

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.)

nem voluntatis. La condicionada no la quita enteramente, pero le disminuye más ó menos, según fueren mayores ó menores la resistencia y la repugnancia del que padece la violencia. «Si subtilius advertamus, etiam quod quisque invitus facere dicitur, si facit, voluntate facit,» dice el Padre San Agustín. (*De Spir. et litt.*, cap. 31.)

Hay algunas acciones en las cuales no es necesario hacer una absoluta y continuada resistencia, porque sería inútil y algunas veces hasta ridículo. Los mártires iban por su pie á los templos de los ídolos, y les bastaba resistir al acto de incensar al ídolo; pero siempre se ha de hacer la resistencia necesaria para evitar el escándalo y la injuria de la religión. Muchas veces las acciones que preceden al acto malo son indiferentes en sí mismas y muy remotas; por cuya razón son lícitas.

31. P. La mujer amenazada con la muerte si no permite la cópula, ¿podrá *se habere mere passive* en el exterior, con tal que no consienta interiormente?

R. Navarro, Soto, López y otros dicen que la mujer, por librarse de la muerte, *potest se habere mere passive*; porque, según estos autores, la no resistencia en este caso no es acción ni cooperación, y que la muerte con que se le amenaza es bastante motivo para permitir la cópula, con tal que no haya peligro próximo de consentimiento.

Los Salmaticenses, Lugo, Azor, Bonacina, Palao y otros dicen que la mujer, en este caso, debe resistir, aun cuando le quiten la vida; porque su aquiescencia exterior *passiva* sería cooperación activa á la fornicación. San Ligorio examina de intento esta difícil cuestión en el libro 4, número 368, y dice que la primera opinión es probable *especulativamente*; pero que «non tamen negandum secundam sententiam in praxi omnino suadendam esse, saltem ob periculum consensus,

quod in illa permissione facile adesse potest.» En el mismo libro, núm. 430, vuelve á tocar esta cuestión, y allí está más explícito; pues dice que la opinión de los que afirman que puede «*se habere mere passive, potius speculative quam practice est probabilis.*» ¿Qué podré yo decir sobre una cuestión tan oscura y de tan difícil resolución? Confieso que he encontrado algunos casos de esta naturaleza y siempre he dicho: *Muera usted por Dios y será mártir.* Esta misma opinión pienso seguir *ante factum*; pero si *post factum* se me acusase alguna mujer de haberse portado *mere passive* con buena fe, por librarse de la muerte, y no hubiese consentido interiormente, excusaría fácilmente la opinión de una pobre mujer que tuvo por lícita una permisión aprobada por Soto, Navarro, López y otros autores graves; por más que para mí no sea suficientemente probable en la práctica.

32. Después de esta cuestión mueve San Ligorio la siguiente: «*Utrum mulier vi oppressa, ad vitandos impudicos tactus alterius, teneatur etiam clamare, si oporteat?*» Y después de referir la opinión de los que afirman que está obligada á dar voces pidiendo auxilio, el Santo, al fin, se decide por la contraria, con tal que se verifiquen *reunidas* las siguientes circunstancias: 1.^a Que la mujer resista cuanto pueda á los tocamientos. 2.^a Que haya peligro de infamia, ó de otro grave daño, si da voces, ó le sea muy vergonzoso clamar. 3.^a Que no haya en ella peligro próximo de consentimiento. «Non negandum tamen, concludit el Santo, quod si mulier sit in periculo proximo consentiendi in copulam, ob experientiam antea tactam, vel ob sui cognitam fragilitatem, teneatur utique clamare, ad se liberandum ab illo congressu.» (Libro 3, núm. 430.) El Santo aquí no habla de cópula, sino de tactos.

33. P. ¿La voluntad puede padecer violencia?

R. En los actos elícitos, como amor, odio, no puede; porque implica contradicción que una acción sea al mismo tiempo «a principio *intrinseco*,» y según la inclinación de la voluntad, y sea también «à solo principio extrínseco» y contra la inclinación de la voluntad; que es lo que exige la acción violenta, como dice Santo Tomás, 1. 2. q. 2. art. 4; y añade que Dios puede mudarla, pero no violentarla (ad. 1). «Invitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle,» como dice San Anselmo (*De liber. arbit.*, cap. 6). Pero en los actos imperados puede padecer violencia, no sólo de los hombres que violentan las acciones del cuerpo, sino también de los demonios, como se ve en los energúmenos; además, los demonios mueven la imaginación, demuevan la bilis y excitan pasiones vehementísimas, cuando Dios les permite molestar aún á las personas muy virtuosas.

