

CUESTION LVI.

Sujeto de la virtud.

Consideraremos ahora el sujeto de la virtud, é investigaremos seis cosas: 1.^a Está la virtud en la potencia del alma como en su sujeto?—2.^a Puede existir una sola virtud en muchas potencias?—3.^a Puede ser el entendimiento sujeto de la virtud?—4.^a Y las (*potencias*) irascible y concupiscible?—5.^a Pueden serlo las fuerzas aprensivas sensitivas?—6.^a Y la voluntad?

ARTÍCULO I. — Está la virtud en la potencia del alma como en su sujeto?

1.^o Parece que la virtud no está en la potencia del alma como en su sujeto: pues dice San Agustín (De lib. arb. l. 2, c. 19) que «la virtud es, por la que se vive rectamente»; y el vivir no se verifica por la potencia del alma, sino por su esencia: luego la virtud no está en la potencia del alma, sino en su esencia.

2.^o Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 6): «la virtud es la que hace bueno al que la tiene y buena su obra». Pero, así como la obra se constituye por la potencia (1), así el que tiene virtud se constituye tal por la esencia del alma. Luego la virtud no pertenece más á la potencia del alma que á su esencia.

3.^o La potencia es de la segunda especie de cualidad: mas la virtud es cierta cualidad segun lo dicho (C. 55, a. 4; y C. 49, a. 1), y no hay cualidad de cualidad. Luego la virtud no está en la potencia del alma como en sujeto.

Por el contrario: «la virtud es lo último de la potencia», como se dice (De celo, l. 1, t. 116) (2); y lo último está en aquello, de que es lo último; luego la virtud está en la potencia del alma.

Conclusion. *La virtud humana está en la potencia del alma como en su sujeto.*

(1) Por ser la potencia el principio próximo de la operación, como á su vez la esencia lo es de la potencia misma, que de ella emana.

(2) Si bien él habla allí de la virtud física, y no de la moral precisamente; como tampoco dice espresamente que sea lo

Responderemos, que es manifiesto que la virtud pertenece á la potencia del alma por tres razones: 1.^a por la misma razón de virtud, que importa perfección de la potencia; y la perfección está en aquello, de que lo es; 2.^a porque es un hábito operativo, como se ha dicho arriba (C. 55, a. 2); y toda operación procede del alma por medio de alguna potencia; y 3.^a porque dispone á lo mejor, y lo mejor es el fin, que ó es la operación del ser, ó algo conseguido por la operación emanada de la potencia. De donde se sigue que *la virtud humana está en la potencia del alma como en su sujeto.*

Al argumento 1.^o diremos que el vivir se toma en dos sentidos: porque unas veces se llama vivir al mismo ser viviente (3), y en este concepto pertenece á la esencia del alma, que es el principio de ser para el viviente; y otras se dice vivir la operación del viviente, y así se vive rectamente con la virtud, en cuanto por ella obra uno con rectitud.

Al 2.^o que el bien ó es el fin, ó se dice tal en orden al fin; y por tanto, consistiendo el bien del que obra en la operación, por lo mismo que la virtud hace bueno al que la practica, se refiere á la operación y consecuentemente á la potencia.

Al 3.^o que un accidente se dice que está en otro como en sujeto, no porque

último de la potencia, sino solo «su exceso» ó superabundancia ó «por comparación al extremo de lo excesivo».

(3) El hecho mismo de tener vida ó ser viviente ó estar vivo.

un accidente por sí mismo pueda ser base de otro, sino porque un solo accidente está inherente á la sustancia mediante otro accidente; como el color al cuerpo mediante la superficie, por lo cual se dice que la superficie es el sujeto del color: y en este sentido se dice que la potencia del alma es el sujeto de la virtud.

ARTÍCULO II. — Puede haber una sola virtud en muchas potencias?

1.^o Parece que una sola virtud puede residir en muchas (1) potencias: pues los hábitos se dan á conocer por los actos (2); y un solo acto emana diversamente de diferentes potencias, como el andar procede de la razón como directora, y de la voluntad como motora, y de la potencia motriz como ejecutora: luego también un solo hábito de virtud puede existir en muchas potencias.

