



atención alguna, ni reflexión.

De lo dicho se infiere lo primero, que solamente las acciones deliberadas, y libres son capaces de la moralidad; porque la libertad es el fundamento de ella; y así no pudieran ser morales, ni regulables *per regulas morum*, si no fueran libres, ó si no procediesen de una voluntad deliberada: porque solamente merecemos, ó desmerecemos entonces. Infiere lo 2. que cuando otras cosas se llaman morales, como las virtudes, las leyes, el imperio, el consejo, el contrato, &c. es, porque dicen relación á tales actos humanos, y libres, ó *effectivè* como las virtudes, ó *regulativè* como las leyes, ú *objectivè* como los objetos, que miran, y así de lo demás que se trata en esta facultad.

Esto supuesto. P. De cuántas maneras son los actos humanos? R. De tres: unos son puramente internos, que se llaman comúnmente *elicitos*; otros son externos, y se dicen *imperados*: y otros *mixtos* de unos, y otros. Los *elicitos* son los que se hacen y consuman en la voluntad, sin que preceda otro acto, que los impere: v. gr. el primer acto de amor, ú odio de algún objeto. Los *imperados* meramente son aquellos, que con imperio de la voluntad se hacen por las demás potencias exteriores, tales son las miradas, la locución, el paseo, &c. Los *elicitos* é *imperados* juntamente se dicen aquellos, que provienen de la misma voluntad, como precipiente, y como eliciente; v. gr.

quando delibera, ó se manda á sí misma hacer un acto de amor de Dios, y en efecto le hace.

P. Hay mas diferencia de actos humanos, que los referidos? R. Que no; pero sí hay tal orden entre los *interiores*, y *elicitos*, que llegan á formar una larga serie, y encadenación de unos en otros, como explican largamente los Theólogos Escolásticos con S. Thomas (1. 2. à q. 8. ad 17.) Por lo que hace á nuestro instituto, basta decir con el mismo S. Doctor que los referidos actos se ejecutan respectiva, y alternativamente (aunque en brevísimo tiempo) por el entendimiento, y voluntad; porque ambas á dos potencias espirituales deben cooperar á todo acto humano, y deliberado, en quanto el entendimiento conoce y propone el fin, y los medios, y la voluntad los quiere y abraza, ó desecha.

## §. II.

*Del voluntario, y libre de las acciones humanas.*

**P**Reg. *Quid est voluntarium?*

R. *Quod provenit ab intrinseco cum cognitione finis.* P. *Quid est involuntarium?* R. *Quod provenit ab extrinseco, vel sine cognitione finis.* Quiere decir, que siempre que las acciones nacen de la voluntad, suponiendo advertencia en el entendimiento, son acciones *voluntarias*: pero si son sin advertencia, son *involuntarias*; y así se pone en la definición del

voluntario á *principio intrinseco*, para distinguirlo del movimiento violento, que proviene de principio extrinseco á la cosa movida: se dice también *cum cognitione finis*, para diferenciarse de los movimientos meramente naturales, quales son la respiración, la nutrición, y otros que proceden de principio intrinseco sin ser dirigidos por algún conocimiento; y aun las primeras percepciones, ó ideas del entendimiento que se ejecutan en nosotros sin querer, no obstante que dimanen de principio intrinseco, son puramente naturales, y no voluntarias.

P. En qué se divide el voluntario? R. Que se divide en voluntario libre, y voluntario necesario. Voluntario libre es, *quod provenit ab intrinseco voluntatis cum cognitione finis, et stante indifferentia ad utrumlibet*: Voluntario necesario es: *Quod provenit ab intrinseco voluntatis cum cognitione finis, absque indifferentia tamen ad utrumlibet*; v. gr. el amor con que los bienaventurados aman á Dios, es voluntario necesario, porque de tal manera le aman, que no pueden dexar de amarle; pero el amor con que nosotros amamos á Dios, es voluntario libre, porque de tal manera le amamos, que podemos dexar de amarle. P. Para pecado qué voluntario se requiere? R. Que el voluntario libre; esto es, que executemos la cosa con voluntad, y con libertad, pudiendo obrar, y dexar de obrar la tal cosa, ó elegir una cosa por otra; y esta libertad es la que

llama (1. p. q. 82. art. 1.) S. Thom. libertad no solamente á *coactione* sino también á *necessitate naturali*, ó como otros dicen libertad de *indiferencia* y de *elección*. El voluntario libre, que se acaba de explicar, es el que se necesita para las acciones morales, y del que solamente trataremos aquí.

