

mero que la esperanza, y la esperanza ántes que la caridad: porque la raíz es anterior á lo que de ella procede; y la caridad es la raíz de todas las virtudes, segun aquello de San Pablo (Ephes. 3, 17), *arraigados y cimentados en caridad*: luego la caridad es ántes que las otras.

2.º San Agustín dice (De doctr. Christ. t. 1, c. 37): «no puede uno amar lo que no cree que existe; y, si cree y ama, obrando bien resulta que también espera». Luego parece que la fe precede á la caridad, y la caridad á la esperanza.

3.º El amor es el principio de toda afecion, como se ha dicho (C. 25, a. 2). Es así que la esperanza denota cierta afecion, por ser una pasion, como ya queda dicho (C. 25, a. 2). Luego la caridad, que es amor, es anterior á la esperanza.

Por el contrario, el Apóstol (1 Cor. 13, 13) enumera estas virtudes diciendo: *y ahora permanecen estas tres, la fe, la esperanza y la caridad*.

Conclusion. *Ni la fe precede á la esperanza ni la esperanza á la caridad [1] en su concepto comun de hábitos: mas [2] en el orden de generacion en un mismo sujeto la fe precede á la esperanza, y la esperanza á la caridad segun los actos; y en orden de perfeccion [3] la caridad precede á la fe y á la esperanza.*

Responderemos, que el orden es de dos maneras, de generacion y de perfeccion. *En el orden de generacion*, segun el cual la materia es ántes que la forma y lo imperfecto ántes que lo perfecto, *en un solo sujeto mismo la fe precede á la esperanza y la esperanza á la caridad segun los actos*; porque los hábitos se infunden simultáneamente: puesto que no puede el movimiento apetitivo tender hácia

sujeto, cuya disposicion no conveniente puede frustrar á veces el designio del Señor, cual sucede en los adultos que reciben el santo bautismo sin arrepentimiento de sus anteriores culpas personales: advertencia importantísima, que con el Cardenal Cayetano juzgamos necesario consignar para esclarecimiento de esta doctrina, y á fin de evitar torcidas interpretaciones, y con la mira además de combatir espesa y terminantemente el capitalísimo error herético y como tal anatematizado por el citado Concilio Tridentino contra los protestantes y cualesquiera otros, que afirmen bastar la fe sola para justificarnos y salvarnos.

(1) Es decir, el acto de esperanza precede al de caridad, como á su vez es precedido del acto de la fe; aunque los há-

bitos de todas tres son infundidos simultáneamente, conforme á lo explicado en la nota anterior y segun se espone también en el cuerpo mismo del artículo en perfecta consonancia con la distincion establecida en su *Conclusion*.

(2) En lo que únicamente hay alguna divergencia entre los doctores de las diversas escuelas y segun sus diferentes puntos de vista es con respecto á la dignidad correlativa de la fe y la esperanza; siendo al parecer más probable que su contraria la opinion de Silvio, Medina y otros, que dan la preeminencia á la fe, como asimismo se colige opinaba el Doctor Angélico de lo que espone en la 2.ª-2.ª, C. 4, a. 7, que puede consultarse.

Y con esto queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º diremos, que San Agustín habla de la esperanza, con la que espera uno por los méritos ya contraidos que podrá llegar á la bienaventuranza, lo cual es propio de la esperanza formada, consecuencia de la caridad. Mas puede uno esperar ántes de tener caridad, no segun los méritos que ya tiene, sino por los que espera tener.

Al 3.º que, como ya se ha dicho (C. 40, a. 7) al tratar de las pasiones, la esperanza mira á dos cosas: la una como su principal objeto, el bien que se espera, y respecto de este siempre el amor precede á la esperanza, pues nunca se espera bien alguno, si no es deseado y amado;

una cosa ó amando ó esperando, sino en cuanto es aprendida por el sentido ó por el entendimiento; y por medio de la fe aprende el entendimiento lo que espera y ama. Segun esto *necesariamente en el orden de generacion la fe precede á la esperanza y á la caridad*. Del mismo modo en tanto el hombre ama algo, en cuanto lo aprehende como su bien; y en el hecho mismo de esperar el hombre que puede alcanzar de alguno algun bien, reputa al mismo, en quien tiene esperanza, como cierto bien suyo. Así que, por lo mismo que el hombre espera de alguno, procede á amarle: y así *en el orden de generacion segun el acto la esperanza precede (1) á la caridad; pero en el orden de perfeccion la caridad precede á la fe y á la esperanza (2)*, por la razon de que tanto la fe como la esperanza se forman por la caridad y adquieren de ella la perfeccion de la virtud: porque la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, en cuanto es forma de todas las virtudes, como se dirá más abajo (C. 62, a. 4; y 2.ª-2.ª c. 23, a. 7 y 8).

