ó la ignorancia; y así son irregulares por derecho canónico (*can. Illiteratos, dist.* 36) los que carecen de la ciencia respectivamente necesaria para el Orden ú Ordenes que han de recibir. Ya dejamos dicho en el Tratado del Sacramento del Orden de la ciencia que pide el Tridentino. Dicha ignorancia ó falta de ciencia, no solo prohibe por derecho eclesiástico y divino el recibir los Ordenes, sino tambien el usar de los recibidos; porque no es decente á los ignorantes el servir al altar. El 3º defecto de parte del alma es la falta de instruccion en la Religion cristiana; por lo que son irregulares los neófitos ó los adultos recientemente convertidos á la fe desde el paganismo ó judaismo (*can. Quoniam, dist.* 46, *et can. Neophytos* 61); y la razon es, *ne in superbiam elati in judicium incidant diaboli. I ad Timoth. cap.* 3.

La sexta irregularidad es *ex defectu ætatis*: y así no pueden recibir Ordenes los que no tienen la edad determinada por el derecho; esta irregularidad se quita en cumpliendo la edad requisita. La séptima irregularidad es *ex defectu corporis*, cnando por el tal defecto es inepto para el ejercicio del Orden, y cuando no puede ejercer el Orden sin horror, ofensa ó escándalo de los otros. Por lo cual son irregulares los ciegos, y los que carecen de alguna mano y del dedo *pollex*, ó *indice*, etc., y cuando hay duda de la deformidad, le toca el juzgar de ella al Obispo, ó á lo menos respecto de los Clérigos, *quidquid sit Regularibus*. La octava irregularidad es *ex defectu bonæ famæ*; y así son irregulares los que tienen oficio de comediantes, y otros que se pueden ver en los AA. que tratan latamente el punto.

### § IV.

### *De la disposicion y degradacion.*

Preg. *Quid est depositio?* R. *Est pœna ecclesiastica, qua Clericus privatur in perpetuum omni Beneficio, Officioque clericali, retento tamen privilegio fori et Canonis.* Y así el efecto de la disposicion es privar al Clérigo depuesto, de todo Beneficio eclesiástico, y de todo ejercicio y uso del Orden que ya tiene recibido; pero no le priva del privilegio del Cánon: *Si quis suadente diabolo*, etc. por el cual goza de la inmunidad eclesiástica de percusion, bajo la censura de la excomunion mayor lata: y tambien se hace inmune de tribunal secular.

P. *Quid est degradatio?* R. *Est pœna ecclesiastica, qua Clericus depositus solemnitèr, privatur omni gradu clericali, omni Officio et Beneficio, nec non exuitur quibuscumque privilegiis, et insignibus Clericorum.* Aquí se ve en lo que excede la degradacion á la deposicion, y á cualquiera otra pena eclesiástica; pues la degradacion le priva al Clérigo, no solamente de todo Oficio y Beneficio, sino tambien de todos los privilegios, grados, ejercicios y preeminencias; y hasta de las mismas insignias clericales y vestidos sagrados le desnuda el Obispo cuando le degrada, declarándolo por indigno del honor eclesiástico. El santo Concilio de Trento (*Sess.* 13, *cap.* 4 *de Reform.*) señala algunas ceremonias para la degradacion. Advierto, que el carácter de Orden siempre persevera, porque es indeleble.



# TRATADO XV.

## DE LOS ACTOS HUMANOS, Y DEL VOLUNTARIO, É IGNORANCIA.

De quibus S. Thom. 1. 2, quæst. 1, 6 et seq.

Despues de haber tratado de los Sacramentos, que son las fuentes de la gracia, y las medicinas morales que instituyó Cristo para remedio del hombre caído por la culpa: y despues de haber insinuado brevemente las censuras eclesiásticas, que con autoridad del mismo Cristo instituyó la Iglesia para precaver tambien las culpas, y corregir y reformar las costumbres humanas; será justo hacer ahora un breve Tratado acerca de las mismas costumbres ó actos humanos, y de su voluntariedad, para que conocida primero su naturaleza, se puedan despues dar y percibir con mas claridad sus mismas reglas, que son las de la moralidad.

