilacion la hiziesse el prelado sin causa razonable. El exemplo es, si se passasse vn año, o dos despues de auer cumplido el año de la prouacion. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, puesta en el principio, del Cõcilio Tridentino.

La sexta difficultad es, de aquel que se passa de vna religion a otra, despues de professo en la primera, si ay obligacion, que tenga año entero de prouacion en la religion a que se passo. Dixe despues de professo en la primera, porque sino fuesse mas que nouicio cierta cosa es, que entrando en otra religion a ser nouicio ha de tener vn año entero de prouacion. De esto no ay difficultad. La difficultad es, quando ya professo se passa a otra religion licitamente. La razon de dudar es, porque el tal ya es professo, y sabe las cosas de religion, y las ha experimentado en la primera religion, por espacio de vn año. Luego para hazer profesion en la segunda religion no tiene necesidad de tener año entero de nouiciado.

A esta difficultad se responde, ser cosa cierta y aueriguada, que es necessario que este vn año entero de prouacion, despues de recebido el habito en la segunda religion. El exemplo es, si vno que es religioso de otra religion se passasse a la Cartuxa, tiene necesidad de ser nouicio vn año entero en la Cartuxa, y de otra manera no sera valida la profesion. Esto se prueua lo primero del Concilio Tridentino, en el lugar citado, en el qual expressamente determina, que la profession no es valida, sino se haze despues de año entero del nouiciado. Lo segundo se prueua, por la razon que tuuo el Concilio. Porque es necessario que el nouicio experimente las difficultades de la religion, y la religion conozca su ingenio y propriedades. Esto tambien tiene lugar en el transito que haze a la segunda religion: porque no sabe sus difficultades, ni las ha experimentado, ni la nueua religion sabe su condicion y propriedades. Luego necessario es, que este vn año entero en la prouacion de aquella religion, para que la profesion sea valida. Lo tercero se prueua del vso de la Iglesia, en lo que toca a este punto. Porque siempre que algun religioso se passa a otra nueua religion, tiene vn año entero de prouacion. Luego señal es manifiesta, que se entiende ser necessario para el valor de la profession, que este vn año entero en el nouiciado de la tal religion.

A la razon de dudar se responde facilmente, que es assi, que el que ha hecho vna vez profession, tiene vn año entero de nouiciado en la religion particular donde hizo profession, pero no ha tenido año entero de prouacion en la religion que pretende professar de nueuo, y esto es necessario para que la profesion sea valida, por las razones ya dichas.

Segunda conclusion, para que el voto solemne, y la profesion tengan valor, es necessario que se haga en religion aprouada, y siendo legitimamente recebidos en la tal religion, quanto al nouiciado y profession. En esta conclusion quanto a sus partes conuienen todos los Doctores. La primera parte se prueua muy facilmente, porque si la religion no esta aprouada por la Iglesia, y por la Sede Apostolica, no puede ser valida la profesion, ni el voto solemne, como se determina en el tratado de voto. Luego si la religion no es aprouada, la profession, y voto solemne no tendran valor. La segunda parte se ha de declarar, y quiero dezir en ella, que el que ha de ser professo de suerte que tenga valor la profesion, ha de ser legitimamente recebido para la profesion. Quanto a esto esta claro, porque la profesion solemne, como queda dicho, es vna manera de contracto entre el conuento, y el nouicio, que haze profesion. Luego para ser valida la tal profesion, necessario es, que de parte del conuento aya el recebirle legitimamente, y sino lo ay, no sera valida la tal profession. Pero aduiertase, que no solamente es necessario para este effecto, que sea legitimamente recebido para la profesion, sino tambien para el habito. La razon es, porque de otra manera el año del nouiciado no sera legitimo, y por consiguiente la profesion no sera valida. Porque la profession se ha de hazer despues del año entero del nouiciado. Si vno tuuiesse el habito vn año entero, no se lo auiendo dado legitimamente, no podria hazer profesion con aquel año de prouacion, por no ser legitimo.

La difficultad es acerca de esta conclusion, quien tiene legitima authoridad para recebir a el habito, o a la profesion de la religion: en particular se pregunta, si solo el prelado tiene la authoridad de recebir legitimamente a el habito y a la profesion, o si el prelado y todo el conuento junto. La razon de dudar es, porque en el prelado esta la authoridad de dispensar, y disponer las cosas del conuento. Luego el solo tiene authoridad legitima de recebir los nouicios a el nouiciado y a la profesion. El Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que no es necessario que la mayor parte del conuento consienta, para que la profesion del nouicio que mora en el sea valida. Antes es valida la profesion dada por el prelado, tomando primero los votos del conuento, aunque no consientan. Da la razon, porque obligacion tiene el de tomar el parecer de su conuento, mas no tiene obligacion de le seguir, y cita a Panormitano, Syluestro, y Nauarro. Pero dize mas, que si diesse la profesiõ sin tomar los votos del conuento, seria nulla la profesion, y pecaria grauissimamente. De todo lo que dize en esta conclusion se collige claramente, q̃ los religiosos del conuento son votos cõsultiuos, respecto del nouiciado, y de la profesiõ, y no

Manuel Rodrig. en el 2. tomo en en elc. 8. conc. 7.

y no ſon votos deciſiuos, ſino tan ſolaméte el prelado, el qual eſta obligado a conſultar los votos de ſu conuento, pero no tiene obligacion a ſeguir el pareſcer de los votos, ſino el ſuyo.

