

que contiene la certidumbre: por lo cual la Glosa (interl. sup. loc. Apost.) (1) espone: «la fe, esto es, certidumbre sobre las cosas invisibles».

Al 4.º que, como dice San Agustín sobre la carta á los Gálatas (cap. 5; sobre aquello: *mas los frutos del Espíritu...*) el Apóstol no lo tomó en el sentido de enseñar cuántos son ó las obras de la carne ó los frutos del Espíritu; sino para manifestar en qué género se han de evitar aquellas y seguir estos: por lo cual pudieran haberse enumerado también ó más ó ménos frutos. Sin embargo todos los actos de los dones y de las virtudes pueden según cierta conveniencia reducirse á estos, según que todas las virtudes y dones es preciso que ordenen la mente de alguno de los modos predichos. De donde se sigue que áun los actos de la sabiduría y de cualesquiera dones, que ordenan al bien, se reducen á la caridad, al gozo y á la paz. Enumeró no obstante más bien estos que otros, porque los aquí enumerados importan más ó fruición de bienes ó apaciguamiento de males, lo cual parece pertenecer á la razón de fruto.

ARTÍCULO IV. — ¿Los frutos del Espíritu Santo contrarian á las obras de la carne?

1.º Parece que los frutos del Espíritu Santo no contrarian á las obras de la carne, que enumera el Apóstol (Galat. 5): porque las cosas contrarias están en el mismo género; y las obras de la carne no se llaman frutos. Luego los frutos del Espíritu Santo no las contrarian.

2.º Una sola cosa es contraria de sola otra; pero el Apóstol enumera más obras de la carne que frutos del Espíritu. Luego los frutos del Espíritu Santo y las obras de la carne no se contrarian.

3.º Entre los frutos del Espíritu se establecen los primeros la caridad, el gozo y la paz, á los cuales no corresponden los que primeramente se enumeran entre las obras de la carne, que son la fornicación, la inmundicia y la impudicia. Luego

(1) No solo la interlineal nueva ó reciente impresa, sí también la antigua manuscrita marginal, como asimismo el comentario de Pedro Lombardo y más estensa y generalmente Haymon.

(2) San Agustín quiere se entienda por este espíritu en lucha contra la carne el mismo Espíritu Santo (Serm. 43, De ver-

los frutos del Espíritu no contrarian á las obras de la carne.

Por el contrario, dice el Apóstol (ibid. 17) que *la carne codicia contra el espíritu (2) y el espíritu contra la carne.*

Conclusion. *Los frutos del Espíritu Santo [1] contrarian á las obras de la carne en el concepto comun de unos y otras; pero según las propias razones [2] de cada uno de los frutos allí enumerados y de las obras de la carne no conviene que cada uno de ellos sea contrapuesto á cada una de las otras, aunque [3] según cierta adaptacion á cada una de las obras de la carne se contraponen uno de los frutos.*

Responderémos, que las obras de la carne y los frutos del Espíritu pueden entenderse en dos sentidos: 1.º según su razón comun, y de este modo los frutos del Espíritu Santo contrarian en comun á las obras de la carne: porque el Espíritu Santo mueve la mente humana á lo que es conforme á la razón, ó más bien á lo que está por cima de la razón; mas el apetito de la carne, que es apetito sensitivo, arrastra á los bienes sensibles, inferiores al hombre, resultando de aquí que, así como el movimiento ascendente y el descendente son contrarios en lo natural, del mismo modo en las obras humanas se oponen las obras de la carne á los frutos del Espíritu; 2.º pueden considerarse según las propias razones de cada uno de los frutos enumerados y de las obras de la carne, y en este sentido no deben contraponerse cada uno á cada uno; porque según lo dicho (a. 3, l. 4) el Apóstol no intenta enumerar todas las obras espirituales, ni todas las obras carnales. Pero según cierta adaptacion San Agustín sobre la carta á los Gálatas (c. 5, sobre aquello de *mas los frutos del Espíritu...*) contraponen á cada una de las obras de la carne cada uno de los frutos; como á la fornicación, que es el amor de satisfacer la lujuria sin el legítimo vínculo conyugal, se opone la caridad, por la que el alma se une á Dios, en la cual también hay

bis Domini); aunque en no pocos pasajes de sus escritos lo interpreta también del hombre mismo pugnando contra la carne en su aspiración á lo divino, presupuesto siempre el auxilio de Dios: doble interpretación adoptada también por San Jerónimo en sus comentarios al pasaje bíblico que anotamos.

