

Colección: Filosofía Colonial / Fuentes

Mariano Ignacio Velazco

FILOSOFÍA MORAL (1774)

Transcripción, Traducción, Introducción y Notas:

Celina A. Lértora Mendoza



FUNDACIÓN PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO
ARGENTINO E IBEROAMERICANO
F.E.P.A.I.

MARIANO IGNACIO VELAZCO

FILOSOFÍA MORAL – 1774

Velazco, Mariano Ignacio

Filosofía moral 1774 / Mariano Ignacio Velazco ; comentado por C.A. Lertora Mendoza.

- 1a ed. - Buenos Aires : FEPAI, 2009.

90 p. ; 21x16 cm.

Traducido por: C.A. Lertora Mendoza

ISBN 978-950-9262-45-4

1. Filosofía Moral. I. Lertora Mendoza, C.A., coment. II. Lertora Mendoza, C.A.,
 2. trad. III. Título
- CDD 170

Fecha de catalogación: 10/12/2009

© 2009 Ediciones F.E.P.A.I.

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E – Buenos Aires

E. Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

Impreso en Argentina – Printed in Argentina

ISBN 978-950-9262-45-4

MARIANO IGNACIO VELAZCO

FILOSOFÍA MORAL

1774

**Transcripción, Traducción,
Introducción y Notas**

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

**Buenos Aires
Ediciones F.E.P.A.I.**

INTRODUCCIÓN

EL AUTOR

Los datos que tenemos sobre este profesor son pocos e inseguros. El P. Furlong, al referirse a la regencia franciscana de la Universidad de Córdoba, después de la expulsión de los jesuitas en 1767, consigna que el P. Mariano Velazco ocupó la Cátedra de Artes de 1775 a 1777, como sucesor de Casimiro Ibarrola, y que en abril de 1777 fue sucedido a su vez por el P. Pedro Gainza¹. Acerca del autor de este curso no he podido obtener otra información². Parece tratarse de la misma persona, ya que aunque Furlong no consigna el segundo nombre, es harto improbable que por la misma fecha hubiera dos Mariano Velazco en Córdoba. Pero hay una seria duda en cuanto al año. En efecto, Furlong habla de que Velazco tomó la cátedra en 1775, mientras que el código marca como fecha de la iniciación del curso, noviembre de 1774³. Esta diferencia de meses no sería mayor obstáculo, si no fuera por otra razón. En el trienio filosófico, la Ética solía ser, o bien la última materia, al darse con Metafísica, o al menos la segunda parte de un curso iniciado con la Lógica (por ejemplo el caso del curso de Braco). Por lo tanto, o bien este es el tercer año de un trienio comenzado en 1772 ó 1773, o es la segunda parte de uno iniciado a mediados de 1774. Ambas hipótesis

¹ *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Bs. As., Kraft, 1952, p. 232.

² Tampoco aporta más datos A. Caturelli al tratar este curso, en *Historia de la Filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Bs. As. Ciudad Argentina y Universidad de Salvador. 2001, p. 158 ss, donde ofrece el mismo material que en *Historia de la Filosofía en Córdoba, 1610-1983*, Córdoba, 1992, vol. 1, p. 387-394. Además de este curso, se menciona la existencia de dos sermones que fueron publicados en el último volumen de las obras de Pantaleón García (*Sermones panegíricos y varios misterios, festividades y santos*, Madrid, Imprenta de Collado, 1810. 6 v).

³ Es la que consigna Caturelli, basándose en el mismo documento.

son posibles. Ignoramos las fuentes de Furlong en este punto, y esta cuestión, por el momento, permanece irresuelta.

EL CURSO DE ÉTICA

Examen codicológico y paleográfico

El código contiene las lecciones de Ética de Velazco⁴, y se conserva en el Museo Histórico del Norte (fuera de catálogo), de la ciudad de Salta. Su carátula es la siguiente:

*Philosophia moralis compendios/sa methode tradditta / conformisque
Ange/lice Doctoris men/ti. A.P.F. Mariano Ignatio Ve/lasco Artium
Cátedra / Moderatore / Me audiente Emmanuele Josepho / De Leaniz
ejus minimo discípulo / hujusque Monscerratensis Colle/gii alumno,
nono Kalendas / Novembris anni Domini 1774.*

Es un pequeño tomo en octava, de 47 páginas útiles, en buen estado de conservación y legibilidad, aunque el papel ha sido parcialmente atacado por larvas de polilla. El papel ha sido cosido y guillotinado en octava y el sobrepase de tapas es irregular. La encuadernación es de cuero crudo sin doraduras.

El papel es fibra vegetal liso, sin satinado, y el instrumento escriptorio ha sido pluma de cañón de ave de trazo fino con retención de tinta en los extremos de los trazos por mayor presión. La tinta es negra ferruginosa fluida, sin desvanecimientos.

La letra es moderna, de regular tamaño, derecha y redondeada, con trazo abierto. El número de líneas por página es constante, alrededor de 30. Usa

⁴ Reproduzco aquí la parte correspondiente del capítulo 7 de mi trabajo *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, 2, que trata de Velazco (Bs. As., Ed. FEPAI, 2007, p. 308).

muy pocas abreviaturas y en forma irregular. Las más comunes son las palabras usadas frecuentemente: *e* (*est*), *p* (*per*); *qa* (*quia*) y semejantes, como formas de suspensión completa, y las terminaciones *m*, suplidas por un trazo más largo de la última letra y curvado hacia arriba. En forma más o menos regular usa elisiones internas y signos especiales, siendo el caso más común *Ocluo* por *conclusio*. Fórmulas estereotipadas tienen también abreviaturas constantes: *pr* (*probatur*), *Mr* (*maior*), *mr* (*minor*), *rg* (*ergo*).

Estructura del texto, fuentes y observaciones⁵

Aunque brevemente, la obra toca todos los puntos esenciales de la Filosofía Moral, en forma disputativa, es decir, enunciando conclusiones con sus respectivas defensas. Comienza con un Prólogo, donde menciona el esquema general del curso, que se divide en tres partes: 1°. Sobre el sumo bien humano; 2°. Los actos humanos; 3°. Las virtudes y los vicios. Este es el orden de la *Summa* tomista, tal como el autor lo anuncia en el título, afirmando que seguirá el método del Aquinate. De acuerdo con esto, la división debería ser tripartita, es decir en secciones, pero –quizá por error del copista– la división interna es confusa y no responde al orden enunciado, y además comete fallas y repeticiones. Lo que sí mantiene es la distinción entre capítulo (para las partes expositivas) y cuestión (para los temas en que afirma tesis con conclusiones propias y responde a objeciones).

La primera parte del curso, es decir, lo relativo al fin último y sumo bien humano, está tratado en dos cuestiones, pero no lleva un título general de sección. Estas cuestiones están precedidas por un Artículo Primero (único), donde se pregunta por las generalidades de la Filosofía Moral: si existe, qué es y cuáles son sus partes. Justifica su existencia aseverando que, así como la Física, la Metafísica y la Lógica responden a la parte intelectual del alma, a la apetitiva corresponde la Moral. En otros términos, es la distinción escolástica entre filosofía teórica y práctica. La considera, pues, ciencia

⁵ Reproduzco aquí con leves variantes la parte correspondiente del capítulo 7 mencionado (*La enseñanza de la filosofía...* cit., pp. 309-317).

práctica o prudencia, que versa sobre los actos humanos y trata las reglas que conducen a un obrar honesto⁶.

Las dos cuestiones siguientes, sobre el fin último, deberían constituir la Primera Sección. La Cuestión Primera pregunta: *Cuál es el sumo bien, último fin del hombre, y la bienaventuranza*. Hay aquí tres concepciones unidas: último fin, sumo bien y bienaventuranza. En la línea tomista, comienza por distinguir los fines objetivos, concluyendo en primer término: *El fin último propio y natural, no sólo humano, sino también de todas las cosas creadas, es el mismo Dios* (Primera Conclusión)⁷, en lo cual sigue estrictamente la elaboración tomista. Después de referir la caracterización boeciana de beatitud, centrándose en el ámbito humano, afirma: *La beatitud del hombre y su bien [sumo] humano no consiste en ningún bien espiritual creado, o en otro bien creado, sino en el bien increado o Dios* (Segunda Conclusión)⁸, probándola por Santo Tomás.

La existencia de diversos fines cuya relación mutua puede ser objeto de disputa, se aclara en la Segunda Cuestión, que pregunta: *Si el mismo hombre, al mismo tiempo, puede tener dos fines totales y adecuados*. Esta pregunta y su respuesta ya habían sido consideradas por S. Tomás. Fines totales y adecuados son necesariamente fines últimos, por lo cual debe responder en la Primera Conclusión: *Es imposible que el hombre tenga a la vez dos fines últimos, totales y adecuados*⁹, lo cual es sentencia común de todos los teólogos y filósofos, por la obvia razón de que una vez definido el fin último en el sentido dado, naturalmente no puede haber otro distinto, pues se produciría una contradicción. Pero esta conclusión es más bien lógica y no ética, y no indica necesariamente una regla próxima de acción. Y sobre todo, no parece compadecerse suficientemente con el hecho de que muchos hombres, en su vida diaria, obran por fines totales que no son Dios. Es decir, si esta conclusión se hace jugar con la anterior, resultaría que Dios es el

⁶ P. 2, pár. 3.

⁷ P. 4, lín. 30-31.

⁸ P. 5, lín. 14-16.

⁹ P. 8, lín. 18-19.

último fin del hombre y que el hombre no puede tener otro fin último que Dios. Pero en la realidad muchos hombres no orientan su vida moral a dicho fin.

La solución está en la Segunda Conclusión: *El mismo hombre puede tener dos fines últimos totales, uno querido eficazmente, otro ineficaz; uno aparente y otro real*¹⁰. Esta conclusión no parece muy satisfactoria en su redacción, aunque se evidencia, en la explicación, el intento de dar cuenta de la finalidad del acto pecaminoso, que por definición se aparta del fin último “eficaz” y “real”. No obstante, no es muy correcto, a nivel de un tratado **filosófico** de Ética, considerar que el fin pecaminoso sea meramente “aparente” o “ineficaz”. Lo es sólo en relación a la consecución del fin último objetivo, pero en el curso todavía no está dicho que haya identidad ontológica entre el ente que es fin último objetivo y el que es fin último subjetivo, puesto que de esto no se ha tratado siquiera. Estos baches redaccionales se deben sin duda a la excesiva brevedad del curso. En la Solución a las Objeciones se aprecia cuál ha sido la intención de la conclusión, y se presuponen estos argumentos, que echamos de menos en la exposición de la cuestión.

En la Sección Segunda se aborda el tema del acto humano, en cuyo Artículo Primero se da la definición y explicación del mismo, en el sentido de que es el acto del hombre realizado con conocimiento y deliberación, según la doctrina escolástica tradicional. Sigue a Aristóteles en su definición de “voluntario” y explica sus términos, distinguiendo también entre voluntario perfecto e imperfecto, y las relaciones entre el voluntario perfecto y los actos libres y los necesarios, todo ello dentro de la tradición tomista. Dedicar a continuación algunos párrafos a las causas que eliminan la voluntariedad: ignorancia, miedo y violencia. Enuncia el principio de la ignorancia inculpable e invencible, que quita voluntariedad. Con respecto al miedo, señala que quita el voluntario el obrar por miedo (grave e inculpable) y no con miedo (que más bien lo aumenta). Y en relación a la violencia

¹⁰ P. 9, lín. 9-11.

distingue, con el tomismo tradicional y la casuística escolástica, entre actos internos (como el amor y el odio, sobre los cuales no puede ejercerse) y los externos, que son susceptibles de violencia. Naturalmente se refiere a la violencia a su vez extrema, o física, pues no considera la hipótesis conocida hoy como violencia psicológica o mental, que en teoría escolástica se reduce al miedo.

También se ocupa de la “concupiscencia” o “ley de la carne” en términos paulinos; en su relación con el voluntario distingue según sea antecedente (no lo elimina) o concomitante, pero señalando que se relaciona en definitiva con una disminución del conocimiento concreto e inmediato (último juicio práctico-práctico) sobre la pecaminosidad del acto. Esto es consonante con la teoría tomista del imperio como acto del intelecto.

Con el título de Sección Segunda (más bien debería ser Artículo Segundo), se engloba la temática del acto libre, en una única Cuestión, designada como Primera, que pregunta, si puede darse, individual o específicamente, un acto humano indiferente. Antes dio la definición general de acto libre y algunas precisiones sobre las condiciones del asentimiento voluntario para ser considerado libre, y por qué Dios es libre aún cuando su querer es necesario, todo ello en la línea de la tradición, aunque en forma muy resumida y fragmentaria. Con respecto al tema de la cuestión, llama acto indiferente al que no es bueno ni malo en sentido moral, es decir, el acto amoral en sentido estricto. La pregunta versa sobre los actos “humanos”, es decir, los realizados por el hombre con conocimiento, voluntad (e incluso libertad) y en relación con su fin último. Naturalmente, la distinción entre individualidad y especie del acto es importante, pues si bien algunos actos en general (en su especie propia) pueden ser indiferentes, en las condiciones concretas *-hinc et nunc-* de su realización, pueden adquirir una calificación moral, precisamente en virtud del sujeto que los realiza, y también, incluso, de las circunstancias. La solución al problema está tomada de Santo Tomás, al que cita expresamente: *Existen algunos actos del hombre que, considerados según su especie, son indiferentes a la bondad y malicia moral*

(Primera Conclusión)¹¹. Complementando la idea, afirma la Segunda: *El acto humano considerado individualmente no es indiferente a la malicia o bondad moral, sino que es bueno o pecaminoso*¹², tesis ésta que también sostuvieron los Santos Padres (entre los que menciona a Agustín y Tertuliano) y numerosos teólogos. Que en este tema había intereses teológicos y no sólo filosóficos, lo muestra la Solución a las Objeciones, donde el profesor se hace cargo de contraargumentos que invocan autoridades religiosas (Papas y Concilios). La autoridad soporte en estos casos es San Agustín.

La Sección Tercera se ocupa de las virtudes y los vicios, y se divide en dos capítulos. En el primero trata las virtudes y vicios en general, caracterizándolos como hábitos espirituales, sean naturales o sobrenaturales (infundidos directamente por Dios en el alma, por la gracia). Por otra parte, acepta también la caracterización aristotélica de la virtud natural, como un medio entre dos extremos viciosos (malos).

En el Capítulo Segundo trata las virtudes y los vicios en particular, lo cual se refiere, puesto que es un curso filosófico, a los hábitos adquiridos o naturales, y que son: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; es decir, las llamadas virtudes cardinales. Aunque muy brevemente, trata las cuatro, siguiendo en general el esquema aristotélico, sin mayor originalidad. Esta parte contiene una única cuestión, que pregunta: *Si las virtudes se relacionan entre sí*, a lo cual contesta, también en la línea de la tradición de la Escuela: *Las virtudes morales están conexas de tal modo, que en grado perfecto y heroico, una no puede darse sin las otras*¹³.

Completando estas tres secciones dedicadas a la ética individual en su esquema escolástico, añade Velazco dos secciones más, que componen los puntos básicos de la Ética Económica y Política (que con la Monástica, constituye la tripartición aristotélica). La Sección Cuarta trata los deberes de

¹¹P. 22, lín. 6-7.

¹²P. 22, lín. 15-17.

¹³P. 33, lín. 15-16.

la vida humana, distinguiéndolos según que se relacionen con el individuo mismo, con Dios, con la familia y con la comunidad política. El Capítulo Primero trata los deberes del hombre para con Dios y para consigo mismo, muy escuetamente, pues en sólo dos párrafos no puede sino enunciarlos: conocimiento, fidelidad y sacrificios hacia Dios y acción de gracias por sus beneficios; consigo mismo: cuidar la propia vida, evadir los peligros innecesarios y seguir los dictámenes de los hombres prudentes.

En el Capítulo Segundo trata los deberes de los padres para con los hijos y viceversa, también en forma muy resumida: por parte de los padres, el deber de alimentar y educar la prole; por parte de los hijos se refiere sólo al deber de honrar, señalando que su importancia es tal que por él se lo incluye en el Decálogo.

El Capítulo Tercero completa el tema con la Ética Económica en lo que atañe a las relaciones con los siervos. En esta parte, que parece tomada de fuentes muy tradicionales, nada se dice de cuestiones ya entonces importantes acerca de su legitimidad, ni se tocan problemas que temporal y localmente podían interesar, como la servidumbre de negros e indios. Se limita a referir la distinción entre libres y siervos consagrada por el Derecho Romano a través de la Recopilación de Justiniano, y admite la servidumbre como de derecho natural, siguiendo a Aristóteles, pero distinguiéndola de la convencional o punitiva (producto de guerras, penas criminales, etc.). Sobre las relaciones entre siervos y señores aduce la palabra de San Pablo, en Ef. 6 y Col. 4. Pareciera que cuestiones más concretas y por ende espinosas, han sido deliberadamente omitidas. Los párrafos no salen de generalidades y justificaciones teóricas, sin enunciar exactamente, con alcance práctico, derechos y deberes, al contrario de los capítulos anteriores. Probablemente inducía a ello el anacronismo de la cuestión.

El Capítulo Cuarto trata los deberes del hombre para con la comunidad política. Destaca que el origen de la voz *populum* proviene de *plebs*, o parte inferior de la población, y cómo ha surgido históricamente el *judex*. Contra lo que podría esperarse por el título, no se tocan aquí los temas que

componen el Tratado de la Política, sea en su versión aristotélica, o en alguna más moderna. Tampoco, como sucede en otros cursos¹⁴, se aborda la justificación del poder hispano en las Indias, ni otros temas de derecho o relaciones internacionales.

En cambio, aun reconociendo que con respecto al curso es un tema tangencial, y más bien de interés para la teología (donde se oponían diversas escuelas), se pregunta en la Cuestión Única: *Si el juez que ciertamente conoce por ciencia ocular, que el reo culpable de las cosas según lo alegado y probado, es inocente, puede castigarlo o no*. Reconoce Velazco que, en este punto, escotistas y tomistas discuten agriamente, y señala los textos divergentes¹⁵. La cuestión versa en torno a la actuación de un magistrado como persona pública o privada. La solución dada en la Conclusión es la tomista del texto citado como fuente: *Observadas todas las circunstancias antes expuestas, el juez debe castigar al inocente si según lo alegado y probado aparece como culpable*¹⁶. Esta solución formalista no ha encontrado eco en el derecho penal moderno, como no podía ser menos; y naturalmente desde mucho antes de su consagración legislativa o jurisprudencial, había razones en su favor, esgrimidas frecuentemente. No sabemos si el propio Velazco sostendría de hecho esta anacrónica solución, o se limita a contarla. Sobre todo nos induce a duda su observación de que interesa más bien a los teólogos, cuando, de tomarse como una cuestión de filosofía política, es de

¹⁴ Por ejemplo la lección copiada en un código de las lecciones de Medrano sobre Metafísica; cf. nuestra *Enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*, pp. 170-171, sobre la cual hice un estudio más profundo en “Un texto escolar sobre la cuestión de Indias”, en v. c. *Bicentenario del Virreinato del Río de la Plata*, Academia Nacional de la Historia, T. II, Bs. As. 1977, pp. 171-181. Otro código, también bajo el nombre de Medrano, ha sido estudiado por Antonio Caggiano, en *El derecho de los reyes católicos para dominar las tierras americanas, en las lecciones de Ética del Dr. Mariano Medrano, del Real Colegio de San Carlos*, Academia Nacional de la Historia, publicaciones de la Academia Correspondiente de Rosario, n° 24, Rosario, 1947.