Digo lo primero, que ſin duda ninguna es verdad lo que dize eſte Author, que ſino toma el pareſcer de los ſubditos, la profeſsion del tal nouicio no es valida. La razon es, porque es coſa cierta, y Syl. ver. religio. 3 q. 3. auerigüada en Derecho, como lo dize Sylueſtros adonde trae Panormitano, y otros Doctores, que la profeſsion la ha de dar el Abad, con conſejo de los Monges. Luego ſino toma el tal conſejo el prelado, la profeſsion no ſera valida. En eſto conuienen comunmente los Doctores.

Digo lo ſegundo, que en lo que toca a eſte pũto, ſe ha de mirar en cada religion la coſtumbre que ay en la tal religion, o el priuilegio que tiené para eſte effecto. Esto enſeña Panormitano en el lugar citado por Sylueſtro. La razon es clara, porque la coſtumbre tiene fuerça de ley, y aſsi ſe deue eſtar a la ley. De ſuerte, que ſi vuiere ley, y coſtumbre, de que la profeſsion la de el Abad cõ conſejo de los Monges, o el Superior con conſejo de ſus ſubditos, eſto baſtara para que la profeſsion ſea valida. Lo miſmo es ſi ay priuilegio del Sumo Põtifice. Siendo aſsi el voto de los ſubditos, tan ſolamente es conſultiuo, y no deciſiuo. Por lo qual cõ ſultandolo con los ſubditos, aunque los ſubditos no vengan en dar la profeſsion al nouicio, la profeſsion dada por el prelado es valida. Porque no ſon votos deciſiuos, ſino conſultiuos, y aſsi baſta conſultarles, aunque no vengan en dar la profeſsion al tal nouicio, lo que ſe dize de la profeſsion ſe ha de dezir de el recebir el ſeglar para nouicio de la religion, auiendo coſtumbre, o priuilegio, que el prelado lo reciba, conſultando el conuento, eſtara legitimamente recebido, ſi lo recibe el prelado, conſultando el conuento, y no de otra manera.

Digo lo tercero. Que lo commun, y regular de todas las religiones es, que el nouicio a ſer nouicio, y a la profeſsion ha de ſer recebido no ſolamente por el prelado, ſino por el conuento. De ſuerte, que para ſer legitimamente recebido, lo ha de recebir la mayor parte del conuento, y no ſolamente el prelado. Los religioſos no ſon votos conſultiuos, ſino deciſiuos. Eſte es el comun ſentimiento de los Doctores. Prueuaſe lo primero del vſo comun, y regular de las religiones, en las quales cuentan los votos, para ver ſi vno eſta legitimamente recebido de la mayor parte del conuento, y de otra manera no le tienen por recebido legitimamente. En nueſtra religion es coſa clara, y conſta del vſo, y muchas vezes ſe vota ſecretamente. Luego ſeñal es, que eſta es la ley, y lo regular de recebir los religioſos. Lo ſegundo ſe prueua, porque la profeſsion, como queda dicho vezes, es vna manera de contracto, que ſe haze entre el religioſo, y el conuento. Luego para ſer recebido a ſer parte del tal conuento, conuenientiſsimo es, que ſea recebido por la mayor parte del conuento. Lo miſmo digo del nouiciado, que ſe ordena a la ſolemne profeſsion. De lo qual ſe ſigue bien claramente, que ſi el nouicio no eſta recebido por la mayor parte del conuento, ſino tan ſolamente por el prelado, conſultando los ſubditos, no eſta legitimamente recebido, y aſsi el nouiciado no ſera valido, para effecto de hazer profeſsion valida. Lo miſmo ſe ha de dezir, quando no reciben a la profeſsion legitimamente, y la mayor parte del conuento. Entonces no es valida la tal profeſsion, por no ſer legitimamente recebido el nouicio, conforme a lo dicho.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que el prelado de muchas coſas tiene authoridad de diſpenſar: pero en lo que toca a los contractos graues, y de importancia, eſta ſubjecto, y rendido a la mayor parte de los votos del conuento. Y ſiẽdo aſsi, que la profeſsion es vna manera de contracto, y es coſa tan graue en la religiõ, el recebir a la profeſsion el prelado, tiene obligacion de ſeguir la mayor parte del conuento, y ſi la mayor parte del conuento no recibe a la profeſsion, aunque le reciba el prelado, la tal profeſsion no es valida.

La ſegunda difficultad es, quando el conuento recibe alguno, o alguna muger al habito con alguna deformidad, o no teniendo las qualidades neceſſarias para ſer nouicio, ſi deſpues quando le reciben para la profeſsion, ſi podran negarle el voto, y no darle la profeſsion. La razon de dudar es, porque los miſmos le recibieron para el habito. Luego deſpues no le pueden negar el voto para la profeſsion, ſino que neceſſariamente le han de recebir para ella, y le han de admitir a la profeſsion.

A eſta difficultad digo lo primero, que todos los que le recibieron con qualidades ſemejantes, y ſiendo indigno de el habito, pecaron mortalmente contra el bien de la religion, el qual eſtauan obligados a mirar. En eſta reſolucion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque eſte tal es indigno de el habito, como lo ſuponemos. Luego todos los que votan por el hazen contra el bien publico de la religion, y conſiguientemente pecan mortalmente. Porque los religioſos tienen obligacion a mirar por el bien comun del conuento, y de la religion, y tienen obligacion a no le dar daño, ni detrimento alguno. De lo qual ſe colige claramente, que ningun religioſo puede votar por el tal indigno, aunque voten todos los demas por el, por la razõ ya dicha.