Dicho voluntario libre se divide, en voluntario *formal*, y en voluntario *interpretativo*. Voluntario *formal* es: *quod provenit ab intrinseco voluntatis cum cognitione clara, et expressa ex parte intellectus*; v. gr. conozco, que el hurtar un real de á ocho es pecado mortal, y con este conocimiento lo hurto. Voluntario *interpretativo* es: *Quod provenit ab intrinseco voluntatis, cum ignorantia vincibili ex parte intellectus, vel cum cognitione in causa*; v. gr. se me ofrece duda, si hoy es día de fiesta, ó no, y sin deponer la duda, dexo de oír Misa; esta ignorancia fue vencible.

También se divide el voluntario, en voluntario *in se*, y voluntario *in causa*. Voluntario *in se* es: *Quod immediatè, et per se ipsum oritur à voluntate*. Voluntario *in causa* es: *quod sequitur ad causam voluntariam, cum prævisione effectus subsequendi*; v. gr. Pedro se embriaga previendo, que embriagándose suele dar de palos á su muger: en este caso si Pedro quiso directamente la embriaguez, el embriagarse fue voluntario *in se*, y el dar de palos á la muger, es voluntario *in causa*; y así el tal

comete dos pecados. Tambien el voluntario se divide, en voluntario *directè*, y en voluntario *indirectè*; v. gr. en el exemplo puesto el embriagarse es *directè* voluntario, y el dar de palos es *indirectè* voluntario.

Tambien se divide el voluntario, en voluntario *simpliciter*, misto de involuntario grave, y en voluntario *omnibus modis*. Voluntario *simpliciter*, mezclado con involuntario grave es, v. gr. voy por un camino, me cogen unos ladrones, y me ponen miedo grave que me han de matar, si no juro de sacarles cien ducados; en este caso, si lo juro así, será el acto voluntario *simpliciter*, y será involuntario *secundùm quid*, porque está mezclado con involuntario grave, que nace del miedo de que me maten. Voluntario *omnibus modis*, v. gr. hago voto de dar una limosna, y esto con toda libertad, y sin fuerza grave.

## §. III.

De las causas que quitan, ó disminuyen el voluntario, y la libertad.

Quatro cosas refiere (1. 2. q. 6.) S. Thomas que pueden, ó quitar la voluntariedad de los actos humanos, ó á lo menos disminuirla: estas son la violencia, el miedo, la concupiscencia, ó vehemente pasión, y la ignorancia. De las tres primeras hablaremos en el presente §. y en el siguiente de la ignorancia. P. *Quid*

*est violentum?* R. *Est quod provenit à principio extrinseco, passo non conferente vim.* De manera que es necesario, que el paciente *positive resistat* al agente extrinseco, y que vaya contra su inclinacion natural el movimiento, que proviene de él, para que se pueda decir, que padece violencia: y en esto se distingue aun del movimiento necesario, y del involuntario *secundùm quid*; pues estos nacen de principio intrinseco, no obstante que aquel quita toda la indiferencia en el obrar, y este la disminuye.

Esto supuesto, P. Se puede hacer violencia á la voluntad humana? R. Que no se puede en orden á sus actos *internos*, y *elicitos*; pero si en quanto á los *externos*, y meramente *imperados*: porque no hay poder alguno para hacer, que la voluntad humana quiera y no quiera al mismo tiempo; lo qual se verificaria en caso que se la pudiese hacer violencia en quanto á sus actos propios, que son los *elicitos*: pues estos siempre son esencialmente voluntarios, y conformes á su propension natural. P. La violencia, ó fuerza externa, que se puede hacer á los actos puramente imperados, quita su voluntariedad? R. Que sí, siendo la violencia absoluta, *et simpliciter talis*: esto es, que no solamente la repugne la voluntad, sino que tambien ponga todo su conato para resistirla con las demas potencias; pero si solamente es leve la fuerza, ó el paciente no se opone eficazmente, sino que

*negativè se habet*, ya no se puede llamar violencia, ni tampoco hace que la acción sea involuntaria *simpliciter*, sino á lo mas *secundùm quid*.