¹⁵ Santo Tomás, S. Th., II-II.

¹⁶ Idem.

capital interés para la vida civil. Entendemos que aquí se refiere más bien a cuestiones de derecho canónico, y seguramente relativas a la disciplina de los clérigos. El origen clerical del tema parece reafirmado por la naturaleza de las objeciones que resuelve a continuación, que en parte están tomadas de argumentos escriturísticos, o son tan generales que exceden las formulaciones propias de la cuestión en términos de derecho civil.

En la Sección Última trata las propiedades y divisiones de la comunidad política. Fundamenta su existencia, con Aristóteles, en la naturaleza social del hombre. Distingue seis categorías de habitantes, según su trabajo y aporte a la comunidad: agricultores, artesanos, soldados, funcionarios, sacerdotes y magistrados (jueces). Según el régimen de gobierno distingue, como era habitual, entre monarquía, aristocracia y democracia, prefiriendo el primero, según la tradición aristotélico-tomista. Por iguales razones, admite que la monarquía electiva sería teóricamente adecuada en cuanto a la posibilidad abstracta de elegir el mejor, pero para evitar disensos y guerras de sucesión, prefiere la forma hereditaria.

Fuentes citadas

La brevedad de la obra no permite mayor acopio bibliográfico, a más de basarse en los textos de la *Summa Theologica* del Aquinate, que frecuentemente se cita, por lo cual debemos considerarla fuente principal. Secundariamente se cita a Aristóteles, sobre todo la *Ethica*, al referirse a la teoría del acto humano y el voluntario (p. 12 ss.) y en la sección dedicada a las virtudes (p. 29 ss.). También San Agustín es fuente de cierta consideración, en la teoría de los actos humanos y en la explicación de las relaciones entre las virtudes cardinales. Incidentalmente menciona a Boecio, en p. 4, para la definición de beatitud, a Tertuliano, p. 29 sobre la indiferencia moral del acto humano y a Jerónimo, sobre las virtudes (p. 34). En cuanto a citas escriturísticas, tampoco son frecuentes; mencionamos especialmente algunas del Antiguo Testamento (Éxodo) y del Nuevo (Corpus Paulinum: Efesios y Colosenses). Por último, hay algunas menciones de Papas y Concilios.

Observaciones

Es un curso muy breve para emitir un juicio ponderado y exhaustivo sobre las virtudes docentes de Velazco, de quien, por lo demás, no conservamos otros testimonios académicos. Sin duda es un resumen de las principales tesis sustentadas por Santo Tomás, sin pretensión alguna, ni de originalidad ni de puesta al día de los temas. Por eso no debe extrañar que se omita toda cuestión no incluida en esa fuente, y toda mención de diversas autoridades. Pero tampoco se señalan fuentes tomistas contemporáneas, por lo cual parece que el resumen fue hecho directamente por el profesor, y no tomado de otra parte, aunque quizá siguiendo otros modelos editados. El cursillo es correcto, tal vez demasiado sintético, y notoriamente anacrónico.

Según Caturelli¹⁷, el aristotelismo de base de Velazco aparece como “espiritualizado” y sobreelevado por la constante atención a San Agustín, tanto en la doctrina de las virtudes como en el tema de la libertad. Tal vez habría que señalar, más bien, que esta “espiritualización” se debe a su fuente principal, puesto que la obra tomasiana apela frecuentemente a la opinión agustiniana en los temas de Teología Moral, en que no era conveniente apartarse de una tradición varias secular y consensuada en el seno de la Cristiandad. El mismo Caturelli¹⁸ constata el entusiasmo de Velazco por el Aquinate, manifestado en su sermón sobre Santo Tomás, de quien destaca principalmente la humildad de la inteligencia, que permitió que en él se identificaran sabiduría y santidad. Dado que lo mismo podría decirse del Hiponense, por las mismas razones y en cuanto maestro reconocido por Tomás mismo, los acentos agustinianos de Velazco pueden perfectamente provenir de su adhesión a la teología moral tomasiana, recibida por nuestro profesor sin otros intermediarios de la Escuela, como parece seguirse de la omisión de todo comentarista y de la referencia siempre directa a los textos de la *Summa Theologica*.

¹⁷ *Historia de la filosofía en Argentina*, cit., p. 160.

¹⁸ *Ibid.* p. 161.

Por otra parte, hay que considerar que Velazco se remite a una estructura y un contenido que destraban estandarizados desde por lo menos un siglo y medio antes en los manuales de la segunda escolástica. La pervivencia del estándar hasta mediados del siglo XX, en autores de la neo-escolástica, muestra que esta fijeza histórica difícilmente daba oportunidad de deslizamientos temáticos.

Esta edición

Presento a continuación la traducción del curso según el texto latino del manuscrito. La copia del mismo que se pudo obtener es defectuosa y hay partes ilegibles; lamentablemente, además, hay dificultades para encontrar el original en su repositorio. No obstante esta situación, teniendo en cuenta – como ya se ha señalado– que Velazco expone una doctrina estándar, se ha reconstruido lo ilegible por el sentido. Esta reconstrucción va entre corchetes.

La numeración por párrafos es mía, siguiendo los puntos aparte del original. La paginación es mía, tomando en consideración las hojas útiles del documento y va entre corchetes.

La traducción está acompañada de notas histórico críticas que no pretenden constituir un análisis exhaustivo del documento, sino fundamentalmente fijar sus fuentes y señalar algunas claves de lectura e interpretación.

Celina A. Lértora Mendoza

[p. 1] **Filosofía Moral** expuesta con método sintético

Conforme a la doctrina del Doctor Angélico

Por Fray Mariano Ignacio Velazco

Catedrático de Artes

Siendo oyente yo

Manuel José de Leaniz, su más humilde discípulo

Y alumno de este Colegio de Montserrat

Día nueve de las Calendas de Noviembre

Del año del Señor de 1774

Prefacio

1. Si cualquier ciencia debe ser ponderada en cuanto las obras proporcionan utilidad, al ingresar a la ciencia fácilmente se nos hace patente esto ante todo. En efecto, ¿de qué nos sirve contemplar las cosas exteriores si no somos capaces de enfrentar nuestras propias perturbaciones del ánimo? Y como el fin principal de nuestra alma es no permanecer en una contemplación impura, debemos no ignorar, o no descuidar aquellas cosas que son adecuadas al vivir bien y feliz. Estas cosas, pues, que los mismos filósofos gentiles conocían y que alabaron con muchos encomios, es la ciencia en que nos introducimos, no para alabarla al modo de ellos [sino] para componer reglas para el vivir honesto. Por lo cual la dividimos en cuatro partes: [p. 2] en la primera trataremos el sumo bien o fin último del hombre; en la segunda los actos humanos; en la tercera las virtudes y los vicios y en la última las diversas obligaciones de la vida del hombre.

Artículo Primero **Qué es la filosofía moral y de cuántas clases**

2. Los filósofos estoicos [antiguos] [la] llaman Ética; en cambio los filósofos católicos Filosofía Moral, tomando el nombre de “costumbre”¹. Que existe es cierto, porque hay dos partes del alma, la que entiende y la que apetece, y así como con respecto a las partes intelectivas existe la lógica, la física y la metafísica, por las cuales se distingue lo verdadero de lo falso, así en relación a la parte apetitiva se dan reglas morales para distinguir lo bueno de lo malo.

3. Se puede definir: ciencia práctica, “con la prudencia, que versa sobre los actos humanos en cuanto dirigidos por las reglas de la honestidad, una vez conocido el fin último”². Se explica la definición: se llama ciencia, porque deduce conclusiones a partir de principios conocidos; por ejemplo del principio “no hagas a otro lo que no quieres para ti” se deduce que no se

debe calumniar, matar, etc. Se llama práctica, porque conduce sus reglas a la praxis, y versa sobre los actos de la voluntad.

4. Se dice que trata sobre los actos humanos, porque su objeto material son los actos humanos, mientras que el objeto formal es su dirección. Se dice “en cuanto dirigidos por las reglas de la honestidad”, pues para esto ha sido instituida; y se añade “conocido el fin último” para entender que los actos son honestos [p. 3] cuando son conformes al fin último.

5. [Después de explicar su noción] pasemos a su división y como hay un triple género [de vida] [su división es triple], es decir [el hombre] en soledad, en familia o en comunidad, la filosofía moral se divide en monástica, económica y política³. Monástica es aquella por la cual [el hombre] cuida de sus acciones en conformidad con las reglas de la honestidad. La económica, aquella por la cual el jefe de la familia procura orientar las acciones de los familiares con las reglas de la honestidad. La política, aquella por la cual el juez busca rectificar [remediar] los daños de los ciudadanos.

6. Lo dicho son más bien explicaciones que estrictas definiciones. Por ahora no nos preocupamos de si la filosofía moral se divide en monástica, económica y política como especies suyas, porque esto es más bien pura especulación que obtención del fin; pues de todos modos, aun no averiguado este punto del triple estado de los hombres, la filosofía moral es sumamente útil y necesaria.

Cuestión Primera

**Cuál es el fin último del hombre,
el sumo bien y la beatitud**

7. Adviértase, para la comprensión de la conclusión, que fin en general es aquello que intenta el agente, y éste puede ser “para quién” y “que”. Fin “para quien” es aquel (o aquello) que intenta la obtención del fin; fin “que”

es aquello por lo cual se hace algo, por ejemplo, la ciencia, por cuya obtención [alguien se esfuerza].

8. Fin inmediato o -dicho de otro modo- próximo, es el que intenta el agente; [p. 4] fin mediato o remoto es aquel que el agente no intenta inmediatamente; fin último se define como aquel que es buscado por sí mismo y los demás por él.

9. Obsérvese además que bien tomado en general es aquello que es perfecto en sí mismo y conveniente a otros; por oposición, malo es aquello que es imperfecto y dañoso o desagradable para otros. Se da también el bien absoluto que es en sí perfecto [completo] y conveniente a otros [bienes] ya al alma, ya al cuerpo. Bienes del cuerpo son la salud, el vigor, la belleza, etc. Bienes de la fortuna son las riquezas, [los honores] etc. Bienes del alma son las virtudes o la ciencia.

10. Se da también el bien útil, y es aquello que se busca por la utilidad, como el remedio amargo por la salud; bien agradable es lo que se busca por agrado, como los juegos, espectáculos, etc. Bien honesto es aquel que corresponde a aquello que ayuda a la razón, o la vida, etc.

11. Obsérvese que la beatitud es definida por Boecio en el Libro 3º de la *Consolación de la Filosofía*: estado perfecto de unión de todos los bienes⁴. La beatitud es doble: objetiva y formal; objetiva es la obtención del fin en la cual reposa el alma, o mejor, es el fin mismo obtenido y el bien alcanzado. La beatitud formal es la posesión del bien; la beatitud objetiva es el sumo bien mismo, fin último, y aquí sumo bien puede definirse como lo que contiene en sí toda perfección. Supuesto esto.

12. Conclusión. El fin último, verdadero, propio y natural, no sólo de los hombres sino de todas las creaturas racionales es Dios mismo. Se prueba [p. 5] la conclusión: fin último de todas las creaturas es aquel a cuya esencia se refieren [todas]; las cosas creadas por naturaleza propia se ordenan a Dios [como a su fin]. Proverbios cap. 1 [v. 7] Dios [es el principio de la ciencia].

De otro modo se puede [objetar que] se ordenan últimamente a Dios [todas] las cosas creadas sobre todo porque se ordenan a algo creado. Pero esto es falso; luego. Se prueba la menor. No puede pensarse algo más eminente, que [Dios, como fin]. El antecedente [de este argumento] es evidente en sí mismo y no requiere ninguna prueba.

13. Segunda Conclusión. La felicidad del hombre y su sumo bien no puede consistir en ningún bien creado del alma, o cualquier otro bien creado, sino sólo en el bien increado, o sea Dios. Antes de la prueba de la conclusión, y para que se la entienda más correctamente, adviertan que algunos filósofos paganos pusieron la felicidad última del hombre en los honores, otros dijeron que ella consiste en las riquezas, otros en las virtudes, otros, finalmente en el placer de la mesa. Todos los cuales son bienes creados. Se prueba entonces la conclusión contra todos ellos: es última felicidad del hombre y su beatitud, aquella que una vez obtenida lo hace feliz, como dice Santo Tomás, I, II, cuestión 2ª, artículo 8^o; pero ningún bien creado, una vez obtenido, hace feliz al hombre; luego.

14. Se prueba la menor: el hombre es feliz cuando su apetito⁶ queda completamente saciado; pero una vez obtenido cualquier bien creado, [todavía] el apetito no queda completamente saciado; luego. Prueba de la menor: [no queda completamente saciado] pues se muestra por la definición misma de beatitud: el objeto del apetito [p. 6] es el bien, luego nada salvo el bien que contenga en sí eminentemente a todos los bienes lo saciará perfectamente; y ningún bien creado contiene en sí eminentemente todos los bienes, luego no puede saciar el apetito de los hombres.

15. El antecedente es evidente, se prueba la consecuencia. Ningún bien creado es tal que en su obtención [se sacie totalmente el deseo] luego es el apetito [de algo con lo que quede] perfectamente saciado. La consecuencia es evidente porque [hay saciedad del deseo] cuando nada más puede desearse. De esto [se] sigue naturalmente Dios como sumo bien fuera del cual ningún bien [creado] puede ser nuestra beatitud.

16. Arguyes 1º contra la primera conclusión: hay algunas operaciones, como las acciones pecaminosas⁷ [que buscan] un bien [al modo] como Dios es fin último; en efecto: las cosas creadas se ordenan a ellas, luego. Respondo que las acciones pecaminosas no se refieren a Dios por nuestra reflexión, pues no pensamos en eso, ni ordenamos a ellas las acciones; se ordenan siempre a Dios en cuanto al ser castigadas, más resplandece en ello la justicia, y por tanto, en ese sentido, no carecen de referencia a Él.

17. Arguyes 2º contra la segunda conclusión: según nuestras demostraciones es beatitud del hombre aquello que colma y sacia el apetito del hombre; pero un bien creado puede saciar su apetito; luego. Se prueba la menor: el apetito del hombre es finito y limitado, luego puede ser colmado por un bien finito y limitado.

18. Respondo: concedida la primera mayor, niego la menor, para cuya prueba, concedido el antecedente, niego la consecuencia. Pues aunque el apetito [p. 7] del hombre sea finito, su objeto adecuado es el bien en general, que contiene eminentemente las bondades particulares, y en ningún bien creado se puede encontrar un equivalente al bien en común y que contenga todos los bienes, sino sólo en el bien increado, que es Dios. Aquí

19. Instas: luego el apetito humano sólo podría ser colmado por un bien infinito. Pero esto es incongruente, porque un apetito finito tendría una infinita saciabilidad. Respondo que aunque el bien infinito que es Dios sacie al apetito humano, no lo colma de modo infinito sino finito, y en la capacidad [adecuada] y proporción del apetito para lo cual no se requiere una infinita saciabilidad.

20. Instas de nuevo: [siendo así] entonces aquel apetito no reposa; se prueba la consecuencia. Aquel apetito entonces deseará los contrarios de modo infinito, luego no reposa. Respondo: negada la primera consecuencia, niego el antecedente y la razón es que el apetito no desea en el cielo sino aquello que mereció en vida; de otro modo: el beato desea lo que es acorde con la razón de tal manera que siempre desea un bien infinito de modo finito.

21. Preguntas si el hombre siempre debe obrar por un fin⁸. Respondo que el hombre siempre debe obrar por un fin⁹. Se prueba y a la vez se explica: obrar por un fin no es sino obrar con el intelecto incitado y solicitado por el fin; pero así se debe obrar, luego. Se prueba la menor: obra solicitado por un fin quien obra conociendo la conveniencia del fin; pero el hombre debe obrar con conocimiento de la conveniencia del fin, luego.

22. La menor es evidente: pues el hombre busca los medios necesarios para la obtención del fin, porque entiende que el fin le es útil y conveniente; por eso el enfermo entiende que la futura salud le es útil y conveniente [p. 8] y toma remedios amargos y se coloca otros medicamentos, que no buscaría si no fuera por la utilidad del fin que conoce; luego debe obrar así por el conocimiento de la conveniencia del fin y esto es buscarlo por el fin. Luego.

Cuestión Segunda

**Si el mismo hombre, al mismo tiempo
puede tener dos fines totales y adecuados**

23. Sépase que fin total y adecuado es aquel que resulta cuando se ponen todos los medios necesarios para su consecución; y este fin puede ser último o no último. No último sería aquel que todavía puede ser ordenado a otro y por tanto no es un bien sobre todo bien; último, en cambio, es aquel no ulteriormente ordenable, porque no supone fuera de sí un bien más perfecto. Por tanto al presente se inquiera acerca del fin total último.

24. **Conclusión.** Es imposible que el hombre tenga simultáneamente dos fines últimos, totales y adecuados. Es sentencia común de todos los filósofos y teólogos, y del mismo Doctor Angélico¹⁰. Se argumenta brevemente con la razón: el último fin total y adecuado es aquel fuera del cual no se supone ningún bien superior; pero eso mismo impide dos fines últimos totales y adecuados simultáneos, luego.

25. Se prueba la menor: si fuera de un fin último se diera otro, ese fin no sería último, pues: o se ordenaría al otro, o el otro a él; luego ninguno de los

dos sería último fin. De otro modo: el fin último total es aquel al que tiende el agente como cumplimiento de sus deseos. [p. 9] Pero si el hombre pudiera tener otros fines totales últimos, el fin último no sería cumplimiento de los deseos; luego.

26. La mayor [es evidente] pues si no el último fin destruiría o debilitaría a la misma naturaleza. Se prueba la menor: no es fin de los deseos aquel [aquello que deja alguno sin cumplir] y si hubiese dos fines últimos [se daría este supuesto].

27. Segunda Conclusión. Un mismo hombre puede tener dos fines últimos totales, uno querido eficazmente, y el otro ineficazmente; uno aparente y el otro real. Se prueba la conclusión. El hombre [siendo pecador] puede dar limosna a los pobres [exclusivamente] por honestidad. [En ese caso] el fin aparente [sería] el bien creado y la misma honestidad de la virtud sería vicio, y esto es Dios mismo como fin último querido ineficazmente, luego. La mayor es cierta, pues sólo ayuda al pobre por la honestidad de la virtud, como lo último intentado por él. Se prueba la menor: la limosna, en cuanto acción honesta, se refiere en sentido absoluto a Dios, como probamos antes, al establecer que todas las creaturas se refieren a Dios; luego, al menos indirectamente aquel hombre ayuda al pobre por Dios; luego tiene un fin último real querido ineficazmente.

