

ARTÍCULO VI. — ¿La *eubulia*, la *synesis* y la *gnómes* son virtudes anejas á la prudencia? (1)

1.º Parece que inconvenientemente se adscriben á la prudencia la *eubulia*, la *synesis* y la *gnómes*: porque *eubulia* «es el hábito, con el que aconsejamos bien» (Ethic. l. 6, c. 9); y el aconsejar bien pertenece á la prudencia, como se dice en el mismo libro (c. 5): luego la *eubulia* no es virtud adjunta á la prudencia, sino más bien la misma prudencia.

2.º Al superior pertenece juzgar sobre los inferiores: aquella pues parece virtud suprema, cuyo acto es el juicio; y tal es la *synesis*, que juzga bien: luego la *synesis* no es virtud adjunta á la prudencia, sino antes ella misma es la principal (2).

3.º Así como son diversas las cosas, sobre las cuales se ha de juzgar; lo son también aquellas, sobre que se ha de aconsejar. Pero acerca de todas las aconsejables se establece una sola virtud, la *eubulia*. Luego para juzgar bien de las operables no hay necesidad de admitir, además de la *synesis*, otra virtud, á saber, la *gnómes*.

4.º Tulio establece en su Retórica (De invent. l. 2) otras tres partes de la prudencia, que son «la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente y la providencia de lo futuro». Macrobio también (Sueño de Escipion, l. 1, c. 8) fija ciertas otras partes de la prudencia, como la precaución, la docilidad y otras así. No parecen pues las espresadas virtudes las únicas adjuntas á la prudencia.

Por el contrario aboga la autoridad de Aristóteles, que (Ethic. l. 6, c. 9, 10 y 11) cuenta estas tres virtudes adjuntas á la prudencia.

Conclusion. *A la virtud rectamente preceptiva, que es la prudencia, van anejas, como á la más principal, en concepto de secundarias la eubulia (que aconseja bien), la synesis (perspicacia) y la gnómes (acertado dictámen), que son partes judicativas.*

(1) Ténganse presentes las notas 1, 2 y 3, pág. 363, para la inteligencia y distinción de esas tres palabras, que creemos conveniente dejar en su originaria forma griega, atendido su uso común y aún vulgarizado entre los escolásticos y en todos los tratados de Teología moral, en que se hace mención de ellas.

(2) No la principal absolutamente entre todas las virtudes, sino solo en orden á aquellas de las que se considera como

Responderémos, que entre todas las potencias ordenadas la más principal es la que se ordena al acto más principal. Mas acerca de las operaciones humanas hay tres actos de la razón; de los cuales el 1.º es aconsejar, el 2.º juzgar y el 3.º mandar: los dos primeros corresponden á los actos del entendimiento especulativo, que son investigar y juzgar; porque el consejo es cierta averiguación: pero el tercero es propiamente del entendimiento práctico, en cuanto es operativo; porque no tiene la razón, que preceptúa lo que no puede hacerse por el hombre. Pero es harto claro que entre todo lo que el hombre hace el acto principal es preceptuar, y á éste se ordenan los demás: y por lo tanto á la virtud, que es bien preceptiva, es á saber, á la prudencia, como á la más principal, van adjuntas como secundarias la *eubulia*, de la que es propio aconsejar bien, la *synesis* y la *gnómes*, que son partes judicativas, de cuya distinción se hablará (al 3.º).

Al argumento 1.º dirémos, que la prudencia es bien conciliativa, no como porque el aconsejar bien sea inmediatamente acto de ella, sino porque perfecciona este acto mediante la virtud á ella subordinada, que es la *eubulia*.

Al 2.º que el juicio en lo operable se ordena á algo ulterior; pues sucede que alguno juzga bien de algo que debe hacerse, y sin embargo no lo ejecuta rectamente: mas el último complemento es, cuando la razón preceptúa ya bien sobre lo que debe hacerse.