Digo lo ſegundo: que ſi el tal nouicio, o nouicia tiene la miſma deformidad, y las miſmas qualidades, que le hazen indigno de ſer religioſo, los miſmos que votaron por el le pueden negar el voto para la profeſsiõ, y eſtã obligados a negarſele. En eſta reſoluciõ cõuienen comunmẽte los Doctores, y en particular Fr. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion octaua, y alli alega otros Doctores. La razõ es, porq̃ los religioſos hazen cõtra el bien comun del conuento, y de la religion, votando por el para la profeſsion. Porq̃ aun que es verdad, que hizieron muy mal recibiẽdole al habito, peor hariã aora recibiendole a la profeſsion. Luego no pueden, ni deuen recebirlo. Antes no le recibiendo en alguna manera enmiendan el yerro que hizieron. De ſuerte, que no por ſer los miſmos votos los que votaron por el, para el nouiciado, pecando grauiſsimamente, y mereciendo caſtigo, tienen obligacion a recebirle, ſino antes tienen obligacion a enmendar el

y erro que hizieron, no recibiendole para la profesſion.

Digo lo tercero, que ſi al principio los religioſos que votaron, para recebir el nouicio, le hallaron con las qualidades deuidas, conforme a ſus cõſtituciones, y eſtablecimientos, y conſiguientemẽte le recibieron bien, y como a digno, ſi deſpues el año del nouiciado ſe empeora, en las dichas qualidades de la conſtitucion, y no eſta para ſer recebido, los votos no pueden votar por el para la profeſsion. La razon es, porque no tiene las qualidades deuidas, conforme a la conſtitucion, las quales le hazen digno para ſer recebido a la profeſsion. Luego no le pueden recebir. El exemplo es, ſi vuieſſe ſabido bien Latin, lo qual pide ſu conſtitucion, y en el tiempo del nouiciado ſe vuieſſe oluidado totalmente de el Latin, no podrian recebirle, ſino que deuian eſperarle, y ſino ſe enmendaſſe echarlo de la religion, por la razon ya dicha. Pero aduiertaſe, que puede acontecer, auer paſsion en eſte negocio, porque ſuele acontecer auer alguna manera de diuiſion en el conuento, y el Prior que era al tiempo de recebir el nouicio, con ſus amigos le recibieron, y realmente tenia todo lo neceſſario para ſer admitido, y deſpues entra otro Prior de otra parcialidad, y con otros juzgan que no es digno de la profeſsion, y que no tiene las qualidades neceſſarias. En eſte caſo bien ſe vè que ſi tiene las qualidades deuidas los ſegundos proceden mal, y pecan. Pero ſi en realidad de verdad, ni al principio, ni al tiempo de la profeſsion tiene las deuidas qualidades, obligacion tienen de no votar por el. De todo lo dicho ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que no por ſer los miſmos votos tienen obligacion a boluer a votar por el, como queda dicho.

Tercera concluſion. La profeſsion, y voto ſolemne, que ſe haze por miedo graue, que cae en varon conſtante, aunque tenga algun conſentimiento es nulla, y irrita. De ſuerte, que la tal profeſsion ha de ſer muy voluntaria. De lo qual queda tratado muy extenſamente en la materia de voto. Y aſsi al preſente no ſera neceſſario tratar eſto muy a la larga. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, aſsi los Theologos, como los Iuriſtas. Al preſente prueuaſe lo primero del Concilio Tridentino, el qual ſupone muy claramente, que la profeſsion que ſe haze por fuerça, y por miedo, ſiẽdo tal el miedo, no es valida: y que para que ſea oydo en juyzio de la tal violencia ha de reclamar dentro de cinco años deſde el dia de la profeſsion. Luego la tal profeſsion no es valida. Lo ſegũdo ſe prueua porque el matrimonio que ſe haze por miedo que cae en varon conſtante no es valido, aunque el que ſe caſa tenga algun conſentimiento. Luego lo miſmo ſera de la profeſsion, y del voto ſolemne. Porque es la miſma razon. Aſsi como el caſamiento es vinculo perpetuo que dura toda la vida, aſsi tãbien la profeſsion, es vinculo perpetuo que dura ſiempre. Lo tercero ſe prueua, porque el voto ſolemne induze obligacion perpetua, conforme a lo que queda dicho. Luego neceſſario es, que el que haze el voto, y la profeſsion ſea muy voluntario, y libre. Porque conforme a Philoſophia natural, ninguna coſa violenta puede ſer perpetua. Aduiertaſe lo que dixe en la concluſion, que aunque tenga conſentimiento en la profeſsion, ſi el tal conſentimiento nacio, y procedio de miedo que cae en varon conſtante, la tal profeſsion no es valida. De dos maneras puede hazer vno voto, y profeſsion ſolemne por miedo que cae en varon conſtante. La primera manera es quando en realidad de verdad por razon del tal miedo finge, y muestra en lo exterior que tiene conſentimiento; pero no tiene conſentimiento ninguno, ſino tan ſolamente haze aquella obra exteriormente. En eſte caſo el voto ſolemne, y la profeſsion no tienen valor alguno, y es de derecho natural, que no tenga valor, porque no auiendo conſentimiento ninguno, no puede ſer valido el tal voto, el qual de ſu naturaleza pide conſentimiento. Por lo qual no le auiendo por derecho natural, no es valido, ni tiene fuerça el tal voto. La ſegunda manera puede ſer, quando por el tal miedo tiene algun conſentimiento, y no ſolamente haze la obra exterior, ſino que tiene algun conſentimiento, nacido de miedo. En eſte caſo el voto, y la profeſsion no es valida por Derecho poſitiuo, y humano. El qual quiſo, que en eſte caſo no tuuieſſe fuerça alguna la profeſsion, ni voto ſolemne, porque quiſo que el voto ſolemne, y la profeſsion fueſſe grandemente libre, y voluntaria, por ſer el vinculo perpetuo de ſu naturaleza. A la manera que el matrimonio por ſer vinculo perpetuo, quiſo el Derecho que fueſſe grandemente libre, y voluntario, conforme a lo que ſe determina en el derecho. Adonde ſe dize, que el vinculo perpetuo por tener perpetuidad, ha de ſer del todo voluntario, y libre, de manera, que no ſe mezcle coſa alguna de violencia, y miedo graue.