ARTÍCULO II

Del miedo.

34. P. ¿Qué es miedo?

R. «Instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio.»

El miedo puede dividirse según los cuatro principios contenidos en este verso: «*Causa, modusque ineunt, tempus, natura timorem.*»

La causa que motiva el miedo puede ser intrínseca, como una enfermedad; ó extrínseca, como el temor de naufragar en una tempestad.

La causa extrínseca puede ser natural, esto es, conocida por la razón natural, como el temor de naufragio en la tempestad; y puede ser sobrenatural, esto es, conocida por la fe, como el temor del infierno.

La causa natural extrínseca puede ser libre, y es cuando el mal proviene del hombre; y puede ser necesaria, como cuando el mal que amenaza

proviene de una tempestad ó de una fiera.

Por razón del modo, el miedo puede imponerse justamente, como cuando Juana amenaza á Pedro que le denunciará al juez si no le cumple la palabra de matrimonio con que la violó; y puede imponerse injustamente, como si Juana, en el caso anterior, fingiese el crimen que Pedro no había cometido.

Por razón del tiempo, puede ser antecedente ó concomitante. Es antecedente, cuando precede á la acción y la motiva; como si amenazado el caminante entrega el bolsillo al ladrón. Es concomitante, cuando el miedo acompaña á la acción, pero no es causa de ella; como cuando el ladrón, en el acto de robar, teme ser sorprendido por los guardias civiles: hurta *con* miedo, pero no *por* miedo.

El miedo, considerada su naturaleza, puede ser grave ó leve. Es grave, cuando el mal que amenaza es grave; como una grave deshonra. Es leve, cuando el mal que amenaza es leve, como un pequeño disgusto. Pero se ha de notar que, para que un miedo se reputa grave, han de concurrir tres condiciones: 1.^a Que sea grave el mal con que se amenaza; como la muerte, mutilación, cárcel ó destierro por mucho tiempo, violación, atroces tormentos, pérdida de bienes considerables, grave infamia, excomunión injusta y otros semejantes. En estos casos hay tan justo motivo de temer, que no deja de ser tenido por hombre constante y de valor el que teme á la presencia de estos males. Pero, como nota Santo Tomás, no sería constante en cuanto á eximirse de culpa, el que admitiese un pecado venial por librarse de cualquiera de estos males; porque es, sin comparación, mayor mal que la muerte corporal, y sería conocida imprudencia abrazar un mal mayor por librarse de otro menor.

El miedo grave se divide en absoluto y respectivo. El absoluto es,

cuando amenaza alguno de los males expresados en el párrafo precedente. El miedo grave respectivo es cuando, aunque el mal que amenaza no es *grave* para un varón constante, lo es, sin embargo, para ciertas personas tímidas; como lo son *ordinariamente* los niños, los viejos y las mujeres.

35. Hay otra clase de miedo, que se llama *reverencial*, y es aquel natural temor que hay de resistir á la voluntad de las personas superiores. Acerca de este miedo se ha de notar que, si se limita á la *pura reverencia* que un buen hijo ó súbdito tiene á sus padres y superiores, no hay miedo grave; esta es una cualidad laudable que procede *ab intrinseco* de los corazones dóciles y nobles; pero si se ejecutan amenazas graves ó malos tratamientos, entonces el miedo reverencial equivale al miedo grave, y *tiene los mismos efectos*, como dice San Ligorio, siguiendo á otros graves autores: «Cum metui reverentia adijuntur etiam verbera, aut minæ, aut diuturna indignatio, sive torvus aspectus, dura verba et similia, quæ vere gravis mali timorem immittant.» (Lib. 4, núm. 717.) ¡Cuántos padres obligan de esta manera á sus hijos á tomar el estado que no les conviene, ó con persona que no les conviene! ¡Y cuántos les impiden tomar el estado á que Dios les llama!

36. P. ¿Cuáles son las personas que pueden imponer este miedo reverencial?

R. San Ligorio, en el mismo lugar, dice que son el padre, el obispo, el magistrado, el abuelo, el suegro, el curador; también la madre, si es severa y acostumbra á ejecutar las amenazas que hace; el hermano mayor y el tío paterno, si se vive con ellos y dan los alimentos.