Al 3.º que el juicio sobre cada cosa se hace por sus propios principios: mas la investigación no se verifica todavía por los principios propios; porque, dados estos, no habría necesidad de investigación, sino que ya la cosa estaría hallada. Por esto mismo una sola virtud se ordena á aconsejar bien, y dos virtudes á juzgar bien; porque la distinción no está en los principios comunes, sino en los propios. Hé aquí porqué hasta en las cosas especulativas es una sola la dialéctica inqui-

principal la prudencia: es decir, que la *synesis* debiera según la objeción considerarse como más principal que la prudencia, y esta subordinada á aquella. Por lo demás hasta los niños saben por el Catecismo que la prudencia es la primera de las cuatro virtudes llamadas cardinales ó principales, de las que aquí no se trata por ahora y ménos en su concepto de morales.

sitiva respecto de todas; mas las ciencias demostrativas, que son judicativas, son diversas para las diversas cosas. Pero se distinguen la *synesis* y la *gnómes* según las diversas reglas, por las que se juzga: porque la *synesis* es judicativa sobre las cosas operables según la comun ley; mas la *gnómes* según la misma razón natural en aquellas cosas, en las cuales falta la ley común, como se verá más claramente luego (2.º-2.º, C. 51, a. 4).

Al 4.º que la memoria, la inteligencia y la providencia, lo mismo también que

la precaución y la docilidad y otras semejantes, no son virtudes diversas de la prudencia; sino que en cierto modo se comparan con ella como partes integrales, en cuanto todas esas se requieren para la perfección de la prudencia. Hay también además ciertas partes subjetivas ó especies de prudencia, como la económica, la reinativa y otras semejantes; mas las tres predichas son como partes potenciales de la prudencia; porque se ordenan como lo secundario á lo principal: y de estas se dirá luego (2.º-2.º, C. 51).

CUESTION LVIII.

Distinción entre las virtudes morales y las intelectuales.

Considerarémos ahora las virtudes morales, y 1.º lo que las distingue de las virtudes intelectuales; 2.º la distinción de aquellas entre sí según su propia materia; 3.º la distinción de las principales ó cardinales de las otras. Acerca de lo primero investigarémos cinco cosas: 1.ª Toda virtud es virtud moral? — 2.ª Se distingue la virtud moral de la intelectual? — 3.ª Se divide suficientemente la virtud en intelectual y moral? — 4.ª Puede existir la virtud moral sin la intelectual? — 5.ª Por el contrario, ¿la virtud intelectual puede existir sin la moral?

ARTÍCULO I. — Toda virtud es moral?

1.º Parece que toda virtud es moral: porque la virtud moral se llama así por la costumbre (*more*); y podemos acostumbrarnos á los actos de todas las virtudes: luego toda virtud es moral.

2.º Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 6) que «virtud moral es el hábito electivo, que consiste en el justo medio de la razón». Pero toda virtud parece ser hábito electivo; puesto que podemos hacer por elección actos de cualquiera virtud, y toda virtud en cierto modo consiste en el medio de la razón, como se manifestará más adelante (C. 64, a. 2, 3 y 4). Luego toda virtud es moral.

3.º Tulio dice en su Retórica (De invent. l. 2) que «la virtud es un hábito á manera de naturaleza conforme á la razón». Es así que, ordenándose toda virtud humana al bien del hombre, debe ser conforme á la razón, puesto que «el bien del hombre consiste en ser según

la razón», como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22). Luego toda virtud es moral.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 1): «cuando hablamos de las costumbres, no decimos sabio ó inteligente, sino afable ó sóbrio». Así pues la sabiduría y la inteligencia no son morales; las cuales sin embargo son virtudes, como anteriormente se ha dicho (C. 57, a. 2). No es pues moral toda virtud.

Conclusion. *No toda virtud se llama moral; sino solamente la que está en la potencia apetitiva.*

Responderémos, que para evidenciar esto conviene examinar, qué es la costumbre (*mos*); porque de este modo podremos saber, qué es virtud moral. Costumbre pues significa dos cosas; unas veces el uso, como se dice (Act. 15, 1): *si no os circuncidais según el uso* (rito) *de Moisés, no podéis ser salvos*; y otras cierta inclinación natural ó como natural á hacer algo, y en este sentido hasta