28. Arguyes primero contra la primera conclusión: los paganos tienen muchos dioses, pero cualquiera sería para ellos fin último, pues de otro modo no serían dioses. Luego el hombre puede tener simultáneamente dos fines totales últimos. Respondo. Distingo la mayor: tener muchos dioses [como fines] parciales, la concedo; totales, niego la mayor y concedo que aunque tengan muchos dioses [p. 10] no les tributan el mismo honor, ni se relacionan a ellos del mismo modo, ni les refieren todas las cosas a cada uno.

29. Pues tenían uno para el ganado, otro [para otra cosa] y así los demás, por lo tanto no tenían de corazón un fin último total [con ninguno], porque para esto se requiere que [todas las cosas] se refieran [a uno solo].

30. Arguyes segundo contra la misma conclusión; es sentencia común de los filósofos y los teólogos que cuando el hombre peca, el pecado se constituye como su fin último¹¹. Siendo así, quien cometa muchos pecados tendrá muchos fines últimos, luego. La mayor, además de que es cierta, es expresa en el Apóstol [Pablo] en la tercera carta a los Filipenses, donde tratando de los hombres con gula, cuyo fin [es la perdición] y cuyo Dios es el vientre¹². Se prueba la menor: si fin último es cualquier pecado, con la multiplicación de los pecados se multiplican los fines. Respondo concediendo la mayor y negando la menor, pues o el pecador pone su fin en alguna creatura, o [lo pone] en el pecado mismo; lo primero es verdadero y lo segundo falso. Es decir, cuando alguien peca mortalmente, pone su fin en su bien privado, en su beneficio propio.

31. Por lo tanto, aunque se multipliquen los pecados, sólo son medios para conseguir el bien privado, de ahí que no se multiplican los fines, luego [quien es] avaro, el deseoso de gloria, de riquezas, de honores, opta por su propio beneficio.

32. Arguyes tercero. Si un hombre justo pecara venialmente¹³, de tal modo que perseverar justo, tiene a Dios como fin último, [pero también] a un bien creado, que es el pecado venial, que no se refiere a Dios. Luego tendrá [p. 11] dos fines últimos. Respondo que ese hombre tiene a Dios como fin último eficazmente guardado, y al pecado venial [como bien creado] que claramente tiene como segundo fin su propio beneficio, [como fin] que es ineficazmente conservado.

33. Pues no se separa de Dios [totalmente, ni pierde toda su] honestidad en aquello que respecta al último fin, [aunque] busca el bien privado [creado; por eso] no es imposible que el hombre tenga dos fines últimos según el sentido de la conclusión.

Sección [Primera]

Los actos humanos

34. [Después de tratar cuál] es el último fin del hombre, es [necesario] tratar el medio por el cual se accede al último [fin] que se espera y como los medios son actos humanos, acerca de ellos [es preciso analizar lo primero] correspondiente a los actos humanos [en cuanto tales] es decir lo voluntario e involuntario.

Artículo primero

Se expone la definición y explicación del acto humano

35. El acto humano no es sino aquella acción realizada por el hombre con advertencia y deliberación. El género es, que para que la acción se considere humana debe ser realizada de este modo. Se requiere advertencia y deliberación; por lo cual no es lo mismo el acto humano que el acto del animal, pues éste no requiere deliberación o advertencia, por ejemplo, que alguien mueve la mano o el pie sin plena deliberación.

36. Estos actos humanos pueden ser elícitos o imperados, pues como los actos humanos son actos de la voluntad, en ellos también se da [p. 12] la mencionada doble diferencia. Aquí se llaman actos elícitos a los interiores que imperan a los exteriores¹⁴.

37. [Los actos elícitos] o interiores, si se consideran [en sí mismos, se distinguen] en tres clases: amor, intención y fruición. El primero es el amor ineficaz de la voluntad con respecto a un fin sin consideración de los medios para su obtención. La intención es el amor eficaz a los fines con consideración de los medios aptos para conseguirlos. La fruición es el gozo o la alegría por el bien poseído.

38. Si se consideran los actos elícitos en relación a los medios, también son tres. Primero el consenso, que es el acto de la voluntad por el cual [elige] los medios conducentes al fin [querido]. O, como otros lo definen, es el acto de

la voluntad que apetece [uno con preferencia a otro]. El otro acto es [la elección] y se define como el acto [de señalar] el medio [apropiado]. El último acto es el uso, es la voluntad [sirviéndose] del cuerpo y ejerciendo actos exteriores. Los otros actos exteriores que se llaman imperados son actos que provienen de los bienes del cuerpo [distintos] de la potencia espiritual o sea a la voluntad¹⁵.

39. Supuesta la noción de acto humano, y la doble acción de la voluntad, es decir, elícita e imperada, la exposición versará primero sobre el voluntario que se da en la voluntad, y después al acto libre.

40. El voluntario es definido por Aristóteles en el libro 3º de la Ética, capítulo 3º¹⁶, como el que procede de un principio intrínseco, con conocimiento de las particularidades de la acción, y por Santo Tomás, I- II¹⁷ como el que procede de un principio intrínseco con conocimiento [p. 13] del fin. Se dice que procede de un principio intrínseco, para distinguirlo del que procede de un principio totalmente exterior, por ejemplo el movimiento de las piedras [determinado por su naturaleza] y por el agente extrínseco [que las mueve].

41. Se dice con conocimiento del fin¹⁸ [para distinguirlo de aquellos actos] que se hacen sin conocimiento del fin aunque provengan de un principio intrínseco. El voluntario así amplísimamente tomado conviene a los animales y a los seres racionales, porque también los animales conocen el fin de algún modo, en cuanto [conforme a su naturaleza] son atraídos por él. Por eso el voluntario se divide en perfecto e imperfecto; es perfecto el que proviene de un principio intrínseco con conocimiento perfecto del fin. El imperfecto proviene de un principio intrínseco con conocimiento imperfecto del fin.

42. El sentido de la primera definición es que el voluntario perfecto proviene de un principio intrínseco conociendo la relación de los medios con el fin. Y este voluntario sólo se da en el apetito racional o intelectual. El sentido de la segunda definición es que aunque provenga de un principio intrínseco con

conocimiento del fin, sin embargo no percibe la relación de los medios con el fin.

43. Preguntas si el voluntario corresponde más perfectamente a los actos libres, o a los voluntarios. Acto libre es aquel que está en potestad de la voluntad [realizarlo o no]. Acto necesario es aquel que se da de tal modo que no puede ser otro, [y por tanto] la voluntad que no puede [elegir].

44. También supongo que el acto puede ser necesario, o por imperfección [del agente] y así son [los de los agentes que [p. 14] no pueden usar su voluntad o no pueden tener conocimiento previo del fin] o puede ser [por no poder apartarse del fin, porque éste es necesario].

45. Respondo negando [que el voluntario corresponda más perfectamente a lo voluntario que a lo libre. Pues el voluntario en general es aquel acto que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin; el voluntario perfecto agrega la elección como acto de la voluntad, que implica también el conocimiento del fin. Y no obsta a esto el estado de los beatos, cuya voluntad está definitivamente en el fin obtenido]¹⁹.

46. [Y esto es así] porque es principio voluntario el que realiza el acto por propensión e inclinación [al mismo], cuando la voluntad [elige] aquello que conoce más perfectamente, más se inclina y propende [a ello. Y así] se salva el voluntario, porque en los actos libres [no hay siempre esta elección] ni se hacen con igual conocimiento del fin.

47. Los opuestos al voluntario son tres²⁰: miedo [violencia e] ignorancia, pero de los tres, debe darse miedo grave, [la violencia debe ser presente] y la ignorancia debe ser invencible. Respondo primeramente [en relación al miedo, que disminuye el voluntario] lo que se hace por miedo, se hace con repugnancia de la voluntad; [p. 15] pero lo que se hace con repugnancia de la voluntad no es voluntario; luego lo que se hace por miedo no es voluntario.

48. Respondo, tercero, que lo que se hace por ignorancia invencible no se haría [de tener el conocimiento de aquello] que de ese modo no es voluntario; luego. Se prueba, segundo, [sobre lo anterior] es necesario notar que no es lo mismo obrar por miedo que obrar con miedo; porque cuando se obra por miedo el miedo es la causa de aquella acción, de tal modo que si no existiese, no sería realizada; en cambio, al obrar con miedo, el miedo es concomitante a la acción y no causa de ella, de tal modo que si no hubiese miedo no habría acción. Luego cuando el ladrón roba con miedo, si no tuviese miedo robaría más libremente, y por tanto el miedo no es causa del robo.

49. Por consiguiente, cuando decimos que el miedo elimina el voluntario, nos referimos a las acciones que se hacen por miedo, y no con miedo. Del mismo modo es necesario ver si se puede inferir violencia a los actos de la voluntad y como estos actos son de dos clases: elícitos, e imperados, de qué modo.

50. En cuanto a los actos internos o elícitos, que son el amor y el odio, la voluntad no puede obrar por violencia, pues es evidente que la voluntad no puede querer no queriendo, o viceversa; luego no puede obrar contra su inclinación. El antecedente es evidente, pues la voluntad obra internamente, cuando, o quiere, o no quiere, [el supuesto] implicaría que la voluntad quiera contra la inclinación, o que quiera sin tender a aquello que quiere; luego.

51. En cuanto a los actos exteriores o imperados, la voluntad puede no querer obrar, pues es evidente que cualquiera puede ser compelido contra su voluntad a andar, o a sentarse, o a no mover los brazos; [p. 16] en ese caso el agente obra contra la inclinación de la voluntad; luego.

52. [Los actos corporales] son actos externos o imperados; por tanto sólo en relación a los actos externos la voluntad puede padecer violencia de este modo, luego sólo el voluntario en los actos externos puede ser impedido por violencia, no en cuanto a los actos internos. Por consiguiente queda la duda acerca de la violencia opuesta al voluntario en los actos externos, en los

cuales lo violento elimina lo voluntario, y [son los realizados por fuerza] si, como dijimos sólo en los actos exteriores de la voluntad [puede haber violencia].

53. Dijimos también –incidentalmente– que la ignorancia invencible elimina el voluntario, sin haber dado la definición ni la división de la ignorancia como tal, por lo cual diremos para mejor percibirlo: la ignorancia en general se define como la ausencia o carencia [de conocimiento]. Si esta ausencia de conocimiento se refiere a una cosa que de ningún modo es necesario conocer, es más bien negación o ignorancia negativa; si en cambio es [ausencia de conocimiento] de una cosa que debe ser conocida, es propiamente ignorancia.

54. Esta ignorancia puede considerarse, o respecto a la cosa ignorada, o con respecto a aquel que ignora. Con respecto a la cosa ignorada, la ignorancia del que ignora puede ser afectada, o supina (o crasa). Se dice afectada cuando alguien mañosamente no quiere conocer una norma para transgredirla más libremente, del cual dice la Escritura que no quiere entender para obrar bien; o puede ser crasa, cuando alguien no se ocupa de conocer aquellas cosas que corresponden a su condición. En ambos casos esta ignorancia no elimina el voluntario, sino que más bien lo aumenta.

55. También [la ignorancia] puede ser vencible o [p. 17] invencible; vencible es [la del sujeto que aplicando diligencia normal puede superar; en este caso quiere indirectamente. Pero cuando a pesar de ser diligente permanece en la ignorancia, es invencible] entonces no quiere ni siquiera indirectamente, porque tal ignorancia, como dijimos, elimina el voluntario²¹.

56. También [la ignorancia] puede ser antecedente con respecto a la acción de la voluntad, [de tal modo que sin] esa ignorancia no existiría aquella acción inferida por la voluntad; e incluso después alguien que realizó algo por causa de aquella ignorancia se arrepiente de aquello de cuya ignorancia [resultó un efecto, como si no conoció a alguna persona cambiada] creyendo que no fuese ella.

57. Es concomitante cuando la ignorancia se da mientras la voluntad consiente a la acción de tal modo aunque no fuese así, también la haría; luego si alguien en alguna situación mata a su enemigo creyendo que es una fiera, es [ignorancia] concomitante, porque incluso si lo advirtiera lo atacaría, como si fuera una fiera. La primera es invencible y elimina el voluntario, en cambio la segunda no.

58. Por lo dicho consta que un acto humano es voluntario cuando procede de un principio intrínseco, con consejo y deliberación, fuera de aquellos actos que son impulsados por el miedo grave, la ignorancia invencible, o la fuerza. Es también evidente que el acto humano se distingue del acto del hombre en que el primero se da con conocimiento y deliberación, y el segundo sin advertencia, como vimos antes; y como es voluntario el [acto] que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin, entonces todo acto humano será voluntario.

59. [p. 18] Preguntas, además, si la concupiscencia elimina el voluntario. Considerada en general, la concupiscencia no es otra cosa que el movimiento de las partes sensibles o partes corpóreas rebeldes al espíritu. Pues luego del primer pecado de Adán, experimentamos también en la vida voluntaria movimientos desordenados de esa naturaleza corrupta, contrarios al espíritu.

60. En otro sentido se llama concupiscencia al reato del pecado, o ley de la carne, del cual dice el Apóstol: “pues veo otra ley en mis miembros que contradice a la ley de mi mente”²². Ésta es doble: antecedente y concomitante. Antecedente es la que se da antes de la acción de la voluntad, esto es, cuando la voluntad no da ninguna ocasión a esos movimientos. Concomitante es aquella a la cual la voluntad da ocasión. De esta segunda no hay duda. Pues es evidente que la voluntad misma excita a la concupiscencia, por lo cual la acción subsiguiente será voluntaria. Por tanto sólo hay duda con respecto a la primera.

61. Respondo que la concupiscencia antecedente a la acción de la voluntad no elimina el voluntario. Y la razón es que esa acción subsiguiente es

contraria a la propensión e inclinación de la voluntad, y además tampoco elimina el conocimiento de lo que se hace; pero la acción procedente de la voluntad contra su propia inclinación y con conocimiento del fin es voluntaria; luego.

62. La mayor es evidente, pues la concupiscencia moviendo a la voluntad la provoca, y más bien aumenta su inclinación; la menor también es evidente, pues voluntario es aquello que como procede de la voluntad, que es principio intrínseco, se hace espontáneamente, por lo cual sólo la violencia, como dijimos, elimina el voluntario; no así si se realiza con conocimiento, pues se supone [p. 19] que en la acción que sigue a la concupiscencia se da el constitutivo del voluntario; la consecuencia se infiere.

Sección Segunda **Naturaleza y división del acto libre**

63. Se llama acto libre al que se realiza sin coacción externa mientras la voluntad puede cometer el acto. Esta libertad es doble; de coacción, cuando el acto no es impelido por ninguna vía externa. La libertad de necesidad intrínseca o de coacción interna, se da cuando la voluntad puede cometer el acto.

64. Se elimina la libertad por coacción, por ejemplo, cuando alguien es llevado a la fuerza. Se elimina la libertad por necesidad intrínseca cuando la voluntad no puede omitir –por ejemplo– el amor; esta libertad intrínseca es llamada por Santo Tomás (I, q. 68, a. 4)²³ voluntad de elección; pero como esta elección puede ser doble (pues por ejemplo alguien puede elegir hablar o no, o hablar o caminar) por tanto, la libertad intrínseca es doble: de contrariedad y de contradicción.

65. Hay [libertad] de contradicción cuando la voluntad es libre de hacer algo -por ejemplo- de escribir o no escribir, pues la escritura y su carencia son contradictorios; luego la libertad hacia estos [extremos] se llama de contradicción. Hay libertad de contrariedad cuando -por ejemplo- la libertad

puede amar u odiar; como el odio y el amor son contrarios, se llama libertad de contrariedad.

66. La libertad de contradicción se puede denominar, de otro modo, libertad de obrar o no obrar, y la libertad de contrariedad, libertad de obrar esto o aquello. Ciertamente todo acto libre es voluntario, pero no a la inversa. [p. 20] La razón es evidente, pues para que el acto sea libre se requiere que proceda de un principio intrínseco con conocimiento del fin, ya que la libertad sólo puede darse en la voluntad propiamente tomada, es decir, como apetito racional, y como la voluntad es principio intrínseco, por tanto el acto libre procede de un principio intrínseco.

67. Y puesto que también es voluntario el [acto] que procede de un principio intrínseco, de aquí se sigue que el voluntario sea constitutivo del acto libre. Sucede de otro modo en el acto voluntario, en el cual, para que sea racional basta el principio intrínseco con conocimiento del fin, sin que se requiera que ese acto sea libre con libertad intrínseca. Hablando del voluntario dijimos por qué todo [acto] libre es voluntario, pero no todo voluntario es libre pues corresponde más a lo voluntario que a lo libre.

68. Preguntas ¿cuál es la libertad en la cual se constituye esencialmente la voluntad, o qué libertad le es esencial? Como la libertad es doble, también es doble la indiferencia: indiferencia en cuanto a obrar o no obrar, e indiferencia a obrar esto o aquello. La primera indiferencia se llama de contradicción, la segunda de contrariedad. Por eso ponemos en examen cuál es la indiferencia esencial de la libertad.

69. Así, ¿cuándo un acto se dice libre o no? ¿Cuando se hace con indiferencia de contradicción, o cuando se hace con indiferencia de contrariedad, es decir, si cuando alguien ama con indiferencia a no amar, este amor es libre? ¿O bien se requiere [que obre] con indiferencia a esto o aquello, o sea, a amar u odiar?

70. [p. 21] Respondo que la indiferencia de contradicción, no la de contrariedad, es de donde surge la libertad real, suprimida la cual el acto no es libre. Se comprende la razón de la primera parte, de que es esencial a la libertad aquella indiferencia por la cual el hombre se constituye esencialmente libre, y se constituye esencialmente libre por la indiferencia de contradicción.

71. Se prueba la menor: el hombre se constituye libre por el poder obrar o no obrar; y ésta es la indiferencia de contradicción; luego. Se prueba la mayor: el hombre se dice libre porque tiene dominio de su acción, y no obra por impulso natural; pero obra conservando el dominio de su acto cuando puede obrar o no obrar, luego.

72. Se muestra la segunda parte: no puede ser esencial aquella libertad que deje defectible a la naturaleza intelectual; y así es la libertad de contrariedad, luego. La mayor es evidente, pues la libertad esencial debe ser constitutiva y no destructora del apetito racional. Se prueba la menor: hay libertad de contrariedad, por ejemplo, para amar u odiar, y lo mismo en relación al pecado, y en consecuencia queda defectible a la naturaleza; luego. Por otra parte, Dios es sumamente libre, por tanto en eso debe estar constituida la libertad esencial, o sea, aquello que es esencial a la libertad; pero en Dios no hay libertad de contrariedad, luego la indiferencia de contrariedad no es esencial a la libertad.