La segunda condición que se requiere para que el miedo sea verdaderamente grave, es que se imponga formalmente y haya motivo para creer que, si pueden, lo ejecutarán.

3.ª Que no haya medio fácil de evitarlo. Si falta alguna de estas tres condiciones, no es miedo grave según el derecho.

37. P. Supongamos que un hombre valeroso, intrépido hasta la temeridad para la milicia, pero al mismo tiempo tan temeroso á los ratones que á la vista de uno solo se espanta y se turba de tal manera que se arroja de un balcón á la calle; ¿será verdadero miedo grave respecto de él, y producirá los mismos efectos *legales* que el miedo grave absoluto?

R. Este caso de timidez, si se quiere pueril, se verificó en Madrid en persona muy conocida en toda España. Yo he defendido en un acto público que produce los mismos efectos legales que el miedo grave absoluto; y cada vez me convenzo más de este modo de pensar. La razón es, porque si bien el miedo relativo se halla ordinariamente en ciertas clases de personas que señalan los autores, como niños, mujeres y viejos, no por esto se excluyen otras personas que por compleción, preocupación ú otro motivo reciben sensaciones tan vehementes, tan violentas, tan terroríficas, de una cosa que es en sí leve, como si les amenazase un daño gravísimo. Luego si obran movidas principalmente por la vehemente pasión de este miedo, carecen de la libertad que es necesaria para el matrimonio, esponsales, etc., y en el fuero interno esos contratos son nulos.

Se dice que los jueces no creerán al que oponga esta excepción; pero 1.º Esto tan sólo prueba que el fuero externo no les dará auxilio, como tampoco cree á la que se casó *in facie Ecclesie* sin poner consentimiento verdadero, por más que alegue judicialmente este motivo de nulidad; y no obstante, el matrimonio sería realmente nulo.

2.º Si al juez le constase plenamente que la persona padecía constantemente tan terrible impresión, pavor

y temor á la vista de un ratón, declararíase nulo el matrimonio; al menos esta es mi opinión. El docto Bouvier, hablando del miedo *grave* respectivo, no mira á si son niños, mujeres ó viejos, sino á los efectos que produce en cualquier persona. Lo define así: «Est vero respective gravis (metus), quando malum in se leve, grave est respectu alicujus personæ, ratione alicujus imbecillitatis, vel timiditatis, vel ob quamdam aliam causam.» (Tomo 4, *Inst. Theol.*, trat. de los actos humanos, sección 2.ª de metu.) Los hombres casi todos tenemos algunos miedos tontos; somos un conjunto de contradicciones. *Unusquisque in sensu suo abundet.*

38. P. Y para que el miedo se reputa grave, ¿es necesario que el mal amenace á la propia persona?

R. Basta que amenace á los padres, hijos, á otros ascendientes ó descendientes, ó los consanguíneos ó afines *ex* legítimo matrimonio, hasta el cuarto grado *inclusive*.

39. P. Las cosas que se ejecutan por miedo grave, ¿son voluntarias ó libres?

R. Véase lo que se ha dicho acerca de la violencia condicionada ó impulsiva. Si el miedo con la demasiada turbación no quita el perfecto uso de la razón, las acciones hechas con miedo grave son voluntarias *simpliciter* é involuntarias «secundum quid;» como lo prueba Santo Tomás con el siguiente breve raciocinio: «Unumquodque simpliciter esse dicitur, secundum quod est *in actu*; secundum autem quod est *in sola apprehensione*, non est simpliciter, sed secundum quid. Sed id quod fit per metum secundum quod hic et nunc fit *in actu cum omnibus circumstantiis, est volitum.* Ergo est voluntarium simpliciter.» (1. 2. q. 6. art. 6.)

No obstante que lo hecho por miedo no quita ordinariamente el voluntario «simpliciter,» le disminuye más ó menos, según fuere mayor ó menor

la turbación que cause en la imaginación y en el corazón, impidiendo el recto juicio del entendimiento y disminuyendo la inclinación de la voluntad.

