

lencia ó alguna enfermedad. De un modo análogo los hábitos de las virtudes morales infusas encuentran alguna vez dificultad en obrar por algunas disposiciones contrarias, que han quedado segun los actos precedentes; dificultad que ciertamente no ocurre así en las virtudes morales adquiridas, porque mediante el ejercicio de los actos, con que se adquieren, se estirpan también las disposiciones contrarias.

Al 3.º que de algunos Santos se dice no tienen algunas virtudes, en cuanto experimentan dificultad en los actos de ellas, por la razón ya dicha (al 2.º), aunque tengan los hábitos de todas las virtudes.

ARTÍCULO IV. — ¿Puede haber fe y esperanza sin caridad? (1)

1.º Parece que nunca pueden existir fe y esperanza sin caridad: porque, siendo virtudes teológicas, parecen ser más dignas que las virtudes morales aún infusas; y las virtudes morales infusas no pueden existir sin la caridad. Luego tampoco la fe ni la esperanza.

2.º « Ninguno cree, sino queriendo », como San Agustín dice, comentando á San Juan (tract. 26). Mas la caridad está en la voluntad como perfección suya, segun se ha dicho (C. 62, a. 3). Luego no puede haber fe sin caridad.

3.º San Agustín (Enchiridion, c. 8) dice « que la esperanza no puede existir » sin amor ». Pero el amor es caridad; pues de este amor habla allí. Luego no puede haber esperanza sin caridad.

Por el contrario, (sobre San Matéo, c. 1) se dice en la Glosa (interl.) que « la » fe engendra la esperanza, y esta la caridad ». Siendo pues el engendrador ántes que el engendrado, sin el que puede existir; dedúcese que puede haber fe sin esperanza, y esperanza sin caridad.

Conclusion. *La fe y la esperanza pue-*

(1) La afirmativa es dogma de fe terminantemente declarado por el Concilio de Trento contra los novadores protestantes y con especialidad en el siguiente anatematismo (ses. 5, can. 28): « Si alguien dijere que, perdida la gracia por el » pecado, se pierde con ella siempre también la fe, ó que la fe » remanente no es verdadera fe; sea anatema »; y lo propio debe entenderse estensivo á la esperanza, segun esplica con insistencia el mismo Santo Concilio y más explícitamente aún el Catecismo romano, redactado por orden de San Pio V en cumplimiento de lo estatuido por dicho Sinodo ecuménico.

(2) *Quadam* en muchas ediciones, con especialidad en las posteriores á la de Nicolai y sus comentarios; quien sin em-

den existir de algun modo sin la caridad, aunque sin ella no pueden tener razon de perfecta virtud; ó lo que es lo mismo: puede haber fe y esperanza, como virtudes imperfectas, sin caridad; pero no como virtudes propiamente dichas ó perfectas.

Responderémos, que la fe y la esperanza, lo mismo que las virtudes morales, pueden considerarse de dos modos: 1.º segun cierta incoación, y 2.º en cuanto al perfecto ser de la virtud. Porque, ordenándose la virtud á hacer buena obra, se dice perfecta una virtud (2), por lo que puede en el hecho perfectamente bueno; lo cual ciertamente se verifica, cuando, no solamente es bueno lo que se hace, sino que se hace bien: de lo contrario, si es bueno lo que se hace, pero no se hace bien, no será perfectamente bueno; ni por lo mismo el hábito, que es principio de tal obra, tendrá perfectamente razón de virtud: como, si alguno obra cosas justas, hace lo bueno ciertamente; pero no será obra de perfecta virtud, si no hace bien esto, es decir, segun la elección recta, lo que es por la prudencia; y así la justicia sin la prudencia no puede ser virtud perfecta. Así pues *la fe y la esperanza pueden ciertamente existir alguna vez sin la caridad, pero sin ella no tienen razon de perfecta virtud*: porque, consistiendo la obra de la fe en creer á Dios, y siendo el creer asentir á alguno por propia voluntad; si no quiere del debido modo, no será obra perfecta de fe, la cual quiere del modo debido, esto es, por medio de la caridad, que perfecciona la voluntad: pues « todo recto movimiento » de la voluntad procede de recto amor », como dice San Agustín (De civ. Dei. l. 14, c. 9). Segun esto pues la fe existe ciertamente sin la caridad, pero no la perfecta virtud; como la templanza ó la fortaleza sin la prudencia. Y lo mismo debe decirse de la esperanza; porque acto

bargo confiesa haber hallado en casi todos los ejemplares *quidem*, que por cierto no vemos bastante razonable haya sido suplantada ó sustituida por *quadam*, por más que el referido escelente crítico trata de justificar la sustitución: pues la voz *quadam* arroja en realidad la misma interpretación de que así se distingue la virtud perfecta de las que no hacen perfecto algo, que en sí no lo fuera; por cuanto, aunque parezcan hacer algo bueno, no empero bien ó con perfección: lo cual asimismo se desprende del contexto conservando *quidem*, y traduciendo, « dicese perfecta en verdad (ó cierta y propiamente) la » virtud ó una virtud...