A la violencia, ó fuerza grave se sigue el miedo, el qual se puede definir así: *Metus est mentis trepidatio causa periculi instantis, vel futuri.* Este miedo (omitidas otras consideraciones) puede ser grave *absolutè*, y *respectivè*, segun sean la indole, el sexò, y las demas circunstancias de las personas, que temen, y que amenazan; porque muchas veces será grave respecto del muchacho y la doncella el daño, que se reputa por leve respecto del varon. Esto supuesto: P. Lo que se hace por miedo es involuntario? R. Que si se hace por miedo grave, que cae en varon constante, es voluntario *simpliciter*, é involuntario *secundùm quid*. Y es la razon que dimos arriba, porque á la voluntad nadie la puede hacer fuerza en sus actos, los quales siempre serán *simpliciter* voluntarios, aun quando sean imperados solamente, y el hombre los execute llevado del temor de perder la vida: pero serán involuntarios *secundùm quid*, porque el miedo grave siempre disminuye mucho la voluntariedad. Y así, si alguno por miedo de la muerte jurase v. gr. dar el bolsillo á los ladrones, ó renegase de la Religion Christiana, ó echase sus mercaderias á la mar, todos estos actos serian voluntarios *simpliciter*, y pecaria gravissimamente en el segundo caso.

P. Qué se requiere, para que el miedo sea grave, ó caiga en varon constante, que es lo mismo? R. Que se requieren tres condiciones: la primera, que el daño que se teme, sea grave, como es muerte, mutilacion, infamia, ó pérdida de la mayor parte de sus bienes; y basta que este daño lo tema, ó en su propia persona, ó en la persona de su muger, ó hijos, ó padres, ó otros ascendientes, ú descendientes, ó consanguineos, ó afines *ex legitimo matrimonio usque ad quartum gradum*. La 2. es que se presuma probablemente, que el que amenaza, executará lo que dice. La 3. es, que el que padece el miedo, no pueda resistir, ni evitar el que se le siga daño.

P. El miedo injusto, que cae en varon constante à *causa libera extrinseca ex fine extorquendi consensus*, irrita los contratos, y otros actos legitimos? R. Que *attento jure naturæ* no los irrita, porque tienen voluntariedad *simpliciter* tal; pero por derecho *positivo* irrita muchos contratos y actos: v. gr. los esponsales y el Matrimonio, Profesion Religiosa, todos los votos, y otros que señala el derecho. Vease la materia de Contratos, y del Voto. P. El miedo injusto, que cae en varon constante à *causa libera extrinseca, &c.* escusa de pecado? R. Que en las cosas, que son malas *ab intrinseco et essentialiter*, no escusa; pero en las cosas, que son malas, porque están prohibidas, escusa regularmente el miedo dicho. Veanse los Tratados de Censuras, y de la Ley, y Precepto.

La tercera causa que puede disminuir el voluntario de las acciones humanas, es la concupiscencia, la qual no se toma aqui por la *ley de los miembros*, que llama S. Pablo, ó por el *fomes peccati*, que es la raíz de corrupcion, que habita en nosotros; sino que la tomamos por todos los movimientos del *apetito sensitivo*, en quanto está corrompido en el hombre por el pecado original, y por ésta corrupcion se ha hecho rebelde á la recta razon. Dichos movimientos por otro nombre se llaman *pasiones*. Y asi la concupiscencia en este sentido abraza las pasiones, ó movimientos, no solo de la *concupiscible*, como son los movimientos de luxuria, y gula, sino tambien los de la *irascible*, como son los movimientos de ira, y venganza.

Tomandola pues, por un movimiento actual del *apetito sensitivo*, ó vehemente pasion, con que se obra, se puede considerar segun que precede al consentimiento de la voluntad, ó en quanto se subsigue á él: entonces se dirá que precede, quando por sola la disposicion del cuerpo, ó por la presencia de algunos objetos se excita sin querer la misma voluntad; y se dirá que subsigue á su consentimiento, quando ella misma la quiere, ó da ocasion para que se excite.