Al 3.º que, como ya se ha dicho (C. 40, a. 7) al tratar de las pasiones, la esperanza mira á dos cosas: la una como su principal objeto, el bien que se espera, y respecto de este siempre el amor precede á la esperanza, pues nunca se espera bien alguno, si no es deseado y amado;

y mira también la esperanza á aquel, de quien espera poder conseguir el bien, y en cuanto á este ciertamente precede desde luego la esperanza al amor, aunque despues por el mismo amor se aumente la

esperanza: porque, por lo mismo que uno juzga que por medio de alguno puede conseguir algun bien, empieza á amarle; y, por lo mismo que le ama, espera despues de él con más confianza.

CUESTION LXIII.

Causa de las virtudes.

Acerca de esto investigaremos cuatro cosas: 1.ª La virtud existe en nosotros por naturaleza? — 2.ª Alguna virtud es causada en nosotros por la costumbre de las obras? — 3.ª Algunas virtudes morales estan en nosotros por infusion? — 4.ª La virtud, que adquirimos por la costumbre de las obras, es de la misma especie que la virtud infusa?

ARTÍCULO I. — Existe en nosotros por naturaleza la virtud?

1.º Parece que la virtud está en nosotros por naturaleza: pues dice San Juan Damasceno (De Orth. fid. l. 3, c. 14): «naturales son las virtudes, y por igual existen en todos»; y San Antonino dice (Sermon á los monjes): «si la voluntad á mudarse la naturaleza, perversidad es; guárdese la condicion, y es virtud»; y (Matth. 4, sobre aquello de *recorria Jesus enseñando*, etc.) dice la Glosa ordinaria: «enseña naturales virtudes, á saber, la justicia, la castidad, la humildad, que naturalmente tiene el hombre».

2.º El bien de la virtud consiste en ser segun la razon, como se colige de lo dicho (C. 55, a. 4, al 2.º). Es así que lo que es segun la razon es natural al hombre, puesto que la razon es naturaleza del hombre. Luego la virtud es inherente al hombre por naturaleza.

3.º Aquello se dice sernos natural, que desde el nacimiento nos es congénito; y tales son ciertas virtudes, pues se dice (Job; 31, 18): *desde la infancia creció conmigo la misericordia, y del vientre de mi madre salió conmigo*: luego la virtud existe en el hombre por naturaleza.

Por el contrario: lo que existe en el hombre por naturaleza es comun á todos los hombres, y no se quita por el pecado, porque aun «en los demonios permane-

cen los bienes naturales», como dice San Dionisio (De Div. nom. c. 4, lect. 19). Pero la virtud no existe en todos los hombres, y se quita por el pecado. Luego no existe en el hombre por naturaleza.

Conclusion. *Las virtudes intelectuales y morales segun cierta incoacion [1] son connaturales al hombre, ya bajo la razon de especie, ya segun la naturaleza del individuo; pero [2] no en cuanto á su consumacion ó perfeccion: y [3] las virtudes teológicas proceden totalmente de causa estrínseca al hombre.*

Responderemos, que acerca de las formas corporales algunos dijeron que procedian totalmente (*ab intrinseco*) de adentro, como suponiendo formas latentes; otros (*por el contrario*) que eran totalmente (*ab extrinseco*) de afuera, como indicando que las formas corporales procedian de alguna causa separada (1); mas otros (*en fin*) que en parte eran *ab intrinseco*, en cuanto preexisten en la materia en potencia, y parte *ab extrinseco*, en cuanto se reducen al acto por medio del agente. Así también acerca de las ciencias y las virtudes algunos sentaron que aquellas totalmente procedian de adentro, de modo que todas las virtudes y todas las ciencias naturalmente preexisten en el alma, pero por la educacion y el ejercicio se quitan los impedimentos

(1) Véase en la 1.ª P. la C. 79, a. 5.