### § I.

### *De la naturaleza y division de los actos humanos.*

Siendo el principal objeto y fin de la Teología Moral el regular, y dirigir las acciones libres del hombre á Dios, como á

sumo bien y su último fin; de ahí es, que la materia de esta facultad son los actos humanos, en cuanto se han de conformar con las reglas de la moralidad con respecto al último fin, que es Dios en el órden sobrenatural. Por eso suelen definirla así los Moralistas: *Facultas disserens de moribus humanis liberis in ordine ad Deum, ut auctorem supernaturalem.* Dije que los actos humanos son la materia de la moral cristiana, porque solamente estos son los que se pueden conformar con las reglas de la honestidad, y dirigirse á la consecucion de la vida eterna; y porque, como dice (1. 2. *q.* 1, *art.* 1) Sto Tómas, no toda accion que dimana del hombre se debe llamar humana: *sed illæ solæ propriè dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis, in quantum homo est;* esto es, en cuanto obra con advertencia y deliberacion en lo que hace, como explica mas abajo el mismo Santo; y en esto se distinguen los actos *humanos* de los que solo se dicen del hombre, ó *naturales*, y que los hace sin atencion alguna ni reflexion.

De lo dicho se infiere: lo primero, que solamente las acciones deliberadas y libres son capaces de la moralidad; porque la libertad es 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. Infiérese lo 2º que cuando otras cosas se llaman morales, como las virtudes, las leyes, el imperio, el consejo, el contrato, etc., es porque dicen relacion 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 comunmente *elícitos;* otros son externos, y se dicen *imperados;* y otros *mixtos* de unos y de otros. Los *elícitos* 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 algun objeto. Los *imperados* meramente son aquellos que con imperio de la voluntad se hacen por las demás potencias exteriores: tales son las miradas, la locucion, el paseo, etc. Los *elícitos* é *imperados* juntamente se dicen aquellos que provienen de la misma voluntad, como precipiente y como eliciente: v. gr. cuando delibera ó se manda



á sí mismo 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 órden entre los *interiores* y *elícitos*, que llegan á formar una larga serie y encadenacion de unos en otros, como explican largamente los Teólogos escolásticos con Sto Tomás (1. 2. *à q.* 8 *ad* 17). Por lo que hace á nuestro instituto, basta decir con el mismo Sto 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 deliberacion, en cuanto el entendimiento conoce y propone el fin y los medios, y la voluntad los quiere, abraza ó desecha.

## § II.

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

Preg. *Quid est voluntarium?* R. *Quod provenit ab intrinseco cum prævia 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, ó contra la inclinacion de la voluntad, son *involuntarias*: y así se pone en la definicion del voluntario, *à principio intrinseco*, para distinguirle del movimiento violento, que proviene de principio extrínseco á la cosa movida: se dice tambien *cum prævia cognitione finis*, para diferenciarle de los movimientos meramente naturales; cuales son la respiracion, la nutricion y otros que proceden de principio intrínseco sin ser dirigidos por algun conocimiento; y aun las primeras percepciones ó ideas del entendimiento que se ejectuan en nosotros sin querer, no obstante que dimanan de principio intrínseco, 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 prævia cognitione finis, et stante indifferentia potestatis ad utrumlibet.* Voluntario necesario es: *quod provenit ab intrinseco voluntatis cum prævia cognitione finis, absque indifferentia tamen potestatis 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 dejar de amarle; pero el amor con que nosotros amamos á Dios, es voluntario *libre*, porque de tal manera le amamos, que podemos dejar de amarle. P. Para pecado, ¿qué voluntario se requiere? R. Que voluntario *libre;* esto es, que ejecutemos la cosa con voluntad y con libertad, pudiendo obrar y dejar de obrar la tal cosa, ó elegir una cosa por otra; y esta libertad es la que llama (1 *p. q.* 82, *art.* 6) Sto Tomás libertad no solamente *à coactione*, sino tambien *à necessitate naturali;* ó como otros dicen, libertad de *indiferencia* y de *eleccion*. 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 dia de fiesta ó no, y sin deponer la duda, dejo de oir Misa; esta ignorancia fué vencible, y la omision voluntaria y culpable.