Esto supuesto, se ha de saber, que si la pasion vehemente precede al consentimiento de la voluntad, es cierto que disminuye en gran manera el voluntario libre, y por consiguiente el pecado; por-

que algunas veces de tal suerte obscurece y perturba al alma, que la impide el conocimiento y la consideracion del fin, y de los medios que ha de tomar para vencer la tentacion. Por eso estos movimientos de la concupiscencia suelen llamarse *motus secundò primi*; porque aunque preceden al pleno y perfecto consentimiento de la voluntad, no al inchoado y *semipleno*; que basta para disminuir el voluntario, pero no para quitarle. Pero si la pasion fuese tan vehemente, que llegase á privar enteramente la razon y el discernimiento del bien y del mal, no hay duda que entonces quita del todo el voluntario; como sucede en los movimientos *primò primi*, que de tal manera preocupan todo el consentimiento y deliberacion, que mas son efectos del cuerpo, que del alma.

Ahora, si la pasion se sigue al consentimiento de la voluntad, tan lexos está de disminuir la libertad, y la culpa, que antes bien aumenta mas á ésta, ó es señal de su mayor gravedad, por quanto la misma pasion es procurada, y causada por el acto libre de la voluntad: como quando uno deseando vengarse de su enemigo libremente, se enciende en ira para mejor saciar su pasion; ó quando alguno por satisfacer mas pronto á la pasion de la luxuria, deliberadamente visita á la muger, y se dexa arrastrar de la delectacion venerea. Estos y otros movimientos de la concupiscencia, siendo deliberados, y en materia grave, es certisimo que son pecados mortales.

## §. IV.

## De la ignorancia.

**D**Ixe arriba, que la quarta causa que suele quitar, ó disminuir el voluntario, es la ignorancia; lo qual, en qué sentido sea verdadero, se explicará ahora. Para lo que es preciso saber primero, que la ignorancia tomada generalmente es una negacion de ciencia, ó privacion de ella: si se considera en quanto es negacion de conocimiento de aquello que el hombre (atendida su condicion natural) no debe saber, se llama ignorancia phisica, ó *necesaria*; porque Dios ha negado á nuestra naturaleza la ciencia opuesta á esta ignorancia, como v. gr. ignoramos phisicamente, ó tenemos ignorancia negativa de quanto sea el ambito de toda esta maquinaria del universo. Pero si se toma en el sentido de ser privacion de ciencia, se llama moral, porque es ignorancia de aquello que nos conviene, y aun estamos obligados á saber.

De esta ignorancia hablamos aqui solamente: la qual aún se la puede considerar, ó de parte de la persona que ignora, ó de parte de la cosa ignorada; ó finalmente de parte de la accion, ó efecto, que se hace por la ignorancia. Si se mira por parte de la persona, ó sugeto que ignora, es de dos maneras, *vencible*, é *invencible*. La *invencible* es: *quæ positis diligentis debitis, vinci non potest*. La

*vencible* es: *quæ positis diligentis debitis, potest vinci, attamen de facto non vincitur*. Se conocerá que la ignorancia es invencible, quando *circa rem ignoratam nulla se obtulit cogitatio, dubium, vel remorsus, vel si se obtulit, fecit diligentias debitas ad illam vincendam*. La razon es, porque en tal caso la ignorancia es totalmente involuntaria; *quia quod nullo modo est cognitum, nequit esse volitum, aut voluntarium*. Y será vencible la ignorancia, quando *aliqua se obtulit cogitatio, aut dubium, aut remorsus, vel poterat offerri, et non fecit diligentias, quas poterat, et debebat adhibere, ut eam vinceret*; porque entonces la ignorancia es voluntaria.

