

tural á todas las virtudes; y el que pierde una sola virtud, pierde también la caridad, porque ésta es incompatible con un solo pecado mortal. (Véase á Santo Tomás, 1.^a 2.^a q. 65, arts. 1 et 2.)

242. P. ¿Las virtudes son iguales entre sí?

R. En cuanto á la *intensión* todas las virtudes son iguales *proporcionalmente* en una misma persona, así como los dedos de la mano crecen *proporcionalmente*, aunque no son iguales *absolutamente*. La diferencia que se nota en los Santos y personas virtuosas de sobresalir más en las obras exteriores de una virtud que de otra, no provenía de que en ellos las virtudes no eran *formalmente* iguales en la *intensión*, sino de que Dios mueve á sus escogidos, acomodando sus gracias al carácter, complexión y pren-

das naturales que dió á cada persona. Además, el Señor con sabia providencia mueve á los justos á consagrarse con asiduidad y entusiasmo á diversas obras benéficas. A uno le mueve á la asistencia material de los enfermos, á otro á auxiliar espiritualmente á los moribundos, á éste á la enseñanza de los niños, á aquél á las misiones de gentiles, etc. De esta manera son remediadas todas las públicas necesidades, y brilla más espléndidamente la hermosura de la Iglesia. Oigamos á Santo Tomás: «Quantum vero ad id quod est *materiale* in virtutibus scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.» (1. 2. q. 66. art. 2.)

TRATADO SEGUNDO

De algunas virtudes en particular.

Después de haber hablado de las virtudes en general, me parece conveniente tratar brevemente de algunas en particular, que aunque se comprenden implícitamente en alguno de los preceptos del Decálogo, no están tan explícitas como otras.

CAPÍTULO ÚNICO

ARTÍCULO ÚNICO

De las virtudes cardinales en general.

243. P. ¿Cuántas son las virtudes cardinales y por qué tienen este nombre?

R. Son cuatro: Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza. Son cardina-

les, porque así como la puerta asienta, descansa y se mueve sobre su quicio (*cardo*), así todas las virtudes morales en cierta manera se fundan, descansan y se mueven sobre estas cuatro virtudes cardinales. Santo Tomás (1. 2. q. 61, art. 2) dice que todas las virtudes morales pueden reducirse á estas cuatro cardinales. Ellas son universales en cuanto perfeccionan las cuatro potencias que pueden ser sujetos de las virtudes. La prudencia perfecciona al entendimiento, la justicia á la voluntad, la fortaleza al apetito sensitivo irascible, y la templanza al apetito sensitivo concupiscible.

Las cuatro virtudes cardinales se pueden llamar también universales, porque *bonum rationis* es el principio

formal de toda virtud; si este bien de la razón se pone en la consideración del entendimiento, pertenece á la prudencia; si este orden de la razón se pone en las operaciones «quæ sunt ad alterum,» pertenece á la justicia; si este orden de la razón se pone en las pasiones del apetito irascible, pertenece á la fortaleza; y si se pone en las pasiones del apetito concupiscible, pertenece á la templanza.

§ 1.^o

De la prudencia.

244. La prudencia se define: *recta ratio agibilibum*. Para aclarar con un ejemplo el oficio de esta virtud, supongamos que Juan tiene que ejercer un acto de la virtud de la abstinencia; pues bien, á la adquisición de esta virtud concurre primeramente la *sindéresis*, que señala el fin á todas las virtudes morales, y en cuanto á la abstinencia le fija *por fin* que se debe comer *templadamente*. Esta virtud, si es adquirida, se forma con la repetición de los actos de la abstinencia, que vienen á causar una inclinación habitual en el apetito sensitivo concupiscible á comer con templanza; y si es infusa la virtud de la abstinencia, Dios la infunde en el mismo apetito juntamente con las otras virtudes, cuando el hombre recibe la gracia santificante. Compendiando el modo de adquirir una virtud moral, dice Santo Tomás (2. 2. q. 47. artículos 6 et 7 ad 1 et 2), que el hábito ó virtud de la *sindéresis* determina el fin á cada virtud; la virtud moral *inclina habitualmente* la potencia hacia este fin de cada virtud, y, por último, la prudencia prepara y dirige los *medios* convenientes á cada virtud para que obtenga su fin respectivo.