de los brutos animales se dicen algunas costumbres. Por eso se dice (II Machab. 11, 11) que, *arrojándose con ímpetu á uso de leones* (leonum more) *sobre los enemigos, los mataron*; y en la misma acepción se toma la palabra costumbre (*moris*) (Ps. 67, 7), donde se dice: *el que hace morar los de una misma costumbre en casa*. Estas dos significaciones pues en nada se distinguen entre los latinos en cuanto á la voz: mas en griego sí se distinguen; porque el *ethos*, que entre nosotros significa costumbre (*morem*) tiene unas veces la primera (*silaba*) larga y se escribe con la letra griega η, y otras la tiene breve y se escribe con ε. Pero la virtud moral se llama así de *more*, en cuanto significa cierta inclinación natural ó como natural (1) á hacer alguna cosa. Y á esta significación de *moris* (habitualidad) (2) es afin otra significación, que quiere decir costumbre, por cuanto la costumbre en cierto modo se convierte en naturaleza y produce una inclinación semejante á la natural. Siendo pues evidente que la inclinación al acto propiamente compete á la virtud apetitiva, de la que es propio mover todas las potencias á obrar, como consta por lo ya dicho (C. 9, a. 1); infiérese que *no toda virtud se llama moral; sino solamente aquella, que está en la fuerza apetitiva*.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objeción se funda en la significación de costumbre de la palabra *more*.

Al 2.º que todo acto de virtud puede ejecutarse por elección: pero elección recta sólo la produce la virtud, que está en la parte apetitiva del alma; pues queda dicho (C. 13, a. 1) que elegir es acto de la parte apetitiva. Por consiguiente hábito electivo, como principio de la elección, es solamente aquel, que perfecciona la fuerza apetitiva, aunque también los

(1) Por cuanto puede provenir de la naturaleza ó del hábito (como natural), ó también ser infusa (y así también como connatural), según el mismo Santo Tomás lo explica (*Sent. 3, dist. 23, C. 1, a. 4*).

(2) Propensión habitual ó facilidad y tendencia debida á la naturaleza ó al hábito, cuya versión más exacta y espresiva nos parece la de *habitualidad*, que adoptamos en el doble sentido de connatural ó innata (que quizá estaría más gráficamente espresada por *habitudinal*) en el caso de ser debida á la naturaleza, y de connaturalizada ó adquirida y apropiada por el hábito (diciéndose así *habitual*) ó aun de infusa en su caso (como *habida* gratuitamente y sin previa reiteración de actos análogos voluntarios y constitutivos del hábito propiamente

actos de otros hábitos pueden ser objeto de la elección.

Al 3.º que «la naturaleza es principio del movimiento» (Phys. 1. 2, t. 3); pero el mover á obrar es peculiar de la parte apetitiva: y por tanto el asimilarse á la naturaleza en conformarse con la razón es propio de las virtudes residentes en la fuerza apetitiva.

ARTÍCULO II. — La virtud moral se distingue de la intelectual?

1.º Parece que la virtud moral no se distingue de la intelectual: porque dice San Agustín (De civ. Dei, l. 1, c. 21) que «la virtud es el arte de vivir rectamente»; y el arte es virtud intelectual: luego la virtud moral no se diferencia de la intelectual.

2.º La mayor parte (3) ponen la ciencia en la definición (4) de las virtudes morales, como algunos (5) definen la perseverancia diciendo que «es la ciencia ó el hábito de aquellas cosas, en que se debe ó no permanecer»; y santidad «la ciencia que (nos) hace fieles y observantes de las cosas, que son justas ante Dios». Pero la ciencia es virtud intelectual: luego la virtud moral no debe distinguirse de la intelectual.

3.º San Agustín dice (Soliloq. l. 1, c. 6) que «la virtud es la recta y perfecta razón»; lo cual pertenece á la virtud intelectual, como está claro (Ethic. l. 6, c. ult.): luego la virtud moral no es distinta de la intelectual.

4.º Nada se distingue de aquello, que entra en su definición; pero la virtud intelectual figura en la definición de la virtud moral, pues dice Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 6) que «virtud moral es el hábito electivo existente en el (*justo*) medio determinado por la razón á juicio del sabio» (6). Mas esta recta razón, que

dicho); pues así se distingue bien y fácilmente de la acción seguidamente indicada de *costumbre* formada por actos repetidos.

(3) De los filósofos ó autores de tratados de Moral.

(4) Más exactamente «asignación, enumeración ó clasificación».