2.^o Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 4) que para la virtud se requieren tres cosas: saber, querer y obrar establemente. Pero el saber pertenece al entendimiento y el querer á la voluntad. Luego la virtud puede existir en muchas potencias.

3.^o La prudencia está en la razón, puesto que es «la recta razón de lo practicable», como se dice (Ethic. l. 6, c. 5); y está también en la voluntad, porque no puede existir con la razón depravada, segun en el mismo libro (c. 12) se dice: luego una sola virtud puede existir en dos potencias.

Por el contrario: la virtud está en la potencia del alma como en sujeto: y, pues que un mismo accidente no puede estar en muchos sujetos; tampoco una sola virtud puede estar en muchas potencias del alma.

Conclusion. *Es imposible que una sola virtud [1] esté por igual en dos potencias; pero [2] puede estarlo de diferente modo en muchas con cierta coordinacion.*

Responderemos, que el estar una cosa en dos puede suceder de dos modos: 1.^o

(1) La edición de Nápoles (con García y algun otro) pone *duabus* (dos) en vez de *pluribus*, que hallamos comunmente.

(2) Como la causa por sus efectos, toda vez que los hábitos son las causas próximas de sus respectivos actos.

(3) Comunicándolas ó como transmitiéndoles sus propiedades.

existiendo *por igual en ambas*, y de este modo *es imposible que exista una sola virtud en dos potencias*; porque la diversidad de las potencias se toma de las generales condiciones de los objetos, y la de los hábitos de las especiales: de donde se sigue que, do quiera hay diversidad de potencias, hay diversidad de hábitos; mas no al contrario. 2.^o Puede estar algo en dos ó en muchas cosas, *no por igual, sino con cierto orden*; y de este modo *una sola virtud puede pertenecer á muchas potencias*, de modo que en una esté principalmente, y de esta se estiende á las otras por modo de difusión (3), ó á manera de disposición, segun que una potencia es movida por otra, y también segun que una potencia recibe (*algo*) de otra.

Al argumento 1.^o diremos, que un mismo acto no puede pertenecer igualmente y con el mismo orden á diversas potencias, sino en diversos conceptos y con diverso orden.

Al 2.^o que el saber se preexige para la virtud moral, en cuanto esta obra segun la recta razón; pero esencialmente la virtud moral consiste en apetecer (4).

Al 3.^o que la prudencia realmente está en la razón como en sujeto; pero presupone la rectitud de la voluntad como principio, segun se dirá despues (a. 3; y C. 57, a. 4).

ARTÍCULO III. — Puede ser el entendimiento sujeto de la virtud?

1.^o Parece que el entendimiento no es sujeto de la virtud; pues dice S. Agustín (de Morib. Ecclæs. c. 15) que «toda virtud es amor»; y el sujeto del amor no es el entendimiento, sino solo la fuerza apetitiva: luego ninguna virtud reside en el entendimiento.

2.^o La virtud se ordena al bien, como se ve por lo antedicho (C. 55, a. 3); y el bien no es objeto del entendimiento, sino de la virtud apetitiva: luego el sujeto de la virtud no es el entendimiento, sino la virtud apetitiva.

3.^o «La virtud es la que hace bueno

des ó su influencia, ó como predispositiva á ellas, es decir, á las que residen en otras potencias diversas.

(4) En el apetito, á que se refieren la presencia y la tendencia al bien, ó respectivamente la fuga y repulsion del mal.

» al que la tiene», como dice Aristóteles (Ethic. I. 2, c. 6); mas el hábito, que perfecciona el entendimiento, no hace bueno al que lo tiene; pues no se llama bueno el hombre por la ciencia ó por el arte: luego el entendimiento no es sujeto de la virtud.

Por el contrario: la mente es lo que sobre todo se llama entendimiento (1). Es así que el sujeto de la virtud es la mente, como consta por la definición ántes aducida (C. 55, a. 4). Luego el entendimiento es sujeto de la virtud.