Tambien se divide el voluntario en voluntario *in se* y voluntario *in causa*. Voluntario *in se*, es: *quod inmediatè, 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 embriagandose suele dar de palos á su mujer: en este caso, si Pedro quiso directamente la embriaguez, el embriagarse fué voluntario *in se*, y el dar de palos á la mujer, 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 ejemplo puesto, el embriagarse es *directè* voluntario, y el dar de palos es *indirectè* voluntario.

Tambien se divide el voluntario en voluntario *simpliciter*, mixto 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 al 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.*

Cuatro causas refiere (1. 2, *q.* 6) Sto Tomás, 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 pasion, 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, sed positivè resistente.* De manera, que es necesario que el paciente *positivè resistat* al agente extrínseco, y que vaya contra 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 intrínseco, 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 órden á sus actos *internos* y *elícitos;* pero sí en cuanto 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 cual se verificaria en caso que se le pudiese hacer violencia en punto á sus actos propios, que son los *elícitos;* 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 repugne la voluntad, sino que tambien ponga todo su conato para resistirle con las demás 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 accion sea involuntaria *simpliciter*, sino á lo mas *secundùm quid*.

A la violencia ó fuerza grave se sigue el miedo, el cual se puede definir así: *Metus est mentis trepidatio causa mali*

*instantis*, *vel futuri*, *verisimiliter eventuri*. Este miedo (omitidas otras consideraciones) puede ser grave *absolutè* y *respectivè*, segun sea la índole, el sexo, y las demás circunstancias de las personas que temen, y que amenazan; porque muchas veces será grave respecto del muchacho y la doncella el daño y mal 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 le puede hacer fuerza en sus actos, los cuales siempre serán *simpliciter* voluntarios, aun cuando sean imperados solamente, y el hombre los ejecute 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 cristiana, ó echase sus mercadurías al mar, todos estos actos serian voluntarios *simpliciter*, y pecaria gravísimamente 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 ó mal que se teme sea grave, como es muerte, mutilacion, infamia ó perdida 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 mujer, ó hijos ó padres, ú otros ascendientes, ó descendientes, ó consanguíneos, ó afines *ex legitimo matrimonio, usque ad quartum gradum*. La 2ª es, que se presuma probablemente, que el que amenaza, ejecutará lo que dice. La 3ª 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 consensum*, ¿irrita los contratos y otros actos legítimos? 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. Véase la materia de Contratos y del Voto. P. El miedo injusto que cae en varon constante *à causa libera extrinseca*, etc. ¿excusa de pecado? R. Que en las cosas que son malas *ab intrinseco, et essentialiter*, no excusa; pero en las cosas que son malas porque están prohibidas, excusa regularmente el miedo dicho. Véanse los Tratados de Censuras, § IV, de la Ley, y V Prepceto, § II.



La tercera causa que puede disminuir el voluntario de las acciones humanas, es la concupiscencia; la cual no se toma aquí por la *ley de los miembros* que llama San Pablo (*ad Romanos* 7), ó por el *fomes peccati*, que es la raíz de corrupcion que habita en nosotros; sino que la tomamos por todos los movimientos desordenados del *apetito sensitivo*, en cuanto está corrompido en el hombre por el pecado original, y por esta corrupcion se ha hecho rebelde á la recta razon. Dichos movimientos por otro nombre se llaman *pasiones*. Y así la concupiscencia en este sentido abraza las pasiones ó movimientos, no solo de la *concupiscible*, como son los movimientos de lujuria, y gula, sino tambien los de la *irascible*, como son los movimientos de ira y venganza.

