

R. 3. Que en los pecados públicos no obliga el dicho orden. Así S. Tom. 2. 2. q. 33. art. 7. donde con S. Agustin hace presente el dicho del Apóstol: *Peccantem coram omnibus argue, ut cæteri timorem habeant.* Tambien persuade lo mismo la razon; porque el que públicamente peca, no tiene derecho alguno á que se le guarde secreto. Mas si el pecado se cometiere delante de dos ó tres, aun no es público, y así se ha de corregir en secreto; y lo mismo, si lo ignora la mayor parte del colegio ó comunidad.

R. 4. Que en los pecados, aun ocultos, que van contra el bien comun, no obliga la correccion fraterna, sino que luego se han de denunciar al prelado respectivo; porque de tales pecados apenas puede esperarse enmienda. Lo que principalmente se ha de entender de la heregía, y de todos los delitos sospechosos de ella, aunque sean ocultos, segun los decretos del santo Tribunal, y de Alex. vii.

P. ¿El pecado carnal ha de reputarse por dañoso al bien comun de la religion, y como tal debe ser denunciado luego al superior el que lo cometiere?
R. Que la caída carnal en un religioso, aunque sea externa,

no es *absolutè et per se* contra el bien comun de su religion, aunque alguna vez podrá serlo *per accidens*; como si lo comete un sugeto poco cauto, nada circunspecto, y que de intento busca las ocasiones de deshogar sus pasiones mal mortificadas, y que consideradas otras circunstancias se pueda justamente temer venga á servir de ignominia y deshonor al estado. Esto no se verifica así, respecto de un religioso, que impelido del apetito, ó vencido de una ocasion no buscada, cae alguna vez, siendo por otra parte timorato y cauto; pues de éste se puede esperar, que corregido se enmienda; y así debe serlo en secreto. Uno y otro es conforme á S. Tom. in 4. dist. 19. q. 2. art. 3. ad 2. donde dice, hablando de la esperanza de la enmienda: *Hæc concipi potest, quando peccatur ex infirmitate, et occasione oblata, labitur in carnis delictum, secus verò, quando ex electione, et consuetudine delinquitur.*

CAPÍTULO III.

De los vicios opuestos á la Caridad.

Trataremos en este capítulo de los vicios opuestos á la caridad, y en el siguiente del

escándalo, cuya noticia conduce á nuestro intento mas que la de otros. De ellos habla largamente S. Tom. 2. 2. desde la q. 34. hasta la 44. Procuraremos seguir sus luces.

PUNTO I.

Del odio de Dios y del próximo.

P. Que vicios se oponen á la caridad? R. Que los diez siguientes, que son el odio de Dios y del próximo, la pereza, envidia, discordia, contienda, cisma, guerra, riña, sedicion y escándalo.

P. ¿Que es odio de Dios, y de quantas maneras? R. Que es de dos maneras; esto es: *general*, y que se halla en todo pecado; y *particular*, y se define diciendo que es: *Aversio à Deo, qua voluntas illi detestatur, in quantum peccata prohibet, pœnasque infligit.* El 1.º es *material*, y no tratamos de él; el 2.º es *formal*, y de él hablamos ahora.

Este odio formal es tambien de dos maneras; á saber: *abominationis* é *inimicitia*. El 1.º es *optare Deum non esse*; y el 2.º *optare Deo aliquod malum.* Es pecado entre todos gravísimo, y de los que se llaman *contra Spiritum Sanctum*, porque va contra Dios por cierta

TOMO I.

eleccion y malicia, y así solo puede ser venial por defecto de perfecta deliberacion.

P. ¿Que es odio formal del próximo? R. Que es: *Formalis malevolentia, qua expresse proximo malum exoptamus.* Tiene el odio del próximo las mismas divisiones que acabamos de proponer acerca del odio de Dios, y así tenemos por excusado repetir las, y mas quando solo tratamos del odio formal. Este es de su naturaleza pecado mortal, opuesto directamente á la caridad con el próximo. Muchas veces no pasará de venial, ya por la paridad de la materia, ya por faltar la perfecta deliberacion. Se distingue en especie del odio formal de Dios; porque este ofende directamente á la bondad divina, y aquel la criada.

Arg. contra esto último. La caridad con que amamos á Dios y al próximo es de una misma especie; luego tambien lo serán el odio de Dios y del próximo que van contra ella. R. negando la conseqüencia. La disparidad entre el amor y odio consiste en que ámbos amores de Dios y del próximo no tienen sino una razon formal, que es la divina bondad. No así en el odio de Dios y del próximo, porque en el de este el motivo formal es su propio

mal; á no ser que uno aborreciese al próximo con odio que procediese del odio tenido á Dios, que entónces ámbos serian de una misma especie, pues tenían un mismo motivo formal.