40. P. ¿El miedo grave excusa de la transgresión de los preceptos positivos divinos?

R. Si se pide la transgresión en *desprecio formal* de la ley ó del legislador, ó cuando se interesa el bien común de la *religión*, ó de la *sociedad*, ó se trata de cosas necesarias «*necessitate mediæ ad salutem,*» entonces el miedo grave no excusa de la transgresión. Si no interviene sino la *pura* transgresión del precepto positivo divino, excusa, al menos ordinariamente. David comió los panes de la proposición, acosado del hambre: la integridad formal de la confesión sacramental no obliga con grave detrimento, ni en igual caso la integridad del sacrificio de la Misa, cuando amenaza grave daño al celebrante; y en todas estas cosas se trata de precepto divino meramente positivo.

Con mayor razón excusa el miedo grave de la transgresión de los preceptos y leyes, cuando son puramente humanas, ya sean civiles, ya eclesiásticas; exceptuando siempre, como en las divinas, el desprecio formal y el bien común. Por esto, ni el ayuno, ni la Misa, ni el oficio divino obligan, cuando amenaza un daño grave.

41. P. ¿Son válidos los contratos, votos, juramentos y otros actos celebrados por miedo grave?

R. En el hecho de ser voluntario *simpliciter* lo que se hace por miedo grave, se infiere que, atendiendo *solamente al derecho natural*, es válido, *por lo común*, cuando se hace seriamente, aunque sea por miedo grave; pero respecto del derecho canónico y civil, hay que distinguir: el miedo grave que proviene de causa intrínseca, como una enfermedad; ó de causa sobrenatural, como el temor del infierno; ó de extrínseca natural, como

el temor de una tempestad: en todas estas especies de miedo, si hay libertad, conocimiento y consentimiento perfecto, es válido y firme cuanto se celebre por miedo grave. Si el miedo grave proviene *à causa libera extrinseca*, pero el miedo se impone justamente, también es válido y firme lo que se hace por este miedo.

42. Cuando el miedo es leve, aunque sea impuesto injustamente *à causa libera extrinseca*, ordinariamente es válido y firme lo que se hace por este miedo. Dije ordinariamente, porque no faltan autores graves que afirman que si el miedo *leve injusto à causa* al contrato, y se impone «ad extorquendum consensum,» semejantes contratos son irritables *por parte del que padeció el miedo*, no por parte del que le impuso. Así piensan Billuart (*De contract.*, dissert. I. art. 4), Soto, Lesio, Navarro, Silvestre, Sánchez, Palao, los Salmaticenses (*De contract.*, cap. I, n. 14), Molina, Trullench y otros. Es verdad que en el fuero externo sería difícil obtener auxilio, porque el derecho común no la admite para el miedo leve; *ex lib. 6. ff. de eo quod metus*, etc. San Ligorio dice que esta opinión es probable; pero concluye así: «Secunda sententia mihi probabilior, quam tenent Pontius, etc., dicit, nec in foro externo, nec interno rescindi posse contractum in initum ex metu levi.»

Se fundan los primeros en que ninguno debe reportar utilidad de su propia maldad; y porque si el tal miedo injusto, aunque leve, da causa al contrato, de modo que sin él no se haría, tiene los mismos efectos que el miedo grave: las razones me parecen fuertes. Se fundan los segundos en que «non præsumitur consensisse ex metu, sed *vere sponte*, qui noverit esse levem, et cum facile potuisset, non rejecit;» son palabras de San Ligorio. (Libro 3, número 718.) Respeto la razón del Santo, en cuanto al fuero externo; mas en cuanto al fuero de la

conciencia, si el tal miedo leve injusto dió *realmente* causa al contrato, entonces la presunción debe ceder á la realidad; y con mayor razón cuando el Santo á continuación exceptúa los esponsales, los cuales dice que con ese miedo se pueden rescindir por el juez; y en el libro 6.º, número 844, tiene por más común y más probable la opinión de los que dicen que si el miedo *leve injusto* dió causa á los esponsales, puede revocar su palabra el mismo que por ese miedo los contrajo: «Metum passus potest fidem datam revocare.»

Es verdad que San Ligorio exceptúa los esponsales, porque exigen omnimoda libertad; pero siempre se sigue que no hay rigurosa exactitud en lo que afirmó el Santo en el libro 3.º, número 718, de que *vere sponte* consiente, el que consiente por el miedo leve injusto; puesto que admite en los esponsales su rescisión, cuando el tal miedo da causa al contrato. Por último diré mi humilde parecer. El miedo leve injusto rara vez dará causa al contrato; pero si el que le padeció me dice en la confesión que así fué realmente, yo no le obligaría á cumplir el contrato.