Conclusion. Los hábitos, que constituyen la facultad de obrar y de obrar rectamente (como hace la justicia) [1] son verdaderas virtudes; mas los que sólo habilitan para el acto bueno (como el de la gramática) [2] no son virtudes en absoluto, sino accidentalmente: el entendimiento en sí mismo, no solo práctico, sino aún especulativo y fuera de todo orden á la voluntad [3] puede ser sujeto del hábito llamado virtud solo en algun concepto: y solo la voluntad [4] ó alguna potencia, en cuanto movida por ella, puede ser sujeto del hábito llamado virtud en absoluto, como asimismo [5] el entendimiento en este último sentido ó en cuanto á su orden á la voluntad.

Responderémos que, como se ha dicho arriba (ibid), «la virtud es un hábito, del que alguno usa bien (2)». Empero un hábito se ordena al acto bueno de dos modos: 1.º en cuanto por tal hábito adquiere el hombre facultad para el acto bueno, como por el hábito de la gramática tiene el hombre facultad de hablar bien, sin que por eso haga la gramática que el hombre hable bien siempre; porque puede el gramático decir barbaridades ó solecismos, y la misma razon hay en otras ciencias y artes; 2.º algun hábito no solo da facultad para obrar bien, sino que tambien hace que uno use rectamente de tal facultad, como la justicia no solo hace que el hombre tenga pronta voluntad para obrar lo justo, sino que le hace ademas obrar justamente: y, por cuanto bien, así como ente, no se llama

(1) Bajo el nombre de mente suele tambien designarse el alma misma; pero con preferencia se significa su facultad intelectual, esto es, el entendimiento.

(2) Mejor «por el que se vive rectamente y del que nadie usa mal», según testualmente dice San Agustín en su definición.

simplemente algo según lo que tiene potencia, sino por lo que es en acto; de aquí el decirse en absoluto por tales hábitos que el hombre obra el bien y es bueno, como que es justo y moderado, y así de otras cosas semejantes. Así es que, como «la virtud es la que hace bueno al que la tiene, y buena su obra»; semejantes hábitos se llaman simplemente virtudes, porque hacen buena la obra en acto, y simplemente hacen bueno al que la tiene. Mas los primeros hábitos no se llaman absolutamente virtudes, porque no hacen buena la obra sino en cierta facultad, ni simplemente bueno al que la tiene: pues no se llama simplemente bueno á un hombre, solo porque es sabio ó artista, sino que se le llama bueno solo relativamente, por ejemplo, buen gramático ó buen fabricante; y por esto las más de las veces la ciencia y el arte se clasifican por oposicion á la virtud, y alguna vez se llaman virtudes, como se hace ver (Ethic. I. 6, c. 2) (3). El sujeto pues del hábito, que se llama virtud secundum quid, puede ser el entendimiento, no solo práctico sino tambien el especulativo, prescindiendo de todo orden á la voluntad; pues de este modo Aristóteles (Ethic. I. 6, c. 3) establece que la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, y aún el arte, son virtudes intelectuales. Mas el sujeto del hábito llamado absolutamente (simpliciter) virtud no puede ser sino la voluntad, ó alguna otra potencia, según que es movida por la voluntad. La razon de esto es, porque la voluntad mueve á todas las otras potencias, que de alguna manera son racionales para sus actos propios, como arriba se ha probado (C. 9, a. 1): y así el que el hombre obre bien de hecho es debido á que tiene buena voluntad; y de consiguiente la virtud, que hace obrar bien en el acto y no solo en la facultad, debe hallarse ó en la misma voluntad, ó en alguna potencia como movida por la voluntad. Sucede empero que la voluntad mueve al entendimiento, lo mismo que á otras potencias; pues considera

(3) «Según la interpretación de Santo Tomás»: palabras insertas en el texto, aunque entre paréntesis, en algunas ediciones, como las de Nápoles y de Drion; lo cual no nos parece conveniente por las razones insinuadas en la nota 2, pág. 258.

uno algo en acto, porque quiere: razon por la que el entendimiento, según se ordena á la voluntad, puede ser sujeto de la virtud propiamente dicha; y de este modo el entendimiento especulativo ó la razon es sujeto de la fe, pues se mueve el entendimiento á asentir á las cosas, que son de fe, por imperio de la voluntad, dado que ninguno cree sino queriendo (creer). Mas el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia: pues, siendo la prudencia «la recta razon de lo practicable» se requiere para la prudencia que el hombre esté bien dispuesto para los principios de esta razon de lo que ha de hacerse, que son los fines, para los cuales el hombre está bien dispuesto por la rectitud de la voluntad, como para los principios de lo especulativo por la luz natural del entendimiento agente. Por lo tanto, así como el sujeto de la ciencia, que es «la recta razon de las cosas especulativas», es el entendimiento especulativo en orden al entendimiento agente; del mismo modo el sujeto de la prudencia es el entendimiento práctico en orden á la voluntad recta.

