

palabras: «Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut in causis efficientibus virtus primæ causæ manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis: unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem. Sic igitur, cum aliquis seipsum ordinat in Deum sicut in finem in omnibus, quæ propter seipsum facit (quod fit per actum charitatis), manet intentio ultimi finis, qui Deus est, unde in omnibus mereri potest, si charitatem habeat. Hoc igitur modo Apostolus præcipit, quod omnia in Dei gloriam referantur.» (En las cuestiones disputadas, cuestión 2, de la Caridad, art. II, en la respuesta ad 2.)

13. He fijado la obligación moral de cumplir el precepto divino de referir las obras á Dios; pero el devoto cristiano hará una obra muy grata al Señor, sus obras serán más meritorias, y podrá andar en la presencia de Dios, acostumbándose á ofrecerle frecuentemente sus acciones.

#### PROPOSICIÓN TERCERA

14. Cuando no urge el tiempo de hacer actos de caridad, la sola relación virtual implícita basta para excusar de pecado las obras buenas hechas con fin honesto.

Un idólatra que nunca conoció al verdadero Dios, es claro que nunca le ofreció ni refirió sus acciones *actualmente*, ni por consiguiente con rela-

ción virtual explícita; porque esta última supone necesariamente que haya precedido la actual, y que ésta influya *virtualmente* en las obras posteriores. Ahora, supongamos que este idólatra honra á sus padres, cumple fielmente sus contratos y hace otras buenas obras, sin viciarlas con algún fin siniestro, ni circunstancia mala. ¿Estas acciones serán buenas ó malas moralmente? Son ciertamente buenas, si bien no son meritorias, y lo mismo se ha de decir de las obras semejantes que hace el pecador; pues si se dijese que todas estas obras son pecaminosas, por falta de referencia explícita actual ó virtual, caeríamos necesariamente en el error de que *omnia opera infidelium sunt peccata*, lo cual está condenado *in terminis* por la Iglesia.

La razón de ser buenas estas acciones en el orden moral, es porque ellas por *sí mismas* se ordenan á Dios, aunque el operante no piense en Dios ni le conozca. En el hecho de cumplirse una ley, se honra al legislador, que es Dios, y cualquier bien *participado* se ordena por sí mismo á Dios, bien infinito y consumado; por aquella profunda razón filosófica de Santo Tomás: «*Omnis inchoatio tendit ex se ad consummationem. Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni: quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur, ut tendens in bonum perfectum.*» (I.<sup>a</sup> 2.<sup>o</sup> q. I. artículo 6.)

## TRATADO SEGUNDO

### De los actos humanos.

Habiendo tratado del último fin sobrenatural para que el hombre fué criado, el recto orden pide tratar á continuación de los actos humanos, que son los medios para conseguirle. Este tratado es el fundamento y la clave para la inteligencia de la Teología moral. Procuraré explicarle con alguna extensión, y con cuanta claridad me sea posible.

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### ARTÍCULO PRIMERO

*Noción, definición y división de los actos humanos.*

15. Santo Tomás, á quien siguen todos los teólogos, nos da la noción genuina de los actos humanos en las siguientes palabras: «*Illæ actiones vocantur proprie humanæ, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem. Unde et liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt; si quæ autem aliæ actiones homini conveniunt, possunt quidem dici hominis actiones, sed non proprie humanæ, cum non sint hominis, in quantum est homo.*» (I. 2. q. I. art. I.)

Según esta doctrina del Santo Doctor, se necesitan tres cosas para que una acción sea acto humano: 1.<sup>a</sup> Que haya conocimiento y advertencia del entendimiento; porque *nihil volitum quin præcognitum*. 2.<sup>a</sup> Que haya con-

sentimiento de la voluntad; porque *sola voluntate quis peccat, vel meretur*.

3.<sup>a</sup> Libertad; porque *nemo peccat in eo quod vitare non potest*. Esto supuesto:

16. P. ¿Qué es acto humano?

R. Qui ex voluntate deliberata procedit, seu qui à voluntate libere procedit.

P. ¿En qué se divide el acto humano?

R. En interno y externo. Interno es el que no se puede percibir por alguno de los cinco sentidos externos, como el amor y el odio. Externo es el que se puede percibir por alguno de los cinco sentidos externos, como la murmuración y el hurto.