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

Esto supuesto, se ha de saber, que si la pasion vehemente precede al consentimento de la voluntad, es cierto que disminuye en gran manera el voluntario libre, y por consiguiente el pecado; porque algunas veces de tal suerte obscurece y perturba al alma, que le 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 incoado y *semipleno*; lo 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 efecto del cuerpo que del alma.

Ahora, si la pasion se sigue al consentimiento de la voluntad, tan lejos está de disminuir la libertad y la culpa, que antes bien aumenta mas á esta, ó es señal de su mayor gravedad por cuanto la misma pasion es procurada y causada por el acto libre de la voluntad; como cuando uno deseando vengarse de su enemigo, libremente se enciende en ira para mejor saciar su pasion; ó cuando alguno por satisfacer mas pronto á la pasion de la lujuria, deliberadamente visita á la mujer, y se deja arrastrar de la delectacion venérea. Estos y otros movimientos de la concupiscencia, siendo deliberados, y en materia grave, es ciertísimo que son pecados mortales.

## § IV.

### *De la ignorancia.*

Dije arriba, que la cuarta causa que suele quitar ó disminuir el voluntario, es la ignorancia; lo cual en qué sentido sea verdadero, se explicará ahora. Para lo que es preciso saber primero, que la tal ignorancia tomada generalmente es una negacion de ciencia y conocimiento, ó privacion de ella: si se considera en cuanto es negacion y carencia de conocimiento de aquello que el hombre (atendida su condicion natural) no debe saber, se llama ignorancia *física* ó *necesaria;* porque Dios ha negado á nuestra naturaleza la ciencia opuesta á esta ignorancia; como v. gr. ignoramos físicamente, ó tenemos ignorancia negativa de cuánto sea el ámbito de toda esta máquina del universo. Pero si se toma en el sentido de ser privacion de ciencia que se debe tener, se llama *moral*, porque es ignorancia de aquello que nos conviene, y aun estamos obligados á saber.

De esta ignorancia hablamos aquí solamente; la cual aun se la puede considerar, ó de parte de la persona que ignora, ó de parte de la cosa ignorada, ó finalmente de parte del tiempo *respectivè* á la accion. Si se mira por parte de la persona ó sugeto que ignora, es de dos maneras, *vencible* é *invencible*. La invencible es: *quæ positis diligentiis debitis, vinci non potest.* La vencible es: *quæ positis diligentiis, potest vinci, attamen de facto non vincitur.* Se conocerá que la ignorancia es invencible, *quando in principio, vel in toto operationis processu circa rem ignorantam 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, vel in se, vel in causa, nequit esse volitum, aut voluntarium.* Véase la excepcion oportuna que hace, en el núm. 107 de su Disertacion Proemial á la Teología Moral de Antoine, el P. Staidel, quien trata esta materia perfecta y completamente. Y será vencible la ignorancia, *quando res ignorata sciri aut disci poterat et tenebatur; et ignorans non fecit diligentias quas poterat, et debebat adhibere, ut ignorantiam vinceret*: porque entonces la ignorancia es voluntaria *in causa*. Lee á Sto Tomás, 1. 2. *q.* 6, *art.* 8, *et q.* 19, *art.* 6, *et q.* 3 *de malo, art.* 7.