verdadera castidad. Las impurezas empero son todas las perturbaciones concebidas de aquella fornicación, á las que se opone el gozo de la tranquilidad; y la servidumbre de los ídolos, por la cual se ha hecho guerra contra el Evangelio de Dios se opone á la paz; y contra los encantamientos, enemistades, disputas, animosidades, emulaciones y disensiones, se oponen la longaminidad para sufrir los males de los hombres, entre quienes vivimos, para prevenirlos la benignidad y para perdonarlos la bondad: á las herejías se opone la fe, á la envidia la mansedumbre, á las embriagueces y comilonas la continencia.

Al argumento 1.º dirémos, que lo que procede del árbol contra su naturaleza,

no se llama fruto suyo, sino más bien cierta corrupción: y, como las obras de las virtudes son connaturales á la razón y las de los vicios á ella contrarios, resulta que las obras de las virtudes se llaman frutos; mas no así las obras de los vicios.

Al 2.º que «el bien sobreviene de un solo modo, y el mal de muchos», como dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22); por lo que también á una sola virtud se oponen muchos vicios, y por esto no es de admirar que se enumeren más obras de la carne que frutos del Espíritu.

Al 3.º es manifiesta la solución por lo dicho.

CUESTION LXXI.

De los vicios y pecados considerados en sí (1).

Con respecto á los vicios y pecados, ocurren seis cosas dignas de examinarse: 1.ª los vicios y pecados en sí mismos; 2.ª su distinción; 3.ª comparación de unos con otros; 4.ª sujeto del pecado; 5.ª su causa; y 6.ª su efecto. A la 1.ª dedicaremos seis artículos. — 1.º El vicio contraria á la virtud? — 2.º El vicio es contra la naturaleza? — 3.º Qué es peor, el vicio ó el acto vicioso? — 4.º El acto vicioso puede coexistir con la virtud? — 5.º En todo pecado hay algún acto? — 6.º Definición del pecado, propuesta por San Agustín (contra Fausto, lib. 22): «pecado es un dicho ó hecho ó deseo contra la ley eterna».

ARTÍCULO I. — El vicio contraria á la virtud?

1.º Parece que el vicio no contraria á la virtud; porque una sola cosa tiene un solo contrario, como se prueba (Met. l. 10, t. 17). Es así que á la virtud contrarian el pecado y la malicia. Luego no la contraria el vicio; pues vicio se llama, aunque sea la indebida disposición de los miembros corporales, ó de cualesquiera cosas.

2.º Virtud (2) denota cierta perfec-

(1) No nos parece inoportuno advertir aquí con el C. Cayetano que, si bien con respecto á las virtudes no tenemos palabras propiamente distintivas entre los hábitos y los actos de virtud; si las hay con referencia á los vicios, que son verdaderos hábitos, al paso que el nombre de pecado designa el acto mismo de algún vicio: y, como á pesar de esto el Autor usa á veces indistintamente la palabra vicio para designar ya

ción de potencia; y vicio nada indica perteneciente á la potencia. Luego el vicio no se opone á la virtud.

3.º Tulio dice (Tusc. qq., l. 4) que «la virtud es cierta sanidad del alma»; pero á la sanidad se opone la indisposición ó enfermedad más que el vicio. Luego á la virtud no contraria el vicio.

Por el contrario, dice San Agustín en el libro (De perfectione justitiae, c. 2) que «el vicio es una cualidad, según la cual el ánimo es malo»; pero la virtud es una cualidad, que «hace bueno al que

el hábito, ya el acto vicioso; débese distinguir cuidadosamente en cada caso la acepción propia de dicho vocablo. Asimismo es muy digna de tenerse en cuenta la diversa significación de las predichas voces vicio y pecado en relación con la malicia áun moral.

(2) Tanto en su acepción física, como en la moral, de la que precisamente se trata.

la tiene», como se manifiesta en lo ya dicho (C. 55, a. 3 y 4). Luego el vicio contraría á la virtud.