de la ciencia y de la virtud, opuestos al alma por la gravedad del cuerpo, así como cuando el hierro se abriga por el pulimento; y esta fue la opinion de los platónicos: mas otros dijeron que venian totalmente (*ab extrinseco*) de afuera, esto es, del influjo de la inteligencia agente, como supone Avicena; y otros que segun la aptitud de la ciencia las virtudes existen en nosotros por naturaleza, pero no en cuanto á la perfeccion, como Aristóteles dice (*Ethic.* l. 2, c. 2): y esto es lo más verdadero. Para cuya comprobacion conviene considerar que algo se dice natural á un hombre de dos modos: 1.º por la naturaleza de la especie, y 2.º por la naturaleza del individuo. Y, como cada cosa tiene la especie segun su forma, pero se individualiza segun la materia, siendo la forma del hombre el alma racional y su materia el cuerpo; por tanto lo que conviene al hombre segun el alma racional le es natural segun la razon de la especie, mas lo que le es natural segun la determinada complexion del cuerpo le es natural segun la naturaleza del individuo: porque lo que es natural al hombre por parte del cuerpo segun la especie, en cierto modo se refiere al alma; es á saber, en cuanto tal cuerpo es proporcionado á tal alma. De los dos modos pues la virtud es natural al hombre segun cierta incoacion: desde luego segun la naturaleza de la especie, en cuanto la razon del hombre lleva inherentes naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de lo escible como de lo operable, los cuales son ciertos gérmenes de las virtudes intelectuales y morales, en cuanto en la voluntad radica sin duda el natural apetito del bien, que es conforme á la razon; mas segun la naturaleza del individuo, en cuanto segun la disposicion del cuerpo algunos estan dispuestos ó mejor ó peor para ciertas virtudes, en cuanto ciertas fuerzas sensitivas son actos de algunas partes del cuerpo, de cuya disposicion reciben ayuda ó impedimento las tales fuerzas en sus actos, y consiguientemente las fuerzas racionales, á las que sirven dichas fuerzas sensi-

(1) Infusas por Dios, de modo que jamás las podríamos obtener de otra procedencia ú origen, conforme á lo espuesto en la nota 2, pág. 397.

(2) Repetición de actos análogos y consiguiente facilidad

tivas: y segun esto un hombre tiene aptitud natural para la ciencia, otro para la fortaleza y otro para la templanza. De estos mismos modos tanto las virtudes intelectuales como las morales segun cierta incoacion de aptitud existen en nosotros por naturaleza, mas no la consumacion de ellas: porque la naturaleza se determina á una sola cosa, pero la consumacion de semejantes virtudes no es segun un solo modo de accion, sino diversamente segun las diversas materias, sobre que operan las virtudes, y segun las diversas circunstancias. Así pues se ve que las virtudes existen en nosotros por naturaleza segun la aptitud é incoacion, pero no segun la perfeccion; excepto las virtudes teológicas, que son totalmente abstrínseco (1).

Y con esto es evidente la solucion á las objeciones propuestas: porque las dos primeras razones proceden, segun que los gérmenes de las virtudes existen en nosotros por naturaleza, en cuanto somos racionales; y la tercera, en cuanto por la natural disposicion del cuerpo uno tiene desde su nacimiento aptitud para compadecerse, otro para vivir templadamente, y otro para otra virtud.

ARTÍCULO II. — ¿Alguna virtud es causada en nosotros por la costumbre (2) de las obras?

1.º Parece que las virtudes no pueden ser causadas en nosotros por la costumbre de las obras: porque sobre aquello de San Pablo (*Rom.* 14, 23), *todo lo que no es segun fe, es pecado*, dice la Glosa de San Agustin (*ord. del libro de las Sentencias*, cap. 104); « toda la vida de los infieles es pecado, y nada es bueno sin el sumo bien: donde falta el conocimiento de la verdad, falsa es la virtud áun en las mejores costumbres ». Es así que la fe no puede adquirirse por las obras, sino que es causada en nosotros por Dios, segun aquello del Apóstol (*Ephes.* 2, 8): *de gracia sois salvos por la fe*. Luego ninguna virtud puede adquirirse en nosotros por la costumbre de las obras.

progresivamente creciente, hasta crear cierta espontaneidad parecida á las tendencias naturales; y que no sin razon por lo mismo se la llama connaturalizada y se dice ser como una segunda naturaleza.

2.º Contrariando el pecado á la virtud, no puede conciliarse con ella: mas el hombre no puede evitar el pecado sino por la gracia de Dios, segun aquello (*Sap.* 8, 21): *Uegué á entender que de otra manera no podría ser continente, si Dios no me lo daba*. Luego ni virtudes algunas pueden ser causadas en nosotros por la costumbre de las obras, sino solo por el don de Dios.