P. ¿La prudencia impone al hombre algunos deberes que obliguen rigurosamente en conciencia?

R. Es indudable; pues el apóstol

San Pedro, en su primera carta católica, cap. 4, v. 7, dice: *Estote itaque prudentes* (1).

245. P. Pero antes de exponer los deberes que impone la prudencia, se pregunta: ¿Cuántos actos tiene la prudencia?

R. Tres: aconsejar, juzgar y mandar. El principal es el imperio de lo aconsejado y juzgado. El motivo principal por que somos tan inconstantes en nuestros buenos propósitos, no es ordinariamente por falta de buen consejo y de buen juicio, sino porque el imperio es débil é ineficaz. No nos mandamos á nosotros mismos con resolución, sino á medias. (S. Thom. 2. 2. q. 53. art. 5.)

246. P. ¿Qué preceptos nos impone la prudencia?

R. La prudencia nos impone muchos preceptos; pero consultando á la brevedad, expondré los tres vicios que se oponen á cada uno de sus tres actos, y así conoceremos sus principales preceptos. El primer vicio contra la prudencia es la *precipitación* en obrar, que se opone directamente al primer acto de la prudencia, que es *consilium*. En esto faltan grave ó levemente los que antes de resolver un caso *difícil* que ocurre, no examinan ó consultan el negocio con mayor ó menor detención, según exijan su importancia y su oscuridad, sino que se dejan arrebatarse del ímpetu de su *voluntad* ó de su pasión; ó, lo que es peor, del desprecio de la ley, como dice Santo Tomás (2.^a 2.^a q. 53. art. 3.)

El segundo pecado contra la prudencia es la *inconsideración*; la cual se

(1) Las dos cartas de San Pedro, las tres de San Juan, una de Santiago y otra del apóstol San Judas, aunque son canónicas, se llaman católicas, porque fueron dirigidas á todos los fieles de la Iglesia, á diferencia de las de San Pablo, que fueron dirigidas á ciudades ó personas determinadas; y así no son católicas, aunque son canónicas.

opone al segundo acto de la prudencia, que es el juicio. Conviene advertir que aquí no se trata de la inconsideración inculpable, que proviene de ignorancia invencible ó de distracción involuntaria, sino de la que nace de desprecio ó de culpable negligencia en no atender á las razones de las cuales se hubiera formado un juicio recto.

Contra el tercer acto de la prudencia se peca por la *inconstancia*, en cuanto el hombre, después de haberse aconsejado bien y juzgado rectamente sobre una acción, no tiene la constancia suficiente de voluntad para mandarse á sí mismo la ejecución de aquella acción: «Sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum iudicii, ita inconstancia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quod ratio deficit in præcipiendo ea, quæ sunt consiliata et iudicata,» dice Santo Tomás en el art. 5.º de la cuestión citada.

247. A la prudencia se opone también la astucia, la cual consiste en que el hombre, para conseguir una cosa buena ó mala, «utitur non veris viis, sed simulatis vel apparentibus.» La *excogitación* de estos medios se llama astucia; la *ejecución* de estos medios, si se hace con palabras, se llama *dolo*; si es con obras, se llama más propiamente *fraude*.

La prudencia de la carne es falsa prudencia: *Prudentia carnis mors est*. Cuando una persona pone su último fin en alguna delectación carnal, el pecado mortal que comete no es pecado *especial* contra la prudencia, sino contra la virtud ofendida, sea la abstinencia, ó la sobriedad, ó la castidad, etc.; pero será pecado venial contra la prudencia verdadera, dice Santo Tomás: «Si quis inordinate afficeretur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale; unde non constituit finem totius humanæ vitæ in

delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis.» (2. 2. q. 55, art. 2.)

La prudencia de la carne y la astucia se distinguen, porque la primera siempre es mala: «quia studium rationis ordinatur ad finem, qui non est vere bonus, sed apparens bonum» (art. 4 de la misma cuestión): la segunda puede ser buena, como la astucia valiéndose de ardid en la guerra justa. Además, la prudencia de la carne obra francamente; la astucia se vale de medios aparentes.

§ 2.º

De la fortaleza.