Cõc. Tr. ſeſ. 25. c. 19.

Cap. cũ locum de ſponſa. & matrim.

De todo lo dicho ſe colige bien claramente, que el voto ſolemne, y la profeſsion con las condiciones ya dichas, tienen fuerça, y virtud de derecho diuino, y natural, para obligar al eſtado de la religion, que profeſſo toda la vida, ſin jamas ceſſar la tal obligacion, ni poderſe apartar della vn punto.

Capitulo VIII. De la apoſtaſia de la Religion.

En eſte lugar ſe ha de tratar de la apoſtaſia de la Religion, por ſer vicio contrario à la profeſsion ſolemne. Dixe apoſtaſia de la Religion, porque ay apoſtaſia de la Fè, que es vn apartamiento total de la Fè: y aſsi ſe dize apoſtaſia de la Religion, por ſer total apartamiento de la Religiõ, que profeſsò vno. De la qual materia tratan los diſcipulos de Sancto Thomas, y los Summiſtas.

Diſci. d. 2. 2. q. 12 art. 1. Summiſ. verb. apoſtaſia.

Primera concluſion. El que dexa el habito de ſu religion, la qual profeſſo ſolemnemente, cõ animo

mo de nunca boluer a la tal religion, es apostata de la religion que professo. Esta conclusion es de todos los discipulos de sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente del Padre Maestro Bañes, que lo trata alli muy bien. La razon es, porque el tal se aparta totalmente de el estado de la religion, que professo solemnemente, luego el tal es apostata de la religion. Particularmente, que se aparta de todo lo que es essencial a la religion que professo, y assi es apostata de la religion.

El Padre Maestro fray Domingo Bañes disputa acerca desta segunda conclusion, si es apostasia apartarse de la religion, donde tan solamente se haze voto simple, y pone exemplo en algunas Religiones de Beatas, donde tan solamente se haze voto simple, y no solemne. El Padre Maestro absolutamente dize, que apartarse totalmente de la tal Religion es pecado mortal, y graue, pero no es apostasia de la religion. Esto tiene difficultad en la Religion de los Padres de la Compañia de Iesus, quanto a aquellos que no han hecho los votos solemnes, de los quales determina el Papa Gregorio Terciodecimo, que son verdaderamente Religiosos, y que es Religion. Por lo qual parece, que el que totalmente se apartasse de las cosas essenciales a la tal religion, no solamente pecaria mortalmente pecado graue, sino que seria apostata, y cometeria pecado de apostasia. De esta difficultad no se puede tratar en este lugar, por proceder como suma, y esto pertenece a vna disputa muy graue, lo qual no tiene lugar aqui.

Segunda conclusion. Si alguno sin licencia de su prelado, se retira de su religion, con animo de nunca boluer a ella, aunque vaya con habito, y tenga voluntad de nunca le mudar, es apostata de la religion. Esta conclusion tiene Cayetano en el lugar citado, y Innocencio Tercero, y es commun sentencia de los hombres doctos en derechos. La razon es, porque el apartarse del essencial estado de la religion es apostasia. Y es assi, que este tal se aparta del estado essencial de la religion, el qual cõsiste en los votos essenciales de obediencia, castidad, y pobreza, de los quales se aparta. Luego el tal verdaderamẽte es apostata de la religion. Confirmase, porque el habito no es cosa essencial de la religion, sino accidente. Luego aunque trayga el habito sera apostata de la religion, si se aparta de los votos essenciales. Aduiertase, que ay vna Clementina, que comiença: Vt periculosa, en el titulo: Qui Clerici, vel Monachi, in Sexto, en la qual le pone descomunion latæ sententiæ, contra aquellos, que temerariamẽte dexan el habito de la religion, con animo, y proposito de nunca boluer a la religion. De suerte, que estos tales incurren descomunion latæ sententiæ. Esto supuesto, y declarado,

Sylueſtr. ver. apoſtaſia. §. 9. Innoc. III. de renunciati. ſup. c. fi.

Acerca de la conclusion ay vna difficultad. Si los apostatas que se salen de la religion, y se apartan della con el habito, con animo de nunca mas boluer a la tal religion, si incurre la tal descommunion. En esta difficultad Cayetano en el lugar citado tiene, que estos tales apostatas, aunque no dexen el habito, incurren la descomunion. Lo mismo enseña Sylueſtro en el lugar citado. La razon que los puede mouer es, porque estos tales, aunque materialmente no dexan el habito, pero es como si lo dexassen: porque en realidad de verdad dexan totalmente la religion. Luego hanse como si dexaran el habito. Esta sentencia no me parece del todo improbable, por esta razon hecha.