P. ¿Se distinguen en especie los odios del próximo segun la diversidad de males que se le desean? *R.* Que aunque todos los odios convengan en la razon formal de odio, los deseos que de ellos nacen se distinguen en especie, segun la diversidad moral de los males que se le desean, porque los actos de la voluntad toman su especie de los objetos, y estos se distinguen en especie moral segun se distinguan en damnificar al próximo.

Arg. Todos los males que se causan al próximo convienen en la razon comun de mal, la que se ha de formal respecto del odio; así como todos los beneficios que se le hacen convienen en la razon comun de beneficencia: es así que no se dan beneficencias distintas en especie; luego tampoco odios. *R.* con S. Tom. 2. 2. q. 31. art. 4. ad 2. *Quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secun-*

dum rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas rationes speciales, vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas virtutes, vel vitia.

Segun esta doctrina debe advertirse para la práctica, que el que por odio desea al próximo algun mal, no solo comete pecado de odio, sino tambien otro distinto en especie segun sea la del mal deseado. Y así no bastará decir en la confesion que aborreció al próximo, sino que tambien debe manifestar en ella los deseos concebidos por el odio que le tenia, sean simples ó eficaces. Ni bastará declarar los malos deseos contra el próximo, sin declarar si procedian de odio. Lo mismo ha de entenderse de los daños causados.

Tambien ha de notarse que los odios pueden mudar de especie, segun la condicion de las personas á quienes se tengan. Y así se distinguen específicamente los odios contra los padres y otros ascendientes, contra los prelados eclesiásticos, bienhechores insignes y hermanos, de los que se tienen contra otros extraños. Por lo que deben así declararse en la confesion, exponiendo la condicion de la persona aborrecida ú odiada.

PUNTO II.

De la discordia, contienda y cisma.

De la pereza y envidia tratamos ya hablando de los vicios capitales, y así pasamos á hacerlo de los demas vicios opuestos á la caridad.

P. ¿Que es discordia? *R.* Que es: *Cordis divisio, et dissentio voluntatum à bono divino, et proximi, in quo debent consentire.* Es de su naturaleza culpa grave, por oponerse á la mutua caridad y concordia, que es union de los corazones de los hombres entre sí. Puede ser venial, ó por parvidad de materia, ó por falta de perfecta deliberacion.

P. ¿Que es contienda? *R.* Que es: *Concertatio verborum inordinata ad impugnandam veritatem; ó es: Impugnatio veritatis cum confidentia clamoris.* Es de su género culpa mortal; como si uno impugna la verdad conocida contra la justicia, ó la sana doctrina. El que impugna el error, ó propugna la verdad con la conveniente acrimonia, obra laudablemente, ó pecará, á lo sumo, venialmente si se excediese algo en el modo, no haciéndolo con contumelias, ni

causando grave rubor al próximo.

P. ¿Que es cisma? *R.* Que es: *Ab unitate Ecclesiae voluntaria separatio.* Es pecado mortal gravísimo; pues rasga la unidad de la Iglesia, que forma la caridad. No admite parvidad de materia. Todo herege es cismático, porque por la heregia se separa de la unidad de la Iglesia. El cismático puede, metafísicamente hablando, no ser herege, como si no tuviese error alguno pertinaz contra la fe; pero si se habla moralmente, los cismáticos siempre juntan con el cisma alguna heregia que les sirva de pretexto para separarse de la unidad de la Iglesia. Así S. Tom. 2. 2. q. 39. art. 1. ad 3.

P. ¿Que penas ha impuesto la Iglesia contra los cismáticos? *R.* Que las siete siguientes, que son: excomunion mayor *lata*: privacion del exercicio de orden y jurisdiccion: inhabilidad para obtener en adelante beneficios eclesiásticos: suspension del orden recibido del cismático: irritacion de los beneficios colados por ellos: sospecha vehemente de heregia; y quedar sujetos al juez eclesiástico para el castigo condigno.