248. De la justicia se tratará en el séptimo precepto del Decálogo.

La fortaleza la define Cicerón (libro 2 *De invent.*): *Considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. La palabra *considerata* nos manifiesta que la fortaleza es discreta y está colocada en medio de dos vicios extremos: la cobardía y la temeridad. El que inconsideradamente se pone en peligro que son superiores á sus fuerzas, ó á las que prudentemente espera de Dios, es un temerario. El que teniendo fundados motivos de que podrá salir con una empresa que le incumbe acometer, por justicia ó por caridad, y se abstiene de ella por pusilanimidad, es un cobarde. La fortaleza tiene dos actos: acometer con valor los peligros y sufrir con firmeza las adversidades y obstáculos que combaten al bien. El primer acto es más deslumbrador, pero el segundo es más difícil, y ordinariamente más meritorio. Yo admiro más, aún filosóficamente, la fortaleza del Santo Job en el muladar, que la de Alejandro Magno en sus triunfos militares. Por esto vemos que son más los atrevidos, arrogantes y temerarios, que los pacientes y sufri-

dos virtuosamente. *Melior est patiens viro forti*, dice el Espíritu Santo. (*Proverb.*, cap. 16, v. 32.)

La fortaleza tiene en su compañía cuatro virtudes, que la auxilian para llevar á cabo sus obras. La paciencia, para que el ánimo no desfallezca en los trabajos que se opongan. La perseverancia, para que no se rinda con la mucha duración de los mismos. La magnanimidad, para que se emprendan cosas arduas y heroicas. La magnificencia, para que se ejecuten espléndidamente las obras, sin perdonar gastos ni sacrificios.

249. El acto más principal de la fortaleza es el martirio; porque, en cuanto está informado por la caridad, es, según su género, el más perfecto de todos los actos humanos, como dice Santo Tomás (2. 2. q. 124, artículo 3). Se dice según su género, porque si se compara con algún acto particular, no hay duda de que el acto de caridad con que María Santísima amaba á Dios era un acto humano más perfecto que el acto del martirio de cualquier Santo; como sabiamente nota Cayetano en el comentario del citado art. 3.

P. ¿Es lícito ofrecerse al martirio?

R. El ofrecerse al martirio puede ser ilícito, puede ser laudable y puede ser obligatorio. Es ilícito ofrecerse al martirio, si no hay inspiración especial de Dios, cuando no hay justa causa, porque sería temeridad ponerse en tan gran peligro oficiosamente: además, no somos dueños de nuestra vida para exponerla sin motivo justo; y, por último, como dice Santo Tomás hablando de este caso, sería provocar al tirano á cometer un asesinato: «Non autem debet homo occasionem dare alteri injuste agendi; sed si alius injuste egerit, ipse moderate tolerare debet,» dice el Santo Doctor. (2. 2. q. 124, art. 1.)

El ofrecerse al martirio es laudable en algunos casos, sin que sea obligatorio. De este caso habla Santo To-

más del modo siguiente: «Est aliquis casus in quo martyrismum perferre non est de necessitate salutis. Puta cum ex zelo fidei et charitate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio.» (2. 2. q. 124, art. 3 ad 1.)

El ofrecerse al martirio es obligatorio en algunos casos. He aquí las palabras de Santo Tomás: «Sic ergo confiteri fidem non semper nec in quolibet loco est de necessitate salutis sed in aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, et etiam utilitas proximis impendenda.» (2. 2. q. 3, art. 2.)

Scavini, en su última edición, tomo 2, núm. 893, dice que Santo Tomás pone obligación de exponer la vida tan sólo cuando peligrare la salvación de muchos, y que por esto dice el Santo: «Utilitas proximis impendenda,» y no dice próximo; y Scavini da la razón: «Nam charitas nos non urget ad impediendum alterius peccatum, vitam nostram profundere, sed tenemur tantum quando periculum est ne ipsa multitudo deficiat, et ipsi nos certo valeamus impedire.» Esta doctrina de Scavini, tan universalmente pronunciada, no es verdadera; porque si una persona sola se halla en necesidad verdaderamente extrema espiritual, y no habiendo quien la socorra formo juicio prudente de que perdiendo yo mi vida temporal puedo librarla de la perdición eterna, debo perderla: esta es doctrina común. (Véase á San Ligorio, lib. 2, número 27.) Otra cosa sería si el prójimo pudiera librarse por sí mismo del pecado ó salir de él por la contrición, pues no siendo pastor del necesitado, no habría obligación entonces de exponer la vida, como dice San Ligorio á continuación.