Por eso la ignorancia *vencible* es de tres maneras: *crasa, supina, y afectada*. Ignorancia *crasa* es: *quæ provenit ex desidia vel negligentia*; v. gr. quiero saber, pero no estudio, porque soy floxo. Ignorancia *supina* es, *quæ provenit ex occupatione circa alia negotia, quibus impeditur adhibere diligentiam debitam*; v. gr. quiero cumplir con las obligaciones de Parroco, pero me empleo en la caza, y por esto falto á mi obligacion. Ignorancia *afectada* es, *quæ provenit ex malitia, vel nolititione directa*; v. gr. no quiero saber, si hoy es dia de fiesta por no oír Misa, y pecar con mas libertad. P. Hay alguna ignorancia *vencible* á mas de las tres? R. Que no: la razon es; porque si uno ignora lo que debe saber, ó es por ser floxo, ó porque se ocupa en otras cosas que le impiden, ó por-

que no quiere saber: la primera es ignorancia *crasa*, la segunda *supina*, y la tercera *afectada*; *atque*, no hay otro modo de no saber *voluntario*: luego &c.

Mas si se considera la ignorancia de parte de la cosa que se ignora, asi la *vencible*, como la *invencible*, puede ser *juris, et facti*. Ignorancia *juris* es, quando *ignoratur lex, aut præceptum*. Ignorancia *facti* es, quando *ignoratur aliquod factum hic et nunc cadere sub præcepto, non ignorato præcepto*; v. gr. si yo ignoro los preceptos del Decalogo, tengo ignorancia *juris*; pero si sé los preceptos del Decalogo, é ignoro si puedo *hic et nunc* hurtar en la necesidad, que padezco, tendré ignorancia *facti*. Finalmente mirada la ignorancia por parte del efecto, se divide en *antecedente, concomitante, y consiguiente*. *Ignorantia antecedens est, quæ determinationem voluntatis antecedit, et quando, si adesset scientia, actus non fieret*; v. gr. Pedro anda á caza, y juzgando invenciblemente que mata á un oso, sucede que mata á un hombre: conoce despues su yerro, y le pesa; porque á saberlo no hubiera disparado el tiro.

*Ignorantia concomitans actionem est, quando si adesset scientia, etiam actus fieret*; v. gr. en el mismo caso, Pedro, hechas las diligencias, y creyendo invenciblemente, que es oso, mata á un hombre, y despues viendo que es un enemigo suyo, se alegra, y dice que si lo hubiera conocido, hubiera executado lo mismo. En el primer caso

no hubo pecado alguno: en el segundo caso tampoco hubo pecado alguno en matar al hombre; pero sí en la alegría y complacencia que despues tuvo. Por tanto, se dice comunmente, que esta ignorancia concomitante ni hace, ni deshace el voluntario; y sus acciones ni bien son *voluntarias*, ni *involuntarias*, sino *no voluntarias*; porque no se hacen de ignorancia, sino con ignorancia. *Ignorantia consequens est, quæ explicitam, vel implicitam voluntatis consensionem sequitur*: y se da, quando alguno la quiere *directè, vel indirectè*, y viene á ser lo mismo que la *crasa, supina, ó afectada*. Por tanto se debe decir de ella lo mismo que de éstas Vid. *D. Thom. 1. 2. q. 6. art. 8.*

Supuestos estos principios se pueden resolver varios casos, y asi: P. La ignorancia disminuye el voluntario? R. Que la ignorancia *vencible* afectada aumenta el voluntario; y por consiguiente todo quanto se obra por ella contra la ley, es imputable á pecado: Pero la no afectada le disminuye, á no ser que por razon de las circunstancias de la persona, del estado, de la materia, &c. haya obligacion á deponer la ignorancia; porque entonces siempre será pecado mortal la negligencia y desidia en adquirir la ciencia necesaria. Mas la ignorancia antecedente *invencible* escusa de pecado: la razon de todo es; porque para pecado se requiere voluntariedad; y quando la ignorancia es *invencible*, no hay voluntariedad; pero quando es