P. ¿Quando en la Iglesia se levantan muchos Sumos Pon-

tíficos, ¿son todos cismáticos? R. Que lo serán si se levantan contra el que ciertamente consta ser Sumo Pontífice, como también lo serán sus secuaces. Mas si no constase ciertamente de la elección de ninguno, de manera que de todos se dude igualmente sobre su legitimidad, todos deben ceder su derecho, y conspirar á la elección verdadera de uno solo; lo que si repugnaren executar, serán todos real y verdaderamente cismáticos, y deberán dar cuenta á Dios muy estrecha de su pertinacia, y de los daños que por ella se sigan á la Iglesia.

P. ¿Y que deberán hacer los fieles en el caso dicho? R. Que no pueden, ni deben obedecer á alguno de los contendientes, por no exponerse á peligro de errar, sino que creyendo que son miembros de la Iglesia, cuya principal cabeza es Cristo, se portarán como quando por muerte del Papa legítimo está vacante la Silla de San Pedro.

PUNTO III.
De la Guerra.

P. ¿Que es guerra? R. Que es: *Dissidium quoddam inter Principes ad pugnam ordinatum, multitudinē armata.* Tres

condiciones se requieren para ella; á saber: autoridad del príncipe: causa justa; y recta intencion en los que pelean en ella. Con estas condiciones es lícita, y aun á veces obligatoria la guerra, como defiende la comun sentencia contra Tertuliano, los maniqueos y otros hereges. Así consta de la sagrada Escritura, en la que se lee que muchas guerras fueron alabadas, y aun mandadas por Dios.

Solos los príncipes supremos y repúblicas libres pueden declarar guerra ofensiva, á no haber en alguna parte legítima costumbre en contrario, ó el príncipe fuese muy negligente en declararla, ó urge la necesidad de ella, sin haber recurso sino difícil al príncipe. En estos casos podrá declarar guerra ofensiva la república imperfecta. La defensiva en defensa del honor, honra ó bienes temporales, y mucho mas de la propia vida, qualquiera la puede hacer: *Vim vi repellendo cum moderamine inculpatae tutelae.* Mas esto no es propiamente guerra, sino una defensa natural.

P. ¿Quales deben ser las causas justas para la guerra? R. Que las que todos admiten son las tres siguientes; á saber: 1.^a La defensa propia ó

del inocente, por pedirlo así el derecho natural. 2.^a Vindicar la injuria verdadera grave, porque el ofensor se hace por ella reo, y el príncipe supremo su juez. 3.^a El recuperar los bienes que el otro posee injustamente. Otras causas de guerra no merecen la comun aprobacion, y así dexamos su exámen á los políticos cristianos y timoratos, como propias de su inspeccion.

P. ¿El príncipe podrá con opinion probable de que le pertenece tal reyno declarar guerra al que lo posee? R. 1. Que en ninguna manera podrá si el príncipe poseedor tiene igual probabilidad de su derecho; porque en este caso, *melior est conditio possidentis.* R. 2. Que aunque con opinion *ut-cumque* mas probable, no pueda el príncipe declarar guerra al poseedor del reyno, si se hallare favorecido de opinion mas probable, no como quiera, sino ciertamente, y por todas partes mucho mas probable, podrá lícitamente declarar la guerra para vindicar su derecho. Pruébese la primera parte de esta resolucion, porque el príncipe solo puede declarar la guerra quando sea necesaria para repeler la injuria manifesta que se le haga, y falta esta injusta y manifesta

injuria quando solo tiene en su favor el príncipe opinion *ut-cumque* mas probable de su derecho al reyno que otro posee. La 2.^a también se prueba, porque el que posee un reyno sin justo título, está obligado á restituirlo, y de esta manera lo posee aquel, que aunque tenga opinion probable en su favor, su competidor tiene otra en el suyo mucho mas probable y mas cierta por todas partes, porque esta tan excesiva mayor probabilidad quita á aquella menor su fuerza. Y así, si amonestado el príncipe poseedor á dexar el reyno no quiere hacerlo, puede ser compelido á ello con la fuerza y las armas.

Mas aunque esto sea así, deben no obstante los príncipes, ántes de declarar la guerra, tentar por todos los medios posibles evitarla de hecho, valiéndose de los arbitrios pacíficos que admita el negocio para no llegar á la efusion de sangre humana, ni dar lugar á los gravísimos é imponderables daños que son consecuencias de la guerra, por mas moderada que sea. Por cuyas fatales consecuencias aquel santo rey de Inglaterra Eduardo llegó á decir: *Malle se regno carere, quod sine cæde, et sanguine obtinere non posset.*