de esperanza es esperar de Dios la futura bienaventuranza: acto que es ciertamente perfecto, si se hace segun los méritos que aún no tiene; aunque proponiéndose adquirirlos en el futuro, será acto imperfecto, y esto puede ser sin caridad. Por lo tanto la fe y la esperanza pueden existir sin la caridad; pero sin la caridad, propiamente hablando, no son virtudes: « porque á la razón de la virtud pertenece que no solo segun la misma practiquemos alguna buena obra, sino que la ejecutemos bien », como se dice (Ethic. l. 2, c. 6).

Al argumento 1.º dirémos que las virtudes morales dependen de la prudencia; y la prudencia infusa no puede tener razón de prudencia sin la caridad, como que le falta la debida disposición para su primer principio, que es el último fin: mas la fe y la esperanza segun sus propias razones no dependen ni de la prudencia ni de la caridad; y por tanto pueden existir sin la caridad (1), aunque no sean virtudes (2) sin la caridad, como se ha dicho.

Al 2.º que aquella razón procede de la fe, que tiene perfecta razón de virtud.

Al 3.º que San Agustín habla allí de la esperanza, segun que uno espera la futura bienaventuranza por los méritos que ya tiene, lo cual no es sin caridad.

ARTÍCULO V. — Puede haber caridad sin fe y esperanza?

1.º Parece que puede haber caridad sin fe y esperanza: porque la caridad es el amor de Dios; y Dios puede ser amado por nosotros naturalmente, aún no presupuesta la fe ó la esperanza de la futura bienaventuranza. Luego puede haber caridad sin fe y sin esperanza.

2.º La caridad es raíz de todas las virtudes, segun aquello (Ephes. 3, 17): *arraigados y cimentados en la caridad*. Es así que la raíz está alguna vez sin ramas. Luego la caridad puede existir alguna vez sin fe y esperanza y otras virtudes.

3.º En Cristo hubo perfecta caridad; y sin embargo el mismo no tuvo fe y es-

peranza, porque fue perfecto comprensor, como se dirá (P. 3.ª, C. 7, a. 3 y 4; y C. 9, a. 2). Luego puede haber caridad sin fe y sin esperanza.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hebr. 11, 6): *sin la fe es imposible agradar á Dios*, lo cual pertenece sobre todo á la caridad, como se ve (Prov. 8, 17): *Yo amo á los que me aman*. La esperanza también es la que introduce á la caridad, como arriba se ha dicho (C. 62, a. 4). Luego no puede tenerse caridad sin fe y esperanza.

Conclusion. *De ningún modo puede existir la caridad sin fe y esperanza.*

Responderémos, que la caridad no solo significa amor de Dios, sino también cierta amistad con el mismo, la cual ciertamente sobre el amor añade « mútuo » amor recíproco con cierta comunicación mútua », como se dice (Ethic. l. 8, c. 2): y que esto pertenezca á la caridad lo evidencia lo que se dice (1 Joan. 4, 16): *quien permanece en caridad, en Dios permanece, y Dios en él*; y (1 Cor. 1, 9): *fiel es Dios, por el que habeis sido llamados á la compañía de su Hijo*. Esta sociedad del hombre con Dios, que es cierta familiar conversacion con el mismo, se inicia sin duda aquí al presente por medio de la gracia; pero se consumará en lo futuro por la gloria, cuyas dos cosas se obtienen por la fe y la esperanza. De donde se sigue que, así como no podría uno tener amistad con otro, si no creyese ó desesperase de poder tener alguna compañía ó familiar trato con él; tampoco es posible tener amistad con Dios, que es caridad, no teniendo fe, mediante la cual crea uno en dicha sociedad y conversacion del hombre con Dios, y espere pertenecer á esta sociedad: y así *de ningún modo puede existir la caridad sin la fe y la esperanza*.