A esta difficultad se ha de responder, ser muy probable, que el tal, sino dexa el habito, no incurre la descommunion. Esto enseña el Padre Maestro Bañes, y esto mismo tienen otros muchos Doctores. La razon es, porque no ay otra descomunion en Derecho, sino es la que se contiene en aquella Clementica, Vt periculosa. Y en aquella Clementina solamente se pone la descommunion contra aquellos que dexan temerariamente el habito con proposito de nunca boluer a la religion. Luego los que no dexan el habito, aunque sean apostatas, no incurren la descomunion. Confirmase, porque estas penas son rigurosas, y muy en particular la descomuniõ. Luego no se ha de estender fuera del caso en que se habla. Y la descommunion solamente habla contra aquellos que dexan temerariamente el habito de la religion. Luego solos estos incurren en la descomunion.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho. Porque el tal no dexa el habito de la religion, aunque dexe lo essencial de la religion.

Acerca de estas conclusiones, en las quales se habla de la apostasia, se deuen aduertir dos cosas. La primera es, que los tales apostatas en el derecho son infames, y no valen por testigos, ni pueden ser acusadores. La razon es clara, porque dexando el estado tan alto de la religion, dõde se professa virtud, y sanctidad, razon es que los tales sean infames, y no sean dignos de credito. Lo segũdo que se ha de aduertir es, que los prelados de la religion pueden muy bien conforme al Breue de Clemente Octauo, reseruar la apostasia, a religione habitu dimisso, siue retẽto, quãdo eo peruenerit, vt extra septa monasterij, seu cõuentus fiat egressio, etiam nõ animo apostatandi facta. Quiere dezir, que puede reseruar la apostasia de la religion, quando dexa el habito, o quando le tiene, quando llegare a tal punto, que sale el tal fuera del monasterio, o conuento, aunque el tal salir no se haga con animo de apostatar. Dõde se deue considerar, que en saliẽdo del cercado del conuento, o monasterio, puede reseruar esta manera de apostasia. Esto mismo declara en otro caso que pone, que puedẽ reseruar los prelados, que es, noturna, ac furtiua è monasterio, seu conuentu egressio, etiam non animo apostatãdi facta. En esta materia pueden los prelados reseruar estos casos: porque estos tan solamente pone tocantes a esta materia en aquel Breue. Y como en las demas materias van declarados los casos, que pueden reseruar los prelados, assi tambien se han declarado en esta materia tan graue.

Tercera conclusion. Si alguno dexa el habito de su religion temerariamente, pero con animo de boluer a la religion, este tal incurre la descomunion, pero no es apostata. En esta conclusion, quanto a ambas partes, conuienen los Doctores, particularmente el Padre Maestro Fr. Domingo Bañes la enseña, en el lugar citado.

La

La primera parte se prueua de aquella Clementina, ex periculosa. En la qual se pone descomunió mayor, latæ sententiæ, contra aquellos, que dexã temerariamente el habito de la religion. Luego este tal incurre en la tal descomunion. La segunda parte se prueua: porque el tal no se aparta del estado essencial de la religion: porque tiene animo, y proposito de boluer a la religion. Luego el tal no es apostata de la religion.

Quarta conclusion. Si alguno dexando el habito de su religion se passa a otra religion, aora sea mas estrecha aquella a que se passa, aora no lo sea, no es apostata de la religion. De suerte, que si vno de vna religion estrecha dexasse el habito, y se passasse a otra religion mas estrecha, o menos estrecha, este tal, como se passe a religion, no es apostata. Esta conclusion enseña Cayetano, y Sylvestro en el lugar citado, y la tienen los Theologos, particularmente el Padre Maestro Bañes, y traen algunos capitulos del Derecho, para probarla. La razon es, porque el tal religioso no se aparta de las cosas, que son essenciales a la religion: porque en qualquiera religion se prometen los tres votos essenciales, y assi no se aparta de lo essencial a la religion. Luego el tal religioso no es apostata: porque no le conuiene la difinicion de la apostasia, que es apartarse de lo essencial de la religion. Pero aduiertase, que si sin necessidad alguna, o sin causa legitima, o sin dispensacion de su superior, el religioso toma el habito de otra religion, peca mortalmente. Assi lo enseñã los mismos Doctores. Lo primero, porque esto está prohibido en el Derecho, debaxo de graues penas. Lo segundo, porque esto está prohibido por el Concilio Tridentino. Lo tercero, porque mirando esto de su naturaleza, el passarse de vna religion a otra, causa gran perturbacion en las mismas religiones, y tambien es cierto, que si es religioso de alguna de las Ordenes Mendicantes, y se passa a alguna Monachal, fuera de la Cartuxa, este tal queda luego descomulgado, por vna descomunion de Martino Quinto, reseruada al Papa: la qual se pone en vna Extrauagante, que comiença: Viam ambitiosè, de regularibus. Fuera de esto este religioso no haze cosa alguna, y esta en mal estado, hasta que se bueluaa su propria religion. De lo qual se ha de ver el Concilio Tridentino, en el qual se manda a los Prelados de las religiones, que en ninguna manera admitan a los tales, como se puede ver en el mismo Concilio Tridentino.

Cõc. Tri. sess. 25 decreto de reformatione ca. 19.

Cõc. Tri. sess. 14. c. 11. decreto de reformatione.