Esta reflexion, tan conforme á los dictados de la humanidad, la hacen mas precisa los de la religion quando es la guerra entre príncipes cristianos; pues como dice S. Tom. *De erudit. princip. lib. 7. cap. 8. Inhumanum valde est christianum cum christiano guerram facere.*

P. ¿Que noticia acerca de la justicia de la guerra han de tener los soldados para que lícitamente puedan obedecer al príncipe que les manda pelear? *R.* con distincion; porque ó se habla de los soldados súbditos del príncipe, ó de los extraños. Si de los primeros, pueden lícitamente pelear, aunque duden de la justicia de la guerra, porque á ellos no les toca examinar, sino obedecer. Si de los segundos, aun se ha de distinguir; porque ó ántes de declarar la guerra estaban ya al sueldo del príncipe, ó se alistaron voluntariamente en sus vanderas al declararla. Si son de los primeros, se ha de decir lo mismo de estos que de los soldados súbditos del príncipe por la misma razon. Si fueren de los segundos, no pueden pelear sin constarles suficientemente de la justicia de la guerra, porque no siendo súbditos del príncipe, no se reputan como meros executores de la guerra, sino que dan su

sentencia en ella. Lo mismo decimos por esta misma causa de los soldados de superior clase, y de los que dan su voto para ella en los consejos; los que como causas principales deben ántes de decidir, examinar atentísimamente su justicia, y en caso de duda no votar por ella; *aliás* pecarán gravemente, y se harán reos de todos los daños que se sigan á los dos reynos, con obligacion de restituirlos.

PUNTO IV.

A quienes, y quando es lícito pelear.

P. ¿Es lícito á los clérigos y religiosos pelear por sí mismos en guerra justa? *R.* Que están prohibidos de hacerlo por el derecho canónico los clérigos ordenados *in sacris*, y todos los religiosos, aunque sean legos, por ser su vocacion tan repugnante al exercicio bélico, como advierte S. Tom. 2. 2. q. 40. art. 2. No obstante podrán, y aun deberán pelear si urgiere la necesidad de defender á sí ó á los suyos; ó si amenazare conocido grave peligro al bien de la religion ó de la patria, si fuere necesaria su concurrencia, porque es mas poderosa la ley na-

tural que la humana. Y aunque en este caso quitasen la vida á alguno, no incurrirían en irregularidad por la misma razon. Tampoco se prohíbe á los dichos asistir en los exercitos y campañas para ministrar los socorros espirituales á los soldados. Pueden tambien los obispos, clérigos y religiosos presidir en los exercitos católicos contra los moros, hereges y otros enemigos del cristianismo, como lo hicieron santa y laudablemente muchos preladados eclesiásticos y religiosos venerables.

P. ¿Los cautivos cristianos pueden pelear por los infieles contra otros cristianos quando de no hacerlo les amenazan con la muerte? *R.* Que no; pues siendo la guerra injusta, es intrínsecamente malo cooperar á ella. Véase Benedicto xiv. *de Synod. lib. 13. cap. 20. n. 6.* Podrán, sí, executar, y por salvar la vida concurrir á otras acciones que no influyen tan directamente en el daño de los cristianos, como lo advierte el citado Papa.

P. ¿Que pecados suelen cometer en la guerra los príncipes, capitanes y soldados? *R.* Que pueden unos y otros pecar de muchas maneras, ya por lo que mira á declarar la guerra, ya por lo que toca á

su execucion y prosecucion. Véase el Comp. latino, donde se proponen los mas obvios, pues la brevedad de esta Suma no permite tanta dilatacion.

P. ¿Es lícito en la guerra quitar la vida á los inocentes? *R.* Que el quitársela *directè* no lo es; por ser contra el derecho de gentes, que lo reputa por inhumanidad. Se entienden por inocentes los niños, decrepitos, las mugeres, los pasajeros, peregrinos, labradores, rústicos, mercaderes que no tengan domicilio, los Legados, y entre los cristianos los monjes y clérigos. A todos estos es ilícito quitar la vida si no hubiesen tomado las armas para pelear. Con todo será lícito alguna vez quitar la vida *indirectè* á los inocentes, como si no se puede conseguir la victoria sin su muerte, sin intentar esta de propósito, sino solamente aquella.

PUNTO V.

De la riña, desafio y sedicion.

P. ¿Que es riña? *R.* Que es: *Quædam contradictio in factis usque ad percussionem*; ó es: *Privatum bellum ex privata auctoritate commissum, quo unus alterum lædere conatur.* Es de su género pecado mortal por

parte del agresor. Muchas veces solo será pecado leve por parvidad de materia, como sucede en las riñas entre los muchachos. Por parte del que se defiende, haciéndolo *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, no habrá pecado alguno. Mas si se defiende con exceso y grave lesion del próximo, habrá pecado grave, como advierte S. Tom. q. 41. art. 1.