El acto humano se divide también en ilícito y en imperado. Ilícito es el que se produce *inmediatamente* por la voluntad; como la volición ó nolición. Imperado es el que se ejecuta por otra potencia, pero moviéndola la voluntad; como la meditación, el juicio, la locución, etc.

Se divide también en bueno y malo. Bueno es el que es conforme á la recta razón. Malo es el que es contrario á la recta razón.

Los actos humanos se dividen también en naturales y sobrenaturales. Los naturales son los que el hombre puede hacer con los auxilios naturales; como dar limosna, honrar á sus padres, etc. Sobrenaturales son los que no se pueden ejecutar sin los auxilios sobrenaturales de la gracia; como los actos de las virtudes teológicas y otros semejantes.

Acerca de los actos humanos meritorios se hablará al fin de este tratado.

## ARTÍCULO II

## Noción, definición y división del voluntario en general.

17. Tres cosas constituyen el acto humano: conocimiento del entendimiento, consentimiento de la voluntad, y libertad. El conocimiento del entendimiento y el consentimiento de la voluntad son constitutivos *intrínsecos* y *esenciales* del acto humano; la libertad es fundamento de él, ó «conditio sine qua non.» Siguiendo la costumbre de los autores, trataré primeramente de la parte que pertenece á la voluntad, que es el voluntario.

P. ¿Qué es voluntario?

R. Cujus principium est ab intrinseco cum cognitione finis.

Dos cosas se necesitan para que una acción sea voluntaria: 1.<sup>a</sup> Que la acción proceda de un principio *intrínseco* del agente. 2.<sup>a</sup> Que el agente obre con conocimiento de un fin que le mueva, como dice Santo Tomás: «Cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet, quod agunt et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii.» (I. 2. q. 6. art. 1.)

COROLARIO 1.<sup>o</sup> Las acciones violentas no son voluntarias, porque proceden de un principio *extrínseco*.

2.<sup>o</sup> No lo son tampoco las acciones nutritivas, aumentativas, la circulación de la sangre y otras semejantes, que, aunque proceden de un principio intrínseco del hombre, no se hacen *con conocimiento de fin*.

3.<sup>o</sup> No es lo mismo *volitum* que *voluntarium*; porque *volitum* es objeto de la voluntad, pero no siempre es producido por el hombre. La lluvia, por ejemplo, en tiempo de sequía, es querida por el labrador, pero *no es producida* por el labrador.

P. ¿Hay voluntario en las acciones de los brutos?

R. Aunque el voluntario toma su

denominación ó etimología de la voluntad; pero, como dice Santo Tomás, el voluntario *imperfecto* se atribuye á los irracionales, *in quantum per cognitionem aliquam moventur in finem*.

Pero aun cuando aprenden el fin y los medios para conseguirle, no conocen la excelencia y dignidad del fin, ni conocen la aptitud de los medios, ni discurren, ni eligen, ni mudan de parecer, ni varían *por discernimiento*, sino que son guiados por un instinto ciego, natural y necesario. En los dementes, en los dormidos, en los ebrios y en los niños, antes de llegar al uso de la razón, se descubren algunos destellos de la razón, pero no hay *voluntario racional*.

18. Concretándome al hombre, cuando obra advertidamente, el voluntario se divide en libre y necesario. Voluntario libre es «quod procedit a voluntate cum iudicio indifferenti et potentia ad oppositum;» como el amor con que amamos á Dios en esta vida. Voluntario necesario es «quod procedit a voluntate cum iudicio ad unum determinato;» tal es el amor con que todos los viadores deseamos la felicidad en común, y los bienaventurados aman á Dios.

El voluntario necesario no pertenece á la Teología moral, porque ésta sólo se ocupa de los actos humanos ó libres.