Cuestión Primera

**Si puede darse un acto humano indiferente,
en el individuo o en la especie**

73. Se llama acto indiferente aquel que no es bueno ni malo, y aquí se pregunta si puede darse un acto humano, sea en el individuo, sea en la especie, que no sea ni bueno ni malo. Se llama acto humano en el individuo [p. 22] cuando se considera el aquí y el ahora, con todas las circunstancias con las cuales se hace; el acto humano se dice en especie, cuando la especie del acto se toma sólo del objeto, sin consideración de las circunstancias.

74. Sea la primera conclusión. Se dan algunos actos humanos que, considerados según la especie, son indiferentes a la bondad y la malicia moral. Es del Doctor Angélico, I-II, artículo 8²⁴. Se prueba la conclusión con la razón: acto humano considerado según la especie es el acto de parte del objeto especificativo; pero tales actos son indiferentes, luego. Se prueba la menor: el acto humano por el cual, por ejemplo, alguien escupe, explota el campo, recoge la paja, etc., prescindiendo de las demás circunstancias, no parece que sea bueno ni malo, luego.

75. Sea la segunda conclusión: El acto humano, en cuando al individuo, no es indiferente a la malicia o bondad moral, sino que es bueno o pecaminoso. Es del mismo Doctor, I-II, cuestión 98, artículo 9²⁵, y la misma es sostenida por San Agustín, Tertuliano y otros muchos teólogos²⁶. Se prueba la conclusión por una razón tomada de Santo Tomás, en el lugar citado, en el argumento contrario²⁷: si el acto humano considerado en el individuo fuese indiferente, sería y no sería, la consecuencia implica contradicción, luego. Se prueba la mayor: primeramente sería indiferente, como se supone, por otra parte no sería, luego.

76. Se prueba la menor: aquel acto indiferente sería ocioso e inútil, y un tal acto es pecaminoso, luego. Se prueba la menor: según la Sagrada Escritura, las palabras ociosas son pecaminosas; luego también el acto. Se prueba la mayor precedente: se considera inútil aquel acto que no conduce al fin principalmente [p. 23] intentado por la voluntad racional; pero el acto indiferente no conduce al fin principalmente intentado por la voluntad racional; luego.

77. Se prueba la menor: el fin intentado por la voluntad racional es el bien honesto; pero el acto indiferente no es bien honesto, ni sirve para conseguirlo; luego. La mayor es cierta, pues el apetito racional es el que se relaciona al bien como objeto, y en cuya obtención reposa, si es sumo. La menor también es evidente, porque el acto indiferente al bien y al mal implica que es o bueno o malo; la consecuencia se infiere.

78. Arguyes primero contra la primera conclusión: el acto humano, como ya vimos, es considerado por parte del objeto especificativo, y entonces es según la especie; pero tal acto, o es bueno o malo, luego. Se prueba la menor: el objeto de tal acto o es congruente con la recta razón, o no; si se da lo primero tal acto es bueno, si lo segundo, es pecaminoso; luego.

79. Respondo que el acto humano puede ser conforme a la recta razón, dentro del género físico o dentro del género moral: si dentro del género moral, por ejemplo dar limosna por honestidad, misericordia, sería bueno; si, en cambio, dentro del género físico, que sólo muestra el modo libre por el cual se tiende al objeto, sería bueno en potencia; por lo cual concedemos que aquel acto sea conforme a la recta razón dentro del género físico, sin que por eso se infiera que sea un acto moralmente bueno.

80. Arguyes segundo contra la misma conclusión: todo acto humano es elícito por la voluntad, pero ningún acto elícito por la voluntad es indiferente al bien y al mal, [p. 24] luego. Se prueba la menor: el objeto adecuado de la voluntad es el bien en común; pero por lo mismo todo acto de la voluntad debe ser honesto, y así es bueno, o deleitable, y si no es honesto [es] pecaminoso; o útil, y del mismo modo sería pecaminoso si no es honesto. Luego todo acto elícito por la voluntad sería bueno o pecaminoso.

81. Respondo: niego la primera menor, y concedida la mayor posterior, distingo la menor: todo acto de la voluntad debe ser honesto, deleitable, o útil, con honestidad natural dentro del género físico, concedo la menor; precisivamente con honestidad dentro del género moral, niego la menor. Por lo cual, así como discurrimos en el argumento anterior y con la misma solución, se resuelve el presente [argumento]: esta honestidad natural sólo es bien moral en potencia, y por tanto permanece indiferente para ser bien o mal moral, en lo cual consiste la bondad natural, como consta por la primera respuesta.

82. Arguyes tercero, contra la segunda conclusión: el Concilio de Constanza, sesión 18ª, condena que no se dé en el individuo un acto

indiferente²⁸; luego se dan actos indiferentes en el individuo. Se prueba el antecedente: en el lugar citado se condena esta proposición del hereje Juan Hus: “no hay obras indiferentes”²⁹, y esta condenación fue confirmada por el Papa Martín V³⁰. Pero lo mismo es decir que no hay obras indiferentes y decir que no se dan actos indiferentes en el individuo; luego.

83. Respondo: el Concilio condena la proposición mencionada en el sentido en que la enuncia su autor, esto es, que Juan Hus sostenía que si un hombre es vicioso, haga lo que haga será vicioso, y si es virtuoso, haga lo que haga [p. 25] será virtuoso. Por lo cual decir que todo lo que obra un hombre virtuoso es virtuoso y [lo contrario] si es vicioso, es decir que no se da ningún acto indiferente en el individuo.

84. Arguyes cuarto, contra la misma [conclusión]. San Agustín, en el libro 2º de los Sermones del Señor, capítulo 8³¹ dice: “hay algunos hechos intermedios, que ignoramos por qué los produce el alma; acerca de los cuales es temerario juzgar, sobre todo, para condenar”. Y San Jerónimo, Epístola 89 a San Agustín, cap. 4³² : “el bien es la continencia, el mal la lujuria, entre los cuales caminar es indiferente”. Pero de estas autoridades se infiere que se dan actos indiferentes en el individuo; luego.

85. Respondo que San Agustín y San Jerónimo deben entenderse en relación a los actos indiferentes según la especie, esto es, que hay actos que considerados según la especie son indiferentes, de modo que por la intención del agente se vuelven buenos o malos, la cual ignoramos y [por eso] es temerario juzgarlos.

86. Arguyes finalmente contra la misma [conclusión]: si todos los actos en el individuo fuesen buenos o pecaminosos, si alguien –por ejemplo- moviera el dedo, caminara, o hiciera algo similar, pecaría, pero es absurdo decir esto; luego. Respondo distinguiendo la mayor: si alguien peca moviendo un dedo, atendiendo todas las circunstancias de esa acción, concedo la mayor; si sólo se toma de parte del objeto especificativo, niego la mayor; distinguiendo del mismo modo la menor, niego la consecuencia.

87. Las acciones en el individuo exigen atención de todas las circunstancias, por cuyo defecto las acciones se reputan pecaminosas; cualquier acto humano, al menos de primera intención, parece indiferente, mas si se ponderan las circunstancias que lo rodean, inmediatamente se conoce [p. 26] su bondad o malicia. Así, en el ejemplo puesto en el argumento, si alguien mueve un dedo o camina por algún fin honesto, esa acción será honesta. Si en cambio lo hace por un fin desordenado, se torna pecaminosa.

88. Para que nuestra respuesta no parezca excesivamente rigurosa, debe considerarse que todas nuestras obras, en cualesquiera condiciones, deben referirse a Dios, como dijimos, si son honestas, y aquí se refieren directamente a Dios, ya no son indiferentes sino honestas; si, en cambio, no se refirieran directamente serían deshonestas. Luego, toda acción humana, atendiendo todas las circunstancias y el fin o intención por el cual obra, o [es] buena o pecaminosa. Las circunstancias relativas a las acciones humanas constan en el siguiente versículo: quién, qué, con qué ayuda, de qué modo, por qué, cuándo.

89. Preguntas ¿en qué consiste la bondad o malicia de los actos humanos, y qué es la regla de nuestras operaciones? Hay diversas doctrinas de los Doctores al asignar el constitutivo de nuestra moralidad. Los seguidores de los tomistas³³ decimos que el constitutivo de la bondad o malicia consiste en la relación trascendental al objeto acorde o desacorde con la regla moral. Y se muestra brevemente la razón: puesta la conformidad o discordancia de las operaciones con las reglas morales, se da la bondad o la malicia; luego.

90. Lo que sea regla de nuestras operaciones se conoce a través de la ley, sea eterna, sea positiva. La ley eterna es la razón recta misma, que está en nosotros, según aquello del salmista: “signada está sobre nosotros la luz de tu rostro Señor”³⁴. Esta ley se llama eterna si [p. 27] se considera este nombre en Dios, si [se considera] en nosotros se llama recta razón.

91. Ley positiva es la que es libremente puesta por Dios para los hombres, y entonces se llama divina positiva, y ésta es también, o la ley antigua, que fue

dada por medio de Moisés en el Monte Sinaí, y que ya ha sido abrogada, aunque no en todo. O es la ley nueva, y se llama [ley] de la gracia, que predicó Cristo Señor en los evangelios. O es [ley] humana positiva, y ésta es eclesiástica o civil. Es eclesiástica la que se contiene en los Sagrados Cánones de los Concilios; civil es la que se contiene en los edictos de los Emperadores y Príncipes. Esas son reglas de nuestras operaciones, si se conforman a ellas son buenas, de lo contrario son pecaminosas.

92. Además de todas estas reglas debe atenderse al objeto especificativo del acto, el fin por cuya causa se hace y todas sus circunstancias. Se llama objeto especificativo aquel acerca del cual versa la acción; por ejemplo, el objeto de la limosna será ayudar al pobre; el fin es aquel por el cual [se hace] por ejemplo en el mismo acto de la limosna, el honor a Dios, o la vana gloria; las circunstancias son las que constan en el anterior versículo; es decir quién, etc.; de modo tal que rectamente ponderadas todas resulta la bondad o la malicia.

Sección Tercera

Las virtudes y los vicios

93. En orden sigue la tercera parte, sobre las virtudes y los vicios, o sea los hábitos de nuestras operaciones, o para las viciosas o para las honestas, y como se distinguen dos géneros de principios de los actos humanos, uno congénito, que nacen con nosotros, como son el intelecto y la voluntad, de los cuales ya tratamos, y otro adquirido por la repetición de actos similares, [p. 28] éstas son las virtudes y los vicios de los cuales ahora trataremos brevemente, tanto en general como en particular.

Capítulo Primero

Qué es la virtud y qué el vicio

94. El Autor de la naturaleza ha establecido una ley entre la mente y el cuerpo, de modo tal que de cualquier movimiento en la mente resulte un movimiento en el cuerpo, y del mismo modo a partir de cualquier

movimiento [del cuerpo] se excite algún movimiento en la mente; y a esta mutua moción debe ser referido el origen de los hábitos naturales.

95. El hábito espiritual no es otra cosa que la facilidad acerca de las cosas antes percibidas o hechas, que se hacen más rápidamente. Y se diferencian en dos hábitos, los buenos se llaman virtudes, y los malos se denominan vicios.

96. Algunas virtudes son sobrenaturales, infundidas por Dios en nosotros sin nosotros, por ejemplo la fe, la esperanza y la caridad; o son naturales, y entonces son adquiridas por la repetición de actos, y éstas son intelectuales o morales: las intelectuales son la inteligencia, la sabiduría, la ciencia, la prudencia y el arte. Todas las cuales fueron definidas en la Lógica cuando acerca de ella tratamos si es ciencia o arte.

97. Se llaman virtudes morales las que ayudan a la voluntad al bien moral, de donde la virtud moral se define: **hábito que inclina a los actos buenos.** En la virtud hay dos partes, una superior, otra inferior. La superior es el firme y constante amor al orden, por el cual la voluntad persigue constantemente lo honesto. La inferior es la facilidad de operar, facilidad que está impresa en las afecciones de los cuerpos, es decir, en la determinación de los espíritus animales en el cerebro, [p. 29] y en las demás disposiciones corporales.

98. Entre los dos extremos viciosos la virtud se constituye conforme a aquello en cuyo medio consiste la virtud. Se llama medio lo que es inmutable y equidistante de los extremos, y este medio se denomina medio real [de la cosa]; así sucede en la virtud, que sigue al medio de razón, y éste es el medio que prescribe la razón, una vez analizadas todas las circunstancias.

99. Se llama vicio al hábito malo que inclina a los malos actos, es decir, a los actos que se apartan de la recta razón por exceso o por defecto, y estos actos se llaman pecados.

Capítulo Segundo

Las virtudes y los vicios en particular

100. En esta sección se distinguieron dos géneros de virtudes, las sobrenaturales y las adquiridas; trataremos ahora de ellas en particular, rememorando lo que corresponde a la noción de cada una, en cuanto el tiempo lo permita³⁵.

101. Primeramente entonces, la virtud adquirida, a partir de las cuatro cardinales, que son: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. La prudencia es definida por el Filósofo³⁶: hábito activo conforme a la recta razón de las cosas operables que son buenas o malas. O como dice San Agustín en el Libro I sobre el libre albedrío, cap. 27, o 13³⁷: ciencia de las cosas que deben buscarse o evitarse. La prudencia se llama hábito porque es cierta cualidad de la mente que prevé y aconseja aquellas cosas que son convenientes a la consecución del fin, cuyo sujeto es el intelecto, así como de las demás virtudes.

102. Algunas otras virtudes residen también en la voluntad, otras en los sentidos internos, pero ninguna en los sentidos externos. El oficio de la prudencia es [1º] consultar [p. 30] aquellas cosas que se ordenan al fin en conformidad con la recta razón; 2º comparar entre sí los medios consultados juzgando y discerniendo los mejores; 3º aceptar lo que se ha juzgado como mejor.

103. Algunos [vicios] se oponen diametralmente a la prudencia, otros mediata y como simuladamente. Del primer modo se opone la precipitación, que es el descenso de la mente de lo superior a lo inferior, al modo como se dice que un cuerpo se precipita cuando veloz y fuertemente desciende a lo inferior sin casi pasar gradualmente por los intermedios naturales. Segundo la temeridad, que va contra el fin contenido en los medios naturales; tercero, la inconsideración, que cae en lo mismo; cuarto, la inconstancia, que habiendo juzgado los medios, se aparta del fin previsto.

104. Quinto, la negligencia, que no considera los medios adecuados. Estos son los vicios por defecto inmediatamente opuestos a la prudencia. Algunos se oponen por exceso y simuladamente, como son la astucia, que busca medios aparentes y simulados adecuados al fin, el dolo, el fraude y excesivo cuidado de las cosas temporales.

105. La justicia se define como la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo³⁸. Se llama voluntad y no se entiende en relación a la potencia sino al acto; se dice constante y perpetua porque no se llama justo al que ejerce justicia una vez, sino al que lo hace continua y permanentemente. También puede definirse la justicia como el hábito según el cual alguien da a cada uno lo suyo con perpetua y constante voluntad, y esta definición está claramente insinuada en Aristóteles, [libro] 5ª de la Ética, cap. 9³⁹.

106. La justicia se divide en distributiva y conmutativa; distributiva es la que otorga lo debido según la proporción geométrica, es decir, considerando la dignidad y el mérito [p. 31] entre las personas. La conmutativa es la que se da en los trueques, pactos y contratos; y según la proporción aritmética, es decir, de número a número, por ejemplo, si alguien recibe cien monedas de oro debe devolver cien. La justicia distributiva se divide en remunerativa y judicial [vindicativa]; la primera es la que reparte honores, dignidades y beneficios conforme a los méritos de cada uno; la vindicativa es la que fija penas a los delincuentes.

107. Los vicios opuestos a la justicia son muchos y suficientemente conocidos, y los omitimos. El Filósofo define la fortaleza en el [libro] 2º de la Ética, cap. 7⁴⁰ como la virtud que pone el medio entre el temor y la audacia. Por lo cual la fortaleza está entre dos extremos viciosos, es decir, el temor y la audacia o temeridad. Sus partes integrantes son la magnificencia, la confianza, la paciencia y la perseverancia.

108. Los vicios opuestos a la fortaleza son el temor y la audacia, esto es, ni se deben despreciar aquellas cosas que deben ser temidas, ni [temerse] las

que son menospreciables. Se oponen a la fortaleza la temeridad y la pereza. La primera por exceso y la segunda por defecto; es decir, alguien por temeridad acomete peligros contra el dictamen de la recta razón; por la segunda se retrae de peligros honestos contra la recta razón.

109. La templanza es la virtud que determina el medio racional en las delectaciones corporales, como dice el Filósofo en el Libro 3 de la Ética, cap. 10⁴¹. Se dice que la templanza establece el medio en las delectaciones corporales, no como si su cometido fuese separar totalmente al hombre de ellas, sino sólo buscarlas moderadamente. Se oponen a la templanza aquellos vicios que se oponen a sus partes integrantes. Las partes integrantes son el temor o vergüenza y la honestidad. La primera es el temor a la infamia por un acto torpe cometido. La honestidad [p. 32] es amor al decoro que se manifiesta en los actos temperados.

110. Las partes subjetivas de la templanza son cuatro: abstinencia, sobriedad, castidad y pudor. La abstinencia es la virtud que modera el afecto y el acto. Sobriedad, la que tempera el uso debido de la bebida, o también cualquier otro afecto. La castidad es la virtud que modera rectamente el afecto sexual. Al pudor corresponde la debida ordenación de los signos sexuales externos.

111. Las partes potenciales de la templanza son ocho: continencia, mansedumbre, clemencia, estudiosidad, modestia, parquedad, eutrapelia y humildad. Por la continencia se resiste a los movimientos de la concupiscencia. La mansedumbre es la que modera el ímpetu de la ira conforme a la razón. La clemencia versa sobre el afecto de la ira, al infligir una pena, con la moderación de la razón. Se oponen a ella por exceso la crueldad, y por defecto la lenidad. La estudiosidad es la que dirige el deseo de conocer conforme a la recta razón. La modestia versa sobre la recta disposición de las acciones del cuerpo.

112. La sobriedad es la que modera honestamente el cuidado y el ornato del cuerpo. La eutrapelia la que impone moderación a los juegos y diversiones. La humildad inclina al hombre a su abajamiento en los dichos y hechos. A la

castidad, abstinencia, sobriedad, pudor [y] continencia se oponen la lujuria, la ebriedad, la impudicia y la incontinencia.

Cuestión Única

Si las virtudes conectan entre sí

113. El título pregunta si el hombre puede tener una virtud sin [p. 33] otras, o no. La virtud se puede considerar en un triple estado: incipiente, perfecto y en grado heroico. La virtud se dice en grado incipiente cuando las virtudes comienzan a existir en el hombre, entonces sus pasiones son vehementes y no hay en él un ánimo firme y estable de obrar virtuosamente.

114. Estado perfecto es aquel en que las pasiones son llevadas moderadamente y el grado perfecto se da cuando el hombre puede obrar virtuosamente con firmeza. El tercer grado, que se llama heroico, es aquel en el cual las pasiones han sido corregidas de tal modo que nunca, o muy raramente, se oponen a la razón. No hay duda que en el primer estado puede darse en un hombre una virtud sin otras, por lo cual la cuestión se refiere al segundo y al tercer grado.