Quinta conclusion. Si algun religioso se va del monasterio sin licencia de su prelado, y con animo de boluer al monasterio, ni es apostata, ni está descomulgado, aunque lo haga temerariamente, y con animo de andar vagamundo: pero peca mortalmente de su naturaleza. En esta conclusion, quanto a todas sus partes, conuienen communmente todos los Doctores, particularmente el Padre Maestro Bañes, en el lugar citado. La primera parte es clara, y notoria: porque no se aparta totalmente de la religion, ni dexa el habito. Luego no es apostata, ni queda descomulgado. La segunda parte se prueua, porque el tal se exime de la obediencia del prelado, que es cosa grauissima en la religion. Luego peca mortalmente.

Acerca desta conclusion es la difficultad, si es licito a vn religioso yrse al prelado superior, sin licencia del inferior, porque es austero el inferior, o por otra legitima causa. El exemplo es en vn religioso, que tiene por Prior, o por Prelado inferior a vno, que es rezio de condicion, la difficultad es, si el tal puede yrse al Prelado superior, qual es el Prouincial. La razon de dudar, para que no pueda yr, sino que sea pecado mortal, se toma, de que este tal se exime de la obediencia de su proprio Prelado, que es el Prior. Luego peca mortalmente. Porque eximirse de la tal obediencia, es cosa grauissima. Por el contrario haze, que el tal religioso tiene derecho de justicia, o de religion para acudir al superior, quando el inferior le trata mal. Luego no pecara mortalmente, en yrse al superior, sin licencia del inferior. En esta difficultad es sentencia de algunos hombres graues, que no es pecado mortal recurrir de esta manera al superior. Esta sentencia tienen muchos Doctores, aun discipulos del Angelico Doctor sancto Thomas, por el argumento que esta hecho. Pero otros Doctores sienten, que es pecado mortal de su genero, y naturaleza, aunque puede acontecer, que in individuo, y en particular sea tan solamente pecado venial.

A esta difficultad se responde, ser mas probable sentencia esta segunda. Esto enseña el Padre Maestro Bañes en el lugar citado, y otros Doctores. Esta resolucion se prueua, lo primero: porque estos religiosos, que acuden al superior sin licencia del inferior, communmente los castiga el superior con penas graues. Y si tan solamente fuesse pecado venial, no los castigarian tã asperamente los superiores. Luego el tal pecado de su genero es graue, y mortal. Lo segundo se prueua de el Concilio Tridentino en la sesion veynte y cinco, en el capitulo quarto, adonde se manda esto riguro samente: y se dize, que no es licito a los Regulares, yrse de sus conuentos, aun con color de yr a sus superiores, sino fueren llamados, o los embiaren. Y el que de otra manera, sin mandato del superior, en escripto se hallare yr al superior, este tal puede ser castigado de el Ordinario del lugar, como hombre que desampara su instituto.

Cõc. Tri. sess. 25. c. 4.

De lo qual se colige razon vrgente para que sea pecado mortal. Porque el Concilio Tridentino no los castigara con tan graue pena, si tan solamente fuera pecado venial. Lo tercero se prueua: porque de la tal yda al superior, sin licencia de el inferior, se sigue inquietud, y desassosiego en las religiones, y escandalo entre los mismos religiosos. Luego de su naturaleza es pecado mortal, y no solamente venial.

A la razon de dudar, que haze contra esta sentencia, se responde, que el tal religioso no tiene derecho para yrse al superior, sin licencia de el inferior, o del superior. La razon es, porque a aquello tiene derecho vno, que puede hazer licitamente. Y en el tal caso no lo puede hazer licitamente, como queda probado. Luego no tiene derecho.

Sexta conclusion. Si el Sumo Pontifice dispensa

ſa con algun religioſo, por alguna legitima cauſa, que ſe haga clerigo, eſta obligado el tal a tener animo, y propoſito de guardar los tres votos eſſencialles, que prometio en la religion. De otra manera ſe ha de temer grandemente, que ha de ſer apoſtata de la religion. En eſta concluſion conuienen comunmente los diſcipulos de S. Thomas; principalmente el P. M. Bañes, en el lugar citado. La razon es; porque el Summo Pontifice no puede diſpenſar en la obſeruancia de aquellos tres votos. Luego ſino tiene el tal animo haraſe apoſtata: porque ſe apartarâ del eſtado eſſencial de la religion. Lo miſmo ſe ha de dezir de todos los religioſos, que tienen obligacion da guardar los tres votos eſſenciales. De lo qual ſe ſigue, que ſe ha de temer mucho, que muchos deſtos tales eſtan en eſtado de damnacion: porque muchos religioſos, quanto al voto de la pobreza, viuen como los demas ſeglares. Luego no eſtan en buen eſtado. Eſto deuen grandemente aduertir todos los religioſos: aunque ſean de las Ordenes Militares. De todas eſtas coſas, y otras mas menudas ſe ha de ver Cayetano, en eſte articulo, y los Sumiſtas en el verbo, apoſtaſia, y excommunicatio.

Acerca de eſtas coſas es la difficultad, ſi por qualquier dexar el habito ſe incurra la deſcomunion, pueſta en el capitulo: Vt cum periculoſa. Pero deſta duda ſe trato arriba muy a la larga, y aſsi no es neceſſario boluer a tratar deſto.