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 flojo. Ignorancia supina es, *quæ provenit ex occupatione circa alia negotia, quibus impeditur adhibere diligentiam debitam;* v. gr. quiero saber é instruirme en las obligaciones de Párroco, Confesor, etc., pero me empleo en la caza, y por eso ignoro mis obligaciones. Ignorancia afectada es, *quæ provenit ex malitia, vel nolitione directa;* v. gr. no quiero saber si hoy es dia de fiesta, por no oir Misa, y pecar con mas libertad. P. ¿Hay alguna ignorancia *vencible* á mas de las tres? R. Que no: la razon es, porque si alguno ignora lo que debe saber, ó es por ser flojo, ó porque se ocupa en otras cosas que le impiden, ó porque no quiere saber: la primera es ignorancia *crasa*, la segunda *supina*, y la tercera *afectada*; *atqui* no hay otro modo de no saber *voluntario*: luego, etc.

Mas si se considera la ignorancia de parte de la cosa que se ignora, así la *vencible*, como la *invencible*, puede ser *juris, et facti.* Ignorancia *juris* es, *quando ignoratur lex, aut præceptum.* Ignorancia *facti* es, *quando*, aunque se sepa la ley, se ignora que la accion vaya contra ella: v. gr. si yo ignoro el precepto eclesiástico del ayuno, tengo ignorancia *juris*; pero si sabiéndolo, ignoro que es carne ú otra materia prohibida por él lo que como, tendré ignorancia *facti*. Finalmente, mirada la ignorancia por parte del tiempo *respectivè* á la accion, se divide en *antecedente, concomitante* y *consiguiente*. *Ignorantia antecedens est, quæ determinationem voluntatis antecedit*; *et quando si adesset scientia, actus non fieret*; v. g. 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. Aquí no hubo pecado alguno: y esta ignorancia coincide con la invencible del hecho.

*Ignorantia concomitans actionem est illa, quæ comitatur actum voluntatis; ita ut si adesset scientia, etiam actus fieret:* v. gr. en el mismo caso, Pedro, creyendo matar á un oso, mata á un hombre; despues viendo que es un enemigo suyo, se alegra y dice, que si lo hubiera conocido, hubiera ejecutado lo mismo. Esta ignorancia se reduce á la invencible si se han practicado las debidas diligencias para vencerla; y á la vencible, si no se han practicado. Pero siempre es pecado aquella mala preparacion de ánimo, y la complacencia sobre la accion de sí mala, hecha con semejante ignorancia, la cual propiamente ni causa voluntario, ni involuntario, sino un cierto no voluntario, como dice Santo Tomás 1. 2. *q.* 6, *art.* 8. *Ignorantia consequens (quæ explicitam, vel implicitam voluntatis consensionem sequitur) est voluntaria carentia alicujus cognitionis*; y se da cuando alguno la quiere *directè et in se, vel indirectè seu in causa*; y viene á ser lo mismo que la *crasa*, *supina* ó *afectada*. Por tanto se debe decir de ella lo mismo que de estas.

Supuestos estos principios, se pueden resolver varios casos; y así: P. La ignorancia antecedente ¿disminuye el voluntario? R. Que la ignorancia vencible *afectada* aumenta el voluntario; y por consiguiente todo cuanto se obra por ella contra la ley, es imputable á pecado; pero la *no afectada* le disminuye. Mas la ignorancia antecedente invencible excusa de pecado: la razon de todo es, porque para pecado se requiere voluntariedad; y cuando la ignorancia es *invencible*, no hay voluntariedad: pero cuando es *vencible*, hay voluntariedad.