115. Sea la conclusión: Las virtudes morales son conexas entre sí de tal modo que en grado perfecto y heroico no se da una sin las otras. Así Santo Tomás, I-II, cuestión 67, artículo 1^o⁴². Se prueba la conclusión con un argumento: la virtud moral es un hábito electivo con recta razón, según el juicio del prudente; pero en el hombre en que se da una virtud sin otra no se da el hábito de la prudencia en grado heroico; luego tampoco la virtud. Se prueba la menor: el hábito de la prudencia en grado perfecto y heroico debe ser expedito a obrar rectamente en toda materia suya adecuadamente tomada; pero cuando hay una virtud sin las otras, el hábito de la prudencia no es expedito al juzgar rectamente en toda materia; luego.

116. Se prueba la menor: la materia de la prudencia adecuadamente tomada versa sobre todo lo elegible u operable; pero si se da una virtud sin las otras, la prudencia no puede juzgar rectamente sobre todo lo elegible u operable;

luego. Se prueba la menor: en la medida en que una virtud existe sin otra, la prudencia tiene algo que la retarda para juzgar rectamente; pero si algo retarda [p. 34] a la prudencia en el juicio recto, no es expedita a juzgar rectamente en toda materia operable o elegible; luego.

117. Arguyes primero. San Jerónimo, en el Libro 1º contra los Pelagianos⁴³ dice: “la opinión de los que dicen que las virtudes son conexas no es opinión de los Apóstoles”; luego. Y San Agustín, capítulo 29⁴⁴ dice: “el pudor conyugal en hombres y mujeres religiosos, aunque sin duda es una virtud, sin embargo no tiene en sí todas las virtudes”. Luego, según él, no son conexas.

118. Respondo que San Jerónimo habla en el sentido de los pelagianos, contra los que disputaba; pues estos afirmaban que sólo las fuerzas naturales sin auxilio de la gracia divina pueden producir todas las virtudes, puesto que algunas las adquirimos con las fuerzas de la naturaleza. A lo de San Agustín respondo que hay dos virtudes en general, una pertinente a aquellos que se relacionan a los actos a realizar, o a la vida común.

119. Otra [se relaciona] al estado particular de las personas: las virtudes del primer género son por naturaleza conexas, si se dan en grado heroico; las del segundo género no indican ninguna conexión natural en acto, aunque se conecten en el hábito, esto es, quien tiene en el alma una virtud en grado heroico debe tener la disposición de tener las otras.

120. Arguyes segundo: se dan algunas virtudes que parecen repugnar entre sí; luego no pueden conectarse entre sí. Prueba del antecedente: la magnanimidad por la cual el hombre se reputa digno de grandes acciones, y la humildad de pocas o ninguna acción [digna], pero ambas se contradicen; luego.

121. Respondo que aunque esas dos virtudes en el ejercicio actual no se conecten, sin embargo son conexas de tal modo que una está en acto en el sujeto y la otra en disposición del alma; esto es: aunque alguien por

magnanimidad se considere [p. 35] digno de grandes acciones, debe estar en tal disposición de ánimo como si no se considerase digno de ninguna acción y ésta es la humildad en hábito.

122. Arguyes tercero. Si una virtud moral fuese conexas con otra, en la medida en que alguien adquiriera una virtud en grado heroico, adquiriría todas las demás a la vez, lo cual no puede decirse; luego. Prueba de la menor: las virtudes se adquieren por los actos respectivos, pues son hábitos, pero no pueden ejercerse a la vez todos los actos de la virtud; luego tampoco se pueden adquirir todos los hábitos virtuosos. Respondo: distingo la mayor; si al adquirir una virtud moral en grado perfecto se adquieren a la vez todas las otras con simultaneidad moral, concedo la mayor; con simultaneidad física, niego la mayor.

123. Pero aunque cuando alguien adquiriera una virtud moral en grado heroico no adquiere a la vez en el mismo instante indivisible todas las virtudes, sin embargo las adquiere en un breve espacio de tiempo, al menos ejerciendo el acto de las principales virtudes. Que en un breve espacio de tiempo se den los actos de las principales virtudes se induce de esto: que las materias morales, al menos las relativas a las principales virtudes morales, son muy conexas.

124. Instas: hay algunos hombres que no pueden ejercer los actos de todas las virtudes morales; por ejemplo un pobre la magnificencia, un casado la virginidad; luego en ellos no se pueden dar a la vez todas las virtudes morales, por tanto no son conexas. Respondo que en la virtud [o vida virtuosa], aunque no pueda darse un ejercicio actual de ambas virtudes, sin embargo, en el ejercicio actual de una virtud cualquiera puede conjugar la honestidad con otra virtud que le plazca.

125. El objeto de la virtud moral se puede considerar de dos modos; o en cuanto al acto material o en cuanto al formal. En cuanto al material, [p. 36] cuando se ejerce el acto de aquella virtud; en cuanto al formal, cuando no se puede ejercer el acto por un impedimento presente; pero sin embargo, dada

la honestidad de tal acto, se considera que quiere ejercerlo y congratularse con su honestidad; de tal modo que por actos reiterados se adquiere el hábito de aquella virtud en cuanto a su objeto formal, aunque falle en cuanto al material y no se requiera para la conexión de las virtudes el ejercicio material de todas.

126. Como culminación de esta sección, y puesto que algo que pertenece a la noción de virtud permanece en su opuesto, corresponde definir el vicio. El pecado tomado en general es la aversión a Dios y la conversión a las criaturas. Este pecado es original o actual; original es aquel que tenemos al nacer. El actual es doble: venial o mortal; venial es el que se perdona fácilmente, y no separa totalmente de la amistad con Dios. Mortal es el que daña totalmente al alma.

127. Además, el pecado actual, que también se llama personal, es por comisión o por omisión; es [pecado] por comisión cuando se transgrede algún precepto negativo, por ejemplo, no matar, no robar, etc. Por omisión es el que se opone a un precepto positivo, por ejemplo, honrar a Dios Padre, escuchar misa, etc.

Sección Cuarta

Los deberes de la vida humana

128. Finalmente, la última parte corresponde los deberes de la vida humana; y como estos deberes se refieren a nosotros mismos, o a Dios, o a la familia o, por último, al estado, por ello los trataremos en diversos capítulos por su orden.

Capítulo Primero

[p. 37] **Nuestros deberes con Dios y con nosotros mismos**

129. Como el hombre fue creado a semejanza de Dios, es deber suyo que todas sus acciones se refieran a Él; primero conocer a Dios con toda la mente como creador de todas las cosas, y esto no sólo interiormente, sino también

exteriormente, en comunidad de los fieles, como oraciones, sacrificios, y otras cosas semejantes que se añaden a la obra propia.

130. También es deber del hombre con Dios darle gracias por los innumerables bienes recibidos de Él. Además, con respecto a sí mismo debe cuidar sus sentidos externos, custodiarlos para que no caigan en vicios; es deber para consigo mismo ornar su mente con virtudes, cerrándola a las [malas influencias] externas, para entrar en el discipulado de la vida humana, y evadir seguro sus peligros, mediante consejo de los entendidos, que son de gran peso y otras cosas que conduzcan al mejoramiento de la vida.

Capítulo Segundo

Deberes de los padres con los hijos y de estos con los padres

131. La obligación paterna de alimentar, educar y alojar a los hijos está clara porque quien da el ser, da lo que se sigue al ser. La educación de los hijos puede considerarse de dos modos: natural y civil; la natural compete a la madre, la civil al padre. Sobre esto dice el Filósofo 1º, 3º de “los económicos”⁴⁵ a la madre [corresponde] alimentar, al padre, instruir.

132. El Filósofo afirma que alimentar corresponde especialmente a la madre, porque la naturaleza misma le ha dado la leche, y la naturaleza nada hace en vano, por lo cual la naturaleza misma establece el alimento materno de los hijos. En cambio corresponde al padre instruirlos en el conocimiento de Dios y los principales preceptos de la religión.

133. Además debe educarlos en aquellas cosas relativas al bienestar de la vida humana; [p. 38] lo que conduce a esto es la educación en las letras y las artes militares. La educación en las letras corresponde al alma y se relaciona a la lectura. La educación militar, que con otro nombre se designa como gimnástica, comprende las artes ecuestre, militar, danza y otras del mismo género. La propia naturaleza establece suficientemente que todas estas [educaciones] son tarea del padre, por lo cual claramente se deduce que los

hijos deben ser educados sobre todo en los bienes de las artes, para ser más útiles a la comunidad, y esta educación no es tarea de las mujeres.

134. De todo lo cual se sigue claramente que los hijos, por derecho estricto, deben honrar a los padres, además de que es el máximo precepto en el Decálogo mismo; por lo tanto todas las acciones de los padres muestran el deber, como enseña el Filósofo en el Libro 8 de la Ética⁴⁶, sin que, como allí mismo advierte, sea necesario devolver lo mismo a los padres.

Capítulo Tercero

La sociedad señorial⁴⁷, que se da entre señores y siervos

135. La libertad se opone a la servidumbre, y como la libertad se puede considerar de muchos modos, también la servidumbre. La libertad puede ser civil, y es definida por el Emperador Justiniano en el Título 4 de la *Instituta*: facultad natural de aquel que puede hacer todo aquello que ni la fuerza ni el derecho le prohíben. A la inversa, la servidumbre civil es la sujeción a un dominio ajeno, de modo que alguien no puede hacer lo que quiere, incluso aquellas cosas que son lícitas en sí mismas. Estrictamente la servidumbre se define como una institución del derecho de gentes, por la cual alguien queda sujeto a un dominio ajeno contra la naturaleza. Este nombre de “siervos” tiene origen en que los Emperadores no solían matar a los cautivos, sino conservarlos.

136. [p. 39] El deber del señor con respecto a los siervos no puede determinarse en general para todas las servidumbres. La servidumbre civil puede advenir cuando alguien, por propia voluntad, se sujeta al dominio de otro; o puede ser legal, cuando la ley obliga a algunos, o natural, es decir, por la cual estamos sujetos a Dios. A su vez la legal puede darse cuando alguien, doblando la cabeza, se reduce a servidumbre; o bien se da la servidumbre legal por causa de guerra justa, o también en el caso de los nacidos de siervos.

137. Pero no es cierto que alguien sea siervo por propia naturaleza, pues esto es contrario al derecho natural, y eso se ve claramente por la propia definición de servidumbre. Supuesto todo esto, el deber del siervo para con el señor es –como dice el Apóstol en la Epístola a los Efesios, 6⁴⁸– “obedeced a los señores según la carne con temor, reverencia y simplicidad de vuestro corazón, así como Cristo”. Y en la Epístola a los Colosenses, 4⁴⁹: “señores debéis dar a los siervos lo que es justo equitativo, porque vosotros también tenéis un Señor en el Cielo”. El Apóstol enseña en el primer capítulo los deberes de los siervos hacia el señor, y en el siguiente los de los señores para con los siervos. A continuación se refiere a algunas cosas relativas a la salud y las buenas costumbres de los siervos del señor.

Capítulo Cuarto

Los deberes del hombre con el Estado

138. En cuanto a lo que corresponde al Estado, en primer lugar la política se define como la disciplina que versa sobre la constitución y administración de la ciudad o estado. El término ciudad en sentido amplio se toma por cualquier urbe, pero en sentido estricto donde reside [dictamina] el senado. Estado es el conjunto de las ciudades y su ordenamiento [jurídico].

139. Pueblo se toma [a veces] por “plebe”, que es la parte más baja de los ciudadanos; a veces se toma estrictamente, y entonces significa lo mismo que Estado. Adviertan que a esto debe añadirse el magistrado, y el juez que deben ordenar a los ciudadanos; pues todo juez es magistrado pero no a la inversa. Como corresponde al juez dar a cada uno lo suyo [p. 40] conforme a lo probado, aparece aquí una dificultad no pequeña entre los autores, si la regla más segura reside en la prueba o la alegación [pública] o en el conocimiento propio y privado. Para alcanzar lo más propio de la dificultad, se pregunta si el juez que por conocimiento privado sabe que se han robado diez monedas a su dueño, pero según lo alegado y probado [el autor] es totalmente inmune por el robo, el juez debe decidir según su conocimiento privado o según lo que surge de lo alegado.

140. La pregunta de si esto puede hacerlo el juez en relación a una sentencia capital o en cualquier otra materia, tiene una grave dificultad que corresponde más bien a la teología, no obstante la tocaremos tangencialmente.

Cuestión Única

Si el juez que conoce por experiencia que el reo –culpable según lo alegado y probado– es inocente, debe condenarlo o no

141. En este tema los escotistas disputan agriamente con los tomistas, afirmando que debe atenderse a su conocimiento privado. Santo Tomás, en la II-II, cuestión 67, artículo segundo, establece lo contrario⁵⁰. Para la comprensión de su aserto debe tenerse en cuenta que el juez conoce lo que tiene ante sí de dos modos: como persona privada, o como persona pública. Como persona pública su conocimiento surge de los testigos y su juicio debe adecuarse a lo alegado.

142. Como persona privada obra según un conocimiento obtenido de cualquier modo [lo que no sucede] como persona pública. Debe atenderse a lo establecido en el cap. 9 del Deuteronomio⁵¹, que se repite ampliamente: “la verdad está en la boca de dos o tres testigos”. Por lo tanto es claro que de ningún modo puede juzgarlo inocente, si públicamente aparece culpable.

143. [p. 41] El juez debe examinar de nuevo y escrutar con diligencia a los testigos, para encontrar la ocasión de liberar al inocente; si fuera en vano puede renunciar al oficio y enviar el asunto a un juez superior. Pero se pregunta qué debe hacer luego de haber agotado las diligencias en vano, no pudiendo convencer de falsedad a los testigos, ni pudiendo tampoco renunciar.

144. Afirmo que habiendo concurrido todas las circunstancias enunciadas antes, el juez debe condenar al inocente, si de acuerdo a lo alegado y probado aparece culpable. Es sentencia del Doctor Angélico, con esta restricción que pone en la II-II, cuestión 67, artículo 2⁵². Se prueba la

conclusión con argumentos. En la hipótesis presentada el juez obra como persona pública, como tal debe adecuar su juicio al conocimiento que surge de lo alegado y probado. Luego. La mayor es cierta. Se prueba la menor: el conocimiento privado nada vale al juez que obra como persona pública, por lo tanto debe obrar con el conocimiento adquirido públicamente. O bien: este conocimiento [público] no puede obtenerse sino de los testigos y las alegaciones, luego [el juez] debe juzgar conforme a lo alegado y probado.

145. Arguyes primero. Condenar al inocente se opone a la Sagrada Escritura, Éxodo cap. 23⁵³. Pero en el caso antedicho justamente al que se juzga es inocente, luego. Respondo distinguiendo la mayor: condenar al inocente conocido como tal se opone a la Escritura, la concedo; no conocido como tal, la niego. Distinguiendo del mismo modo la menor, niego la consecuencia. Como dijimos en la prueba anterior, consideramos culpable al reo porque así resulta públicamente; y cualquier otro conocimiento privado de su inocencia no vale, ni sirve para el juicio público.

146. Instas. No matar al inocente, según el capítulo citado, [p. 42] es de derecho natural; luego, aunque exista una ley positiva civil que prescriba al juez juzgar según lo alegado y probado, no obliga. Se prueba la consecuencia: en concurso de leyes, la inferior cede a la superior; pero la ley humana civil es inferior respecto a la ley natural, luego.

147. Respondo que cuando concurren ambas leyes, la natural y la humana, la ley humana debe ceder a la ley natural, como que es superior; en nuestro caso, en cambio, no obliga la ley natural, pues suponemos que no hay ningún conocimiento de la inocencia, ni aparece como tal, al contrario, de lo alegado resulta la culpabilidad. Luego se distingue la primera mayor: la ley natural postula que al inocente conocido como tal [no se debe] matar, concedo; si no es así, niego la mayor.

148. Arguyes segundo. Dice Éxodo 22⁵⁴: “no atiendas la voz del mentiroso”, pero el juez que condena al inocente, oídos falsos testigos, atiende la voz del mentiroso; luego. Además, en el mismo capítulo: “ni sigas

a la turba para hacer el mal, ni bases la sentencia en el juicio de muchos, desviándote de lo verdadero”; pero en el caso antedicho el juez se aparta de la verdad por el juicio de muchos testigos [falsarios].

149. Respondo explicando el primer texto: no atiendas la voz del mentiroso, si no es como testimonio público, concedo; si no es así, subdistingo: cuando la mentira puede ser descubierta públicamente, concedo, si no es así, niego. Pues en ese caso el juez públicamente no atiende la voz de los mentirosos. Del mismo modo se responde al otro argumento, negando que el juez se aparte de la verdad al juzgar, cuando su conocimiento privado se opone al testimonio de los testigos, pues se supone que no puede convencer a los testigos, por lo cual el reo aparece públicamente culpable, y el juez debe atenerse a este testimonio público.

150. Arguyes tercero. El rey no puede lícitamente condenar a quien por conocimiento privado sabe que es inocente, incluso si se multiplican [p. 43] los testigos [falsarios]; luego tampoco el juez. Respondo que hay disparidad, porque el rey no está obligado por las leyes civiles, ya que él mismo es el legislador, por lo cual por propia autoridad puede dispensar lo alegado y probado; otra cosa sucede con el juez, que no goza de esta autoridad, por ser delegado.

151. Instas: [ciertamente] el juez está obligado por lo alegado, pero si estas cosas son falsas, y la realidad es conocida, no está obligado a atenerse al testimonio de los falsos testigos; luego cae la solución. Se muestra la menor: el juez sólo está obligado a atenerse a los testigos cuando ignora el hecho, pero en nuestro caso no lo ignora; luego. Respondo que en verdad el juez [lo] ignora públicamente, pues no conoce públicamente que el reo es inocente, y como sólo este conocimiento público resulta del alegado de los testigos, por lo tanto se considera como si lo ignorara.

152. Instas de nuevo: incluso si ignora públicamente la inocencia del reo, de ningún modo puede obrar contra el propio conocimiento; y el juez no puede obrar lícitamente contra el propio conocimiento, luego. Respondo, concedida

la mayor, distinguiendo la menor: no puede obrar contra el conocimiento propio cuando obra como persona privada, concedo la menor; como persona pública, niego la menor. Al juez que obra públicamente, como se ha dicho repetidamente, en nada le sirve el conocimiento privado.

153. Aún instas de otro modo: el juez no puede obrar contra el conocimiento, y cuando conoce con certeza la inocencia del reo, al condenarlo conforme a lo alegado obra contra la conciencia, luego. Respondo, concedida la mayor, negando la menor, pues aunque la conciencia del juez deba conformarse a su conocimiento privado, cuando obra privadamente, sin embargo, cuando obra públicamente [su conciencia] es regulada por el conocimiento público, y éste supera al conocimiento y a la conciencia privada misma, cuando ambos [conocimiento público y privado] concurren.