Al argumento 1.º dirémos que la caridad no es cualquier amor de Dios; sino amor de Dios, con el que se le ama como objeto de la bienaventuranza, al cual somos ordenados por la fe y por la esperanza.

Al 2.º que la caridad es raíz de la fe

(1) V. 2.ª 2.ª, C. 4, a. 3; y C. 23, a. 8.

(2) « Perfectas », sobreentiéndase; como asimismo debe suplirse en la misma locucion pocas líneas ántes de la solución

al arg. 1.º, á donde precisamente hace referencia á continuación.

y de la esperanza, en cuanto les da perfeccion de virtud; mas la fe y la esperanza segun la razon propia se presuponen anteriores (1) á la caridad, como arriba se ha dicho (C. 62, a. 4): y así no puede haber sin ellas caridad.

Al 3.º que á Cristo faltó la fe y la esperanza, por lo que hay de imperfeccion en ellas: mas en lugar de fe tuvo vision clara, y en lugar de esperanza plena comprension, y así fue en él perfecta la caridad (2).

CUESTION LXVI.

Igualdad de las virtudes.

Consideraremos ahora la igualdad de las virtudes, y acerca de esto investigaremos seis cosas: 1.ª La virtud puede ser mayor ó menor? — 2.ª Todas las virtudes, que existen juntamente en un mismo sujeto, son iguales? — 3.ª Comparacion de las virtudes morales con las intelectuales. — 4.ª Comparacion de las virtudes morales entre sí. — 5.ª Comparacion de las virtudes intelectuales entre sí. — 6.ª Comparacion de las virtudes teológicas entre sí.

ARTÍCULO I. — La virtud puede ser mayor ó menor?

1.º Parece que la virtud no puede ser mayor ó menor; pues se dice (Apoc. 21) que *los costados de la ciudad de Jerusalem son iguales*, y por estos se significan las virtudes segun la Glosa (ord. ex Nic. de Lyr.). Luego todas las virtudes son iguales; y no puede una virtud ser mayor que otra virtud.

2.º Todo aquello, cuya razon consiste en lo máximo, no puede ser mayor ó menor. Es así que la razon de la virtud consiste en lo máximo, puesto que la virtud es « lo último de potencia », como Aristóteles dice (De coel. I. 1, t. 116), y San Agustin (De lib. arb. I. 2, c. 19) dice, que « las virtudes son bienes máximos de los cuales ninguno puede usar mal ». Luego parece que la virtud no puede ser mayor ni menor.

3.º La cantidad del efecto se valúa segun la virtud del agente; y las virtudes perfectas, que son virtudes infusas, provienen de Dios, cuya virtud es unifor-

(1) En el órden de generacion, como muchas veces suele decir, ó con prioridad lógica y de origen.

(2) Consúltese en la 1.ª Parte, C. 12, a. 7, lo concerniente

me é infinita. Luego parece que la virtud no puede ser mayor que la virtud.

Por el contrario: do quiera puede haber aumento y superabundancia, puede haber desigualdad. En las virtudes se halla superabundancia y aumento; pues se dice (Math. 5, 20): *si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y de los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos*; y (Prov. 15, 5): *en la abundancia de justicia hay grandísima virtud*. Luego parece que la virtud puede ser mayor ó menor.

Conclusion. *En las virtudes [1] diferentes en especie una virtud es mayor que otra; como tambien entre las de una misma especie [2] consideradas por parte del sujeto en diversos tiempos, ó en sujetos diversos; mas no así [3] considerándolas en sí mismas.*

Responderemos que, cuando se indaga si una sola virtud puede ser mayor que otra, la cuestion puede entenderse de dos modos: 1.º *de las virtudes diferentes en especie, y de estas notoriamente una virtud es mayor que otra; porque siempre*

á la comprension en sus respectivas acepciones lata y estricta; y por lo que respecta á los estados ó caracteres de viador y comprensor en Cristo, la C. 34 de la 3.ª Parte.