ven-

*vencible*, hay voluntariedad. - Aqui se ha de notar lo primero, que no es necesario, para que la ignorancia *vencible* sea pecado mortal, tener mucho descuido y negligencia en deponerla, sino que es bastante omitir las diligencias morales, que piden la gravedad y qualidad de la materia. Lo 2. que se debe notar es, que el tener ignorancia *vencible* de una cosa, puede ser pecado en sí, y causa de otros muchos pecados: uno es la misma ignorancia de aquellas cosas que hay precepto de saberlas por sí mismas, como la ignorancia de los misterios de la Religion Christiana; otro pecado es tambien la ignorancia de aquellas cosas, que estamos obligados á saber por razon de lo que debemos obrar por los preceptos Divinos, y Eclesiasticos, y por razon del estado, ministerio, ú oficio que tenemos. Pero adviertase, que el pecado de ignorancia de los misterios es distinto no solo en numero, sino tambien en especie de aquel, que se comete, haciendo ú omitiendo alguna cosa *circa ipsa credibilia*; mas el pecado de la ignorancia acerca de las cosas, que debemos obrar, aunque distinto en numero, pero es de una misma especie con aquellos pecados, que se cometen acerca de la practica de las cosas ignoradas. Por lo que el Christiano, que ignora los misterios, y demas obligaciones de Christiano, está en mal estado. El Parroco, el Juez, &c. que ignoran lo necesario para cumplir debidamente su cargo,

pecan gravemente, no solamente quando aceptan el empleo, sino tambien todas las veces que por ignorancia omiten, ó hacen alguna cosa substancial contra el oficio.

P. Pedro, v. gr. dexa de oír Misa con ignorancia *vencible* grave, de que sea dia de fiesta: qué especie de pecado comete? R. Que comete un pecado mortal de la misma especie, que si dexara de oír Misa sabiendo que era dia de fiesta; y si la ignorancia fue *afectada*, tendrá mayor, ó á lo menos igual gravedad; pero si era *crasa*, ó *supina*, seria pecado menos grave, y tendria circunstancia diminuyente.

P. La ignorancia *vencible* escusa de censuras? R. Que si la censura está puesta con estas voces: *Si quis scienter, si quis presumptuosè, si quis temerè*, ú otras semejantes; en tal caso escusará la ignorancia *vencible crasa*, y *supina*, pero no la *afectada*; pero si no está la censura puesta del modo dicho, no escusa la ignorancia *vencible* grave. En orden á si la ignorancia *invencible* escusa de incurrir la reservacion Synodal, y Papal: vease lo dicho en el Tratado de la Penitencia §. X.

P. De qué no escusa la ignorancia aunque sea *invencible*? R. Que no escusa en las materias y formas de los Sacramentos: no quiero decir, que no escusa de pecado, sino que la ignorancia *invencible* no puede hacer, que haya materia, ó forma de Sacramento, donde no la hay; y aunque uno juzgue que pone verdadera materia,

ria,

ria, si en la realidad no la pone, no habrá Sacramento. Tampoco excusa de las penas del infierno, teniendo conocimiento del pecado mortal.

Tampoco excusa de los impedimentos dirimentes del Matrimonio, ni de la irregularidad, que es impedimento canonico, ni de las inhabilidades del derecho; quiero decir, que si uno se casa con impedimento dirimente, aunque tenga ignorancia *invencible* del impedimento, será nulo el Matrimonio; aunque es verdad que no pecará en casarse, ni en llegar á su consorte, mientras esté con la ignorancia *invencible*. También la colacion simoniaca real del Beneficio es nula, aunque de esto hubiese ignorancia. También si uno comete homicidio, incurra en irregularidad, aunque ignorase totalmente la irregularidad: y si un irregular recibe Beneficio Eclesiastico será nula la colacion, aunque haya ignorancia de la tal inhabilidad.

P. Puede haber ignorancia *invencible* de los preceptos del Decalogo. R. Que si se consideran los tales preceptos *quod substantiam*, y no circunstanciados, no admiten ignorancia *invencible*, si no es que sea en caso muy raro y por poco tiempo, y en algunos preceptos que no son tan manifiestos, y claros. La razon es, porque los tales preceptos asi considerados, se infieren facilisimamente de los principios universalisimos y comunisimos que todos conocen; es á saber: *bonum est*

*faciendum: malum est fugiendum; quod tibi non vis, alteri ne feceris: quod tibi vis, alteri fac.*

Pero si los preceptos del Decalogo se consideran circunstanciados, admiten ignorancia *invencible*: v. gr. Puede alguno juzgar con error *invencible*, que es licito hurtar para socorrer la necesidad grave, y el jurar falso para evitar la muerte. La razon es, porque los preceptos asi circunstanciados no son tan claros. Y advierto, que en los infieles negativos hay ignorancia *invencible* acerca del primer precepto, segun que trata de Dios, como Autor sobrenatural.