43. P. El miedo *grave* injusto «ad extorquendum consensum,» ¿anula los contratos, votos, juramentos, etc.?

R. La opinión más común y más probable dice que los contratos hechos con ese miedo son válidos, *attento juræ naturæ*, y que tan sólo son rescindibles si lo pide el que padeció el miedo. San Ligorio afirma como cosa cierta que el que padeció el miedo puede rescindir por sí mismo el contrato, sin acudir al juez, y que puede también compensarse ó indemnizarse ocultamente, si el que le impuso el miedo no quiere rescindirle. (Lib. 3, números 716 y 717.)

Hay algunos actos y contratos anulados *ipso facto* por el derecho, cuando fueron hechos por miedo grave injus-

to, impuesto «à causa libera extrinseca ad extorquendum consensum.» Tales son la profesión religiosa, el matrimonio, elección de Prelado, autoridad del tutor, entrega de cosas eclesiásticas, adquisición de jurisdicción eclesiástica, absolución de censuras, renunciación de beneficios, y según San Ligorio (lib. 6, n. 844, y lib. 3, número 716), también los esponsales. Acerca de los votos *simples*, es probable que son válidos, y es probable que son nulos, según San Ligorio. Se dice que se impone el miedo «ad extorquendum consensum,» cuando se impone para obligar al contrato ó voto, etc., como si Juan dice á María: *O te corto las manos, ó te casas conmigo.*

44. P. Las promesas *meramente gratuitas*, que se hacen por miedo grave injusto «ad extorquendum consensum,» ¿son válidas *attento juræ naturæ*, como se ha dicho de los contratos?

R. Puesto que los contratos son rescindibles al *arbitrio* del que padeció el miedo, y con mayor razón las promesas, cuando concurren las circunstancias expresadas en la pregunta, la cuestión no es del mayor interés para la práctica. San Ligorio tiene por más probable que son válidas las promesas, pero rescindibles. (Lib. 3, n. 716.) Soto, Pontas, Medina, Billuart y otros autores dicen que son nulas *ipso facto*, porque la misma naturaleza de una donación gratuita y liberal exige que se haga libérrimamente. Además, como dice Billuart, en este caso no hay materia apta para contrato, ni título alguno en que se funde, sino la vejación injusta del que impone el miedo; la vejación no puede ser vendible, porque el que la impone está obligado por justicia conmutativa á quitarla. Lo mismo dice Santo Tomás expresamente 2.ª 2.ª c. 89, art. 7 ad 3: «Talis obligatio tollitur per coactionem; quia ille qui vim intulit, hoc meretur, ut ei promissio non servetur.»

Así, pues, aunque con el debido respeto, me aparto de la opinión de San Ligorio. Véase á Billuart, *De contract.*, disert. I, art. 4, donde pone la diferencia entre los contratos onerosos y los meramente gratuitos; y consiste en que en los onerosos cada contratante pone alguna parte suya, y así hay título para la validez; pero en los gratuitos, el que impone el miedo grave injusto no pone por su parte sino la vejación injusta, que no puede ser título para la validez.

Pero se ha de notar que en todas las opiniones, el que impuso el miedo grave injusto no puede quedarse con lo que arrancó por el miedo: además, en los contratos onerosos está obligado á indemnizar los daños que causó injustamente al inocente, y no puede rescindir el contrato oneroso, si no quiere el inocente. La acción de rescindir no se concede al culpable que impuso el miedo injusto, sino al que le padeció injustamente.

Lo demás que hay que decir acerca de los efectos del miedo, se tratará en sus respectivos lugares.

ARTÍCULO III

De la concupiscencia.

Habiendo tratado de la violencia y del miedo, que quitan ó disminuyen el voluntario libre por parte de la voluntad, hablaré ahora de la concupiscencia, y después de la ignorancia, que le quitan ó le disminuyen por parte del entendimiento.

45. Por concupiscencia no se entiende el *fomes peccati* habitual (efecto del pecado original), y que siempre nos acompaña: ni se entiende tampoco el apetito sensitivo en cuanto es *potencia*, sino el movimiento *actual* del apetito sensitivo, que tan frecuentemente se rebela contra la razón. Los autores moralistas toman la concupiscencia en un sentido lato, según abraza todos los movimientos desarreglados del apetito sensitivo, si