(5) Alude ostensiblemente al filósofo griego Andrónico, de quien probablemente toma asimismo la subsiguiente definición de la santidad, aunque esto no se da por suficientemente comprobado. Nicolai.

(6) *Prout sapiens determinabit*, «como lo haría un hombre discreto», ó quizá mejor, «dejándolo al fallo de los sabios».

determina el medio de la virtud moral, pertenece á la virtud intelectual (Ethic. l. 6, c. ult.). Luego la virtud moral no se distingue de la intelectual.

Por el contrario, se dice (Ethic. l. 1, c. ult.) que se «determina la virtud según esta diferencia; pues decimos de ellas, que estas son ciertamente intelectuales, y esotras morales».

Conclusion. *La virtud moral se distingue de la intelectual, como del apetito el entendimiento.*

Responderémos, que el primer principio de todas las operaciones humanas es la razón; y cualesquiera otros principios que haya de acciones humanas, obedecen en cierto modo á la razón, aunque de diverso modo: porque unos la obedecen enteramente *ad nutum* sin contradicción alguna, como los miembros del cuerpo, si perseveran consistentes en su naturaleza; pues al punto al imperio de la razón se mueve á la obra la mano ó el pie. Por eso dice Aristóteles (Polit. l. 1, c. 3) que «el alma rige al cuerpo con imperio despótico», esto es, como señor á su siervo, que no tiene derecho de contradecirle. Sentaron pues algunos que todos los principios activos, que hay en el hombre, se refieren de este modo á la razón: lo cual en verdad si fuese cierto, bastaría que la razón fuese perfecta para obrar bien; y, siendo la virtud un hábito, por el que nos perfeccionamos para bien obrar, seguiríase de ahí que estaría en sola la razón, y así ninguna virtud sería sino intelectual. Tal fue la opinión de Sócrates, quien dijo que «todas las virtudes eran prudencias» (Ethic. l. 6, c. ult.), deduciendo de esto que el hombre, existiendo en él la ciencia, no podía pecar; y que cualquiera que pecaba, pecaba por ignorancia. Mas esto procede de un supuesto falso: porque la parte apetitiva obedece á la razón no del todo (*ad nutum*) á su arbitrio, sino con alguna contradicción; por lo que Aristóteles (Polit. l. 1, c. 3) dice que «la razón impera á la (*parte*) apetitiva con principio político», esto es, con el que uno preside á (*hombres*) libres, los cuales tienen derecho de contradecirle en

(1) En determinados casos, ó también en algunos individuos ó personas; aunque la primera interpretación viene luego á ser corroborada por la espresión *in particulari eligibili*,

algo. Por esto mismo S. Agustín sobre el Salmo 118 (Serm. 8.º) dice que «algunas veces precede el entendimiento y sigue tardo ó nulo el afecto», hasta el punto de que alguna vez las pasiones ó los hábitos de la parte apetitiva llegan á impedir el uso de la razón en particular (1); y según esto es algo exacto lo que dijo Sócrates, que «mediando esencialmente la ciencia, no se peca», con tal empero que esto se estienda hasta el uso de la razón en lo particular elegible. Así pues, para que el hombre obre bien, se requiere, no solo que la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino también que la fuerza apetitiva esté bien preparada por el hábito de la virtud moral: y de consiguiente, así como el apetito se distingue de la razón, del mismo modo la virtud moral se diferencia de la intelectual. De donde se sigue que, así como el apetito es principio del acto humano, según que participa en algo de la razón; igualmente el hábito moral tiene el carácter de virtud humana, en cuanto se conforma con la razón.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustín toma comunmente el arte por cualquiera recta razón, y así bajo el arte se incluye también la prudencia, que es la recta razón de lo operable, como el arte lo es de lo factible (2); y conforme á esto lo que dice, que «la virtud es arte de vivir rectamente», conviene esencialmente á la prudencia, pero participativamente á otras virtudes, en cuanto según la prudencia son dirigidas.

Al 2.º que tales definiciones, por cualesquiera que hayan sido dadas, partieron de la opinión Socrática, y deben esponderse relativamente al arte, del modo que ántes se ha dicho (al 1.º)

Al 3.º debemos decir lo mismo.