Aquí 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 y prudentes que piden la gravedad y cualidad de la materia. Lo 2º 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 cristiana; otro pecado es tambien, y causa muchos, la ignorancia de aquellas cosas que estamos obligados á saber por razon del estado, ministerio ú oficio que tenemos. Pero adviértase, que el pecado de ignorancia de los misterios es distinto en número y especie de aquel que se comete haciendo ú omitiendo alguna cosa *circa ipsa credibilia*; porque hay dos preceptos *formalmente* distintos, *et utrumque est propter se*, y dos materias: mas el pecado de la actual ignorancia acerca de las cosas que solo se nos manda saberlas, porque las debemos obrar, no es distinto en número ni especie de los pecados de omision que se cometen acerca de la práctica de las cosas mandadas; porque la tal ignorancia no se prohibe *propter se*, sino *ratione operis præcepti*, como se ve en la ignorancia del dia festivo, que no es pecado distinto de la omision de la Misa. Pero cuando la ignorancia se prohibe *per se*, *et ratione sui*, entonces el pecado de ignorancia es opuesto á la virtud de la estudiosidad por defecto, que necesariamente se debe manifestar en la confesion. Y si quieres saber ¿cuándo en particular la ignorancia es diverso pecado, y prohibida *propter se*? Digo, que siempre que se omite aquella diligencia á la cual uno está obligado por razon de su estado y oficio. Así digo tambien, que todos estamos obligados á saber los misterios de la fe, los preceptos del Decálogo, y las cosas que pertenecen á los Sacramentos. Por lo que el cristiano que ignora dichos misterios y las demás obligaciones de cristiano, está en mal estado. El Párroco, el juez, etc., que ignoran lo necesario para cumplir debidamente su cargo, pecan gravemente; no solo cuando aceptan el empleo, sino despues tambien todas las veces que por ignorancia omiten ó hacen alguna cosa substancial contra el oficio; ya sea en materia de justicia, ó sea contra caridad, etc.

P. Pedro, v. gr. deja de oir Misa con ignorancia *vencible* grave de que sea dia de fiesta; ¿qué especie de pecado comete? R. Que comete pecado mortal de la misma especie que si dejara de oir Misa sabiendo que era dia de fiesta; y si la ignorancia fué *afectada*, tendrá mayor gravedad; pero si era *crasa* ó *supina*, seria pecado menos grave, y tendria circunstancia diminuente.

P. La ignorancia *vencible* ¿excusa de censuras? R. Que si la censura está puesta con estas voces: *Si quis scienter*, *si quis præsumptuosè*, *si quis temerè*, ú otras semejantes, en

tal caso excusará la ignorancia vencible *crasa* y *supina*, pero no la *afectada;* pero si no está la censura puesta del modo dicho, no excusa la ignorancia *vencible* grave. En órden á si la ignorancia *vencible* excusa de incurrir la reservacion Sinodal y Papal, véase lo dicho en el Tratado de la Penitencia, § X.

P. ¿De qué no excusa la ignorancia, aunque sea *invencible*? R. Que no excusa en las materias y formas de los Sacramentos: no quiero decir que no excusa de pecado, sino que la ignorancia *invencible* no puede hacer que haya materia ó forma de Sacramentos donde no la hay: y aunque uno juzgue invenciblemente que pone verdadera materia, 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 canónico, 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*. Tambien la colacion simoníaca real del Beneficio es nula, aunque de esto hubiese ignorancia. Tambien si uno cometiese homicidio, incurre en irregularidad, aunque ignorase totalmente la irregularidad: y si un irregular recibe Beneficio eclesiástico, será nula la colacion, aunque haya ignorancia de la tal inhabilidad.

P. ¿Puede haber ignorancia *invencible* de los preceptos del Decálogo? R. Que si se consideran los tales preceptos *absolutè et quoad substantiam*, y no circunstanciados, no admiten ignorancia *invencible;* si no es que sea en hombre muy rudo y por poco tiempo. La razon es, porque los tales preceptos así considerados, se infieren facilísimamente de los primeros principios universalísimos y comunísimos 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 Decálogo se consideran circunstanciados, esto es, vestidos de algunas circunstancias, en la apariencia buenas, admiten ignorancia *invencible:* v. gr. puede alguno juzgar con error *invencible*, que es lícito hurtar para socorrer la necesidad grave, y el jurar falso para evitar la muerte. La razon es, porque los preceptos así circunstanciados no son tan claros y manifiestos. Y advierto, que en los infieles negativos hay ignorancia *invencible* acerca del primer precepto, segun que trata de Dios, como Autor sobrenatural; pero no puede darse en ellos ignorancia invencible de la existencia de Dios, ni tampoco de los preceptos de la ley natural, segun aquello del Salmo 4: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*