3.º Los actos, que son sin virtud (1), carecen de la perfeccion de virtud; y, no pudiendo ser más perfecto el efecto que su causa, no puede ser causada por actos precedentes á la virtud.

Por el contrario, dice San Dionisio (*De div. nom.* c. 4, p. 4, lect. 16 y 22 implic.) que « lo bueno es más virtuoso que lo malo ». Pero de los malos actos se causan los hábitos de los vicios. Luego con mucha más razon por actos buenos pueden causarse hábitos de virtudes.

Conclusion. *La virtud del hombre [1] ordenada al bien, regulado por la razon humana, puede causarse por actos humanos: mas [2] no así la que ordena al hombre al bien, segun que este es modificado por la ley divina y no por la razon humana.*

Responderemos, que acerca de la generacion de los hábitos por los actos en general ya se ha tratado (*C.* 51, a. 2 y 3): mas ahora en cuanto á la virtud debemos considerar que, como ántes se ha dicho (*C.* 55, a. 3 y 4), la virtud del hombre lo perfecciona para el bien; pero, consistiendo la razon del bien « en el modo, especie y orden » (2), como dice San Agustin (*Libro de la naturaleza del bien*, cap. 3.º), ó en el número, peso y medida, como se dice (*Sap.* 11), conviene que el bien del hombre se considere segun alguna regla. Esta por cierto es doble segun lo dicho (*C.* 19, a. 3 y 4), á saber, la razon humana y la ley divina: y, como la ley divina es regla superior, por eso se estiende á más; de tal modo que todo

(1) Que no proceden de la virtud, como deben presuponerse los anteriores á ella, por lo que dice « fallan ó no se relacionan con la perfeccion de la virtud (*deficiunt á perfectione virtutis*), es decir son más imperfectos que la virtud misma emanada de ellos, segun se supone, como si ellos fueran la causa y la virtud su efecto; por lo que la induccion del axioma no es pertinente, como basada en un falso supuesto.

(2) Véase en la 1.ª P. la C. 5, a. 5; y las notas 1 y 2 del T. 1.º pág. 40.

cuanto se regula por la razon humana, es regulado tambien por la ley divina, pero no al contrario. *La virtud pues del hombre ordenada al bien, el cual se modifica segun la regla de la razon humana, puede ser causada por los actos humanos*, en cuanto tales actos proceden de la razon, bajo cuya potestad y regla está tal bien: pero la virtud, que ordena al hombre al bien, segun que es modificado por la ley divina y no por la razon humana, no puede ser causada por actos humanos, cuyo principio es la razon; sino que es causada solamente en nosotros por la operacion divina: y por esto, definiendo San Agustin semejante virtud (sobre aquello del Salmo 118 « *Hice juicio*, etc. *Serm.* » 26) donde dice que Dios obra en nosotros la justicia, puso en la definicion de la virtud: « la cual Dios obra en nosotros » sin nosotros ».

A esta virtud se refiere tambien la primera objecion.

Al 2.º argumento dirémos, que la virtud divinamente infusa, máxime si se considera en su perfeccion, no es compatible con ningun pecado mortal; pero la virtud humanamente adquirida puede serlo con algun acto de pecado, áun mortal: porque el uso del hábito en nosotros está sometido á nuestra voluntad, como arriba se ha dicho (*C.* 49, a. 3). Mas no por un solo acto de pecado se corrompe el hábito de la virtud adquirida; por cuanto el hábito no se opone directamente (3) al acto, sino el hábito: y por tanto, aunque sin la gracia el hombre no puede evitar el pecado mortal, de modo que nunca peque mortalmente; esto no impide sin embargo el que pueda adquirir hábito de virtud, por medio de la cual se abstenga de malas obras en el mayor número de casos, y principalmente de las que son en extremo contrarias á la razon (4). Hay tambien ciertos pecados mortales, que el hombre sin la gracia de ningun modo puede evitar, cuales son los que directamente se oponen á las virtudes teológicas, que

(3) Si solo indirectamente y de un modo (digámoslo así) reflejo ó como procedente de su fallo respectivo. Así que á la virtud es directa é inmediatamente contrario el vicio, y al acto virtuoso lo es el pecado procedente del hábito vicioso contrario á la virtud como hábito. Recuérdese lo dicho acerca de la distincion entre la embriaguez y la borrachera en la nota 1, página 297.