El voluntario libre se divide en voluntario *in se* y voluntario *in causa*. Voluntario *in se* es «quod procedit a voluntate id expresse actu volente;» como si Juan mata á Pedro, ó lo manda ó lo aconseja. Voluntario *in causa* es «quod non procedit directe a voluntate, sequitur tamen ex alio directe a voluntate volito, cum prævisione effectus subsequendi;» como si Juan tiene experiencia de que cuando se embriaga prorrumpie en blasfemias, y no obstante se embriaga advertidamente. Aquí las blasfemias, respecto de Juan, son voluntarias *in causa*, y tiene lugar aquel axioma: *Quod est*

*causa causæ, est causa causati*. Este voluntario se llama también indirecto.

El voluntario se divide en positivo y negativo. El positivo es «quod procedit a voluntate per actus positionem;» como el que hurta. El negativo es «quod procedit ex omissione actus a voluntate dependentis;» como el que ve hurtar y, pudiendo buenamente, no lo impide. Este voluntario se llama también indirecto.

El voluntario se divide además en expreso y tácito. El expreso es «quod verbis aut signis manifestatur;» como si el Obispo dice á un *simple* sacerdote, conocido como tal: «Vaya usted á confesar.» El tácito es, cuando con algún hecho ú omisión voluntaria se manifiesta la voluntad; como si el mismo *simple* sacerdote, estando presente el señor Obispo, dijese: «Hoy hay gran concurso de gente, y mi Prelado es generoso; voy á confesar.» Si el señor Obispo le viese sentarse en el confesonario y callase, aquí habría voluntario tácito, por parte del Obispo, de darle licencia para confesar en aquella ocasión.

El voluntario se divide en voluntario *ex omni parte* y en voluntario *simpliciter*, pero involuntario *secundum quid*. Voluntario *ex omni parte* es, cuando toda la acción es grata á la voluntad. Voluntario *simpliciter* é involuntario *secundum quid* es, cuando la acción, considerada en sí misma en abstracto, repugna á la voluntad, pero unida á ciertas circunstancias, la voluntad la quiere; como el caminante que por salvar su vida entrega el bolsillo al ladrón. En este caso, la acción de entregar el bolsillo es voluntaria *simpliciter*; porque, como dice Santo Tomás, las acciones son singulares; no se han de considerar en abstracto, sino revestidas de todas sus circunstancias; y es claro que el caminante, por mucho que ame su dinero, prefiere entregarlo por salvar la vida. «Unumquodque *simpliciter* esse dicitur, secundum quod est in

*actu*; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid.» (I. 2. q. 6. art. 6.)

El voluntario se divide, por último, en actual, virtual, habitual é interpretativo. El actual es, cuando la acción procede de la *actual* volición de la voluntad; como en el que reza con atención. El virtual es «voluntas prius habita, et non retractata, sed *continuata* in mediis conducentibus ad finem;» como en el que comenzó á rezar el Oficio divino con atención, y sin culpa suya se distrae. La intención actual que tuvo al principio, sigue influyendo en el rezo, y es virtual mientras no se distraiga voluntariamente.

El voluntario habitual es «voluntas habita et non retractata, sed *nec continuata* in mediis conducentibus ad finem;» como cuando uno formó intención de decir Misa y se quedó dormido. En este caso, el voluntario habitual persevera, pero en nada influye en el sueño.

El voluntario interpretativo es cuando, si bien una persona no manifestó ni tal vez tuvo voluntad de una cosa, pero se interpreta racionalmente, ó que tal vez la tiene interiormente, ó que *la tendría* si estuviese en su juicio, ó si fuese preguntada. En atención á este voluntario interpretativo, se da la Extremaunción al que, sorprendido de un accidente, no puede hablar y se teme que muera. En este caso se *presume* que la pediría si tuviese expedito el uso de la razón.

Este voluntario interpretativo se confunde algunas veces con el *presunto* de presente y con el *presunto* de futuro. Es *presunto* de presente cuando se cree que la persona así lo quiere entonces; y es voluntario *presunto* de futuro cuando se cree que si la persona fuese preguntada, daría su consentimiento. Por ejemplo, un hijo de padres bien acomodados necesita unos zapatos; aquí hay la pre-

sunta de *futuro*, de que sus padres se los comprarían si los pidiese; pero si sus padres están ausentes, hay la presunta de *presente*, de que el hijo los compre sin licencia expresa de sus padres. El voluntario presunto de presente equivale al voluntario expreso, exceptuados algunos casos en que el derecho exige la voluntad expresa; como se exige la licencia *expresa* del párroco para que otro sacerdote asista en su nombre á la celebración de un matrimonio.