P. Puede haber ignorancia *invencible* acerca de la Doctrina cristiana? R. Que la puede haber, y la hay en aquellos á quienes no se ha promulgado la fe suficientemente; pero en tierra de católicos, regularmente hablando, no se halla ignorancia *invencible* en órden á lo que tenemos obligacion á saber de la Doctrina, por la abundancia de maestros que la enseñan y predican; y así será flojedad el no saberla, si no es que sea en algun caso extraordinario en pesonas muy rudas, y en una ó en otra cosa, ó por breve tiempo, lo cual se ha de regular por juicio prudente. P. ¿Puede haber ignorancia *invencible* acerca de las obligaciones que pertenecen al oficio ó estado de cada uno? R. Que sí: la razon es clara, porque *aliàs* nunca se daria ignorancia *invencible moral*, porque la ignorancia de lo que no tenemos obligacion á saber, es ignorancia *física*, como ya se dijo.

## § V.

### *De la moralidad de los actos humanos.*

Dije en el § I de este Tratado, que la moralidad de los actos humanos requeria como fundamento la libertad: mas con todo, no consiste formalmente en ella, sino en el respeto que dicen los mismos actos libres á sus reglas; porque si se diese la hipótesis 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.

Así que las acciones humanas en tanto se dicen *morales*, en cuanto 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 accio-

nes 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 órden ó relacion que dicen á sus reglas, por las cuales se conoce 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 los acompañan, para que se pueda hacer juicio de su *bondad* ó *malicia moral;* porque no hay duda que así el *objeto* como el *fin* y las *circunstancias*, entran como á componer y revestir á toda accion libre y humana en el órden 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 así 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*.

Aquí 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 Teología escolástica, que á la moral. No obstante digo, que si se consideran los actos humanos solamente con órden á su objeto, *secundùm suam speciem*, es cierto que pueden ser indiferentes, así como lo son muchos objetos de nuestras acciones, que ni son buenos, ni malos, *secundùm se*; 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 el hombre se propone en la obra, al objeto y á las circunstancias que la acompañan, es sentencia muy comun y muy probable, que no pueden ser indiferentes, sino que precisamente deben ser buenos ó malos *moraliter;* y es la razon, porque todo hombre, obrando deliberadamente, como se supone en tal caso, se debe proponer algun fin en su accion, porque de otra suerte no obraria como racional; y como por otra parte no se pueda proponer algun 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 segun que procede del hombre en cuanto tal, ó segun



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 accion; porque (además que el último fin, ó el remoto es preciso que siempre venga á parar ó en el Criador, ó en la criatura, y por consiguiente siempre deberá ser bueno ó malo) además de esto digo, que en suposicion que obre con advertencia el hombre, no puede obrar proponiéndose un fin *próximo indiferente*, sino honesto; porque esto es lo que piden las leyes de la razon, y de hacer lo contrario ya no se conformaria con ellas: y por consiguiente el acto seria malo y no indiferente. Por eso dice el Padre S. Agustin: *Cavendum esse, ne quædam facta hominum media dicamus inter rectè facta, et peccatum. Epist.* 19 *veter. edition.* Véase tambien á Sto Tomás 1. 2. *q.* 18, *art.* 9.

Supuesto que las acciones humanas se han de mirar con sus reglas, por el fin, objeto y circunstancias, para hacer juicio de su bondad ó malicia; porque *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 tambien *physicè, et moraliter:* considerándolos *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 tambien comunicar á la accion esta misma moralidad; porque, como se ha dicho, esta es *habitudo seu ordo ad regulas morum.* Qué sea *objeto*, *fin* y *circunstancias* se dirá en el Tratado *de Peccatis.*

# 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