(4) Véase acerca de esto la C. 109 y especialmente sus artículos 8.º y 9.º

por don de la gracia se hallan en nosotros. Esto empero se manifestará más claramente en adelante (a. 3).

Al 3.º que, como se ha dicho (a. 1; y C. 51, a. 1), de las virtudes adquiridas preexisten en nosotros ciertos gérmenes ó principios segun la naturaleza, principios ciertamente más nobles que las virtudes mediante ellos adquiridas: así como la inteligencia de los principios especulativos es más noble que la ciencia de las conclusiones; y la natural rectitud de la razon es más noble que la rectificacion del apetito, que se hace por la participacion de la razon, la cual rectificacion en verdad pertenece á la virtud moral. Así pues los actos humanos, en cuanto proceden de principios más altos, pueden causar las virtudes humanas adquiridas.

ARTÍCULO III. — ¿Hay en nosotros algunas virtudes morales por infusion? (1)

1.º Parece que ademas de las virtudes teológicas no hay en nosotros otras virtudes infusas por Dios: porque las cosas, que pueden hacerse por causas segundas, no son hechas inmediatamente por Dios sino acaso alguna vez milagrosamente; pues, como dice San Dionisio (implic. De cœl. hier. c. 8, 10 y 15), «la ley de la Divinidad es conducir á las últimas cosas» por los medios. Pero las virtudes intelectuales y morales pueden causarse en nosotros por nuestros actos, como se ha dicho (a. 2): luego no convenientemente se causan en nosotros por infusion.

2.º En las obras de Dios mucho ménos hay algo supérfluo que en las obras de naturaleza. Mas para ordenarnos al bien sobrenatural bastan las virtudes teológicas. Luego no hay otras virtudes sobrenaturales, que convenga sean causadas por Dios en nosotros.

3.º La naturaleza no hace valiéndose de dos lo que puede hacer por medio de

(1) La doctrina aquí establecida por el Santo está reconocida como la más probable por el Concilio de Viena, que la declaró preferible á la contraria (de Escoto y otros), como la más conforme con las enseñanzas de los Santos y doctores aún modernos (sic) de Teología, quienes comunmente opinan que «en el Bautismo se confieren á niños y adultos la gracia santificante y las virtudes».

(2) No de cualquier modo, sino precisamente por infusion; pues de alguna manera es sabido y aún de fe que tambien es Dios la causa de las demas virtudes y de cuanto bueno haya en nosotros, como oportunísimamente advierte el P. Nicolai

uno solo, y mucho ménos Dios: y, pues «Dios ha sembrado en nuestra alma los gérmenes de las virtudes», como dice la Glosa (Hebr. 1), no hay para qué cause en nosotros por infusion otras virtudes.

Por el contrario, se dice (Sap. 8, 7): *enseña sobriedad y justicia, prudencia y virtud.*

Conclusion. *Conviene que á las virtudes teológicas correspondan proporcionalmente otros hábitos divinamente causados en nosotros.*

Responderémos, que los efectos deben ser proporcionados á sus causas y principios; y todas las virtudes, tanto intelectuales como morales, que por nuestros actos se adquieren, proceden de ciertos naturales principios en nosotros preexistentes, como ántes se ha dicho (a. 1; y C. 51, a. 1), en cuyo lugar (de esos naturales principios) se nos confieren por Dios las virtudes teológicas, con las cuales somos ordenados al fin sobrenatural, segun lo dicho (C. 62, a. 3). Segun esto pues conviene que tambien á estas virtudes teológicas correspondan otros hábitos divinamente causados en nosotros (2), que son respecto de las virtudes teológicas lo que las virtudes morales é intelectuales á los principios naturales de las virtudes (3).

Al argumento 1.º dirémos, que ciertamente algunas virtudes morales é intelectuales pueden causarse en nosotros por nuestros actos; sin embargo aquellas no son proporcionadas á las virtudes teológicas, y por tanto conviene que otras á ellas proporcionadas sean causadas inmediatamente por Dios.

Al 2.º que las virtudes teológicas suficientemente nos ordenan al fin sobrenatural segun cierta incoacion, es á saber, en cuanto al mismo Dios inmediatamente; pero conviene que por medio de otras virtudes infusas se perfeccione el alma acerca

citando en comprobacion pasajes testuales de San Ambrosio (in *Hexameron*, l. 6, c. 7) y San Gregorio (*Hom. 5 in Ezech.*), quien insinúa nominalmente entre otras virtudes la castidad y la humildad, infusas tambien por Dios (dice), aunque no siempre lo sean absolutamente.