He sido minucioso en la explicación de las diversas especies del voluntario, porque de su inteligencia depende el acierto en la resolución de muchas y muy graves cuestiones morales.

## ARTÍCULO III

*Del voluntario en particular.*

## §. 1.º

Del voluntario perfecto y del imperfecto.

19. Aunque el hombre puede obrar con voluntario perfecto, no siempre se verifica. Unas veces, porque no tiene perfecta advertencia, ó, aunque la tenga, le falta el perfecto conocimiento respecto de *una parte* de la acción, pero no respecto de alguna de sus circunstancias. En cuyo caso, la parte *ignorada* invenciblemente podrá variar no sólo la culpabilidad moral, sino también la incursión en censuras y la obligación de restitución. Así, pues, se ha de informar atentamente el teólogo moralista sobre si el voluntario libre fué perfecto ó imperfecto, para resolver con acierto los casos morales que se le ofrezcan.

## §. 2.º

De la causa y su división.

20. Como el hombre no es responsable de un efecto sino en *cuanto* y de la *manera* que fué *causa* de él,

conviene tratar de la causa y de sus divisiones; cuyo conocimiento es de la mayor importancia en la presente materia, y para la resolución de muchas cuestiones que se han de tratar en esta obra.

P. ¿Cómo se define la causa?

R. «Ad quam sequitur esse alterius, seu quæ influit in esse alterius.»

La causa se divide en física y moral. Física es «quæ physice influit in effectum;» como si Juan hurta por sí mismo el caballo de Pedro. Causa moral es «quæ movet alterius voluntatem ad agendum vel non agendum; aut cum advertat, possit, et debeat impedire, tamen non impedit malum:» como si Juan manda ó aconseja el hurto del caballo de Pedro; ó siendo *guarda* del caballo, y pudiendo impedir el hurto, no lo impide.

La causa se divide también en inmediata y mediata. Inmediata es «quæ nulla alia causa mediante, producit effectum;» como si Juan mata á Pedro, dándole una puñalada en el corazón. Mediata es «quæ, mediante alia causa, effectum producit;» como si Juan manda á su criado que mate á Pedro. Todas las causas morales son mediatas; las físicas pueden ser mediatas ó inmediatas.

La causa se divide en próxima y remota. La próxima es «quæ ex se magnam habet connexionem cum effectu.» Las representaciones de comedias muy obscenas son ocasiones próximas de pecado, especialmente para personas jóvenes. La causa remota es «quæ ex se non habet magnam vim ad effectum producendum;» como una conversación honesta con persona de otro sexo, á la cual no se tiene un amor desordenado.

La causa puede ser próxima «absolute» ó *per se*, y próxima «respectiva» ó *per accidens*. Es próxima «absolute» ó *per se*, aquella que es tan provocativa, que, atendida la corrupción de la naturaleza humana, son pocas

las personas que no padezcan detrimento espiritual; y si se trata de otras materias, es la que ordinariamente produce su efecto. El que representa comedias obscenísimas es causa próxima del escándalo, y el que deja la tienda abierta por la noche en un puesto público, es causa próxima moral de que sea robada. Causa próxima *respective* ó *per accidens* es la que, aunque por su *naturaleza* no influye mucho, es muy peligrosa, atendidas todas las circunstancias. Una conversación á solas, una mirada honesta detenida con una persona de otro sexo, á la que se ama desordenadamente, pueden ser causa próxima de pecado; así como lo puede ser de un daño grave á un convaleciente delicado, una comida que es saludable á una persona robusta.

La causa se divide en completa y parcial. La completa ó adecuada es la que es responsable de todo el efecto producido; bien sea, porque una sola persona le causa, como si Juan hurta el caballo de Pedro; ó ya porque muchas unidas ayudadas mutuamente lo hagan, pues moralmente se consideran una sola persona; y en defecto de los demás, cada una es responsable de todo el daño. Causa parcial é inadecuada es la que no es responsable de todo el efecto, ni le produce todo entero; como si diversas personas, sin convenirse, hurtan uvas al mismo tiempo en una viña; en cuyo caso cada persona tan sólo es responsable de la parte que toma por sí misma.