Al argumento 1.º dirémos, que la frase de S. Agustín debe entenderse de la virtud propiamente dicha; no porque toda virtud tal sea simplemente amor, sino porque depende en algo del amor, en cuanto depende de la voluntad, cuya primera afeccion es el amor, como ya se dijo (C. 55, a. 2).

Al 2.º que el bien de cada uno es su fin: y por tanto, como lo verdadero es el fin del entendimiento, conocer lo verdadero es buen acto del entendimiento; y en su consecuencia el hábito, que perfecciona el entendimiento para conocer lo verdadero, ora sea en las cosas especulativas, ora en las prácticas, se llama virtud.

Al 3.º que aquel razonamiento se refiere á la virtud simplemente dicha.

ARTÍCULO IV.—¿Lo irascible y lo concupiscible son sujeto de la virtud?

1.º Parece que lo irascible y lo concu-

(1) En el mismo sentido, en que se entienden los actos propiamente humanos (ó voluntarios) en el lenguaje moral y escolástico.

(2) Con mucha frecuencia da metafóricamente Aristóteles

piscible no pueden ser sujeto de la virtud: porque estas fuerzas son comunes á nosotros y á los brutos; y ahora hablamos de la virtud, según que es propia del hombre, que es como se dice virtud humana (1). No pueden por consiguiente ser sujeto de la virtud humana lo irascible y lo concupiscible, que son partes (2) del apetito sensitivo, según se ha dicho (P. 1.ª, C. 81, a. 2).

2.º El apetito sensitivo es fuerza, que usa de órgano corporal. Mas el bien de la virtud no puede estar en el cuerpo del hombre; pues dice el Apóstol (Rom. 7, 18): sé que no habita en mi carne el bien. Luego el apetito sensitivo no puede ser sujeto de la virtud.

3.º San Agustín prueba que «la virtud» no está en el cuerpo sino en el alma, «por cuanto el cuerpo es regido por el alma. De donde se sigue que el que alguno use bien del cuerpo se refiere todo al alma: como, si un cochero, obediéndome á mí, rige bien los caballos que dirige; todo esto á mí se debe». Pero, así como el alma rige al cuerpo, así tambien la razon rige al apetito sensitivo: luego todo es debido á la parte racional, si lo irascible y lo concupiscible son rectamente dirigidos: y, pues «la virtud es por la que se vive bien», como se ha dicho arriba (C. 55, a. 4), la virtud por consiguiente no está en lo irascible y concupiscible, sino solo en la parte racional.

4.º «El principal acto de la virtud moral es la eleccion», como se dice (Ethic. I. 7, c. 13); la cual por cierto no es acto de lo irascible ó (3) de lo concupiscible, sino de la razon, como queda dicho (C. 13, a. 1): luego la virtud moral no está en lo irascible ó concupiscible, sino en la razon.

Por el contrario: la fortaleza se atribuye á lo irascible, y la templanza á lo concupiscible; por lo cual dice Aristóteles (Ethic. I. 3, c. 10) que estas virtudes «son de las partes irracionales».

Conclusion. Lo irascible y concupiscible [1], según que participan de la razon ó pueden naturalmente obedecerla, pueden

el nombre de partes á las potencias del alma.

(3) El códice de Alcañiz pone *et* (y) por *rel* (o): desde luego aparece preferible la disyuntiva *rel*, que en efecto vemos unánimemente adoptada en todos los impresos.

ser sujeto de la virtud humana; no siendo esta en dichas potencias [2] otra cosa que cierta habitual conformidad de las mismas con la razón.