Conclusion. *A la virtud se oponen tres cosas, á saber: el pecado como contrario al acto de virtud, la malicia á la bondad y el vicio al hábito virtuoso.*

Responderémos, que acerca de la virtud podemos considerar dos cosas, á saber: la misma esencia de la virtud, y aquello para que sirve. En la esencia de la virtud hay algo que puede considerarse directamente, y algo como consiguiente: 1.º directamente implica la virtud cierta disposicion de alguno convenientemente ordenado segun el modo de su naturaleza; por lo que Aristóteles dice (Phys. 1. 7, t. 17) que «la virtud es »disposicion de lo perfecto á lo óptimo (1); y digo de lo perfecto, que es »dispuesto conforme á la naturaleza»; 2.º como consiguiente se infiere que la virtud es cierta bondad, puesto que la bondad de cada cosa consiste en que convenientemente se haya segun el modo de su naturaleza; y aquello, á que se ordena la virtud, es el acto bueno, como se ve por lo arriba dicho (C. 55, a. 3; y C. 56, a. 3). Conforme pues á esto hállanse tres cosas opuestas á la virtud: 1.ª *el pecado, que se la opone por parte de aquello, á que se ordena la virtud*; porque pecado designa propiamente acto desordenado, así como el acto de la virtud es acto ordenado y debido; 2.ª segun que á la razon de virtud es consiguiente que sea *cierta bondad, á la virtud se opone la malicia*; y 3.ª segun aquello, que directamente es propio de la *razon de virtud, á ésta se opone el vicio*, porque el vicio de cada cosa parece ser el no estar dispuesta segun conviene á su naturaleza, por lo cual dice San Agustin (De lib. arb. 1. 3, c. 4): «lo que observares »que falta á la perfeccion de la naturaleza, llámalo vicio».

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas tres cosas no contrarían á la virtud en un mismo concepto; sino que el pecado la contraría como operativa del bien, la malicia como cierta bondad, y el vicio propiamente segun que es virtud.

(1) No precisamente refiriéndose lo bueno y lo óptimo al objeto, y sí más bien á la perfeccion del acto mismo, segun la intencion manifiesta de Aristóteles y Santo Tomás y confor-

Al 2.º que la virtud no solo importa perfeccion de la potencia, que es principio del obrar, sino tambien debida disposicion del que la tiene; y esto porque cada cosa obra segun que existe en acto. Se requiere por consiguiente que esté en sí bien dispuesto, lo que debe ser operativo del bien; y conforme á esto á la virtud se opone el vicio.

Al 3.º que, como Tulio dice (Tusc. qq. 1. 4), «las enfermedades é indisposiciones »son partes de la viciosidad»: porque en los cuerpos se llama enfermedad «la corrupcion de todo el cuerpo», por ejemplo, la fiebre ó algo semejante; indisposicion «la enfermedad con debilidad»; y vicio «el desconcierto de las partes del »cuerpo entre sí». Y, aunque en el cuerpo hay alguna vez enfermedad sin indisposicion, como cuando uno está interiormente mal dispuesto, sin hallarse por eso impedido exteriormente para las operaciones acostumbradas; en el ánimo no obstante, como el mismo dice, «estas dos »cosas no pueden separarse sino con el pensamiento»: porque necesariamente, siempre que uno se halla interiormente mal dispuesto, teniendo algun afecto desordenado, queda por lo mismo débil para ejercer las debidas operaciones; puesto que *cada árbol se conoce por su propio fruto*, esto es, el hombre por su obra, como se dice (Matth. 12). Pero el vicio del ánimo, como Tulio dice (ibid.), «es un hábito »ó afeccion del ánimo, inconstante en »toda la vida, y que disiente de sí misma»: lo cual ciertamente se halla tambien áun sin enfermedad ó indisposicion, como cuando alguno peca por debilidad ó por pasion. De donde se sigue que se estiende á más el vicio que la indisposicion ó la enfermedad, así como tambien la virtud respecto de la sanidad; pues tambien esta se considera como cierta virtud (Phys. 1. 7, t. 17), y por tanto á la virtud se opone más convenientemente el vicio que la indisposicion ó la enfermedad.

ARTÍCULO II.—El vicio es contra la naturaleza? (2).

1.º Parece que el vicio no es contra la

me á lo espuesto (C. 55, a. 2).

(2) La proposicion afirmativa, que constituye la tesis de este artículo, en cuyo desarrollo queda plena y convincente-

naturaleza: porque el vicio contraría á la virtud, como se ha dicho (a. 1); y las virtudes no están en nosotros por naturaleza, sino que son causadas en nosotros por infusion ó por la costumbre, como se ha dicho (C. 63, a. 2 y 3). Luego los vicios no son contra la naturaleza.