La causa se divide en eficaz é ineficaz. La eficaz es la que realmente influyó en la producción del efecto; como si no pensando Juan en hacer daño á Pedro, tú le aconsejas que le hurte el caballo, y él lo ejecuta movido por tu consejo. Causa ineficaz es la que no influyó realmente en la producción del efecto; como si estando Juan determinado por sí mismo á hurtar el caballo de Pedro, tú se lo aconsejas.

En este caso, si Juan *de todas maneras* había de cometer el hurto, tú pecas contra justicia y contra caridad, por el injusto consejo que le diste; pero no eres causa eficaz del hurto, ni estás obligado á la restitución.

Por último, la causa puede ser *per se* ó *per accidens*. Causa *per se* es «quæ ex se intendit in effectum ex intentione agentis;» como el que lee materias obscenas para excitar movimientos desordenados. Causa *per accidens* es, según Santo Tomás, «quæ assumitur ad unum effectum immediate producendum, licet præter intentionem alius effectus sequatur;» como el que, con el recto fin de aprender moral, lee materias que, contra su voluntad, le excitan movimientos desordenados.

Aunque ahora tan sólo voy á ocuparme *principalmente* de esta última división, no obstante, las divisiones anteriores son convenientes para ilustrar la materia.

## § 3.º

Del voluntario indirecto ó *in causa*.

21. P. ¿Es lícito poner una acción de la cual se prevé que se han de seguir dos efectos *inmediatos*, el uno bueno y el otro malo?

R. Santo Tomás, á quien siguen todos los teólogos, dice que es lícito *en algunos casos*. He aquí sus palabras: «Nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alter vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum *id quod intenditur*, non autem ab eo quod est præter intentionem, cum sit *per accidens*.» (2. 2. q. 64. a. 7.) Allí mismo pone el ejemplo del que por salvar su vida mata al injusto invasor; en cuya acción hay un efecto *inmediato* bueno intentado, que es salvar la vida propia; y hay otro malo *immediate* no intentado, que es la muerte del invasor; y Santo Tomás, con la común

de los teólogos, dice que aquella acción es lícita.

P. ¿Cuándo se dirá que se imputa como voluntario indirecto el efecto malo que se sigue inmediatamente en una acción buena?

R. Cuando concurren *reunidas* las tres cosas siguientes: 1.<sup>a</sup> Que el efecto malo se prevea, al menos en confuso: *quia nihil volitum quin præcognitum*. 2.<sup>a</sup> Que el agente pudiese no poner la causa, *quia nemo peccat in eo quod vitare non potest*. 3.<sup>a</sup> Que no tuviese causa *suficiente* para poner la acción; porque si la tuvo proporcionada, *utitur jure suo*. Cualquiera de estas tres cosas que falte, no se imputa el mal efecto.

22. P. ¿Cuántas condiciones han de concurrir para que pueda ponerse una acción, de la cual se prevé que se han de seguir un efecto bueno y otro malo?

R. Para que no haya voluntario indirecto respecto del efecto malo que se sigue inmediatamente de una acción, han de concurrir *reunidas* las condiciones siguientes:

1.<sup>a</sup> Que la acción sea buena ó indiferente; porque si es mala, aunque sea venialmente, *nunca* es lícito ponerla; porque en los males morales *siempre* tiene su fuerza aquel axioma: *non sunt facienda mala ut eveniant bona*. (Ad Romanos, cap. 3. v. 8.)

2.<sup>a</sup> El efecto bueno se ha de seguir *inmediatamente* de la acción, y no basta que se siga remota ó mediamente. La joven que, aun *ante animationem fetus*, toma medicina para procurar el aborto, porque teme con fundamento que su padre la ha de matar cuando sepa su fragilidad, peca mortalmente, porque la medicina no tiene otro efecto *inmediato* que el aborto: el librarse del furor de su padre es efecto remoto y mediato.