250. P. ¿Qué vicios se oponen á la fortaleza?

R. La timidez por defecto y la intemidez por exceso. La timidez es

cuando por temor de los peligros de muerte el hombre hace una cosa ilícita, ó no hace lo que debía hacer. Será mortal ó venial, según sea grave ó leve la omisión de lo que deja de hacer por miedo.

La intimidación es cuando el hombre expone irracionalmente su vida á peligros de muerte; ó por amor desordenado á una cosa de menos precio que la vida, como en los desafíos; ó la expone por presunción ó por estolidez. Será mortal muchas veces, y alguna vez venial por ignorancia ó inadvertencia.

También se opone *por exceso* á la fortaleza la *terquedad*; y es cuando una persona insiste irracionalmente en su parecer más de lo que dicta la prudencia, y es lo que llama Santo Tomás *pertinacia*: «*Quia perseverant in propria sententia plus quam oportet.*» (2. 2. q. 138, art. 2.) Por el contrario, se opone *por defecto* á la fortaleza la flaqueza de ánimo, ó mollicie, como la llama Santo Tomás: «*Mollis perseverat in propria sententia minus quam oportet.*»

Aquí conviene advertir que cuando se habla de la fortaleza como virtud *especial* y *cardinal*, como también de los vicios que se le oponen *directamente*, no se entiende sino la firmeza de ánimo acerca de los peligros de muerte, como dice Santo Tomás: «*Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.*» (2. 2. q. 123, art. 4.) Para aquella firmeza ordinaria que el hombre bueno debe tener para proseguir el bien verdadero y repeler los obstáculos que le combaten, basta la virtud respectiva. Es verdad que la fortaleza, como virtud especial, prepara al hombre y le habilita para ser fuerte en los objetos de las otras virtudes; porque si bien en *cualquier* virtud, como dice Aristóteles (in lib. 2, *Ethic.*, cap. 4), «*requiritur firmiter et immobiliter operari,*» pero la virtud de la fortaleza ayuda á todas las virtudes á tener esta firmeza, para con-

seguir el bien y oponerse á los obstáculos que se ofrezcan: «*Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est, quod sit idoneus ad resistendum aliis, quæ sunt minus difficilia,*» dice el Angélico Maestro. (2. 2. q. 123, art. 2 ad 2.)

§ 3.º

De la templanza.

251. Aunque la templanza se puede tomar generalmente por cierta moderación (*temperies*, como dice Santo Tomás), que la razón pone en las acciones de todas las virtudes (como se ha dicho de la firmeza respecto de la fortaleza), pero la templanza, como virtud especial, tiene por objeto principal moderar las delectaciones *máximas* del tacto; esto es, las delectaciones que nacen de las operaciones *sensitivas* que son más naturales al hombre, en cuanto es animal. Estas son las que se ordenan á la conservación del individuo, comer y beber; y las que se ordenan á la conservación de la especie humana, «*conjunctio maris et foeminae,*» dice Santo Tomás. (2. 2. q. 141, art. 4.) «*Temperantia est proprie circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum.*» De aquí se infiere que la abstinencia, la sobriedad y la castidad son las tres partes subjetivas de la templanza. De las dos primeras se tratará en el quinto pecado capital, de la última en el tercer pecado capital y en el sexto precepto del Decálogo.

§ 4.º

De las partes potenciales de la templanza.

252. Se llaman partes potenciales de una virtud aquellas virtudes que dejando á la principal los actos *primarios*, la imitan en determinadas

materias *secundarias*. Pues bien; perteneciendo á la templanza la moderación de las delectaciones del tacto, de que se habló en el párrafo anterior, para moderar el interior y exterior del hombre en otras materias, se añaden cuatro partes potenciales á la virtud de la templanza, y son las siguientes: continencia, mansedumbre, clemencia y modestia.

La continencia sostiene á la voluntad para que no sucumba á los combates de las pasiones que se levantan en el apetito sensitivo contra la templanza, y muy especialmente contra la castidad. (Véase á Santo Tomás, 2.ª 2.ª q. 155, art. 1.) No es perfecta virtud, porque con ella el apetito sensitivo no queda perfectamente rectificado, si bien la voluntad no sucumbe á sus desarreglados movimientos.

La mansedumbre es «*virtus moderatrix iræ.*» De su contrario, que es la ira, se hablará en el cuarto pecado capital.