es más poderosa la causa que su efecto, y en los efectos tanto es más poderoso algo, cuanto más se aproxima á la causa. Siendo pues ya evidente por lo dicho (C. 61, a. 2) que la causa y raíz del humano bien es la razon; síguese que la prudencia, que perfecciona la razon, supera en bondad á las otras virtudes morales perfeccionadoras de la fuerza apetitiva, en cuanto participa de la razon; y en estas tambien tanto es una mejor que otra, cuanto más se acerca á la razon: así que la justicia, que está en la voluntad, es mejor que las otras virtudes morales; y la fortaleza, que está en la (parte) irascible, se prefiere á la templanza, que está en la concupiscible, y que participa ménos de la razon, como se evidencia (Ethic. I. 7, c. 6). 2.º Puede entenderse la cuestion con respecto á la virtud de la misma especie; y en este sentido, segun lo que arriba se ha dicho (C. 52, a. 1), cuando se trataba de las intensidades de los hábitos; la virtud puede computarse mayor ó menor de dos modos: 1.º segun ella misma, y 2.º por parte del sujeto participante. Si pues se considera segun lo que es por sí misma, su magnitud ó pequeñez se estima por las cosas, á que se estiende: mas cualquiera que tiene alguna virtud, por ejemplo, la templanza, tiénela con relacion á todo aquello á que la templanza se estiende; lo cual no acontece tratándose de la ciencia y del arte, porque no todo el que es gramático sabe todo lo perteneciente á la gramática. Y segun esto dijeron bien los estóicos, como refiere Simplicio (Coment. Præd. cap. de qual.), que « la virtud no admite más ni ménos », como la ciencia ó el arte, dado que la razon de virtud consiste en lo máximo. Pero, si se considera la virtud de parte del sujeto participante, puede la virtud ser mayor ó menor, ora segun la diversidad de tiempos en el mismo, ora tambien

(1) Error nuevamente reproducido por los luteranos, que afirman ser todos los hombres iguales en santidad, y condenado por el Concilio Tridentino ses. 6, c. 10 y (can. 14).

(2) Quiere decir que ese justo medio no consiste precisamente en un punto indivisible y como matemático (en el que realmente viene á cifrarse el *summum* de la perfeccion de la virtud), del cual no pueda desviarse absolutamente la virtud, sin dejar de serlo; sino que, cuanto más se aproxime á ese límite supremo de la virtud perfectísima é inmejorable, tanto será más perfecta; así como por el contrario va siéndolo ménos, á medida que de él se desvia, pasando por diversos grados de ménos perfecta é imperfecta, hasta que degene-

en diversos hombres; porque, para alcanzar el medio de la virtud, que es segun la razon recta, uno está mejor dispuesto que otro, ó por la mayor costumbre, ó por la mejor disposicion de la naturaleza, ó por el juicio más perspicaz de su razon, ó tambien por mayor don de la gracia, que á cada uno se otorga segun la medida de la donacion de Cristo, como se lee (Ephes. 4, 7). En esto sí que erraban (1) los estóicos, juzgando que nadie debia llamarse virtuoso, sino el que estuviera sumamente dispuesto para la virtud. Porque no se exige para la razon de virtud que toque el medio de la razon recta en lo indivisible (2), como pensaban los estóicos; sino que basta que esté cerca del medio, como se dice (Ethic. I. 2, c. 6): punto medio indivisible, que por otra parte alcanza más de cerca y más pronto uno que otro, como es de ver tambien en los flecheros con respecto al blanco.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella igualdad no (3) es segun la cantidad absoluta, sino que debe entenderse proporcionalmente; porque todas las virtudes crecen proporcionalmente en el hombre, como se dirá luego (a. 2).

Al 2.º que aquello último (4), que atañe á la virtud, puede tener razon de más ó ménos bueno segun los modos ántes dichos; pues que no es lo último indivisible, como queda dicho.

Al 3.º que Dios no obra segun la necesidad de la naturaleza, sino segun el órden de su sabiduría, conforme á la cual otorga á los hombres diversa medida de virtud, segun aquello (Ephes. 5, 7): *á cada uno se le concede la gracia segun la medida de la donacion de Cristo*.

ARTÍCULO II. — Todas las virtudes coexistentes en un mismo sujeto son iguales?

1.º Parece que no todas las virtudes en un solo y mismo sujeto son igualmente

rando del concepto de verdadera virtud por su aproximacion á uno ú otro extremo, comienza á ser viciosa y progresivamente lo es cada vez más en proporcion á su mayor proximidad al vicio representado por el extremo respectivo.

(3) En las ediciones romanas y de Pádua se añade aquí *solum* (no solo), y despues en el otro miembro *etiam* (sino tambien) en lugar de *est*, que se une con *intelligenda*. El sentido es, conciliando ambas redacciones en conformidad con la nota precedente, que no solo es verdadera virtud la que absolutamente guarda el medio con plena exactitud, bastando que se aproxime á él más que á cualquiera de los extremos.

(4) Véase la C. 55, a. 1, al 3.º