3.<sup>a</sup> El efecto malo no se ha de intentar, sino solamente el bueno. El efecto malo se prevé, se permite, pero no se *intenta*. El que atraviesa con la

espada al asesino que le acomete con el puñal en mano, no *intenta* la muerte del asesino, sino salvar su vida propia. Le mata advertidamente, es verdad; pero su acción tiene *por fin* el defenderse de su injusta agresión, así como el que se amputa una mano gangrenada tiene por fin salvar de la infección el resto del cuerpo.

4.<sup>a</sup> El bien que se siga inmediatamente de la acción ha de ser proporcionado al mal que se siga inmediatamente de la misma. Esta cuarta condición ofrece graves dificultades acerca de la apreciación de los complicados casos que suelen ocurrir, y para cuya resolución acertada no se pueden dar reglas claras, por ser contrarias las opiniones de los autores. El mismo San Ligorio, que se esforzó en poner en clara luz esta cuestión, parece contradictorio alguna vez consigo mismo, como se verá en su lugar. No obstante, pondré algunas reglas *comunes*; y cuando se trate de la caridad, de la templanza, de la restitución, etc., se descenderá á algunos casos circunstanciados.

23. REGLA 1.<sup>a</sup> Quanto mayor sea el mal que se siga inmediatamente de una acción, tanto mayor se exige que sea el bien que se siga inmediatamente de la misma, ó el mal que se evite.

2.<sup>a</sup> Quanto más próximamente la acción concurra á la producción del efecto malo, tanto mayor se exige que sea el bien que se siga de la misma acción, ó el mal que se evite.

3.<sup>a</sup> Se necesita mayor causa para poner la acción, cuando sin ésta no se seguiría el efecto malo.

4.<sup>a</sup> Cuando la acción produce un efecto malo en perjuicio de la justicia, se necesita más grave causa que cuando tan sólo perjudica al que pide la acción.

COROLARIO 1.<sup>o</sup> Si de mi acción se sigue daño grave al prójimo, no puedo ponerla por mi utilidad leve; porque si la caridad me manda socorrer

la grave necesidad ajena con leve perjuicio mío, con mayor razón me prohibirá hacer daño grave por una utilidad leve mía.

COROLARIO 2.<sup>o</sup> Mayor causa se necesita para dar las llaves al ladrón que quiere violentar á Antonia, que cuando tan sólo quiere robar su habitación; porque la honra de una mujer es de más precio que sus intereses pecuniarios.

COROLARIO 3.<sup>o</sup> Más grave causa se necesita para que un criado lleve en el coche á su amo á la casa de la concubina, que para que le ensille solamente el caballo; porque la cooperación no es tan próxima en el último caso.

COROLARIO 4.<sup>o</sup> Mayor causa se necesita para dar vino demasiado al que quiere embriagarse, cuando no hay más que una taberna en el pueblo, que cuando hay otras que le facilitarán cuanto vino pida. Aunque sin motivo grave nunca se deberá cooperar materialmente á su embriaguez.

COROLARIO 5.<sup>o</sup> Cuando el efecto malo es leve y el bueno es grave, puede ponerse lícitamente la acción; porque la caridad no obliga á sufrir un daño grave propio para evitar un mal leve ajeno.

COROLARIO 6.<sup>o</sup> Cuando sé que de la acción se ha de seguir un daño grave al prójimo, y no hay *motivo alguno* para ponerla, sería pecado mortal ponerla; aunque la acción tan sólo influyese levemente en el mal efecto; porque, como dice Billuart, así lo exige la caridad.

COROLARIO 7.<sup>o</sup> Cuando la acción es venialmente mala y sólo influye levemente en un mal efecto, que no es en perjuicio de tercero, con tal que no se quiera el mal efecto, tan sólo es venial el poner la acción sin causa alguna. Juan mira á las jóvenes hermosas por pura curiosidad pasajera; dero observa que padece algunos leves movimientos desordenados, aunque sin peligro próximo de consentimiento;

en este caso Juan sólo peca venialmente en continuar las miradas, si bien convendrá mucho exhortarle al recato en la vista. (Véase á Billuart, *De Temperantia*, dissert. 6, art. 12.)