(3) Tal es la doctrina explicita y terminante del Catecismo del Concilio Tridentino, que habla en términos espresos (P. 2, c. 2, § 59) del «cortejo ó acompañamiento de todas las virtudes infusas por Dios en el alma juntamente con la gracia santificante».

de otras cosas, en orden empero á Dios.

Al 3.º que la virtud de aquellos principios naturalmente impresos no se estiende más allá de la proporcion de la naturaleza; y por eso en orden al fin sobrenatural necesita el hombre ser perfeccionado por otros principios sobreañadidos.

ARTÍCULO IV. — ¿La virtud, que adquirimos por la costumbre de las obras, es de la misma especie que la virtud infusa?

1.º Parece que las virtudes infusas (1) no son de otra especie que las virtudes adquiridas: porque la virtud adquirida y la virtud infusa, segun lo anteriormente dicho, parece no diferir sino segun el orden al último fin; mas los hábitos y actos humanos no reciben la especie del último fin, sino del próximo: luego las virtudes morales ó intelectuales infusas no se diferencian en especie de las adquiridas.

2.º Los hábitos se conocen por los actos, y uno mismo es el acto de la templanza infusa y de la adquirida, á saber, moderar las concupiscencias del tacto. Luego no se diferencian en especie.

3.º La virtud adquirida y la infusa diferir segun lo que es hecho inmediatamente por Dios y lo hecho por la criatura. Pero uno mismo en especie es el hombre á quien Dios formó y el engendrado por la naturaleza, y el ojo que dió al ciego de nacimiento que el producido por la virtud formativa. Luego parece que son de la misma especie la virtud adquirida y la infusa.

Por el contrario: cualquiera diferencia inclusa en la definicion, cambiada, diversifica la especie. Es así que en la definicion de la virtud infusa se espresa, «la cual Dios obra en nosotros sin nosotros», como se ha dicho (C. 55, a. 4). Luego la virtud adquirida, á la cual esto no conviene (2), no es de la misma especie que la infusa.

(1) Entiéndase habla de las que no podemos tener ni adquirir por otro algun medio que siendo infusas, conforme á lo espuesto en la nota 2, pág. 397; y esto aún por lo que respecta á las que con otro carácter y en diverso grado podemos adquirir naturalmente, como son en general las intelectuales y morales, es decir, todas á escepcion de las teológicas. La distincion especifica, de que aquí se trata, no se limita á la que media entre las teológicas y las que no lo son (sobre la cual véase la nota 1, pág. 398), sino que y preferentemente concierne á las no teológicas bajo sus dos diversos conceptos de adquiridas é infusas.

Conclusion. *Las virtudes infusas y las adquiridas diferir entre sí en especie, ya segun las razones formales de los objetos, ya tambien segun aquello á que se ordenan.*

Responderémos, que de dos modos se distinguen los hábitos en especie: 1.º como se ha dicho (C. 54, a. 2), segun las especiales y formales razones de los objetos. Mas el objeto de cada virtud es el bien considerado en su materia propia, como el objeto de la templanza es el bien de las cosas deleitables en las concupiscencias del tacto, de cuyo objeto la razon formal procede ciertamente de la razon, que establece el modo en estas concupiscencias; pero lo material es lo que procede de parte de las concupiscencias: y es manifiesto que hay distinta razon en el movimiento de la razon, que se impone en tales concupiscencias segun la regla de la razon humana y segun la regla divina; por ejemplo, en la accion de tomar alimentos se establece el modo por la razon humana, para que no dañe á la salud del cuerpo ni impida el acto de la razon; mas segun la regla de la ley divina se requiere que el hombre castigue su cuerpo y le reduzca á la servidumbre (3) por la abstinencia de la comida y bebida y otras cosas semejantes. De donde resulta evidente que la templanza infusa y la adquirida diferir en especie, y la misma razon hay respecto de las otras virtudes. 2.º Los hábitos tambien se distinguen en especie segun aquellas cosas, á que se ordenan: porque no es de la misma especie la sanidad del hombre y la del caballo á causa de las diversas naturalezas, á que se ordenan; y del mismo modo dice Aristóteles (Polit. l. 3, c. 3) que «son diversas las virtudes de los ciudadanos segun su buena disposicion á diversas policías» (4). Y en este sentido tambien se diferencian en especie las virtudes morales infusas, por las que los hombres se hallan bien dis-

(2) Porque, aunque Dios la causa en nosotros mediante su auxilio, no lo hace sin cooperacion de nuestra parte, sopena de dejar de ser adquirida por el mismo hecho de no procurárnosla nosotros mismos.