P. ¿Que es desafío? R. Que es: *Pugna singularis ab utraque parte ex condicto accepta, designato loco et tempore, cum periculo occisionis, aut gravis vulneris*. Se dice: *Pugna singularis* para distinguirlo de la guerra que se hace entre muchos. Se dice: *Ex condicto*, porque se concierta por convenio mutuo de las partes. *Designato loco et tempore*, porque sin esta designación será una pelea yaga; y así qualquiera de estas circunstancias que falte, no habrá desafío. *Cum periculo occisionis, aut gravis vulneris*, porque no habiendo este peligro, tampoco habrá desafío propiamente tal.

P. ¿De quantas maneras puede ser el desafío? R. Que es de dos maneras: *Solemne*, y *particular ó privado*. El 1.º se hace fixando carteles, designando patronos, espectadores y armas. El 2.º se concierta pri-

vadamente entre dos, ó entre quatro ó seis, con igualdad de una y otra parte.

P. ¿Es lícito alguna vez el desafío? R. Que solo es lícito quando se haga con pública autoridad para terminar la guerra, ó para defensa del honor divino, ó del bien comun de la religion; porque si en el primer caso se supone lícita la guerra, tambien lo será el desafío. Así vemos ó propuesto ó admitido este medio por varones santos con el dicho fin, como consta del que aceptó David contra el filisteo Goliath, y del que con el mismo intento concertó S. Wenceslao con Ladislao. En el segundo caso cada uno puede quitar la vida al infiel que profana las cosas sagradas, ó insulta la religion, y por consiguiente será lícito admitir el desafío en su defensa.

Fuera de estos casos es del todo ilícito, por ser pecado gravísimo, inhumano y cruel, opuesto á todo derecho natural, divino y humano, pues en el desafío ámbas partes se exponen por propia autoridad, y sin causa justa á perder la vida; y así se prohíbe en el quinto precepto del Decálogo. Tambien se halla prohibido en el Tridentino, *sess. 25. de Reformat. cap. 9.* y por los Sumos Pontífices Julio II, Pio V, Gre-

gorio XIII, Clemente VIII y Alejandro VII, condenando la siguiente proposición, que es la 2.ª entre las que reprobó: *Vir æquestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat.*

Finalmente Benedicto XIV en su constitucion que empieza: *Detestabilem*, dada en 10 de Noviembre del año 1752, condenó las cinco proposiciones siguientes que favorecian el desafío.

1. «Vir militaris, qui nisi offerat, vel acceptet duellum, tamquam formidolosus, timidus, et ad officia militaria inutilis haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitæ, ac promeritæ, spe perpetua carere deberet, culpa et pœna vacare, sive offerat, sive acceptet duellum.

2. «Excusari possunt etiam honoris tuendi, vel humanæ vilipensionis vitandæ gratia duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certè sciunt, pugnam non esse secururam, utpote ab aliis impediendam.

3. «Non incurrit ecclesiasticas pœnas contra duellantibus latas Dux, vel officialis militiæ acceptans duellum ex gra-

»vi metu amissionis famæ, et officii.

4. «Licitum est in statu hominis naturali acceptare, vel offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio medio earum jactura propulsari nequit.

5. «Asserta licentia pro statu naturali, applicari etiam potest statui civitatis male ordinatæ, in qua nimirum, vel negligentia, vel malitia Magistratus justitia denegatur.

No solo condena su Santidad las referidas cinco proposiciones, sino que impone pena de excomunion lata y reservada, á no ser en el artículo de la muerte, al romano Pontífice contra todos los que enseñaren, defendieren, imprimieren, ó trataren pública ó privadamente, aunque sea *disputandi gratia*, á no hacerlo impugnándolas, ó todas ó cada una de ellas, como todo consta de la citada Bula.

P. ¿Que penas hay impuestas contra los comprendidos en este crimen? R. Que los emperadores, reyes y señores temporales, que entre cristianos conceden terreno para practicar el desafío, los mismos que en él pelean, los padrinos, espectadores, no por casualidad, sino de intento, y todos quantos concurren en qual-

quiera manera á él, incurren en excomunion mayor *lata* reservada al Sumo Pontífice, como también en las penas de infamia perpetua, privacion del terreno y dominio respectivamente, y de proscripcion de todos los bienes. Los que mueren en el lugar del desafio, ó fuera de él por las heridas que en la accion recibieron, son privados por la dicha constitucion de Benédicto xiv de sepultura eclesiástica, aunque hayan dado señales de penitencia, y sido absueltos de los pecados y censuras.