Septima concluſion. La apoſtaſia es pecado grauiſsimo contra la religion, hablando de la apoſtaſia de la religion. En eſto conuienen todos los Doctores, que la ponen por grauiſsimo vicio del religioſo. La razon es, porque el religioſo, por la apoſtaſia, ſe aparta totalmente del voto ſolemne de la profeſsiõ que hizo. Luego es pecado grauiſsimo. Deuemos conſiderar, que el tal pecado es contra lo eſſencial de la religion. El religioſo puede cometer pecados particulares contra la profeſsion q̃ hizo, como es ſer deſobediente contra la obediencia, y proprietario contra la pobreza, que profeſſo, y deshoneſto contra el voto de la caſtidad. Pero el apoſtata, y el pecado de apoſtaſia es apartarſe totalmente de la profeſsion de la religion, y de lo eſſencial a la religiõ. Por lo qual el tal pecado del religioſo, es el grauiſsimo, que puede hazer, en quanto religioſo, por la razon ya dicha.

Aduiertaſe, que en las religiones ay authoridad de echar los delinquentes de la religion: particularmente quando ſon incorregibles, y que ſiendo muchos ſus delictos no ſe corrigẽ. En tal caſo, por derechos, y por conſtituciones tienen las religiones authoridad de expeller los tales religioſos de la religion. La razon es, por el bien de la religiõ, y de la comunidad; porque no inficionen a todos los demas religioſos, ni perturben la paz, y quietud de la religion. Eſto ſe contiene en las conſtituciones particulares de las religiones, y como y quando ſe ha de hazer el tal caſtigo grauiſsimo, q̃ es expeller de vna comunidad ſanta, y religioſa, por ſer algun religioſo miembro del demonio. En el tal caſo, dexando el habito, o por mejor dezir, quitandoſele, no ay apoſtaſia, ni dexar el habito ſubjeto a la deſcomunion, pueſta en el capitulo, Periculoſa. Porque en el tal caſo todo eſto ſe haze por fuerça y virtud de la juſticia, y aſsi no incurre penas ningunas, y harta pena es retirarle, y apartarle de entre los ſieruos de Dios.

Aduiertaſe, que en el tal caſo el religioſo aſsi expelido de la religion, no queda deſobligado de los votos eſſenciales de la religion, que profeſſo, ni de ſu profeſsion. La razon es clara: porque por quitarle el habito, y expelerle de la religion, no le quitan los votos eſſenciales que profeſſo. Luego queda obligado a ellos. Por lo qual pecaria de la miſma manera contra los votos de la religion, como antes. De ſuerte, que ſi antes ſiendo deshoneſto pecara pecado de ſacrilegio, contra el voto y profeſsion de caſtidad, que hizo: de la miſma ſuerte peca deſpues: porque el voto que hizo no ſe le quito, ni es razon que ſe le quitaſſe, quando fuera poſsible, por ſer el malo y pecador, y por caſtigarle por ſus delictos. De lo qual ſe ſigue, que ſi el tal religioſo aſsi lançado de la religion tuuieſſe propoſito de apartarſe de los votos eſſenciales, y de la profeſsion eſſencial de la religion, eſte tal cometeria pecado de apoſtaſia, y el tal pecado en ſu eſſencia ſeria apoſtaſia, aunque la religion no lo pudieſſe caſtigar. La razon es, porque tiene propoſito de apartarſe totalmente de las coſas eſſenciales de la religion que profeſſo: y en eſto conſiſte la eſſencia del pecado de la apoſtaſia. De todo lo qual ſe han de ver los Summiſtas en el verbo, apoſtaſia, y los Doctores, quando hablan de los expelidos por juſticia de la religion.

En eſte lugar ſolamente queda vna difficultad, para el complemento de eſta doctrina, ſi eſte tal religioſo deſpedido por juſticia de la religion, ſi puede tomar el habito de otra religion, y profeſſar en ella, o ſi es incapaz para ſer recebido y para hazer profeſsiõ en otra religiõ. La razõ de dudar es, porque en derecho eſtos tales ſon incapaces para beneficios, como lo dizen todos los Doctores: luego tambien ſera incapaz para entrar en otra religiõ, y hazer profeſsiõ en ella. Confirmaſe, porque eſte tal no podria yrſe lexos del conuento donde le quitaron el habito, y pedir el miſmo habito lexos de alli, donde no le conocieſſen, ni podria hazer profeſsiõ de nueuo en la tal religion, como es coſa notoria. Luego tãpoco podria ſer religioſo, y profeſſar en otra religiõ: porq̃ pareze la miſma razon.

En eſta difficultad Manuel Rodriguez, en el capitulo citado, en la vndecima concluſion, enſeña, que el religioſo, que lo echaron por juſticia de alguna religion, deſpues de ſer profeſſo puede hazer profeſsion en otra religion, y no es incapaz para eſto. Porque dize: el echado por incorrigible de vna religion, priuandole legitimamente ſu ſuperior del habito, y del orden, profeſſando en otra religion, vale la profeſsion, aunque calle el auer profeſſado primero en otra religion, y auelle quitado el habito por juſticia. De ſuerte, que enſeña dos coſas. La primera es, que el tal es capaz de profeſſar en otra religion. La ſegunda es, que la profeſsion es valida, aũque calle el tal defecto de auer ſido religioſo profeſſo en otra religion. Y en fauor de eſta doctrina trae algunas coſas, y algunos Doctores.