2.º Lo que es contra la naturaleza no puede hacerse costumbre, como la piedra nunca se acostumbra á elevarse (Ethic. 1. 2, c. 1). Es así que algunos se acostumbran á los vicios. Luego los vicios no son contra la naturaleza.

3.º Nada, que es contra la naturaleza, se halla por lo comun en los que tienen tal naturaleza; pero los vicios se hallan en los hombres, generalmente hablando, pues se lee (Matth. 7, 13): *ancho es el camino, que conduce á la perdicion, y muchos van por él*. Luego el vicio no es contra la naturaleza.

4.º El pecado se compara al vicio como el acto al hábito, segun consta de lo espuesto (a. 1). Mas el pecado se define diciendo que es «dicho ó hecho ó deséo »contra la ley de Dios», como dice San Agustin (Cont. Faust. 1. 22, c. 27); y la ley de Dios está sobre la naturaleza. Luego con más razon deberá decirse que el vicio es contra la ley que no contra la naturaleza.

Por el contrario, dice San Agustin (De lib. arb. 1. 3, c. 13): «todo vicio, »por lo mismo que lo es, es contra la naturaleza».

Conclusion. *El vicio en tanto es contra la naturaleza del hombre, en cuanto es contra el orden de la razon.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), el vicio contraría á la virtud; y la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta segun la conveniencia de su naturaleza, como se ha dicho (ibid.): por lo cual debe decirse vicio en cada cosa su disposicion contraria á lo conveniente á su naturaleza; como en efecto por eso es vituperada cada cosa, y del vi-

mente demostrada, debe entenderse en general de todo vicio ó de todos los vicios; y no precisa y esclusivamente de los contrarios en sí mismos al fin natural, ó que directamente se oponen á las virtudes adquiridas, como algunos han pretendido interpretar.

(1) Todas ellas sin exclusion de las infusas; por cuanto los actos sobrenaturales, á que estas nos inclinan, son perfectísimamente conformes con el orden de la razon.

(2) Véase lo dicho C. 56, a. 5, y especialmente a. 6, 1.º; como tambien C. 58, a. 1, 1.º, y a. 4.

cio se cree derivado el nombre de vituperacion, como dice San Agustin (De lib. arb. 1. 3, c. 14). Pero se ha de considerar que la naturaleza de cada cosa es principalmente su forma, segun la cual tiene especie; y el hombre se constituye en su especie por el alma racional: así que lo que es contra el orden de la razon, es propiamente contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre; y lo que es conforme á la razon, es segun la naturaleza del hombre, en cuanto es hombre. Mas «el bien del hombre es ser segun la »razon, y su mal ser fuera de ella», como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22). De donde se sigue que la *virtud humana*, que hace bueno al hombre y buena su obra, en tanto es conforme á la naturaleza del hombre, en cuanto conviene á la razon; pero *el vicio en tanto es contra la naturaleza del hombre*, en cuanto es contra el orden de la razon.

Al argumento 1.º dirémos, que las virtudes, aunque no sean causadas por la naturaleza segun su ser perfecto, inclinan sin embargo á lo que es conforme á la naturaleza (1), esto es, segun el orden de la razon: porque dice Tulio en su Retórica (De invent. 1. 2) (2) que «la virtud es un hábito á modo de naturaleza conforme á la razon»; y de este modo se dice que la virtud es segun la naturaleza, y por el contrario se entiende que el vicio es contra la naturaleza.

Al 2.º que Aristóteles habla allí de aquellas cosas, que son contra la naturaleza, segun que el ser contra ella se opone á lo que es ser por naturaleza; pero no segun que el ser contra naturaleza se opone á lo que es ser segun la misma: al modo que las virtudes se dice que son segun la naturaleza, en cuanto inclinan á lo que á la naturaleza conviene (3).

Al 3.º que en el hombre hay dos naturalezas, á saber, racional y sensitiva; y, como por la operacion del sentido llega el hombre á los actos de la razon, por

(3) No es pues lo mismo ser hecho ó existir por la naturaleza que ser segun la naturaleza ó conforme á ella: porque ser ó existir por naturaleza equivale á proceder de principio intrínseco en virtud de cierta necesidad natural incontrastable; mientras que segun la naturaleza se entiende ser lo que en sí tiene alguna conformidad ó conveniencia con los principios naturales, áun cuando no se siga de ellos por necesidad natural, cual sucede y es bien fácil de observar en las virtudes.

eso muchos más siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón; dado que son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan á su consumacion. Pero los vicios y pecados en los hombres provienen de que siguen la inclinacion de la naturaleza sensitiva contra el orden de la razón.