Responderémos, que lo irascible y lo concupiscible pueden considerarse de dos modos: 1.º *secundum se*, ó segun su esencia, en cuanto son partes del apetito sensitivo, y de este modo no les compete el ser sujeto de la virtud; 2.º *en cuanto participan de la razón, por ser naturalmente destinadas á obedecerla*, y de este modo lo irascible ó concupiscible puede ser sujeto de la virtud humana: porque así es principio del acto humano: porque así es principio del acto humano, en cuanto participa de la razón, y en estas potencias es necesario establecer virtudes. Y en efecto es evidente que hay algunas virtudes en lo irascible y concupiscible: porque el acto, que emana de una potencia, segun que es movida por otras, no puede ser perfecto, á ménos que ambas estén bien dispuestas al acto; así como el acto de un artífice no puede ser conveniente, si el mismo artífice no está bien dispuesto para obrar, y también su mismo instrumento. En las cosas pues, sobre que actúan lo irascible y concupiscible como movidos por la razón, es preciso que exista algun hábito, que perfeccione para bien obrar, no solo en la razón, sí también en lo irascible y concupiscible: y, puesto que la buena disposición de la potencia, que mueve movida, se estima segun la conformidad con la potencia movente; por eso la virtud, que reside en la irascible y concupiscible, no es otra cosa que cierta habitual conformidad de estas potencias con la razón.

Al argumento 1.º dirémos, que las (potencias) irascible y concupiscible, consideradas (*secundum se*) en sí mismas y como partes del apetito sensitivo, son comunes á nosotros y á los brutos; pero, segun que son racionales por participacion, como obedientes á la razón, así son propias (1) del hombre; y en tal concepto pueden ser sujeto de la virtud humana.

(1) Esclusivamente y como peculiares y características ó distintivas: propiamente humanas.

(2) El estímulo ó incentivo y propension al mal, consecuencia de la corrupcion ó perturbacion de la naturaleza por efecto del pecado original.

(3) Ciega é irresistible á su intimacion en todo, á es-

Al 2.º que, así como la carne del hombre por sí no tiene el bien de la virtud, y sin embargo se hace instrumento del acto virtuoso, en cuanto, moviéndola la razón, exhibimos nuestros miembros al servicio de la justicia; del mismo modo también lo irascible y concupiscible de sí no tienen el bien de la virtud, sino más bien la infección del fomes (2); mas, en cuanto se conforman con la razón, así se engendra en ellos el bien de la virtud moral.

Al 3.º que es distinto el modo de regir el alma al cuerpo de aquel, con que la razón rige á lo irascible y concupiscible. El cuerpo en efecto obedece al alma *ad nutum* (3) sin contradicción respecto de aquellas cosas, en que naturalmente debe ser movido por el alma: por lo cual dice Aristóteles (*Politic. l. 1, c. 3*) que «el alma rige al cuerpo con principado despótico», esto es, como señor á siervo, y por eso todo movimiento del cuerpo se refiere al alma; por cuya razón en el cuerpo no hay virtud, sino solo en el alma. Empero lo irascible y lo concupiscible no obedecen *ad nutum* á la razón, sino que tienen propios movimientos suyos, con los cuales algunas veces la contrarían: por lo que en el mismo libro (*ibid.*) dice Aristóteles que «la razón rige á lo irascible y concupiscible con principado político», es á saber, con el que se rige á los hombres libres, que tienen en algunas cosas propia voluntad. Por esto mismo pues debe haber en lo irascible y concupiscible algunas virtudes, con las cuales se dispongan bien para el acto.

Al 4.º que en la elección hay dos cosas: la intención del fin, que pertenece á la virtud moral; y la preceptación de lo concerniente al fin, lo cual pertenece á la prudencia, como se dice (*Ethic. l. 6, c. 2 y 5*): y el que tenga recta intención del fin respecto de las pasiones del alma se verifica por la buena disposición de lo irascible y concupiscible; por cuya razón las virtudes morales acerca de las pasiones están en lo irascible y concupiscible, mas la prudencia está en la razón.

cepcion únicamente de las funciones vegetativas ó nutritivas (conforme á lo dicho en la nota 1, pág. 326); y en parte también de las sensitivas, como es de observar en la transmisión y consiguiente percepción de las sensaciones, independiente de la voluntad y una vez verificada la impresión de lo sensible en los órganos.