La clemencia es «*virtus moderatrix poenarum ex affectus lenitate.*» De modo que la clemencia y la mansedumbre convienen en que las dos disminuyen la pena que se había de imponer al que hizo el agravio; pero se distinguen en el principio de donde nace la disminución de la pena. En la mansedumbre nace la moderación de la ira, y la clemencia modera el afecto de la persona pública, inclinándola suavemente á que por lenidad y blandura no imponga toda la pena que la ley señala, pero conciliando la ternura y delicadeza de afecto con los deberes de la justicia pública vindicativa.

A la clemencia se opone la crueldad, la cual, si bien castiga con causa, se excede en el modo de castigar, como dice Séneca (*in 2. de Clementia*): «*Crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent.*»

A la clemencia se opone también

la sevicia, vicio bestial que consiste en *deleitarse* en atormentar á los hombres. Dice Santo Tomás que esta clase de hombres merecen llamarse *fieras*: «*quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.*» (2. 2. q. 157, art. 1 ad 3.)

253. La modestia, según que abraza todas sus especies, se puede definir: «*Virtus qua quis intra modum et limites sui status, ingenii, et fortunæ, quantum ad motus tam internos quam externos, et omnem rerum suarum apparatus se continet.*»

Las especies de la modestia se toman de las diversas materias que se han de moderar por esta virtud: «*quæ quidem, dice Santo Tomás, videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur humilitas. Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; et hoc moderatur studiositas, quæ opponitur curiositati. Tertium autem quod pertinet ad corporales motus et actiones; ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quæ serio, quam in his quæ ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatus puta in vestibus, et in aliis hujusmodi.*» (2. 2. q. 160, art. 2.) He aquí con cuánta claridad y laconismo explicó Santo Tomás el fin de las cuatro especies de modestia. El Santo define después la humildad: «*Virtus quæ temperat et refrenat animum, ne immoderate tendat in excelsa.*» (Quæst. 161, art. 1.) También se puede definir: «*Virtus qua quis, considerans defectum suum, tenet se in infimis secundum modum suum.*» Véase á Santo Tomás en los seis artículos de la q. 161 de la 2. 2., donde trata angélicamente de la humildad. De la soberbia, que es el vicio contrario á la humildad, se hablará en el primer pecado capital.

La estudiosidad se define: «*Virtus quæ refrenat motum appetitus, ne*

immoderate rerum cognitioni intendat,» dice Santo Tomás (2. 2. q. 166.)

254. A la studiosidad se opone la curiosidad, la cual puede ser pecaminosa grave ó levemente, por muchos principios: 1.º Es pecado de curiosidad dedicarse al conocimiento de algunas verdades para adquirir vanamente mucha honra ó fama. 2.º Cuando se aprende alguna cosa para saber cometer algunos pecados. 3.º Cuando por aprender cosas inútiles ó no necesarias se omite el estudio de cosas obligatorias. 4.º Cuando se quieren aprender de aquel cuya comunicación nos está prohibida, como acudir al demonio para saber cosas ocultas. 5.º Cuando el conocimiento de las criaturas no se refiere á Dios, como á último fin. 6.º Cuando el hombre quiere comprender lo que excede á la facultad del entendimiento humano, de donde nacen muchas veces las herejías: «Qui scrutator est majestatis, opprimetur à gloria.» (Proverb. cap. 5. v. 27.)

Estos son los seis principios del vicio de la curiosidad, respecto del conocimiento intelectual. (2. 2. q. 167, art. 1.) Respecto de la curiosidad en el conocimiento sensitivo, pone Santo Tomás dos principios, que son origen de pecar: 1.º Cuando el conocimiento sensitivo no se ordena á un fin útil, sino que antes bien impide pensar en cosas convenientes. 2.º Cuando el conocimiento sensitivo se ordena á un término perjudicial, y pone los dos siguientes ejemplos: «Sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum, et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum.» (Art. 2.)

255. La tercera especie de modestia es «circa exteriores motus corporis.» Es una virtud que ordena los movimientos exteriores, según conviene: 1.º A la edad, estado, condición y dignidad de la persona que obra. 2.º Como dice Santo Tomás, «secundum convenientiam ad exteri-

res personas, negotia seu loca.» (2. 2. q. 168, art. 1.) Esta virtud es muy importante en el trato social; porque el conducirse agreste, rústica y groseramente desdora á una persona decente, y mucho más si está constituida en dignidad. Cuánto sea importante esta modestia en los actos exteriores del cuerpo, nos lo dice el Espíritu Santo en aquellas palabras del *Eclesiástico*: «Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo.» (Cap. 19. v. 27.)