Al 4.º que todo lo que es contra la razón de una obra de arte, es tambien contra la naturaleza del arte, con el cual aquella se produce; y la ley eterna se compara al orden de la razón humana, como el arte al artefacto: por lo cual lo mismo es que el vicio y el pecado sean contra el orden de la razón humana, que contra la ley eterna (1). Por eso San Agustin dice (De lib. arb. l. 3, c. 6) que «de Dios tienen todas las naturalezas el serlo; y en tanto son viciosas, en cuanto se apartan del arte de aquel, por quien fueron hechas».

ARTÍCULO III. — El vicio es peor que el acto vicioso ?

1.º Parece que el vicio, esto es, el hábito malo, es peor que el pecado, es decir, el acto malo: porque, así como el bien más duradero es mejor, del mismo modo el mal que dura más es peor. Es así que el hábito vicioso es de más duracion que los actos viciosos, que pasan al momento. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

2.º Muchos males deben huirse más que uno solo, y el hábito malo es virtualmente causa de muchos actos malos. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

3.º La causa es más poderosa que el efecto; pero el hábito perfecciona el acto tanto en la bondad como en la malicia. Luego el hábito es más poderoso que el acto tanto en bondad como en malicia.

Por el contrario: por un acto vicioso es castigado uno justamente; pero no por un hábito vicioso, si no procede al acto. Luego el acto vicioso es peor que el hábito vicioso.

(1) Una de las proposiciones condenadas por Alejandro VIII decía que «no es mortal ni merece pena eterna el pecado filosófico, ó sea, aquella culpa, que se reconoce ser contraria á la razón, pero no contra la ley divina».

Conclusion. *En general el acto [1] es de más importancia que la potencia en cuanto á lo bueno y malo: así que [2] el hábito guarda un medio entre la potencia y el acto respecto á su bondad y malicia, siendo [3] por lo mismo mayor la bondad ó malicia del acto que la del hábito.*

Responderémos, que el hábito ocupa un medio entre la potencia y el acto: y, siendo evidente que el acto en lo bueno y malo predomina á la potencia (Met. l. 9, t. 19), porque es mejor obrar bien que poder obrar bien, y del mismo modo es más vituperable obrar mal que poder obrar mal; síguese que el hábito en bondad y malicia obtiene el grado medio entre la potencia y el acto, es decir, que así como el hábito bueno ó malo se aventaja en bondad ó malicia á la potencia, así tambien es inferior al acto. Lo cual se manifiesta tambien en que el hábito no se llama bueno ó malo, sino porque inclina al acto bueno ó malo; y de consiguiente por la bondad ó malicia del acto se dice el hábito bueno ó malo, siendo así más poderoso el acto en bondad ó malicia que el hábito; pues aquello, por lo que cada cosa es tal, lo es más (2).

Al argumento 1.º dirémos que nada obsta á que algo sea en absoluto más poderoso que otra cosa, no igualándose empero en algun concepto: pues se juzga absolutamente superior lo que sobrepasa en cuanto á lo que *per se* se considera en ambas, y relativamente lo que se aventaja segun lo que *per accidens* se refiere á las dos. Mas queda demostrado por la misma razón de acto y de hábito que el acto es más notable en bondad y malicia que el hábito: y el ser el hábito de más duracion que el acto proviene de que ambos se hallan en tal naturaleza, la cual no puede siempre obrar, y cuya acción está en el movimiento transitorio; por lo que en absoluto el acto prevalece tanto en bondad como en malicia, y el hábito relativamente.

Al 2.º que el hábito no es simplemente muchos actos, sino relativamente, esto es, en virtud (3): y así de esto no puede concluirse que el hábito sea simple-

(2) Véase en el T. 1.º la nota 1, pág. 146.

(3) En cuanto virtualmente el hábito contiene en sí la potencia de producir muchos actos.

mente más poderoso en bondad ó malicia que el acto.

Al 3.º que el hábito es causa del acto en el género de causa eficiente; mas el acto es causa del hábito en el género de causa final (1), segun la cual se considera la razón del bien y del mal: y por tanto en bondad y malicia el acto se aventaja al hábito.