ARTÍCULO V. — Las fuerzas aprensivas sensitivas son sujeto de la virtud?

1.º Parece que en las fuerzas sensitivas aprensivas interiormente puede haber alguna virtud: porque el apetito sensitivo puede ser sujeto de la virtud, en cuanto obedece á la razón; y las fuerzas sensitivas aprensivas interiormente obedecen á la razón; pues por imperio de la razón obran la imaginativa, la cogitativa y la recordativa (1): luego en estas fuerzas puede haber virtud.

2.º Así como el apetito racional, que es la voluntad, puede ser impedido ó también ayudado en su acto por el apetito sensitivo; así también el entendimiento ó la razón puede serlo por las predichas fuerzas. Así pues como en las fuerzas sensitivas aprensivas puede haber virtud, del mismo modo en las aprensivas.

Por el contrario, todas las virtudes ó son intelectuales ó morales, como se dice (*Ethic. l. 2, c. 1*): mas todas las virtudes morales están en la parte apetitiva; y las intelectuales en el entendimiento ó la razón, como se ve (*Ethic. l. 6, c. 1*). No hay pues virtud alguna en las fuerzas sensitivas aprensivas interiores.

Conclusion. *En las fuerzas sensitivas aprensivas internas [1] hay algunos hábitos; los cuales sin embargo [2] no pueden llamarse virtudes.*

Responderémos, que en las fuerzas sensitivas aprensivas internas se reconocen algunos hábitos, como se prueba principalmente por lo que dice Aristóteles (*lib. De memor. c. 2*) y es «que en recordar una cosa despues de otra obra la costumbre, que es como cierta naturaleza». Empero el hábito consuetudinal no es otra cosa que la disposición adquirida por la costumbre, que es á manera de naturaleza. Por lo cual, hablando Tulio de la virtud en su *Retórica* (*ibid. arg. 3.º*), dice que «es un hábito á modo de naturaleza, conforme con la razón». En el hombre sin embargo lo que se adquiere por la costumbre en la memoria y en otras fuerzas sensitivas aprensivas, no es hábito (*per se*) de suyo, sino algo anejo

(1) Que con el sentido comun son los cuatro llamados sentidos internos. V. 1.ª P., C. 78, a. 4.

(2) Que de ellas recibe y por ellas perfecciona la obra del

á los hábitos de la parte intelectual, como se ha dicho ántes (a. 2; y C. 50, a. 4, al 3.º). Pero, *si hay algunos hábitos en tales fuerzas, estos no pueden llamarse virtudes*; pues la virtud es hábito perfecto, por el que nada más se hace que practicar el bien: por lo cual es necesario haya virtud en aquella potencia, que es consumativa de la buena obra. Mas el conocimiento de lo verdadero no se consuma en las fuerzas sensitivas aprensivas; sino que tales fuerzas son como preparatorias al conocimiento intelectual: y por tanto en semejantes fuerzas no hay virtudes, por las cuales se conoce lo verdadero; sino más bien en el entendimiento, ó en la razón.

Al argumento 1.º dirémos, que el apetito sensitivo respecto de la voluntad, que es el apetito de la razón, es como movido por él; y por tanto la operación de la virtud apetitiva se consuma en el apetito sensitivo, por lo cual el apetito sensitivo es sujeto de la virtud. Mas las virtudes sensitivas aprensivas más bien se han como motoras (2) respecto del entendimiento, porque «las fantasmas se refieren al alma intelectual, como los colores á la vista», segun se dice (*De anima, l. 3, t. 18*); y por consiguiente la obra del conocimiento se termina en el entendimiento, y así las virtudes cognoscitivas están en el mismo entendimiento ó en la razón.

Y con esto se da solución evidente al 2.º

Al 3.º que la memoria no se establece como parte de la prudencia, al modo que la especie es parte del género, como si dijéramos que la misma memoria es cierta virtud por sí; sino porque uno de los requisitos para la prudencia es la bondad de la memoria, viniendo á ser en cierto modo como una parte integral.