154. Arguyes por último: el juez debe atender más bien a la intención del legislador que a las palabras de la ley, y la intención del legislador [p. 44] es que el juez imparta justicia, y esto es lo que por cierto debe hacer; luego si en nuestro caso sabe con certeza que esos testigos son falsos, y el reo ciertamente [es] inocente, no está obligado a juzgar eso [lo contrario]. Respondo que la intención del legislador es que el juez juzgue según el conocimiento obtenido conforme al régimen jurídico.

155. El orden jurídico exige que su sentencia sea conforme a los dichos de los testigos y a otras cosas que se hayan obrado públicamente. Pues el juez que tiene conocimiento público de la culpabilidad del reo lo juzga justamente, y si no conoce con certeza públicamente que sea inocente, el juez debe ser exonerado de toda injusticia.

156. Para afianzar nuestra solución, debe atenderse todas las cosas que han sido advertidas antes de la resolución, es decir, que el juez no puede convencer [de falsedad] públicamente a los testigos, ni de lo probado y alegado puede deducirse algo a favor de la inocencia, al contrario, todo le es adverso; por otra parte el juez no puede abandonar renunciando al oficio

(algunos piensan que privadamente puede aconsejar la fuga al reo, aunque esta condición no es incluida por Santo Tomás⁵⁵), observado lo cual la conclusión no parece demasiado dura.

Última Sección

Propiedades y división del Estado⁵⁶

157. El conjunto de los bienes es la primera propiedad del estado, como se dice en el Libro I de la Política⁵⁷; por lo tanto [varios] géneros de hombres son necesarios al Estado: es decir los agricultores, los artesanos, los soldados, los ciudadanos [sean funcionarios o electores], los sacerdotes y los jueces. La segunda propiedad es el poder de resistir a los enemigos, de modo que en el Estado los hombres deben estar unidos. La tercera es la posesión de los solares sociales en común.

158. El hombre es un animal sociable, de tal modo que fuera de la sociedad difícilmente alcanza una vida tranquila. En el Estado se considera la materia, que es la diversidad de los ciudadanos, que se enumeró en la primera propiedad, y la forma, que es el régimen; por lo cual, [p. 45] los estados se diferencian según la diversidad de regímenes.

159. El régimen es triple; monárquico, aristocrático y democrático. Monarquía es [el régimen] en el cual impera solamente uno. Aristocrático es aquel en el que imperan sólo los nobles. Democracia es aquel en el cual la totalidad de las cosas está en poder del pueblo. El primer régimen se da en España, el segundo en Venecia y el tercero en Suiza. La monarquía, a su vez, puede ser hereditaria o electiva; la primera es la que se obtiene por sucesión hereditaria, la segunda por elección.

160. Preguntas: ¿cuál de ellos es el mejor? Respondo que el régimen monárquico es el mejor, porque el régimen monárquico se atribuye a Dios, luego según la dignidad es el mejor. Además, es el régimen más útil y conveniente para regir al estado, luego es el preferible. El antecedente es

evidente: es más apto para el estado aquel régimen en el cual se alcance mejor el bien del estado; y ese es el régimen monárquico, luego.

161. Se prueba la menor: es mayor [la posibilidad] de lograr el bienestar alcanzando los bienes del estado y evitar los perjuicios, cuando el poder es mayor; y esto sucede en la monarquía, luego. Se prueba la menor: en la monarquía el poder está unido a uno imperante al cual obedecen todos, luego. El antecedente es evidente, pues en la aristocracia y la democracia, como el poder reside en muchos, si son dispersos ocasionan un gran perjuicio al estado.

162. Dices: en la monarquía, si el rey es tirano no es posible recurrir a nadie, luego no es el mejor. Respondo negando la consecuencia, pues no es peor tener un rey tirano que un senado [tirano], incluso es más fácil destituir al rey que al senado y así obtener más rápidamente el bienestar y cesar los perjuicios.

163. Se pregunta también si es mejor el régimen hereditario o el electivo. Respondo que el hereditario [p. 46] es mejor. Y la razón es que es mejor aquel régimen que resulta más apto para el bien común del estado; y así es el régimen hereditario, luego. Se muestra la menor de dos maneras: el régimen hereditario se relaciona al Estado como [interior] y por tanto como propio; el electivo, en cambio, como ajeno; pero mirar al bien del Estado como lo propio del estado mismo es más útil, luego.

164. Segundo, el régimen hereditario no está gravado por todas las contingencias de la guerra; pero nada es más perjudicial al estado que la guerra, luego. La mayor es evidente, pues cuando en el derecho hereditario se elige un príncipe, no hay lugar a duda acerca de quién debe ser elegido y quien no, y no hay en esto ocasión de discordias; al contrario, en el régimen electivo, donde son elegibles tantos cuantos se consideren aptos para acceder al cargo real, hay ocasión de tumultos, discordias y guerras.

165. Pero dices: muchas veces sucede que el heredero es un hombre malo e incapaz de reinar, lo que no sucede en el [régimen] electivo, en el cual siempre se elige al más prudente; luego el régimen electivo debe anteponerse al hereditario. Respondo que aun si esto [maldad o incapacidad del heredero real] sucediera, de todos modos sería menos malo que las demás contingencias del [régimen] electivo, en el cual tampoco no siempre resulta elegido un príncipe natural.

166. También puede preguntarse acerca de la felicidad política que consiste en que el príncipe idóneo dé reverencia y culto a Dios, invencible equidad de los magistrados, esplendor de las artes liberales, tranquilidad del pueblo, animo reverente hacia el Príncipe, cantidad abundante de todas las cosas. Todas estos requisitos constituyen el Estado feliz, del cual trataremos suficientemente en breves notas, a todas las cuales, que sean atinentes a eso, las trataremos y las explicaremos. Ahora damos fin a nuestra tarea, [p. 47] de modo que si así es y hemos expuesto con éxito los elementos de la filosofía moral, no hemos perdido el tiempo.

167. Si alguien pone sus uñas en este libro, restitúyalo rápidamente a su dueño. Pero si no sabes ahora su nombre, verás que me llamo Manuel de Leanis.

NOTAS

¹ Esta observación es habitual en los tratadistas escolásticos, para los cuales ambos términos designan al ciencia de las costumbres (*ethos – mores*), siguiendo la caracterización aristotélica (*Eth* II, 1, 1103 a 17), pero más precisamente, la denominación “filosofía moral” designa la ciencia filosófica que versa sobre los actos humanos, que son su objeto material, mientras que la moralidad de los mismos es el objeto formal. Tomás de Aquino afirma que las virtudes se llaman “morales” por “*mores*”, término que tiene dos significados: como costumbre y como inclinación natural a obrar de cierta manera; esta segunda acepción es la que nos ocupa (“*Mos duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem [...] Quandoque vero significat inclinationem natualem, vel quasi naturalem, ad aliquid abgendum*”, I-II, q. 58, a. 1). Este punto de vista ha perdurado y es recogido por la neoescolástica del siglo XX (v. por ejemplo Josephus Gredt OSB, “*elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, *Metaphysica –Theologia naturalis – Ethica*, Barcinone – Friburgi Br. – Roma – Neo Eboraci, Herder, 1956, p. 339 y bibliografía citada en p. 340; J. Donat SJ, *Ethica Generalis*, Barcelona, Herder, 1945, p. 1).

Por otra parte Tomás no define la moralidad, pero sí la caracteriza: “*In moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae...*” y el pecado es lo contrario (cf. I-II, q. 21, art. 2 ad 2).

² Éste es el encuadre que da Tomás de Aquino, al definir el sujeto de la filosofía moral como “operación ordenada al fin” o “al hombre en cuanto es agente que natural que obra por un fin” (*In Eth.*, I, lect. 1, n., 3). Por tanto: “*Si sit aliquis actus sine deliberatione procedens, huiusmodi actus est extra genus moris*” (*De malo* q. 2 a. 5; en el mismo sentido: I-II q. 18 a. 9; *II Sent.* d. 24, q. 3, a. 2).

³ Doctrina de Tomás de Aquino con base aristotélica: “*Moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticatae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica*” (*In Eth.*, I, lect. 1, n. 6).

⁴ *De consolatione philosophiae*, 1, 3, prosa 2: “*Id autem est bonum quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens: cui si quid abforet, summum esse non posset,*

quoniam relinqueretur extrinsecus, quod posset optari. Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum” (PL 63, 724). Santo Thomas recoge esto en I-II, q. 3, a. 2 y en I-II, q. 2, a. 8: “beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum”. En un sentido más general se llama “beatitud” la perfección última de la naturaleza racional o intelectual (cf. I, q. 62, a. 1).

La división de la beatitud que propone, objetiva y formal, se toma de la distinción escolástica habitual de beatitud objetiva y subjetiva, establecida por el Aquinate (I-II, q. 1, a. 7 c), para quien la beatitud objetiva es “id in quo finis ultimi ratio invenitur”, es decir, la cosa misma deseada y alcanzada, mientras que la subjetiva o formal es el reposo del sujeto beato; “usus seu adeptio vel possessio illius rei”. Desde esta perspectiva es claro que la definición boeciana se refiere a la beatitud subjetiva o formal. Debe observarse, sin embargo, que en la escolástica tomista “beatitud formal” puede tomarse en dos sentidos: en uno, es la beatitud subjetiva ya mencionada; en otro, es la beatitud en general, en cuanto abstrae lo objetivo y lo subjetivo, lo que Tomás de Aquino designa como “ratio ultimi finis”.

En síntesis, los distintos sentidos de “beatitudo” han sido recogidos de toda la tradición y ordenados en la terminología técnica de la neoescolástica tomista. Conforme los expone J. B. Schuster II, en *Philosophia moralis* (Friburgi Br-Barcinone, 1952, p. 35) estos son:

- *Beatitudo subiectiva*: La posesión misma del sumo bien por un acto del sujeto (contemplación, amor, gozo).
- *Beatitudo obiectiva*: el bien perfecto que aquieta completamente al apetito.
- *Beatitudo naturalis*: en concreto, la posesión o contemplación de Dios tal como corresponde y las fuerzas y a las exigencias de la sola naturaleza; consiste en un conocimiento de Dios cierto, perenne, beatificante pero no inmediato.
- *Beatitudo supernaturalis*: consiste en la visión inmediata de Dios que trasciende las fuerzas y las exigencias de la naturaleza, siendo don de la gracia.
- *Beatitudo perfecta*: es la posesión de Dios de tal modo que excluya todo mal y cumpla totalmente el apetito de la naturaleza racional.
- *Beatitudo imperfecta*: también llamada relativa (“secundum quid”) es la que puede tenerse en esta vida por el conocimiento y el amor a Dios, pero sin que excluya todo mal. Con respecto a ella, afirma Tomás que en esta vida sólo se puede tener una beatitud imperfecta, que no alcanza sino que participa de la beatitud según alguna similitud particular (I-II, q. 3, a. 6).

⁵ El original pone incorrectamente “II-II”; lo correcto es I-II, q. 2, a. 8 cuerpo. Allí se contiene todo el argumento que Velazco reitera aquí: “Respondeo quod impossibile est beatitudinis hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, et adhuc restaret aliquid appetendum”, lo cual, reitera el Aquinate, no se da en ninguno de los seres creados ni en su conjunto.

⁶ Velazco no ha desarrollado la teoría tomista del apetito, que es importante para entender el sentido de sus argumentos siguientes. El apetito natural es la inclinación y ordenación de una cosa a otra que le es conveniente, o la naturaleza misma destinada a su bien, o cierta inclinación proveniente de un principio intrínseco, sin conocimiento (cf. I-II, q. 6, a. 4). En cambio, el apetito elícito es el acto vital ordenado a un fin conocido. Por lo tanto, el argumento procede conforme a la exigencia del apetito natural y el fin último debe ser el bien perfecto, o bien universal en general. En un segundo paso, se prueba que este bien perfecto y universal sólo puede ser Dios mismo. Dice Tomás al respecto: “El objeto de la voluntad es el bien universal, así como el objeto de la inteligencia es la verdad universal. De esto surge que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, que no se halla en nada creado, sino sólo en Dios” (I-II, q. 2, a. 8).

⁷ Para San Agustín, el acto pecaminoso es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley eterna de Dios. Cf. *Contra Faustum Manichaeum*, L. 22, c. 27: “Ergo peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra aeternam legem [...] Verum animae homini inest ratio, quae pecori non inest. Proinde, sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio caeteris ejus partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur: inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praececellit. In hac enim et imago Dei est, quae per fidem ad speciem reformamur. Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet obedire [...]”. Para Santo Tomás el pecado no es otra cosa sino el acto humano malo. Es algo que va contra el orden de la razón y la ley eterna (I-II, q. 71 a. 6 y a. 2 ad 4). Si el objeto del acto incluye algo que conviene al orden de la razón, será un acto bueno, si incluye algo que repugna al orden de la razón, será un acto malo (I-II, q. 18, a. 8). Una acción pecaminosa necesariamente tiene un objeto malo: “Malitia operationis est secundum obiecta mala” (*De malo*, q. 3, a. 2). Además la malicia de moral de las acciones se oponen privativamente o por contrariedad. Esto es así porque el mal no sólo indica privación (del bien honesto correspondiente) sino también algo positivo, que en sí (ontológicamente) contiene algo de bien (*De malo*, q. 2, a. 5 ad 3).

⁸ Advuértase que la doctrina es que todo el que obra lo hace teniendo en vista un fin pero no necesariamente el fin último, sino que lo requerido por la definición es la consideración del fin próximo. Éste es el sentido de la doctrina tomista. No es necesario que la intención al fin último esté siempre presente en cualquier acto que se dirige a un fin próximo, sino que basta que alguna vez se refieran todos los fines particulares al fin último, y eso sucede cuando alguien se dirige a Dios con amor. Pues entonces todo lo que hace, se ordena a Dios (cf. *II Sent.* d. 40, a. 5 ad 6; *De malo* q. 7, a. 1 ad 9).

⁹ La doctrina corresponde a *S. Th.* I-II, q. 1, a. 1: “Si el hombre debe obrar por un fin” (*Utrum homini conveniat agere propter finem*), cuyo argumento afirmativo (*Respondeo*) concluye: “*Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint*”.

¹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 5: “Si un mismo hombre puede tener varios fines últimos”, Responde que es imposible que la voluntad de un hombre tienda a la vez a objetos diversos en calidad de fines últimos. (“*Respondeo dicendum quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines*”). Así como hay un único fin último de todas las cosas, es decir Dios, así también hay un único fin último de todas las voluntades, que es Dios. Pero hay muchos fines próximos. Si según esos fines se conserva la debida relación de la voluntad al fin último, será recta voluntad, si no, será perversa (*II Sent.*, d. 38, q. 1, ad 1). Debe tenerse en cuenta que Tomás siempre considera lo mismo mal, culpa y pecado: “*Idem est malus, peccatum et culpa*” (I-II, q. 21, a. 2).

¹¹ La bondad de la voluntad depende del último fin. El fin último de la voluntad humana es el sumo bien. Luego, para la bondad de la voluntad humana se requiere que se ordene al sumo bien (I-II, q. 19 art. 9; cf. *ibíd.* a. 10). El mal moral o pecado, objetivamente es un acto cuyo objeto es contrario a la razón y por ende al sumo bien, es tomar al propio apetito como objeto sumo (I-II, q. 18, a. 5). El bien y el mal en los actos humanos se considera según que el acto concuerde con la razón informada por la ley divina (cf. *De malo* q. 2, art. 4, c). De allí que el pecado consista también en anteponer el propio criterio a la ley divina, que es la regla última del obrar. Por eso Tomás distingue una norma próxima y una remota: “La regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, es decir la razón humana

misma; otra es la primera regla, es decir, la ley eterna, que es como [“*quasi*”] la razón de Dios” (I-II, q. 76, a. 6). Esta doctrina de Tomás de Aquino es común a los escolásticos.

¹² Fil. 3, 18-19: “Porque muchos viven según os dije tantas veces, y ahora os lo repito con lágrimas, como enemigos de la cruz de Cristo, / cuyo final es la perdición, cuyo Dios es el vientre, y cuya gloria está en su vergüenza, que no piensan más que en las cosas de la tierra”. Versión de la Biblia de Jerusalén.

¹³ La teología cristiana distingue dos tipos de pecado según que la gravedad de la trasgresión sea mayor o menor. El pecado grave disuelve el nexo de amistad con Dios y separa totalmente del fin último, es decir, consiste en optar por la criatura y contra Dios. En cambio el pecado leve o venial, aunque constituye una imperfección, no aparta del fin último, y en este caso un pecador leve mantiene a Dios como fin último querido eficazmente, aunque con imperfección. Esta es la doctrina que expone Santo Tomás: el pecado que aparta del último fin, en cuanto a su naturaleza, es una caída irreparable y por eso quien peca moralmente debe ser penado eternamente; quien peca de modo reparable, se dice que peca venialmente, porque no peca de tal modo que merezca condenación eterna (cf. I-II, q. 72, a. 5; q. 87, a. 3; q. 88 a. 12; *II Sent.* d. 42, q. 1, a. 3; *De malo*, q. 7 art. 1). Por otra parte, advierte el Aquinate que la división del pecado en venial y mortal no es una división del género en especies, por la cual éstas participan igualmente la razón de género, sino análoga a aquellas que se predicán según lo primero y lo posterior; y según esto la perfecta razón de pecado conviene al pecado mortal, y al venial una razón imperfecta (cf. I-II q. 88, a. 1 ad 1; *II Sent.* d. 42 q. 1, a. 3).

¹⁴ Para Tomás los actos exteriores sólo tiene razón de moralidad en cuanto son voluntarios (I-II, q. 18, a. 6). El acto exterior es objeto de la voluntad, en cuanto por la razón le propone a la voluntad un bien aprehendido, y así es primero el bien que el acto de la voluntad. Pero en cuanto consiste en la ejecución de la obra, es efecto de la voluntad y sigue a la voluntad (I-II, q. 20, a. 1 ad 1). Para Tomás, la moralidad reside formalmente en la voluntad interior, y de allí se deriva al exterior. Desarrolla esta doctrina en los diez artículos de I-II, q. 19; la moralidad del acto interno depende de: 1º. El objeto (a. 1-2); 2º. La recta razón (a. 3); 3º. La ley eterna (a. 4); 4º. La conciencia (a. 5-6); 5º. La intención del fin (a. 7); 6º. La voluntad divina (a. 9-10).

¹⁵ Santo Tomás distingue los actos elícitos de los imperados, siendo los primeros los que resultan de la propia facultad y los segundos los que se dirigen a otra facultad (por ejemplo el intelecto o el apetito sensitivo).

Los actos elícitos son: amor (simple complacencia), intención (tendencia al bien en cuanto es alcanzado a través de ciertos medios), consenso (voluntad de elegir los medios), elección (preferencia de un medio sobre otro), imperio (intimación de la voluntad absoluta para realizar algo), uso (aplicación de otras facultades distintas de la voluntad) y fruición o gozo (reposo en el bien obtenido). Trata de todos estos en I-II, qq- 8-17. Velazco los subdivide en dos grupos, como se ve en el texto y omite el imperio, o bien lo identifica con la elección.