P. Puede haber ignorancia *invencible* acerca de la Doctrina Christiana? R. Que la puede haber, y la hay en aquellos, á quienes no se ha promulgado la fé sufficientemente: pero en tierra de Catholicos, regularmente hablando, no se halla ignorancia *invencible*, en orden á lo que tenemos obligacion á saber de la Doctrina, por la abundancia de Maestros que la enseñan y predicán; y asi será floxedad el no saberla, sino es que sea en algun caso extraordinario en personas muy rudas, y en una, ó en otra cosa, ó por breve tiempo, lo qual se ha de regular por juicio prudente. P. Puede haber ignorancia *invencible* acerca de las obligaciones, que pertenecen al oficio, ú estado de cada uno? R. Que sí; la razon es clara, porque *alias* nunca se daría ignorancia *invencible* moral; porque la ignorancia

cia de lo que no tenemos obligacion á saber, es ignorancia *phsica*.

De la moralidad de los actos humanos.

Veriguado lo que conviene, y se opondrá á las acciones humanas en el orden phsico, resta saber brevemente qual sea aquello que las transfiere al orden moral, ó qué cosa sea su moralidad. Dixe pues, en el §. I. de este Tratado, que la moralidad de los actos humanos prerrequeiria como fundamento la libertad: mas con todo no consiste formalmente en ella; sino en el respecto que dicen los mismos actos libres á sus reglas; porque si se diese la hipotesi de no haber leyes ó preceptos que regulasen las acciones humanas, estas no obstante, serian libres por su natural consistencia, y con todo no se podrian llamar morales, porque les faltaban las reglas por donde se debian medir.

Asi que las acciones humanas, en tanto se dicen *morales*, en quanto se comparan con las reglas de las costumbres, que son la recta razon, ó la conciencia, y la ley eterna (de las cuales hablaremos despues): y si las tales acciones se conforman con ellas, se llaman *buenas* costumbres, pero sino, se dicen *malas*. Por tanto, la moralidad de los actos humanos no es otra cosa, que el orden, ó relacion, que di-

cen á sus reglas, por las cuales se conocen, si son buenos ó malos moralmente. Pero para mayor inteligencia de lo dicho, es preciso advertir, que los tales actos se deben comparar con las reglas de la moralidad por parte del *objeto*, del *fin*, y tambien de las *circunstancias* que les acompañan, para que se pueda hacer juicio de su *bondad*, ó *malicia moral*; porque no hay duda, que asi el *objeto*, como el *fin*, y las *circunstancias* entran como á componer, y revestir á toda accion libre y humana en el orden moral, como es constante á todos. De donde se infiere, que si cotejada la accion humana por todas estas partes con sus reglas, no se conforma con ellas, será *mala moraliter*; y si dice conformidad, será buena *moraliter*: y asi la moralidad tiene dos especies, una que se llama conformidad *cum regulis morum*, y otra disconformidad *cum iisdem regulis*; que son lo mismo que la *bondad*, y *malicia moral*.

Aqui se suele dudar, si hay otra especie media entre las dos referidas, que se llama indiferencia; ó si se pueden dar actos humanos que no sean ni buenos, ni malos *moraliter*, sino indiferentes. Pero esta disputa mas pertenece á la Theologia Escolastica, que á la Moral. No obstante digo, que si se consideran los actos humanos solamente con orden á su objeto, ó *secundum speciem*, es cierto, que pueden ser indiferentes, asi como lo son muchos ob-

jetos de nuestras acciones, y por consiguiente se dará tercera especie de moralidad en este sentido. Pero si se consideran los dichos actos en el individuo, esto es, atendiendo al fin que se propone en la obra, al objeto, y á las circunstancias que le acompañan, es sentencia muy común, y muy probable, que no pueden ser indiferentes, sino que precisamente deben ser buenos, ó malos *moraliter*; y es la razón, porque todo hombre, obrando deliberadamente, como se supone en el caso, se debe proponer algún fin en su acción, porque de otra suerte no obraría como racional; y como por otra parte no se pueda proponer algún fin, que no sea bueno, ó malo *moraliter*; quiero decir, que no sea conforme, ó disconforme á las reglas de la honestidad: de ahí es, que el acto humano mirado según que procede del hombre en quanto tal, ó según que obra como agente racional, no puede ser indiferente, sino bueno, ó malo.