ARTÍCULO IV. — Puede coexistir el pecado con la virtud ?

1.º Parece que el acto vicioso, ó sea, el pecado no puede existir junto con la virtud: porque cosas contrarias no pueden coexistir en un mismo (*sujeto*); y el pecado en cierto modo contraría á la virtud, como se ha dicho (a. 1): luego el pecado no puede hallarse junto con la virtud.

2.º El pecado es peor que el vicio, esto es, el acto malo que el hábito malo. Pero el vicio no puede estar al mismo tiempo en un mismo (*sujeto*) con la virtud. Luego tampoco el pecado.

3.º Así como el pecado tiene lugar en las cosas voluntarias, así tambien en las cosas naturales (2) (Phys. l. 2, t. 82). Mas nunca en las cosas naturales hay pecado, sino por alguna corrupcion de la natural virtud, al modo que los monstruos resultan de la corrupcion de algun principio en el germen (Phys. l. 2). Luego tampoco en las cosas voluntarias hay pecado, sino corrompida alguna virtud del alma; y así el pecado y la virtud no pueden coexistir en el mismo (*sujeto*).

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 2 y 3) que «la virtud por causas contrarias se engendra y se corrompe». Mas un solo acto virtuoso no causa virtud, como se ha probado (C. 51, a. 3): luego ni un solo acto de pecado quita la virtud. Pueden por consiguiente hallarse al mismo tiempo en un mismo (*sujeto*).

Conclusion. *El pecado mortal no pue-*

(1) Porque el hábito, tal como aquí se considera, es efecto de la reiteracion de actos idénticos ó análogos, como ya ántes de ahora y más de una vez dejamos anotado.

(2) No entendiéndose la locucion comparativa *así como* en cuanto á verificarse del mismo modo, y sí únicamente en el sentido de que tanto en unas como en otras puede haber pecado ó defecto, ya en concepto de simplemente tal en las naturales, ya asimismo y tambien con malicia moral en las voluntarias.

de coexistir con las virtudes infusas, pero sí con las adquiridas; mas el venial con unas y otras.

Responderémos, que el pecado se compara á la virtud como el acto malo al hábito bueno. Pero diversamente se halla el hábito en el alma que la forma en el objeto natural: porque la forma natural por necesidad produce la operacion á ella conveniente, por lo que no puede coexistir con la forma natural el acto de forma contraria; así como no puede estar con el calor el acto del enfriamiento, ni con la lijereza el movimiento de descenso, á no ser en caso por la violencia de un motor estrínseco: al paso que el hábito en el alma no produce por necesidad su operacion, sino que el hombre usa de él cuando quiere; y así, existiendo el hábito en el hombre, puede no usar de él ó ejecutar un acto contrario, é igualmente teniendo virtud proceder al acto de pecado. Empero el acto del pecado, si se compara con la misma virtud, segun que es cierto hábito (3), no puede corromperla, si es uno solo: porque, así como no se engendra el hábito por un solo acto, tampoco se corrompe por un acto único, como se ha dicho (C. 63, a. 2, al 2.º). Pero, comparado el acto de pecado á la causa de las virtudes, así es posible que por un solo acto de pecado se corrompan algunas virtudes: porque cada pecado mortal contraría á la caridad, que es raíz de todas las virtudes infusas, en cuanto son virtudes; y así perdida la caridad por un solo acto de pecado mortal se escluyen por consiguiente todas las virtudes infusas, en cuanto son virtudes. Y digo esto por la fe y la esperanza, cuyos hábitos permanecen informes (4) despues del pecado mortal, y así no son virtudes (5). Pero el pecado venial, que no se opone á la caridad ni la desaloja, tampoco escluye por consiguiente las otras virtudes: mas las virtudes adquiridas no se destruyen por un solo acto de cualquier pecado. Así pues *el pecado*

(3) Es decir, como adquirida por los medios naturales con la repeticion de actos.

(4) Es dogma de fe declarado espresamente por el Concilio de Trento (Ses. 6, c. 15, y can. 28).

(5) Propia y estrictamente hablando segun el verdadero concepto moral de virtud, aunque sí como disposiciones ó actitudes para el ejercicio de sus propios buenos actos. Véase la C. 63, a. 4; y en la 2.ª-2.ª C. 4, a. 5.