Los actos imperados son actos del intelecto y de las facultades sensitivas que implican movimientos corporales externos. De ellos los más importantes son las pasiones del alma, o movimientos del apetito sensitivo. Todos ellos son tratados en I-II, qq. 22-48.

¹⁶ *Ethica* III, 1 (no 3, que trata sobre la deliberación); en el capítulo 1 (1109 b 30 ss), dedicado al voluntario y el involuntario lo define: “lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias de la acción” (1111 a 22-24). Lo define por contraposición al involuntario, que se hace por fuerza o ignorancia. Este paso es comentado por Tomás de Aquino en *In Eth. Nic.* III, lect. 4. Aristóteles da otra definición en V, 8 (1134 a 24-26): “llamo voluntario, como se ha dicho antes, a todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no, y sabiendo, no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace” (es decir, las circunstancias).

¹⁷ Partiendo del principio de que voluntario es “aquello que tiene su principio en sí mismo”, conforme a Aristóteles, Gregorio de Nisa y Juan Damasceno, el Aquinate acentúa el elemento cognitivo (“con conocimiento [del fin]”), de lo cual resulta su doctrina: “Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finem, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habet notitiam finis dicuntur seipsa movere: quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio scilicet quod agunt, horum motus et actus

dicuntur voluntarii: hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum 'cuius principium est intra', sed cum additione 'scientiae'. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur”.

¹⁸ La doctrina escolástica, y con ella Tomás de Aquino, ha insistido en la relación trascendental de acto y fin, puesto que esta relación es la que distingue los actos de los seres racionales de los de aquellos que no lo son. Dice Tomás que hay dos modos de obrar: o por deseo del fin o por amor al fin. El deseo versa sobre algo que no se tiene, pero el amor versa sobre algo que se tiene. Y por lo tanto es propio de toda creatura obrar por deseo del fin, porque toda creatura adquiere el bien de aquello que de por sí no tiene. Pero a Dios le corresponde obrar por amor al fin, pues a su bondad nada se puede añadir, pues el es la bondad misma que se ama perfectamente y por eso quiere que su bondad se multiplique del modo que es posible, es decir, a semejanza suya (cf. *II Sent.*, q. 2, a. 1).

¹⁹ Párrafo ilegible reconstruido conforme a la doctrina tomista sobre este tema (I-II, q. 13, a. 6): la elección es el acto propio y formal del libre albedrío y no se identifica con el voluntario. El modo del acto electivo es la libertad. Además de sus argumentos propios, se basa también en Aristóteles, para quien el voluntario perfecto se integra con la deliberación y la elección conjuntamente, y esto es lo que caracteriza propiamente a la libertad (*Eth.* III, 4, 1111 b 4 y 1112 a 17).

²⁰ Este párrafo parece haber sido mal comprendido por el escribiente o el dictado está incompleto, ya que quedan lagunas. Se dice que los opuestos al voluntario son tres, pero luego sólo se explican dos, y la fuerza o violencia sólo se menciona al sintetizar, en el párrafo 58. En la doctrina escolástica se consideran habitualmente cuatro posibles causas de disminución –y eventualmente suspensión- del voluntario: miedo, violencia, ignorancia y concupiscencia. Para que el miedo excluye el voluntario debe ser antecedente y grave. La ignorancia que excluye el voluntario es la invencible (por tanto, no culpable). Esta doctrina es la que Velazco enseña aquí. No menciona la violencia, que debe ser externa y presente. Y la concupiscencia (ímpetu pasional) aumenta la intensidad de la acción pero disminuye la libre elección. En general se considera que no elimina el voluntario. En los párrafos siguientes estos aspectos están mezclados y la redacción resulta confusa. En cuanto

a la concupiscencia, que no se enumera aquí, está tratada en los párrafos 59 a 62. Probablemente no la incluye aquí porque en estos párrafos está explicando las causas que eliminan absolutamente el voluntario, lo que no es el caso de la concupiscencia.

²¹ El texto ha sido reconstruido conforme a la doctrina tomista estándar que Velazco viene exponiendo (v. una exposición en Schuster, *Philosophia moralis*, cit., pp. 13-14); la ignorancia vencible o relativa, es aquella que puede ser superada por el sujeto aplicando diligencia normal. Si no lo hace, el acto que realiza por ignorancia es libre en su causa. La doctrina del voluntario en la causa se relaciona a la imputabilidad de un efecto más allá del acto voluntario. El principio es que el voluntario (y libre) en la causa de la acción mala se imputa a la misma en los siguientes supuestos: 1º. Si existe posibilidad –y correlativa obligación- de no ejecutar el acto que es causa del mal; 2º. Si los efectos de la mala acción son previsibles de algún modo. A su vez, la omisión de una acción de la que se sigue el efecto malo es mala si existía una razonable obligación de ejecutar el acto. Finalmente, el efecto malo que se sigue de una acción voluntaria no es imputable si se cumplen las siguientes condiciones: 1º. Que la acción en sí misma sea buena o indiferente (este aspecto de la calificación de la acción es motivo de discusión en las Escuelas, y Velazco lo trata más adelante); 2º. Que la acción tenga efectos inmediatos buenos y malos, y no solamente malos; 3º. Que exista una causa proporcionalmente grave para **permitir** el efecto malo, que en sí mismo no debe ser intentado cuando se ejecuta la acción (el ejemplo típico es el daño colateral de las acciones consideradas buenas y necesarias). Velazco no trata la doctrina del voluntario en su causa, pero su texto la supone. Tampoco menciona, aunque es parte de la doctrina tomista, la determinación del modo de causalidad de la ignorancia, puesto que ella es una privación. Tomás afirma que la ignorancia es causa *per accidens*, en cuanto elimina un impedimento, en este caso, el conocimiento de lo debido (I-II, q. 76, a. 1). En la neoescolástica la objeción ha sido resuelta argumentativamente del siguiente modo. “Objeción: voluntario es lo que procede del conocimiento. Y lo que se hace por ignorancia no procede del conocimiento; luego no es voluntario. Respuesta: concedo la mayor y distingo la menor; lo que se hace por ignorancia invencible, lo concedo. Lo que se hace por ignorancia vencible, subdistingo: no procede del conocimiento en cuanto a la cosa en sí misma conocida, lo concedo; no procede del conocimiento de la causa de la cosa, en el cual de algún modo se conoce la cosa, lo niego” (cf. V. Cathrein, *Philosophia Moralis in usum scholarum*, Friburgi Br- Barcinone-Romae, Herder, 1959, p. 62).

²² Rom. 7, 22-23: “Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, / pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros”. Versión de la Biblia de Jerusalén.

²³ *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 6: “Si el hombre elige por necesidad o libremente”; responde que el hombre no elige necesariamente, pues lo que es posible que no sea, no es necesario que sea. Ahora bien, al hombre le es posible elegir o no, como se prueba por el doble poder que tiene. Puede en efecto, querer o no querer, obrar o no obrar; o bien, puede querer esto o aquello, obrar lo uno o lo otro. (“Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile eest non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illo”. Duns Scoto establece también una relación entre necesidad y libertad, comenzando por Dios, que es absolutamente libre, pues se ama a sí mismo necesariamente, pero también libremente (“Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera”, *Quod*, q. 16, n. 8). También la voluntad del hombre es absolutamente libre: “Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate” (*Ord.* II, d. 25, q. unica, n. 22). Por ser la voluntad misma la causa total de la volición, el hombre puede querer el mal en cuanto mal (*Ord.* II, d. 43, q. 2, n. 1).

²⁴ *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 8: “Si hay algún acto indiferente en su especie”: Si el objeto del acto incluye alguna condición de conveniencia con el orden de la razón, será bueno en su especie; si al contrario, implica alguna oposición al orden de la razón, será malo en sus especie. Si no incluye nada referente al orden de la razón (por ejemplo levantar una paja del suelo), es indiferente en su especie. Por eso el acto indiferente de suyo no es ni bueno ni malo es “...quasi extra genus actuum moralium existens” (I-II, q. 18, a. 9; cf. también *De malo* 2, 5).

²⁵ *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 9 “Si hay algún acto indiferente en el individuo”. Responde que necesariamente todo acto humano, hecho con deliberación, es bueno o malo en el individuo concreto. (“Respondeo: Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum”).

²⁶ La concepción de que todo acto humano es bueno o malo era común en la tradición cristiana anterior a Tomás de Aquino. Aunque se ha querido ver un antecedente en Pedro Abelardo, propiamente la teoría de los actos indiferentes comenzó c. 1235, cuando algunos franciscanos, especialmente Juan de la Rochelle, comenzaron a afirmar que los actos humanos son buenos o malos por el fin. Siendo Dios el último fin de todos los actos, la pregunta era si son malos todos los actos no ordenados directamente a Dios. San Buenaventura respondió negativamente (*In II Sent.*, d. 41, a. 1, q. 3) y a partir de esto comenzó a hablarse de actos indiferentes. Tomás admite actos indiferentes en cuanto a la especie, pero no en concreto; a la inversa, Duns Scoto, siguiendo la línea de Buenaventura, admite actos indiferentes en el individuo, siendo una tesis escolástica minoritaria, seguida en la modernidad sólo por Vázquez. Suárez admite que se dan actos deliberados indiferentes *per accidens*: si alguien, por ignorancia invencible, juzga que realiza un acto indiferente, realizará un acto indiferente (*De bonitate et malitia humanorum actuum*, d. 10, sect. 3, n. 10).

²⁷ *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 9, sed contra, cita de San Gregorio sobre la palabra ociosa, que es mala si carece de rectitud por falta de utilidad o de justa necesidad. Dice Gregorio que si no falta motivo de justa necesidad o pía utilidad, es buena. Luego toda palabra concreta que digamos, es buena o mala, y por igual motivo toda otra acción. No hay pues, actos humanos indiferentes (“Si autem non caret ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum aut malum. Pari ergo ratione, et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens”; cf. *In Evang.* 1, I, homil. 6, PL 76, 1098).

²⁸ El Concilio de Constanza (1414-1418) es el 16º ecuménico, convocado por Gregorio XII (muerto en 1415) y continuado por Martín V, para condenar los errores de Juan Wicleff y Juan Hus.

²⁹ Proposición 16 del elenco de errores de Juan Hus condenados en el Concilio de Constanza: “La división inmediata de las obras humanas es que son o virtuosas o viciosas; porque si el hombre es vicioso y hace algo, entonces obra viciosamente; y si es virtuoso y hace algo, entonces obra virtuosamente. Porque, al modo que el vicio que se llama culpa o pecado mortal inficiona de modo universal los actos del hombre, así la virtud vivifica todos los actos del hombre virtuoso” (Denzinger, n. 642). Sin embargo, el contenido de esta proposición no integra las interrogaciones

que deben proponerse a los wicleffitas y husitas, establecidas en la Bula *Inter cunctas*.

³⁰ El Papa Martín V confirmó las condenaciones del Concilio de Constanza por medio de las Bulas *Inter cunctas* e *In eminentes*, del 22 de febrero de 1418.

³¹ La cita está tomada de Santo Tomás (I-II, q. 18, a. 8, sed contra): “sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare”. La cita completa es: “Sunt ergo quaedam facta media, quae ignoramus quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt, de quibus temerarium eset judicare, maxime ut condemnemus” (*De sermone Domini in monte*, L. 2, c. 18, n. 60 (PL 34, 1297). Antes, sobre el precepto “no juzguéis y no seréis juzgados” (Mt 7, 1; Lc 6,36) dice, en el mismo sentido: “Hoc loco nihil aliud nobis praecepti existimo, nisi ut ea facta quae dubium est, quo anima fiunt, in meliorem partem interpretemur” (n. 59; 1296). Y sobre las advertencias de Pablo de no juzgar a los de fuera (1 Co, 5,12) y sobre no despreciar al otro porque coma o no (Rom 14, 3-4): “De talibus enim rebus quae possunt bono et simplici, et magno animo fieri, quamvis possint etiam non bono, volebant illi cum homines essent, in occulta cordis ferre sententiam, de quibus solus Deus iudicat” (1296-7).

³² Esta cita de San Jerónimo, que no ha podido ubicarse, y que no está tomada del Aquinate, se reitera en la sistemática escolástica, incluso posterior, hasta el neotomismo hodierno. Por ejemplo, R. Garrigou-Lagrange OP lo repite en este lugar, así como también el argumento tomado de la posición de Juan Huss (cf. *De beatitudine. De actibus humanis et habitibus. Commentarius in Summan Theologicam S. Thomae*-, Torino, L.I.C.E. - R. Berruti, 1951, p. 335).

³³ Los tomistas construyen la doctrina sobre varios pasos de su fuente. El Aquinate (I-II, q. 18, a. 2) a la pregunta: “Si la acción humana deriva su bondad o malicia del objeto”, responde que así como las cosas naturales derivan su especie de la forma, así los actos reciben su especie del objeto, como todo movimiento es especificado por el término. Y en la misma cuestión, artículo 4, respuesta a la segunda objeción, aclara que aunque el fin sea causa extrínseca, la debida adecuación al fin y la relación al mismo es inherente a la acción. Siempre en la misma cuestión, artículo 4, tenemos una expresión completa de su doctrina: “Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ad objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit

actus bonus secundum summa speciem, sicut dar eleemosynam indigente. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena”.

³⁴ Salmo 4,7: “Alza sobre nosotros la luz de tu semblante”. Versión de la Biblia de Jerusalén.

³⁵ La división principal de las virtudes que propone Velazco, entre cardinales (o morales) y sobrenaturales (o teológicas) es estándar en la escolástica. Las primeras son las de la clásica división aristotélica, que toma la propuesta platónica de las cuatro virtudes cardinales según las cuatro partes del alma, y la desarrolla desde su propia perspectiva en los libros III a IV de su *Ethica*. Las virtudes teologales se reconocen como tales y distintas de las anteriores al menos desde San Ambrosio, y se basan en la enseñanza paulina (1 Co 13,13). Santo Tomás retoma esta tradición y denomina virtudes cardinales a aquellas que constituyen los grandes ejes o ámbitos de acción, por ejemplo la justicia como virtud cardinal engloba a todas las virtudes especiales en relación a los demás (I-II, q. 61, a. 3). Estas virtudes especiales se relacionan a la cardinal por una afinidad interna indicada por su objeto formal propio. Esta afinidad puede ser de tres clases y determina tres conexiones: 1. parte subjetiva, cuando una virtud es una especie subjetiva bajo el género de la virtud cardinal; 2. parte integral, cuando es una condición que ayuda y facilita al acto principal de la virtud cardinal; 3. parte potencial, es una virtud aneja que guarda similitud con la cardinal en cuanto a su materia (II-II, q. 48, a. unicus)

De acuerdo con esta concepción, la división de las virtudes cardinales que Tomás de Aquino presenta en la *Summa Theologica* (II-II) es la siguiente:

Prudencia: recta razón de los operables

Actos propios: deliberar – juzgar – indicar

Partes subjetivas: prudencia personal – prudencia política, etc.

Partes integrales: memoria – providencia – circunspección, etc.

Partes potenciales: eubulia, etc.

Vicios opuestos: negligencia – precipitación – dolo, etc.

Fortaleza: recta razón en los trabajos y peligro

Actos propios: valor

Partes subjetivas: no tiene

Partes integrales: la misma virtud sobre el peligro de muerte

Partes potenciales: magnanimidad - magnificencia

Vicios opuestos: imprudencia – pusilanimidad, etc.

Templanza: recta razón de los deleitables

Partes subjetivas: abstinencia – sobriedad – castidad

Partes integrales: honestidad – verecundia

Partes potenciales: continencia – humildad – modestia, etc.

Vicios opuestos: impudicia – glotonería, etc.

Justicia: recta razón en orden a los demás

Partes subjetivas: conmutativa – distributiva – legal

Partes integrales: hacer el bien – evitar el daño

Partes potenciales: religión – piedad – amistad – epiqueya, etc.

³⁶ *Ethica Nicomachea* VI, c. 5 (1140 b 3 ss): luego de establecer que la prudencia no es ciencia ni arte, resta que “la prudencia es una disposición, acompañada de razón recta, dirigida a la acción y con referencia a lo que es bueno y malo para el hombre” (1140 b 4-5). El Aquinate lo comenta en *In Eth. Nic.* VI, lect. 4.

³⁷ La cita correcta es I, cap. 13, n. 27: “Considera nunc utrum tibi videtur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia” (PL 32, 1235).

³⁸ Ésta es la definición de Ulpiano, según consta en el *Digesto*, l. 1, Tit. 1,10 (KR I 29 b) y también en *Instituta* l. 1, Tit. 1,1 (KE I 1 a). Es la que asume y comenta Tomás de Aquino, de allí que sea la que adoptan todos los tomistas.

³⁹ *Ethica* V, 9 trata la diferencia entre sufrir injusticia y cometerla, desde el punto de vista del voluntario e involuntario. Hacia el final (1137 a 5 ss) al referirse a que los hombres piensan que ser justos es fácil, y lo mismo ser injustos, pero no es así. En efecto, adulterar, herir o sobornar está en su poder, pero hacer estas cosas por ser de determinada manera (es decir, tener determinada disposición, o sea, hábito) no es fácil ni está en su poder (1137 a 8-9). En efecto, ser justo implica tener una cierta disposición respecto a las cosas ajenas. En cuanto a la definición de justicia, en el capítulo 1 (1129 a 6-10), en forma tópica (partiendo de la opinión común) caracteriza en general a la justicia: “Vemos que todos los hombres están de acuerdo en llamar justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto”. Luego, en el capítulo 2, define lo justo como lo igual, de donde sale la idea de “lo suyo” de cada uno (tema del capítulo 4). Llega así a la definición más completa del capítulo 5 (1134 a 1-6): “La justicia es la virtud por la cual se dice del

justo que practica deliberadamente lo justo y que distribuye entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente si distribuye entre otros dos”.

⁴⁰ En *Ethica* II, 7, Aristóteles trata la aplicación del principio general del “medio” a casos particulares. Respecto al miedo y la osadía, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo hace por carencia de temor no tiene nombre (en muchos casos no hay nombre); del que se excede por osadía es temerario, y el que se excede en el miedo y tiene deficiente atrevimiento se llama cobarde (1107a 33-1107 b 3).

⁴¹ “La templanza es el término medio respecto de los placeres” (*Ethica* III, 10, 1117 b 24-25). Antes (II, 7, 1107 b 4-5) ya había afirmado: “Tratándose de placeres y dolores –no de todos y en menor grado respecto de los dolores– el término medio es la templanza y el exceso el desenfreno”.