(3) 1 Cor. 9, 27.

(4) Para prestar unos ú otros servicios en obsequio del bien comun, desempeñando cargos políticos ó administrativos ó de otra indole y sobre todo cumpliendo los deberes de ciudadano y los que imponen el patriotismo y el carácter mismo de miembro ó individuo de una sociedad civil.

puestos en orden á ser *ciudadanos de los santos y domésticos de Dios*, y otras virtudes adquiridas, por las que el hombre se ordena bien en orden á las cosas humanas.

Al argumento 1.º dirémos, que la virtud infusa y la adquirida no solo se diferencian segun el orden al último fin, sino tambien en orden á los propios objetos, como queda dicho.

Al 2.º que de distinta manera modifica las concupiscencias de lo deleitable

al tacto la templanza adquirida y la templanza infusa, como se ha dicho; y por lo mismo no tienen el mismo acto (1).

Al 3.º que el ojo del ciego de nacimiento le hizo Dios para el mismo acto, para el cual se forman los otros ojos segun la naturaleza; y así fue de la misma especie: y la misma razon habría, si Dios quisiera causar milagrosamente en el hombre virtudes, como las que se adquieren por los actos. Pero no es así en nuestro caso, como va dicho.

CUESTION LXIV.

Medio de las virtudes.

Examinemos á continuacion las propiedades de las virtudes, y 1.º el medio de las virtudes; 2.º su conexión; 3.º su igualdad; 4.º su duración. Respecto de lo primero indagaremos cuatro cosas: 1.ª Consisten en el medio las virtudes morales? — 2.ª El medio de la virtud es el medio del objeto, ó de la razon? — 3.ª Las virtudes intelectuales consisten en un medio? — 4.ª Y las virtudes teológicas?

ARTÍCULO I. — Las virtudes morales están en el medio? (2).

1.º Parece que la virtud moral no consiste en el medio: porque lo último repugna á la razon de medio; y es esencial á la virtud ser lo último, pues se dice (De celo, l. 1, t. 116) que «la virtud es lo último de potencia»: luego la virtud moral no consiste en el medio.

2.º Lo que es lo máximo no es medio. Pero ciertas virtudes morales tienden hácia alguna cosa máxima, como la magnanimidad, que versa acerca de los máximos honores, y la magnificencia acerca de los máximos gastos ó dispendios, segun

(1) El tal acto es materialmente idéntico, pero distinto formalmente, segun gráficamente lo explica con su acostumbrada precision filosófica el mismo Santo Autor (Lib. 2, Dist. 33, C. 1, a. 2; y C. 4, al 2.º)

(2) Esto de consistir la virtud en un justo medio entre dos extremos puede entenderse (observa el C. Cayetano) en dos conceptos: esencial y causalmente. En cuanto á la esencia de la virtud guarda el medio la que se halla entre otras dos virtudes extremas, como la largueza ó liberalidad entre la beneficencia y la munificencia: en este sentido no toda virtud con-

se dice (Ethic. l. 4, c. 2 y 3). Luego no toda virtud moral está en el medio.

3.º Si es de esencia de la virtud moral estar en el medio, se seguirá que la virtud moral no se perfecciona, ántes bien se corrompe por el hecho mismo de tender al extremo. Mas ciertas virtudes morales se perfeccionan, por propender al extremo: como la virginidad, que se abstiene de todo lo deleitable deshonesto, y así obtiene el extremo y es perfectísima castidad; y dar todas las cosas á los pobres es perfectísima misericordia ó liberalidad. Luego parece no ser de la razon de la virtud moral estar en el medio.

Por el contrario, Aristóteles (Ethic.

siste en el medio; pues se suponen otras extremas, sin que dejen de ser virtudes como aquella. Mas por razon del efecto, ó considerada como causa la virtud, el medio se entiende en la materia ó objeto, sobre que actúa, entre lo más y lo menos; desviándose del exceso y del defecto, cuales serian con respecto á la largueza la prodigalidad y la avaricia, extremos ambos viciosos: y en esta acepción (que es la que aquí se da á la voz *medio*) todas las virtudes consisten en un medio, á escepcion de las teológicas, en las que no cabe exceso, aunque sí defecto.

l. 2, c. 7) dice que «la virtud moral es hábito electivo, que existe en el término no medio».