Todas estas penas se incurren por qualquiera desafio que sea verdaderamente tal, aunque sea privado; de manera que la excomunion y privacion de sepultura eclesiástica se incurren *ipso facto*. Las demas penas se incurren despues de la sentencia del juez, á lo ménos declaratoria del delito. Los que concurren al lugar de su pelea incurren en la excomunion, aunque se impida el desafio, no por ellos, sino por sus amigos. El que quita en él la vida, no goza de inmunidad eclesiástica, por la citada constitucion. Los padrinos, espectadores de intento, los que aconsejan el desafio, sus factores ó cómplices, y todos los que se mezclan en él,

incurren la censura, aun quando no se siga, con tal que ellos no lo impidan ó estorben.

De la dicha censura incurrida por el desafio podrán absolver los señores Obispos y demas confesores aprobados en virtud de la bula de la Cruzada, como asimismo los regulares, *extra Italiam*, si es oculto; mas si fuere público solo el Sumo Pontífice, ó quien tenga facultad y privilegio, y por la bula: *Semel in vita*, y *semel in articulo mortis*. Véase Trat. 17.

P. ¿Que es sedicion? R. Que es: *Tumultus ad pugnam unius partis reipublicæ contra aliam*. Si fuere contra el príncipe se llama rebelion, y se distingue en especie de la sedicion, por incluir una formal inobediencia, que se reduce al cisma. La sedicion de su género es pecado mortal; pues se opone gravemente á la caridad y á la union de la paz.

CAPÍTULO IV.

Del Escándalo.

PUNTO I.

Naturaleza y division del escándalo.

P. ¿Que es escándalo? R.

Que es: *Dictum, vel factum minus rectum, occasionem ruinæ spiritualis præbens proximo*. En el *dictum, vel factum*, se incluyen tambien las omisiones escandalosas, á la manera que diximos sobre la definicion del pecado. Dicese: *dictum, vel factum*, porque el escándalo es accion externa. *Minus rectum*, porque no se requiere sea de cosa mala, siendo suficiente el que lo parezca. *Occasionem ruinæ spiritualis præbens*, por no ser el escándalo causa del pecado ageno, pues la voluntad es libre, y no puede ser obligada á pecar por agente alguno extrínseco, y porque no se requiere haya caída, sino que basta la ocasion de ella.

P. ¿En que se divide el escándalo? R. Que en *activo y pasivo*. Activo es el que queda definido. Pasivo es: *Ipsa ruina spiritualis proximi, accepta occasione ex dicto, vel facto alterius*. Divídese ademas el escándalo activo en *directum formale, directum non formale*; y en *indirectum, seu interpretativum*. El 1.º se verifica, quando se induce al próximo al pecado con intencion directa y expresa de su ruina espiritual, y de que pierda la gracia. Este es pecado de demonios. El 2.º se da, quando no se indu-

ce por este fin á pecar á otro, sino por satisfacer su gusto el que induce, por interes, ó por alguna otra utilidad; como en el que induce al hurto ó adulterio. El 3.º consiste, en qué aunque no se quiera inducir al pecado, prevee no obstante el que hace ó dice, que su dicho ó hecho puede servir de ruina espiritual al próximo, ó si aunque no lo prevea, debiera preveerlo. Ademas de estos escándalos que son *per se*, puede tambien darse escándalo *per accidens*; como si uno pecase en oculto, y pensando que nadie le ve, fuese visto de alguno, que acaso se escandalizase. Este escándalo no constituye diverso pecado que se deba declarar en la confesion, á no ser que fuese por su culpa visto. S. Tom. 2. 2. q. 43. art. 1. ad 4.

El escándalo pasivo se divide en escándalo *fragilium, pusillorum* y *pharisæorum*. El 1.º es: *Ruina spiritualis proximi orta ex fragilitate, vel infirmitate*; como si pasando una doncella por la plaza, los que la viesen se moviesen á incontinenencia. *Pusillorum* ó *parvulorum* es: *Ruina spiritualis orta ex ignorantia causæ*; como el ver á uno comer carne en Viérnes, sin saber lo hace con necesidad. *Pharisæorum* es: *Ruina spiritualis orta ex pura ma-*