ARTÍCULO VI. — Puede ser la voluntad sujeto de la virtud?

1.º Parece que la voluntad no es sujeto de alguna virtud: porque para lo que conviene á la potencia por su misma razón de potencia no se requiere hábito

conocimiento perfecto; y por lo mismo así lo mueven, al propio tiempo que le sirven.

alguno; y pertenece á la razon misma de la voluntad, por estar en la razon segun Aristóteles (De anima, l. 3, t. 42), el que tienda ó se dirija á lo que es bueno segun la razon, á lo cual se ordena toda virtud; pues cada cosa apetece naturalmente su propio bien: porque virtud es « un hábito á modo de naturaleza, » conforme con la razon », como dice Tullio en su Retórica (De invent. l. 2). Luego la voluntad no es sujeto de la virtud.

2.º Toda virtud ó es intelectual ó moral, como se dice (Ethic., l. 1, c. últ.; y l. 2, c. 1). Mas la virtud intelectual está como en sujeto en el entendimiento y en la razon, pero no en la voluntad; y la virtud moral está tambien como en sujeto en lo irascible y concupiscible, que son racionales por participacion. Luego ninguna virtud reside en la voluntad como en sujeto.

3.º Todos los actos humanos, á los cuales se ordenan las virtudes, son voluntarios. Si pues respecto de algunos actos humanos hay alguna virtud en la voluntad, la habrá tambien por lo mismo respecto de todos ellos: por consiguiente ó no habrá en ninguna otra potencia virtud alguna, ó dos virtudes se ordenarán á un mismo acto, lo cual parece inconveniente: la voluntad por lo tanto no puede ser sujeto de la virtud.

Por el contrario: mayor perfeccion se requiere en el que mueve que en el movido. Es así que la voluntad mueve lo irascible y lo concupiscible. Luego con mucha más razon debe haber virtud en la voluntad que en lo irascible y concupiscible.

Conclusion. *La voluntad [1], que no há menester virtud que la perfeccione en cuanto al orden á su objeto, no puede en este concepto ser sujeto de alguna virtud; pero [2] las virtudes, que ordenan el afecto del hombre á Dios ó al prójimo, están en la voluntad como en sujeto.*

Responderémos que, pues por medio del hábito se perfecciona la potencia para obrar; en aquello necesita la po-

(1) Tambien necesita de virtud la voluntad en orden al bien propio del hombre mismo, cuando se presenta árduo ó de difícil consecucion, ya por la excelencia ó alteza del bien en sí

tencia de hábito perficiente para obrar (el cual hábito es precisamente la virtud), en que al efecto no basta la propia razon de potencia; y la razon propia de toda potencia se considera en orden al objeto: de donde se sigue que, siendo segun lo dicho (C. 1, a. 2, al 3.º; y C. 8, a. 5 al 2.º) el objeto de la voluntad el bien de la razon, perfeccionado á la (*misma*) voluntad; en cuanto á esto no necesita la voluntad de virtud, que la perfeccione. Pero, si urge al hombre desear algun bien, que exceda la proporcion del que lo quiere, ora sea en cuanto á toda la especie humana (como el bien divino, que traspasa los límites de la naturaleza humana), ora en cuanto al individuo (como el bien del prójimo); entónces necesita para ello de virtud la voluntad: y por consiguiente *las virtudes, que ordenan el afecto del hombre hácia Dios ó para con el prójimo, están en la voluntad como en sujeto*; y tales son (por ejemplo) la caridad, la justicia y semejantes (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aquella razon tiene lugar respecto de la virtud, que ordena al bien propio del mismo que quiere, como la templanza y la fortaleza, que versan acerca de las pasiones humanas, y otras semejantes, como es claro por lo dicho.

Al 2.º que « es racional por participacion » no solamente lo irascible y concupiscible, sino « en absoluto y universalmente lo apetitivo », como se dice (Ethic. l. 1, c. últ.); y en lo apetitivo se comprende la voluntad: por consiguiente, si hay alguna virtud en la voluntad, será moral, á no ser que sea teológica, como se dirá más adelante (C. 62).