COROLARIO 8.<sup>o</sup> Cuando la acción es buena y útil, no hay obligación de omitirla, aunque *per accidens* y «*præter intentionem*» se siga de ella algún mal efecto *material*. El que observa que durmiendo en tal posición cómoda, ó andando á caballo, padece movimientos desordenados ó poluciones, no está obligado á dormir en una posición molesta, ni á andar á pie, á no haber peligro próximo de consentimiento. Lo mismo se ha de decir en otros muchos casos semejantes en el trato familiar, en el uso de alimentos, etc.; porque estos efectos malos materialmente no son voluntarios indirectamente, ni *in causa*; pues de otro modo toda la vida del hombre sería una cadena de peligros, ansiedades y escrúpulos.

COROLARIO 9.<sup>o</sup> Cuando de una omisión se sigue un efecto malo, éste no se imputa al que no pudo ó no estaba obligado á poner la acción. Si estaba obligado de caridad y la omisión fué voluntaria, peca contra caridad en no ponerla; si estaba obligado *de rigurosa justicia*, peca contra justicia y además está obligado á la restitución del daño que se siguió de su omisión culpable; como sucede en los guardas que, pudiendo, no impiden los hurtos de las cosas que les están encomendadas.

24. P. Si una acción es causa indirecta de una omisión culpable, ¿cuántos pecados se cometen? Por ejemplo: dos estudiantes omiten la Misa en un día de precepto, el uno por estudiar la lección del día siguiente, el otro por estar embebido en leer con mucha afición un libro prohibido muy obsceno.

R. El primer estudiante no comete sino un pecado mortal contra la virtud de la religión; porque la acción de

estudiar la lección no añade malicia alguna; de modo que le basta acusarse de haber omitido una Misa por culpa suya. El segundo comete un pecado contra religión; otro contra obediencia, por leer libros prohibidos; otro contra castidad (al menos ordinariamente), por leer cosas muy obscenas, por el peligro próximo de consentir en ellas.

Aunque la materia del voluntario indirecto está esparcida en muchos tratados de la Teología moral, me pareció conveniente reunir en este lugar las reglas más comunes y principales, para que los estudiantes tengan bajo un punto de vista las claves más importantes para la resolución de los casos frecuentes y *dificilísimos* que ocurren sobre el voluntario indirecto; principalmente en los tratados de la caridad, de la templanza y de la restitución.

## ARTÍCULO IV

*Del voluntario libre, ó sea de la libertad necesaria para un acto humano.*

25. La libertad se define en general: «*Immunitas a servitute et subjectione;*» de modo que tantas son las especies de libertad, cuantas son las especies de sujeción ó esclavitud. Dejando á los filósofos otras divisiones, me contraeré á las necesarias á un moralista.

La libertad se divide en libertad de espontaneidad y de indiferencia. La libertad de espontaneidad es «*immunitas a violentia et coactione;*» tal es la libertad con que todos amamos necesariamente la felicidad *en común*. La libertad de indiferencia es «*qua voluntas se habet ad plura; seu est immunitas ab omni necessitate intrinseca;*» y esta es la libertad propia y rigurosamente dicha, que llaman los teólogos *liberum arbitrium*.

De lo dicho se infiere que, aunque las voces *voluntario* y *libre* suelen tomarse por una misma cosa, pero en rigor se distinguen; porque dividiéndose el voluntario en libre y necesario, como en dos verdaderas especies distintas, es claro que la palabra *libre* significa más que *voluntario*. Además, conviene no confundir las dos voces, porque los jansenistas y otros herejes, que niegan la libertad en sentido católico, ó sea el verdadero libre albedrío, admiten el verdadero voluntario perfecto. Los bienaventurados aman á Dios con verdadero voluntario perfecto, pero no con voluntario libre.