Conclusion. *El bien de la virtud moral [1] consiste en la adecuación á la medida de la razon; y por lo mismo [2] consiste en el medio.*

Responderémos que, como de lo dicho ántes se infiere (C. 55, a. 3), la virtud por su propia razon ordena al hombre al bien. Mas la virtud moral propiamente es perfecta de la parte apetitiva del alma acerca de alguna materia determinada; y la medida y regla del movimiento apetitivo acerca de las cosas apetecibles es la misma razon. Por otra parte el bien de cualquier cosa medida y regulada consiste en que se conforme con su regla, como el bien de las obras de arte está en seguir la regla del arte, y el mal por consiguiente en tales obras proviene de que algo discrepa de su regla ó medida: lo cual por cierto sucede ó porque traspasa los límites de la medida, ó porque no llega á ella, como manifestamente se observa en todas las cosas reguladas y medidas. Por lo tanto es evidente que el bien de la virtud moral consiste en la igualación á la medida de la razon. Pero es manifesto que entre el exceso y el defecto el medio es la igualdad ó conformidad. De donde claramente se deduce que *la virtud moral consiste en el medio.*

Al argumento 1.º dirémos, que la virtud moral deriva su bondad de la regla de la razon; mas por materia tiene las pasiones ú operaciones. Si pues se compara la virtud moral con la razon; de este modo, segun lo que es propio de la razon, tiene la razon de un solo extremo, que es la conformidad; en tanto que el exceso y el defecto tienen la razon del otro extremo, que es la deformidad. Pero, si se considera la virtud moral segun su materia; en este sentido tiene razon de medio, en cuanto reduce la pasión á la regla de la razon. Por esto Aristóteles dice (Ethic. l. 2, c. 6) que «la virtud segun la sustancia es el término medio», en cuanto la regla de la virtud se asigna acerca de la propia materia; mas segun lo óptimo y bien, es estremidad, segun la conformidad de la razon.

Al 2.º que el medio y los extremos se consideran en las acciones y pasiones se-

gun las diversas circunstancias; y así nada obsta el que en alguna virtud haya extremo segun una circunstancia, el cual sin embargo es medio segun otras circunstancias por su conformidad con la razon, y así se verifica en la magnificencia y en la magnanimidad. Porque, si se considera la cantidad absoluta de aquello, á que tiende el magnífico y el magnánimo, se dirá extremo y máximo; pero, considerando esto mismo por comparación á otras circunstancias, en este sentido tiene razon de medio, por que hácia esto máximo tienden tales virtudes segun la regla de la razon, esto es, donde conviene y cuando conviene y porque conviene; pero de exceso, si tiende á esto máximo, cuando no conviene, ó donde no conviene, ó como no, ó por lo que no conviene; y hay defecto, si no se dirige á esto máximo donde conviene y cuando conviene. Y esto es lo que dice Aristóteles (Ethic., l. 2, c. 3) que «el magnánimo es ciertamente extremo en la magnitud, mas en el sentido de como conviene es medio».

Al 3.º que la misma razon hay acerca de la virginidad y de la pobreza, que acerca de la magnanimidad: porque la virginidad se abstiene de todas las cosas deshonestas y la pobreza de todas las riquezas, por lo que conviene y segun lo que conviene, esto es, segun el mandamiento de Dios y por la vida eterna. Mas, si esto se hace segun lo que no conviene, esto es, segun alguna superstición ilícita ó tambien por vanagloria, será superfluo: y, si no se hace cuando conviene, ó segun lo que conviene, es vicio por defecto, como se ve en los que quebrantan el voto de virginidad ó de pobreza.

ARTÍCULO II. — El medio de la virtud moral es medio de la cosa, ó de la razon?

1.º Parece que el medio de la virtud moral no es medio de la razon, sino medio de la cosa: porque el bien de la virtud moral consiste en lo que está en el medio; y el bien, como se dice (Met. l. 6, c. 8), está en las cosas mismas. Luego el medio de la virtud moral es el medio de la cosa.

2.º La razon es fuerza aprensiva. Es así que la virtud moral no consiste en el