Al 4.º que la recta razón, que es según la prudencia, se ingiere en la definición de la virtud moral, no como parte de su esencia, sino como cierta cosa participada en todas las virtudes morales, en cuanto la prudencia dirige todas las virtudes morales.

poco posterior á la locución *in particulari*, que anotamos.

(2) Véase y téngase muy en consideración la nota 3, página 367.

ARTÍCULO III. — Se divide suficientemente la virtud en moral é intelectual?

1.º Parece que la virtud humana no se divide suficientemente en virtud moral é intelectual: porque la prudencia parece ser cierto medio entre la virtud moral y la intelectual; pues se anumerá entre las virtudes intelectuales (Ethic. 1. 6, c. 3 y 5) y también por todos se cuenta comúnmente entre las cuatro virtudes cardinales, que son morales, como se manifestará más adelante (C. 61, a. 1.) No se divide pues suficientemente la virtud en intelectual y moral como por inmediatos (*miembros*).

2.º La continencia y la perseverancia y aún la paciencia no se computan entre las virtudes intelectuales; ni tampoco son virtudes morales, pues no guardan el medio en las pasiones, sino que abundan en ellas las pasiones. No se divide pues suficientemente la virtud distinguiendo intelectuales y morales.

3.º La fe, la esperanza y la caridad son ciertas virtudes, y sin embargo no son virtudes intelectuales; porque estas son cinco solamente, á saber: « la ciencia, la sabiduría, la inteligencia, la prudencia y el arte », como se ha dicho (C. 57, a. 2, 3 y 4.) Tampoco son virtudes morales, pues no versan acerca de las pasiones, á las que principalmente se refiere la virtud moral. Luego la virtud no se clasifica suficientemente por virtudes intelectuales y morales.

Por el contrario, Aristóteles (Ethic. 1. 2, c. 1) dice que la virtud es de dos clases, una intelectual y otra moral.

Conclusion. *Toda virtud humana (1) ó es intelectual ó moral.*

Responderémos, que la virtud humana es cierto hábito, que perfecciona al hombre para bien obrar. Mas como no hay más que dos principios de los actos humanos en el hombre, cuales son el entendimiento ó la razón y el apetito, los solos dos móviles en el hombre, como se dice (De an. 1. 3, t. 49 y sig.); dedúcese

(1) Dícese humana como natural en el hombre y asequible á sus fuerzas naturales, para diferenciarla de las llamadas teologales ó divinas, que en su acepción católica son sobrenaturalmente infusas por Dios en el alma; aunque también hay fe, esperanza y caridad humanas en un sentido lato ó genérico.

(2) Entiéndese aquí por continencia la resistencia en gene-

que toda virtud humana debe ser perfecta de alguno de estos principios. Si pues es perfecta del entendimiento especulativo ó práctico para el buen acto del hombre, será virtud intelectual; empero, si es perfecta de la parte apetitiva, será virtud moral. Resulta por consecuencia que *toda virtud humana ó es intelectual ó moral.*

Al argumento 1.º dirémos, que la prudencia segun su esencia propia es intelectual virtud; pero segun la materia conviene con las virtudes morales, porque « es la recta razón de lo operable », como ya se ha dicho (C. 57, a. 4), y conforme á esto se cuenta entre las virtudes morales.

Al 2.º que la continencia y la perseverancia (2) no son perfecciones de la virtud apetitiva sensitiva, como lo prueba el que en el hombre continente y perseverante sobreadundan pasiones desordenadas; lo cual no sucedería, si el apetito sensitivo fuese perfecto mediante algun hábito, que le hiciese conformarse con la razón. Es pues la continencia, ó la perseverancia, perfeccion de la parte racional, que resiste á las pasiones, para no ser vencida por ellas; mas no alcanza á la razón de virtud, porque la virtud intelectual, que dispone bien la razón acerca de las cosas morales, presupone el apetito recto del fin para su recta hábitud con respecto á los principios, esto es, á los fines, segun los cuales raciocina, lo cual falta al continente y al perseverante. Tampoco puede ser perfecta la operacion, que procede de dos potencias, si no se perfecciona por el debido hábito; así como no resulta perfecta la acción de un agente por el instrumento, si este no está bien dispuesto, por más perfecto que sea el agente principal. De donde se sigue que, si el apetito sensitivo, que es movido por la parte racional, no es perfecto; por mucho que lo sea la parte racional, no lo será la acción consiguiente; ni por lo mismo el principio de la acción será virtud. Hé aquí porqué la continencia de las

ral á los impulsos de cualesquiera concupiscencias depravadas, y por perseverancia la constancia en esa misma resistencia; no la perseverancia final en el bien y en la gracia hasta la muerte, de la que se trata luego (2.ª-2.ª, C. 137, a. 1), ni la abstención completa de todo deleite carnal (ibid. C. 155, a. 1), virtudes ambas perfectas y consumadas, en cuyo concepto no son objeto de la cuestión actual.