⁴² *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1: “Si las virtudes morales son entre sí conexas”, Responde que la virtud moral puede ser considerada como perfecta o como imperfecta. En sentido imperfecto no es otra cosa que una inclinación que hay en nosotros a hacer ciertas obras buenas, ya se dé en nosotros tal inclinación por naturaleza, ya por costumbre. Consideradas así las virtudes morales, no están conexas. Por otra parte la virtud moral perfecta es un hábito que inclina a realizar bien las obras buenas. Tomadas en este sentido, hay que decir que están conexas entre sí, como casi todos afirman.

(“Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta, vel imperfecta”. “Imperfecta [...] nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonum faciendum: sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine [...] Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur”).

La sistemática del tema es desarrollada por el Aquinate en los cinco artículos de esta cuestión, que preguntan:

1. Si las virtudes están mutuamente conexas, a lo que responde afirmativamente;
2. Si pueden existir las virtudes morales sin la caridad, responde que no en sentido propio y perfecto;

3. Si puede existir la caridad sin las virtudes morales, responde que tampoco, por las mismas razones;

4. Si pueden existir la fe y la esperanza sin la caridad, responde que sí porque ellas son como las generadoras de la caridad y lo generante puede existir sin lo generado;

5. Si puede existir la caridad sin la fe y la esperanza: no, por la razón antedicha.

En la sistematización neoescolástica se suele usar la tesis expresada en versión fuerte: por ejemplo Cathrein: “Virtutes morales, quae ad communem usum pertinent, ita inter se cohaerent, ut una sine alia in statu perfecto haberi nequeat (tesis 22, *Philosophia Moralis* cit., p. 134)

⁴³ La objeción tomada de Jerónimo no está en Tomás, quien en este paso cita dos referencias aristotélicas: que el pobre no puede ser magnífico (*Ethica* VI, 2, 1122 b 26) y que el digno en lo pequeño es templado, pero no magnánimo (VI, 3, 1123 b 5). La referencia ubicada es *Epistola 48 seu Liber Apologeticus ad Pammachium, pro libris contra Jovinianum* (PL 22, 493 ss). Al tratar sobre las nupcias y la virginidad (n. 2 ss) y especialmente sobre el don del matrimonio y el de la virginidad (n. 4) dice que estos dones diversos, conforme la sentencia apostólica: “In Ecclesia diximus esse dona diversa: et aliud donum virginitatem, et aliu nuptiarum” y en toda la prueba se citan textos paulinos (63, 496)

⁴⁴ No se ubicó esta cita de Agustín, probablemente en referencia a la anterior, ya que es el tema de su *De nuptiis et concupiscentia*, cuya doctrina reposa, como la de Jerónimo, en la distinción de los dones propios de cada forma de vida. En cambio, Tomás cita a favor de su tesis de la conexidad, la mención en *De Trinitate* VI, c. 4, de que las virtudes que existen en el alma no se separan (PL 42, 927). A favor de la tesis agustiniana, Tomás menciona también a San Abrosio *Super Lucam*, quien al comentar al Sermón de la Montaña (6,20 ss) afirma que las virtudes están como conexas y encadenadas (PL 15, 1738). La misma idea en San Gregorio Magno, *Moralia* L 22, c. 1, donde expresa que una virtud sin las otras no existe, o es imperfecta (PL 76,212).

⁴⁵ El texto de Velazco es una interpretación sintética y no a la letra. Menciona el matrimonio como institución procreadora al enumerar y explicar los elementos de la administración doméstica (*Politica* I, 1253 b 3 ss), pero en realidad se ocupa de la educación de los jóvenes en el Libro VIII (1337 a 1 ss) texto que entronca con el final del libro anterior, donde se refiere al modo de atender y alimentar a los bebés y los niños pequeños, hasta los cinco años (1336 a 17 ss).

⁴⁶ En *Ethica* VIII, 7 (1158 b 11 ss) Aristóteles trata la forma de amistad fundada en la superioridad (antes trató las formas basadas en la relación de igualdad). Éstas son: del padre hacia el hijo (en general del mayor al más joven), del hombre hacia la mujer, del gobernante hacia el gobernado. Con respecto al primer caso dice "...siempre que los hijos paguen a los padres el tributo que se debe a quienes nos han engendrado, y los padres el que se debe a los hijos, será buena y duradera la amistad entre ellos" (1158 b 20-23). Luego, en el capítulo 12 (1161 b 15-30) afirma que la amistad entre parientes es extensión de la paterno-filial. Los padres aman a los hijos como algo de ellos mismos y los hijos aman a sus padres como que proceden de ellos. Pero los padres conocen a sus hijos mejor que sus hijos a ellos y el vínculo del padre al hijo es más fuerte que a la inversa, porque lo que nace de uno es propiedad de uno (como el pelo o los dientes) mientras que al hijo el padre no le pertenece, o le pertenece en menor grado. También contribuye el tiempo: los padres quieren a sus hijos desde que nacen, pero los hijos sólo luego de un tiempo y de haber adquirido conciencia. También por eso quieren más las madres.

⁴⁷ Se ha usado la expresión "señorial" para traducir el original "*despotica*", a su vez transliteración latina del griego, cuya versión literal "*despótica*" tiene actualmente en castellano connotaciones éticamente negativas que podrían confundir el sentido del texto de Velazco.

⁴⁸ Ef. 6, 5-6: "Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo, /no por ser vistos, como quien busca agradar a los hombres, sino como esclavos de Cristo que cumplen de corazón la voluntad de Dios". Versión de la Biblia de Jerusalén.

⁴⁹ Col. 4, 1: "Amos, dad a vuestros esclavos lo que es justo y equitativo, teniendo presente que también vosotros tenéis un Amo en el cielo". Versión de la Biblia de Jerusalén.

⁵⁰ El artículo pregunta "*Utrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrario proponuntur*". La respuesta afirmativa se fundamenta en el principio antes enunciado (en el artículo 1, y también en el sexto de la cuestión 60) de que el juez obra como persona pública, si bien puede servirse de su conocimiento privado para discutir con más rigor las pruebas ofrecidas e investigar sus defectos. El supuesto de los falsos testigos está contemplado en la respuesta a la

tercera objeción del artículo sexto. La objeción dice que si el juez condena a muerte a quien sabe inocente y esto fuera legítimo y justo, se daría el caso inaceptable de que alguien mate a un inocente sin cometer pecado. La respuesta de Tomás es que si el juez sabe por conocimiento propio que el reo es inocente, debe examinar con la mayor diligencia a los testigos falsos; si esto no fuera posible, debe remitir el caso a un tribunal superior. Y si esto tampoco se pudiera hacer, el juez no peca sentenciando al inocente, pues los que pecan son los falsarios.

⁵¹ La cita correcta es Deut. 19, 15: “Un solo testigo no es suficiente para convencer a un hombre de cualquier falta o delito; sea cual fuere el delito que haya cometido, sólo por declaración de dos o tres testigos será firme la causa”. Versión de la Biblia de Jerusalén.

⁵² *S. Th.*, II-II, q. 67, a. 2: “Si es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, basándose en las pruebas aducidas en contrario”, responde que el juzgar corresponde al juez en cuanto ejerce pública autoridad y, por consiguiente, debe informarse al juzgar, no según lo que él conoce como persona particular, sino según lo que se le hace conocer como persona pública. (“Respondeo dicendum quod, si ut dictum est [a.1; q. 60, a. 6] iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum quod ipse novit tamquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae”).

⁵³ Ex. 23, 7: “Aléjate de causas mentirosas, no quites la vida al inocente y justo; y no absuelvas al malvado”. Versión de la Biblia de Jerusalén.

⁵⁴ Ex. 23, 1: “No levantes testimonio falso, ni ayudes al malvado dando testimonio injusto”. Versión de la Biblia de Jerusalén.

⁵⁵ En la respuesta al Artículo 2 señala que el juez en tanto persona pública tiene dos fuentes de conocimiento: la común o general (las leyes, divinas o humanas, contra las cuales no hay prueba alguna) y las particulares de cada asunto como los instrumentos, los testigos etc. Lo que sabe como persona particular le puede servir para discutir con más rigor las pruebas aducidas y poder investigar sus defectos. Pero si no las puede rechazar en derecho, debe seguirlas al juzgar, es decir, no hay excepción. (“Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est, eas in iudicando sequi”).

⁵⁶ La palabra latina *respublica* se traduce por “estado”, que es el concepto correspondiente, ya claramente establecido en las lenguas romances desde el s. XVII.

⁵⁷ Aristóteles trata las condiciones de la “ciudad perfecta” (Estado) en *Politica* I, 2, donde indica que se constituye de varias aldeas o villas las cuales a su vez se componen de varias casas; por lo tanto, la propiedad del suelo habitado es la primera condición del estado (1252 b 5 ss). Pero para que sea autosuficiente o “perfecta” la ciudad debe proveer absolutamente todo lo necesario para el desarrollo de la vida de sus habitantes; por eso debe haber varias clases de oficios y de actividades. Pero todas ellas se ordenan a la comunidad perfecta como a su fin (1252 b 27).

Bibliografía citada

Agustín de Hipona, *Contra Faustum Manichaeum* (PL, 22).

-----, *De Trinitate* (PL, 42).

-----, *De sermone Domini in monte* (PL, 34).

Ambrosio de Milán, *Super Lucas* (PL, 15)

Aristóteles, *Aristotelis Opera*, ex recensione I. Bekkeri, Academia Regia Borussica, ed. ad. Olor Gigon, Berolini, 1960.

Biblia de Jerusalén, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1967.

Boecio, Severino, *De consolatione philosophiae* (PL, 63) .

Buenaventura de Bagnoreggio, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Tomus II, *In Secundum Librum Sententiarum*. Ad Claras Aquas, 1885.

Cathrein, Victore, SJ *Philosophia Moralis in usum scholarum*, editio 2^{oa} quam curavit P. Ioannes B. Schuster SJ, Friburgi Br- Barcinone-Romae, Herder, 1959

Caturelli, Alberto, *Historia de la Filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Bs. As. Ciudad Argentina y Universidad de Salvador, 2001.

-----, *Historia de la Filosofía en Córdoba, 1610-1983*, Córdoba, 1992, 2v.

Corpus Iuris Civilis, I, editio stereotypa quinta decima, Berolini, 1928; *Institutiones*, recognovit P. Krueger (1-56); *Iustiniani Digesta*, recognovit T. Mommsen, retractavit P. Krueger (29-926).

Denzinger, Enrique, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres*, versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963.

- Donat, J. SJ, *Ethica Generalis*, Barcelona, Herder, 1945.
- Duns Scoto, Juan, *Ordinatio II, Opera Omnia*, vol. VIII, Civitas Vaticana, 2001.
- , *Quaestiones Quodlibetales*, Madrid, BAC, 1968
- Furlong, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Bs. As., Kraft, 1952.
- García, Pantaleón, *Sermones panegíricos y varios misterios, festividades y santos*, Madrid, Imprenta de Collado, 1810. 6 v
- Garrigou-Lagrange, Reginald OP, *De beatitudine. De actibus humanis et habitibus. Commentarius in Summa Theologicam S. Thomae*-, Torino, L.I.C.E. - R. Berruti, 1951.
- Gredt. Josephus, OSB, “*elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, *Metaphysica –Theologia naturalis – Ethica*, Barcinone –Friburgi Br. – Roma – Neo Eboraci, Herder, 1956,
- Gregorio el Grande, *In Evangelium* (PL, 76)
- , *Moralia in Job* (PL, 76)
- Jerónimo el Dálmata, *Epistola 48 seu Liber Apologeticus ad Pammachium, pro libris contra Jovinianum* (PL, 22)
- Lértora Mendoza Celina A., *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, 2, Bs. As., Ed. FEPAI, 2007.
- Migne J-P., *Patrologia cursus completus* - Series latina.
- Schuster, J. B. II, en *Philosophia moralis*, Friburgi Br- Barcinone, 1952.
- Tomás de Aquino, *De malo, Quaestiones disputatae*, Torino, Ed. Marietti, 2 v., 1964-1965.

-----, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Torino, Ed. Marietti, 1964.

-----, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, editio nova, cura R. P. Mandonnet, O.P. Tomus II, Parisiis, Lethielleux, 1929.

-----, *Summa Theologica – Suma Teológica*, texto latino, traducción y anotaciones de C. de PP. Dominicos, Madrid, BAC, 16 vv. 1947 ss.

Suárez, Francisco, SI; *De bonitate et malitia humanorum actuum, Opera Omnia*, Editio Nova, Paris, Vives, 1856.

Índice de autores y obras citados por Velazco

(Se cita por párrafo)

- Agustín de Hipona: 75 - 84 - 85 - 101 - 105 - 107 - 109 - 117 - 118
- Aristóteles: 40 - 105 - 107 - 109 - 131 - 132 - 134 - 157
- Boecio: 11
- Concilio de Constanza: 82 - 83
- Deuteronomio: 142
- Éxodo: 145 - 148
- Hus, Juan: 82 - 83
- Jerónimo: 84 - 85 - 117 - 118
- Justiniano, Emperador: 135
- Martín V, Papa: 82
- Moisés: 91
- Pablo de Tarso: 30 - 60 - 137
- Salmos bíblicos: 90
- Tertuliano: 75

- Tomás de Aquino: 13 - 24 - 40 - 64 - 74 - 75 - 115 - 141 - 144 - 156

1. hanc sit finitum, tamen et est obiectum appetituum.
2. bonum in se immensum emmenter finem boni in particulari.
3. nec aliquod bonum creatum reverentur parit equivalentem bono
4. in se immensum, et praecentinet omne bonum creatum.
5. bonum increatum quod est Deus, hinc.
6. *Ad 1^{am}* in appetitu humano appetitus humanus
7. solum expediat et per bonum infinitum. *Ad 2^{am}* sic hoc regit
8. naturam appetitus in se immensum satisfactibilem in natura
9. appetitus finitum. *Ad 3^{am}* R. quod et si bonum infinitum
10. quod est Deus facit appetitum humanum, non illius
11. pietas modo infinita, dimittit et capax per se appetitum.
12. quod non acquirit infinitam satisfactibilitatem.
13. *Ad 4^{am}* in appetitu humano ille appetitus ad se non per
14. est per se. ille appetitus ad se non per se, sed ad se.
15. de infinito. non non querit. *Ad 5^{am}* R. ne per se per se
16. sit appetitus appetitus, et ratio est, quia appetitus non desiderat
17. in per se, nisi quod in vita manifestat appetitus, et appetitus
18. videtur quod appetitus appetitus appetitus appetitus appetitus
19. desiderat bonum infinitum.
20. *Ad 6^{am}* *Ad 7^{am}* *Ad 8^{am}* *Ad 9^{am}* *Ad 10^{am}* *Ad 11^{am}* *Ad 12^{am}* *Ad 13^{am}* *Ad 14^{am}* *Ad 15^{am}* *Ad 16^{am}* *Ad 17^{am}* *Ad 18^{am}* *Ad 19^{am}* *Ad 20^{am}* *Ad 21^{am}* *Ad 22^{am}* *Ad 23^{am}* *Ad 24^{am}* *Ad 25^{am}* *Ad 26^{am}* *Ad 27^{am}* *Ad 28^{am}* *Ad 29^{am}* *Ad 30^{am}*
21. R. non appetitus appetitus appetitus appetitus appetitus
22. placatur appetitus appetitus finem nihil est appetitus appetitus
23. tum, et invitatur a invitatum a fine, et hoc ita appetitus
24. est: non appetitus appetitus appetitus appetitus appetitus
25. de finem finem, et hoc appetitus debet et appetitus finem finem
26. *Ad 27^{am}* *Ad 28^{am}* *Ad 29^{am}* *Ad 30^{am}*
27. *Ad 27^{am}* *Ad 28^{am}* *Ad 29^{am}* *Ad 30^{am}* *Ad 31^{am}* *Ad 32^{am}* *Ad 33^{am}* *Ad 34^{am}* *Ad 35^{am}* *Ad 36^{am}* *Ad 37^{am}* *Ad 38^{am}* *Ad 39^{am}* *Ad 40^{am}* *Ad 41^{am}* *Ad 42^{am}* *Ad 43^{am}* *Ad 44^{am}* *Ad 45^{am}* *Ad 46^{am}* *Ad 47^{am}* *Ad 48^{am}* *Ad 49^{am}* *Ad 50^{am}*
28. servaria ad deputationem finem, quia intellectus finem esse
29. sibi utilem, et convenientem: et per intellectum intellectum
30. sanitatem futuram sibi esse utilem, et convenientem

Índice General

Introducción	5
Filosofía Moral	17
Prefacio	19
Artículo Primero <i>Qué es la filosofía moral y de cuántas clases</i>	19
Cuestión Primera	
<i>Cuál es el fin último del hombre</i>	20
Cuestión segunda	
<i>Si el mismo hombre, al mismo tiempo,</i> <i>puede tener dos fines totales y adecuados</i>	24
Sección [Primera]	
<i>Los actos humanos</i>	27
Artículo Primero	
<i>Se expone la definición y explicación del acto humano</i>	27
Sección Secunda	
<i>Naturaleza y división del acto libre</i>	33
Cuestión Primera	
<i>Si puede darse un acto humano indiferente,</i> <i>en el individuo o en la especie</i>	35
Sección Tercera	
<i>Las virtudes y los vicios</i>	40
Capítulo Primero	
<i>Qué es la virtud y qué el vicio</i>	40
Capítulo Segundo	
<i>Las virtudes y los vicios en general</i>	42
Cuestión Única	
<i>Si las virtudes conectan entre sí</i>	45

Sección Cuarta	
<i>Los deberes de la vida humana</i>	48
Capítulo Primero	
<i>Nuestros deberes con dios y con nosotros mismos</i>	48
Capítulo Segundo	
<i>Deberes de los padres con los hijos</i>	
<i>y de estos con los padres</i>	49
Capítulo Tercero	
<i>La sociedad señorial, que se da entre señores y siervos</i>	50
Capítulo Cuarto	
<i>Los deberes del hombre con el Estado</i>	51
Cuestión única	
<i>Si el juez que conoce por experiencia que el reo</i>	
<i>–culpable según lo alegado y probado–</i>	
<i>es inocente, debe condenarlo o no</i>	52
Sección [quinta] y última	
<i>Propiedades y división del Estado</i>	56
Notas	59
Bibliografía citada	77
Índice de autores y obras citados por Velazco	81
Facsímil de una pagina	83

Mariano Ignacio Velazco
FILOSOFÍA MORAL - 1774

Este sacerdote secular, del que se conservan pocos datos biográficos, fue profesor en el Colegio de Monserrat, en Córdoba, donde dictó el curso de Ética en 1774.

Aunque brevemente, la obra toca todos los puntos esenciales de la Filosofía Moral. Se divide en tres partes: Sobre el sumo bien humano; Los actos humanos; Las virtudes y los vicios. Su forma es disputativa, es decir, enuncia conclusiones con sus respectivas defensas. Se mantiene en el marco de un tomismo estricto.

TEMAS

- El último fin del hombre
- La moralidad de los actos humanos
- El libre albedrío
- Las virtudes y los vicios
- Deberes de la vida humana
- La comunidad política
- La función del juez



F.E.P.A.I.

ISBN 978-950-9262-45