Digo lo primero, que eſtos tales aſsi echados de la religion, ſon capaces de ſer religioſos en otra religion, y pueden profeſſar en ella. En eſto conuengo con el P. Fr. Manuel Rodriguez, el qual trae el Doctor Nauarro en los conſejos. La razon es,

porque al ser professo de otra religion, de la qual le expelieron, no contradize de su naturaleza, al ser religioso en otra religion. Porque el esta ya obligado a la obseruâcia de los votos esenciales, y a la obseruâcia de las cosas regulares, y a aquella religio no parece q̃ tiene obligaciõ, por ser expulso de la tal religion. Por otra parte no ay derecho ninguno, q̃ le haga incapaz de ser religioso en otra religion. Luego puede ser religioso. Esto se entiẽde de su naturaleza, y por derecho comũ. Porque teniendo algun priuilegio alguna religion, en el tal caso no podra ser professo de la tal religion, haziendole el priuilegio incapaz della. Desuerte, que conforme a esta conclusion, si en la religiõ de nuestro Padre Sancto Domingo quitassen a vn religioso professo el habito, y le expeliessen de la religion, por incorregible, conforme al tenor de la constitucion, el tal religioso expellido podria tomar el habito en otra religion, y sabiendo la otra religion este defecto que tiene, y que ha sido expellido, justamente le puede recebir teniendo voluntad de recebirle. En esto no me parece que ay difficultad, y assi quanto a lo primero vengo con el P. Fr. Manuel Rodriguez. Lo segundo me haze gran difficultad. Y no esta la difficultad en si es capaz, o no, sino que parece que teniendo el tal religioso este defecto tan grande, y no se sabiendo en el conuento, por los votos que le han de recebir, parece que son inuoluntarios, y que no queda recebido. Por lo qual en declaraciõ de mi parecer.

Digo lo segundo. Que me parece, que en el tal caso, callando el este defecto, y no lo sabiendo los votos que han de votar, que el nouiciado, y la profesion no seria valida, fuera de que seria pecado mortal muy graue, engañarlos en esto. Que sea pecado mortal, parece ser claro, porque los engaña en cosa grauissima, qual es recebirle por parte, y religioso de tal cõuẽto. Que no sea valida la professiõn, parece claro, por la misma razon. Porque los votos no son voluntarios, y si supieran que era expellido de otra qualquiera religion, en ninguna manera le recibieran. Luego callando este defecto, no son voluntarios, y consiguientemente no es valida la professiõn. Por lo qual en el tal caso yo por ningun camino entendiera que el tal era professo, por la razon ya dicha.

A la razon de dudar se ha de responder, que estos tales son incapaces de beneficios, porque assi lo determina el derecho. Pero el derecho no los haze incapaces de otra religion, y assi pueden ser religiosos de otra religion, y no es la misma razon de vno que de otro.

A la confirmacion se ha de dezir, que conforme al parecer del Padre Fray Manuel Rodriguez, parece que en aquel caso, auia de ser valida la professiõn; porque no esta incapaz para ser religioso de la misma religion. Y assi yendose lexos, y callando el tal defecto, parece que segun su sentencia auia de ser valida la professiõn. Pero a la confirmacion se puede responder mucho mejor, y mas a proposito, diziendo, que en la religion donde le expelieron en ninguna manera puede boluer a ser religioso. Porque expellido conforme a las constituciones, queda expellido en toda la religion, y de toda la religion le expellen. Por lo qual en aquella religion no puede boluer a ser religioso. Esta razon no corre en las demas religiones, de las quales no esta expellido. Y a este tal le pueden recebir por alguna razon particular, que tengan en la tal religion, como es tener falta de religiosos, y ser religioso de algun saber, aunque aya sido distraydo, y descompuesto en la otra religion.

Todauia tiene vn poco de difficultad, si este tal religioso assi expellido de la religion, puede tomar el habito en otra religion menos estrecha, en la qual ay menor obseruancia de las cosas de la religion. La razon de dudar es, porque este tal ya hizo professiõn en religion mas estrecha, y obseruãte, y hizo professiõn de guardar mas estrechas obseruancias, como es cosa notoria. Luego no valdra la professiõn que haze de otra religion menos estrecha, y menos obseruante.

A esta difficultad se responde, que el tal religioso puede hazer professiõn en religion menos estrecha, y menos obseruante, y la professiõn, que assi hiziere, sera valida. En esto parece que han de cõuenir todos los Doctores. La razon que parece q̃ lo conuence es, porque este tal religioso assi expelido, viue en el siglo fuera de la religion, y assi tiene peor estado, y de menor obseruancia. Luego podra passarse, y sera bien passarse a qualquiera religion, y professar en ella, porque alli tendra mas obseruancia, y viuira mas conforme a la religion.

A la razon de dudar se responde facilmẽte, que aunque es verdad, que este religioso ha hecho professiõn de religion mas estrecha, y obseruante; pero no se passa della a religion menos obseruante, porque esso no fuera bueno, ni valido. Sino passase de la vida que tiene, como de seglar por estar expellido de la religion. Y essa manera de viuir es menos perfecta, que qualquiera manera de viuir, de qualquiera religion, aunque sea poco estrecha, y obseruante.

En este tratado de los estados se ha hecho toda la diligencia posible, para ver los Doctores que tratan estas materias, que como son extraordinarias, no son muchos. Quedan declaradas todas las difficultades, que pertenecen al estado del Obispo, y de todas sus cosas, y muy en particular al estado de los religiosos, cõ todas sus obligaciones. En particular las obligaciones grandes que tienen en la guarda de todos los votos esenciales. Tengo por cierto, que estan tratadas tan en particular, y con tanta diligencia, que a todos los Lectores daran mucho gusto. Y assi me he determinado, despues de auer passado los ojos del entendimiento por estas materias, a ponerlas aqui al fin de la segunda parte de la Summa, para que la doctrina moral de nuestro gran Doctor Sancto Thomas, que encierra en la Secunda Secundæ quede cumplida, y acabada.

FINIS.

Top.
32
Tab. 4a
Num. 6

2716
2735