delectaciones y la perseverancia en las tristezas no son virtudes, sino algo menos que virtud (1), como dice Aristóteles (Ethic. 1. 7, c. 1 y 9.)

Al 3.º que la fe, la esperanza y la caridad están por cima de las virtudes humanas; porque son virtudes del hombre, segun que es hecho participante de la divina gracia.

ARTÍCULO IV. — La virtud moral puede existir sin la intelectual?

1.º Parece que la virtud moral puede existir sin la intelectual: porque virtud moral, como dice Tulio (De invent. 1. 2), « es un hábito á manera de naturaleza » conforme con la razón; y la naturaleza, aunque de acuerdo con alguna razón superior que la mueva, no hay para qué mezclarla con ella en un mismo (*sujeto*) como se ve en los seres naturales destituidos de conocimiento. Luego puede haber en el hombre virtud moral á manera de naturaleza, inclinándola á conformarse con la razón, aunque la razón de aquel hombre no sea perfecta mediante la virtud intelectual.

2.º Por la virtud intelectual consigue el hombre el perfecto uso de la razón. Pero á veces suelen algunos, en quienes no está muy en vigor el uso de la razón, ser virtuosos y aceptos á Dios. Luego parece que la virtud moral puede existir sin la virtud intelectual.

3.º La virtud moral da inclinación á obrar bien. Mas hay quienes tienen inclinación natural á obrar bien, aún sin juicio de razón. Luego las virtudes morales pueden existir sin la intelectual.

Por el contrario, dice S. Gregorio (Moral. 1. 22, c. 1 implic.) que « las demás virtudes, si no ejecutan prudentemente lo que apetecen, de ninguna manera pueden ser virtudes ». Es así que la prudencia es virtud intelectual, como ántes se ha dicho (C. 57, a. 4). Luego las virtudes morales no pueden existir sin las intelectuales.

Conclusion. *La virtud moral puede existir sin ciertas virtudes intelectuales;*

(1) Para la recta inteligencia de esto conviene consultar las Cuestiones 155, a. 1, y 137, a. 1, de la 2.ª-2.ª, citadas también en la nota anterior.

no empero sin la prudencia y la inteligencia.

Responderémos, que la virtud moral puede ciertamente existir sin algunas de las virtudes intelectuales, como sin la sabiduría, sin la ciencia, y sin el arte; pero no puede ser sin el entendimiento y sin la prudencia. Sin la prudencia en efecto no puede haber virtud moral; porque la virtud moral es un hábito electivo, esto es, que hace buena elección; y para que la elección sea buena se requieren dos cosas: 1.ª que haya la debida intención del fin, y esto se verifica por la virtud moral, que inclina la fuerza apetitiva al bien conveniente á la razón, que es el fin debido; 2.ª que el hombre reciba rectamente las cosas conducentes al fin, y esto no puede ser sino por medio de la razón, que aconseja rectamente, juzgando y mandando, lo cual pertenece á la prudencia y á las virtudes á ella anejas, como queda dicho (C. 57, a. 4, 5 y 6): de donde se sigue que *la virtud moral no puede existir sin la prudencia, ni por consiguiente sin el entendimiento*, dado que por el entendimiento se conocen los principios naturalmente conocidos tanto en lo especulativo como en lo operativo; y por lo tanto, así como la recta razón en las cosas especulativas, en cuanto procede de los principios naturalmente conocidos, presupone la inteligencia de los principios; así también la prudencia, que es « la recta razón de lo operable ».

Al argumento 1.º dirémos que la inclinación de la naturaleza en los seres, que carecen de razón, es sin elección; y por esto tal inclinación no requiere por necesidad la razón: pero la inclinación de la virtud moral es con elección, y de consiguiente para su perfección há menester que la razón sea perfecta por medio de la virtud intelectual.