Al 3.º que ciertas virtudes se ordenan al bien de la pasion moderada, lo cual es propio de este ó aquel hombre: y en los tales no es necesario que haya alguna virtud en la voluntad, pues para esto basta la naturaleza de la potencia, como ya va dicho; sino que esto solo es necesario en aquellas virtudes, que se ordenan á algun bien estrinseco.

mismo, ya á causa de la corrupcion y consiguiente debilidad de la naturaleza humana: razon por la que el Santo Doctor (2.º-2.º, C. 155, a. 5) coloca la continencia en la voluntad.

CUESTION LVII.

Distincion de las virtudes intelectuales.

Considerarémos ahora la distincion de las virtudes, y 1.º de las virtudes intelectuales; 2.º de las morales; y 3.º de las teológicas. Acerca de lo primero investigarémos seis cosas en otros tantos artículos. 1.º Los hábitos intelectuales especulativos son virtudes?—2.º Son estos tres, sabiduría, ciencia y entendimiento?—3.º El hábito intelectual, que es arte, es virtud?—4.º La prudencia es virtud distinta del arte:—5.º La prudencia es virtud necesaria al hombre?—La *eubulia* (1), la *synesis* (2) y el *gnómes* (3) son virtudes anejas á la prudencia?

ARTÍCULO I.—Los hábitos intelectuales especulativos son virtudes?

1.º Parece que los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes: porque la virtud es hábito operativo, como se ha dicho arriba (C. 55, a. 2); y los hábitos especulativos no son operativos, pues se diferencia lo especulativo de lo práctico ú operativo: luego los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes.

2.º La virtud versa acerca de aquellas cosas, por las cuales el hombre se hace feliz ó bienaventurado: porque « la felicidad es el premio de la virtud », como se dice (Ethic., l. 1, c. 9); mas los hábitos intelectuales no consideran los actos humanos ú otros bienes humanos como medios, por los cuales alcanza el hombre la beatitud, sino más bien las cosas naturales y divinas: luego los tales hábitos no pueden llamarse virtudes.

3.º La ciencia es hábito especulativo; pero la ciencia y la virtud se diferencian, como diversos géneros no subordinadamente clasificados, como se ve por lo que dice Aristóteles (Top. l. 4, c. 2, lect. 2): luego los hábitos especulativos no son virtudes.

Por el contrario: solos los hábitos especulativos consideran las cosas necesarias, que es imposible sean de otro modo.

(1) Buen consejo, acertado y oportuno. Véase la C. 51, a. 1 y 2, de la 2.ª-2.ª.

(2) Criterio recto, perspicaz y exacto, especialmente en lo

Es así que Aristóteles establece (Ethic., l. 6, c. 1) ciertas virtudes intelectuales en la parte del alma, que considera las cosas necesarias, que no pueden subsistir de otra manera. Luego los hábitos intelectuales especulativos son virtudes.

Conclusion. *Los hábitos intelectuales especulativos [1] pueden ciertamente llamarse virtudes, en cuanto habilitan para la buena operacion, que es la consideracion de lo verdadero; mas no simplemente virtudes, como capaces de hacer áun usar bien del hábito, ó de la tal potencia: y en los actos de los hábitos intelectuales especulativos [2] puede haber mérito, si se hacen por caridad.*

Responderémos que, pues toda virtud se dice tal en orden al bien, como arriba se ha dicho (C. 55, a. 3), de dos modos puede llamarse virtud un hábito, segun tambien va dicho (C. 56, a. 3): 1.º porque da facultad para obrar bien; y 2.º porque con la facultad suministra tambien su buen uso; y esto, como se ha dicho ántes (ibid.), pertenece solamente á aquellos hábitos que miran á la parte apetitiva, por cuanto la fuerza apetitiva del alma es la que hace usar de todas las potencias y hábitos. Por consiguiente, como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan la parte apetitiva, ni de modo alguno dicen relacion á ella,

operable ó práctico. V. *ibid.* C. 51, a. 3.

(3) Decision acertada, fallo ó juicio ó dictámen justo. Véase C. 51, a. 4, de la 2.ª-2.ª.