La libertad de indiferencia se divide en indiferencia de contradicción y en indiferencia de contrariedad. La indiferencia de contradicción es *qua quis se habet liber ad contradictoria;* como Jesucristo para morir ó no morir. La indiferencia de contrariedad es *qua quis se habet liber ad contraria;* como nosotros tenemos libertad para abrazar la virtud ó el vicio. A la libertad de contradicción se la llama también *quo ad exercitium*, y á la de contrariedad se la llama *quo ad specificationem*. Algunos autores quieren distinguir la libertad de especificación de la de contradicción y de contrariedad, apartándose del lenguaje común de los antiguos; pero en mi concepto es una pura sutileza, porque la libertad para estudiar, pasear ó dar limosna, es pura indiferencia de contradicción en el terreno moral.

26. P. La indiferencia de *contrariedad* ¿es necesaria para merecer y obrar libremente?

R. Es ciertísimo que no. Dios es libérrimo, y sin embargo, no puede hacer lo contrario al bien. Jesucristo, en cuanto hombre, tuvo perfectísima libertad y mereció; y no obstante, era impecable. Esta proposición la prueba Santo Tomás en diversos lugares de sus obras (1. p. q. 62, art. 8.º: in 2, Sent. Dist. 24, q. 1, art. 1, y en la Dist. 25, q. 2, art. 1, ad 3), y dice

## CAPÍTULO II

*Del involuntario y sus causas.*

28. Habiendo tratado del voluntario libre, se sigue ahora tratar de las cosas que le quitan ó le disminuyen, ó sea del involuntario y sus causas.

P. ¿Qué es involuntario?

R. «*Quod provenit a principio extrinseco, vel ab intrinseco, sed sine cognitione finis.*» Si la acción no procede de principio intrínseco, no es libre: si, aunque proceda de principio intrínseco, no hay conocimiento deliberado del fin, tampoco es libre. Todas las causas que atacan más ó menos estas dos cosas, ó quitan ó disminuyen el voluntario libre.

P. ¿Y cuántas son las causas que quitan ó disminuyen el voluntario libre?

R. Son cuatro: dos por parte de la voluntad, que son la violencia y el miedo; y dos por parte del entendimiento, que son la concupiscencia y la ignorancia.

## ARTÍCULO PRIMERO

*De la violencia.*

29. P. ¿Qué es violencia?

R. «*Cujus principium est ab extrinseco, repugnante voluntate ejus, qui coactionem patitur.*»

Para mayor inteligencia de esta definición, se ha de notar que la violencia puede ser absoluta ó condicionada: la absoluta ó compulsa es, cuando el que la padece resiste con todas sus fuerzas. La condicionada ó impulsiva es cuando, aunque la acción repugna, el que la padece sucumbe ó no resiste cuanto puede.

30. P. ¿La violencia quita el voluntario?

R. La absoluta le quita enteramente, porque la acción es totalmente *a principio extrinseco et contra inclinatio-*

que la libertad no exige la potestad para pecar, antes bien es imperfección suya: «*Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminata se habeat ad bonum et malum;*» y San Anselmo dice: «*Nec libertas nec libertatis pars est posse peccare.*» (Lib. *De liber. arb.*, cap. 1.)

27. P. ¿Tiene el hombre en sus acciones la indiferencia de contrariedad?

R. No sólo la tiene, sino que desgraciadamente todos la experimentamos. En el capítulo 31 del Eclesiástico, hablando del justo, se dice: «*Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit;*» y el Concilio de Trento definió dogma católico que el hombre es libre para obrar el mal: «*Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, anathema sit.*» (Sess. 6, can. 6.)

Conviene que los estudiantes se informen bien de los argumentos que los incrédulos oponen contra el libre albedrío del hombre, porque es uno de los errores más comunes y más fatales de nuestra época. En los libros, en las novelas, en los periódicos y en las conversaciones familiares se divulga entre la gente ignorante que el hombre no puede resistir á las pasiones, que es arrastrado por una necesidad irresistible, y, por consiguiente, que no es culpable. «*Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, anathema sit,*» dice el Concilio de Trento, sesión 6.ª, canon 5.

Contra los insensatos que niegan la libertad humana, reclama el sentido íntimo de cada uno, y reclama todo el género humano; porque, como dice el Padre San Agustín: «*Libertatem cantant in montibus pastores, et in theatris poetæ, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistris in scholis, et antistites in sacris locis, et in orbe terrarum genus humanum.*» (De *duab. anim.*, cap. 11.)