Al 2.º que en el virtuoso no es preciso que esté en su vigor el uso de la razón en cuanto á todo, sino solo en cuanto á lo que debe obrarse segun la virtud: y de este modo el uso de la razón está en su vigor en todos los virtuosos; por lo que aún los que parecen simples, por carecer de mundana astucia, pueden ser prudentes segun aquello (Math. 10, 16): *sed prudentes como serpientes, y sencillos como palomas.*

Al 3.º que la natural inclinacion al bien de la virtud es cierta incoacion de virtud, pero no es virtud perfecta; porque esa inclinacion, cuanto es más perfecta, puede ser tanto más peligrosa, si no se la asocia la recta razon, por medio de la cual se haga recta la eleccion de lo conducente al debido fin: así como un caballo corriendo, si está ciego, tanto más fuertemente se estrella y se daña, cuanto más violentamente corre. Y así, aunque la virtud moral no sea razon recta, como decía Sócrates; no es sin embargo solamente segun la razon recta, en cuanto inclina á lo que es conforme la recta razon, como decian los platónicos, sino que tambien debe llevar adjunta la recta razon, como dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. ult.).

ARTÍCULO V.—Puede existir virtud intelectual sin moral?

1.º Parece que la virtud intelectual puede existir sin la virtud moral: porque la perfeccion de lo anterior no depende de la perfeccion de lo posterior; y la razon es ántes que el apetito sensitivo, y lo mueve. Luego la virtud intelectual, que es perfeccion de la razon, no depende de la virtud moral, que es perfeccion de la parte apetitiva. Puede por consiguiente existir sin ella.

2.º Lo moral es materia de la prudencia, como lo factible lo es del arte. Pero el arte puede existir sin propia materia, como un herrero sin hierro. Luego tambien la prudencia puede existir sin las virtudes morales, no obstante ser ella entre todas las virtudes intelectuales la más ligada con las morales.

3.º La prudencia es « virtud bien aconsejadora » (Ethic. l. 6, c. 9). Muchos empero aconsejan bien, careciendo de virtudes morales. Luego la prudencia puede existir sin la virtud moral.

Por el contrario: querer obrar mal se opone directamente á la virtud moral; y á ninguna (de ellas) se opone lo que puede existir sin virtud moral: mas se opone á la prudencia el pecar queriendo (Ethic. l. 6, c. 5). No puede pues la prudencia existir sin virtud moral.

(1) No precisamente como potencia ó facultad intelectual, sin en concepto de conocimiento intuitivo ó habitual de los principios evidentes en sí mismos, cuya simple enunciaci6n

Conclusion. *Todas las virtudes intelectuales pueden existir sin virtud moral, á escepcion de la prudencia.*

Responderémos, que *las otras virtudes intelectuales pueden existir sin virtud moral; pero la prudencia sin virtud moral no puede existir.* La razon es, porque la prudencia es « recta razon de lo operable », no empero únicamente en general, sino tambien en lo particular, sobre lo cual recaén las acciones. Mas la recta razon preexige principios, de los que pártela razon: y esta en lo particular debe proceder, no solo partiendo de los principios universales, sino ateniéndose tambien á los principios particulares. Acerca de los principios universales de lo operable ciertamente se halla bien dispuesto el hombre por la natural inteligencia de los principios, que le hace conocer que ningun mal debe hacerse, ó bien por medio de alguna ciencia práctica: pero no basta esto, para raciocinar rectamente acerca de lo particular; porque sucede alguna vez que tal principio universal conocido por el entendimiento ó por la ciencia se inutiliza en lo particular por alguna pasion: como al concupiscente, cuando la concupiscencia vence, le parece bueno lo que deséa, aunque sea contrario al universal juicio de la razon. Por lo tanto, así como el hombre se dispone, para conducirse rectamente acerca de los principios universales, por medio del entendimiento (1) natural, ó por el hábito de la ciencia; del mismo modo, para hallarse bien dispuesto acerca de los principios particulares de lo operable, que son los fines, há menester perfeccionarse por medio de algunos hábitos, segun los cuales se haga en cierto modo connatural al hombre el juzgar rectamente acerca del fin: y esto se efectúa por medio de la virtud moral; porque el virtuoso juzga bien del fin de la virtud, en razon á que « cual es cada uno, tal le parece el fin » (Ethic. l. 3, c. 5). Así que para la recta razon de lo operable, que es la prudencia, se requiere que el hombre tenga virtud moral.