Ni se diga, que se puede proponer un fin indiferente, y por consiguiente lo será su acción; porque (además que el último fin, ó el remoto: es preciso que siempre venga á parar, ó en el Creador, ó en la criatura, y por consiguiente siempre deberá ser bueno, ó malo) además de esto digo, que en suposición que obre con

advertencia el hombre, no puede obrar proponiéndose un fin *proximo indiferente*, sino honesto: porque esto es, lo que piden las leyes de la razón; y de hacer lo contrario ya no se conformaría con ellas, y por consiguiente el acto sería malo, y no indiferente. Por eso dice el P. S. Agustín: *Cavendum esse, ne quedam facta hominum media dicamus inter rectè facta, et peccatum. Epist. 19. veter. edition.*

Supuesto que las acciones humanas se han de medir con sus reglas, por el fin, objeto, y circunstancias, para hacer juicio de su bondad, ó malicia: por qué *bonum ex integra causa, et malum ex quocumque defectu*; es preciso saber, que así el objeto, como el fin, y las circunstancias de las acciones se pueden considerar también *physicè, et moraliter*: considerarlos *moraliter* (que es lo que únicamente nos hace al caso ahora) es lo mismo que compararlos con las reglas de la moralidad; y ver si así comparados, son buenos, ó malos, ó indiferentes; para que puedan también comunicar á la acción esta misma moralidad; porque como se ha dicho, esta es *habitus, seu ordo ad regulas morum*. Qué sea objeto, fin, y circunstancias se dirá en el Tratado de Peccatis.

TRA-

## TRATADO XVI

### DE LAS REGLAS DE LAS COSTUMBRES.

Habiendo considerado la esencia y propiedades que tienen los actos humanos, así en lo físico, como en lo moral, no será muy dificultoso, ni tampoco fuera de método el aplicar, y proponer las reglas por donde se deben medir, y gobernar, para que sean buenos *moraliter*. Estas reglas, en común sentir, se reducen á dos: una proxima, é interior, que es la Conciencia, y otra remota, y exterior, que es la Ley Divina, y Humana. De la primera hablaremos en este tratado, y en el siguiente de la segunda.

#### §. I.

#### De la Conciencia.

De qua S. Thom. 1. 2. q. 19. art. 5. et 6.

NO hay duda, que la primera y universal regla de bien obrar es la ley eterna, *que est ratio Divina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. S. August. lib. 22. contra Faustum, cap. 27. De suerte que viene á ser como un exemplar de orden indefectible de rectitud de todas las cosas, especialmente de las acciones humanas; las que, si se forman con este mismo exemplar, serán bien ordenadas; pero sino, serán defectuosas. Esta misma ley eterna, según que está comunicada, y participada por la criatura racional, es la que también se llama Ley Natural, ó lumbre de la ra-

zón, por la qual discierne lo bueno de lo malo, y se conocen los primeros principios morales, y es aquel habito intelectual, llamado comúnmente *Synderesis*, que está impreso en nosotros por la mano poderosa de Dios, como dice el Profeta Real (*Psalm. 4.*) por estas palabras: *Signatum est, &c.* De donde se infiere, que aunque la Ley eterna sea la primera regla, no es la proxima; sino que esta es el lumbre de la razón, y aun la mas inmediata es la conciencia, ó dictamen práctico que se sigue como ilación de la Ley Natural, y por el qual últimamente conoce la criatura racional lo que *hic, et nunc* se debía seguir, ó no; y viene á ser una conclusión de algún silogismo, ó discurso práctico, que siempre precede, á lo menos *virtualiter*, á la formación de la conciencia; porque así como en lo especulativo qualquiera conclusión,

Y V.