Al argumento 1.º dirémos, que la razon, segun que es aprensiva del fin, pre-

clara y esplicita segun sus alcances se los da á conocer suficientemente, cual sucede con los axiomas científicos.

cede al apetito del fin; pero el apetito del fin precede á la razon, que raciocina, para elegir los medios conducentes al fin, lo cual pertenece á la prudencia: así como tambien en las cosas especulativas la inteligencia de los principios es principio de la razon, que silogiza.

Al 2.º que los principios de las cosas artificiales no los discernimos bien ó mal segun la disposicion de nuestro apetito, como los fines, que son principios de las

morales; sino solamente por la consideracion de la razon: y por lo tanto el arte no requiere virtud, que perfeccione el apetito, como la requiere la prudencia.

Al 3.º que la prudencia no solo es bien consiliativa, sino tambien bien judicativa, y bien preceptiva: lo cual no puede verificarse, si no se remueve el impedimento de las pasiones, que corrompen el juicio y el precepto de la prudencia; y esto por medio de la virtud moral.

CUESTION LIX.

Distincion de las virtudes en su relacion con las pasiones.

Considerarémos ahora la distincion de las virtudes morales entre sí: y, por cuanto las virtudes morales, que versan acerca de las pasiones, se distinguen segun la diversidad de las pasiones, conviene considerar: 1.º en comun la comparacion de la virtud con la pasion, y 2.º la distincion de las virtudes morales segun las pasiones. En cuanto á lo 1.º investigarémos cinco cosas: 1.ª La virtud moral es pasion?—2.ª Puede existir con la pasion?—3.ª Es compatible con la tristeza?—4.ª Toda virtud moral es acerca de las pasiones.—5.ª Alguna virtud moral puede existir sin pasion?

ARTÍCULO I.—La virtud moral es pasion?

1.º Parece que la virtud moral es pasion: porque el medio es del mismo género que los extremos; y, siendo la virtud moral medio entre las pasiones, síguese que la virtud moral es pasion.

2.º La virtud y el vicio, como contrarios que son, están en el mismo género; pero ciertas pasiones se llaman vicios, como la envidia y la ira: luego tambien ciertas pasiones son virtudes.

3.º La misericordia es cierta pasion; porque es « tristeza de los males ajenos », como se ha dicho (C. 35, a. 8, arg. 3.º). Mas á esta « Ciceron, eminente hablista, » no dudó llamarla virtud, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 9, c. 5). Luego la pasion puede ser virtud moral.

Por el contrario, se dice (Ethic. l. 2) que « las pasiones ni son virtudes, ni malicias » (1).

(1) Vicios, segun interpretan algunos modernos comentaristas; si bien en el lenguaje corriente ó usual la malicia denota cierta deliberacion de la voluntad ó como afecto á obrar

Conclusion. *La virtud moral no puede ser pasion.*

Responderémos, que *la virtud moral no puede ser pasion*; y esto se prueba por tres razones: 1.ª porque pasion es cierto movimiento del apetito sensitivo, como ya se ha dicho (C. 22, a. 3); en tanto que la virtud moral no es movimiento alguno, sino más bien principio del movimiento apetitivo, cierto hábito existente; 2.ª porque las pasiones por sí mismas no tienen razon de bien ó de mal, pues el bien ó el mal del hombre es segun la razon; y por lo tanto las pasiones consideradas en sí mismas se refieren al bien como al mal, segun que pueden convenir ó no con la razon: pero ninguna cosa tal puede ser virtud, puesto que la virtud mira al bien, como ya se ha dicho (C. 55, a. 3); 3.ª porque en el supuesto de que alguna pasion tienda solo al bien ó solo al mal en algun (2) modo; no obstante el movimiento de la pasion, en cuanto es pasion, tiene

mal, que no siempre lleva consigo el vicio. Nicolai.

(2) Otros leen *motum*, « segun algun movimiento ».