256. Santo Tomás pone en este lugar la virtud que Aristóteles (in 4, *Ethic.* cap. 8.) llama *eutropelia*, «per quam homo bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium;» y añade el Santo: «quam nos possumus dicere jucunditatem.» (2. 2. q. 168, art. 2.)

Contra esta virtud de la *eutropelia* hay dos vicios: el uno por defecto, el otro por exceso. Faltan por defecto aquellas personas que ni admiten diversión alguna, ni palabra festiva, y además molestan á los que se divierten y recrean honestamente. A estas personas las llama Santo Tomás duras y agrestes, citando á Aristóteles in 4, *Ethic.*) No obstante, este gran filósofo añade (10, *Ethic.*, cap. 6): «Defectus ludii minus est vitiosus quam ludii super excessus.» Y en otra parte dice (9, *Ethic.*, cap. 10): «Parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo.» Hay que tener presente el carácter y robustez de cada persona. El hombre melancólico ó de complexión débil necesita más recreación y descanso; el hombre que se aficionó á la soledad y es de mucha resistencia para el trabajo mental, vive alegre siempre y necesita muy poca distracción.

A la virtud de la *eutropelia* se oponen por exceso, como dice Cicerón, «illud jocandi genus, quod est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum.» (Lib. 1, *De officiis*, tit. de Scurrilitate et facet.) Tales son las

palabras ó hechos lascivos, comedias obscenas, palabras ó hechos injuriosos al prójimo, ó que ridiculizan las cosas ó personas sagradas. También se oponen á la *eutropelia* las diversiones que, aunque en sí no son ilícitas, se hacen inconvenientemente, atendidas las circunstancias de las personas, del tiempo y del lugar.

Por último, nunca se ha de perder de vista la bella máxima de Cicerón: «In ipso joco aliquod *probi ingenii lumen eluceat.*» (Lib. 1. *De officiis*, en el capítulo anterior al lugar citado.) La persona virtuosa siempre conserva esta dignidad y decoro en los juegos y diversiones. Esto tiene especial aplicación á las personas ancianas y á las que por su posición social deben conducirse con mayor gravedad.

257. La cuarta especie de modestia es: «Quæ in apparatu rerum exteriorum moderationem rationis adhibet.» Aquí puede faltarse de dos maneras: 1.ª Por no acomodarse á las costumbres racionales de aquellas personas con las que se vive. El que

en las bodas, convites, celebración de días, etc., se aparta del uso común de las personas de su clase, es tenido por mezquino, ó por raro, ó por grosero. 2.ª Se falta, ó por ostentación y vanidad, en usar de ese aparato exterior, ó por sensualidad en buscar desordenadamente la comodidad, ó por poner una excesiva solicitud de ese aparato exterior.

Por último, se falta á esta cuarta especie por defecto: 1.º Cuando por negligencia, dice Santo Tomás, no se pone aquel esmero regular en el vestido y demás conveniente adorno exterior. 2.º Cuando ese descuido del adorno exterior se ordena á vanidad. Pero se ha de notar con Santo Tomás, que cuando se usa de vestidos viles, etc., es laudable en ciertas personas, principalmente en aquellas «quæ alios verbo et exemplo ad poenitentiam hortantur.» (2.ª 2.ª q. 169, artículo 1.)

De las demás virtudes, tanto teológicas como morales, se tratará más adelante en sus respectivos lugares.

TRATADO TERCERO

Del pecado.

CAPÍTULO PRIMERO

DEL PECADO EN GENERAL

ARTÍCULO PRIMERO

Noción y definición del pecado.

258. Habiendo tratado de la virtud, voy á tratar del pecado, que es su contrario. Aunque estas tres cosas, *vicio, malicia y pecado*, se oponen á la virtud, pero es bajo diferentes aspectos. El vicio es el que con más pro-

piedad se opone á la virtud, porque el vicio inclina la potencia habitualmente á lo que es contrario á la recta razón, y la virtud á lo que es conveniente á la recta razón.

La malicia se sigue del vicio, y también de cualquier acto pecaminoso, porque las dos son contra la razón, y por lo tanto tienen malicia: «Malum hominis est *præter rationem esse,*» dice San Dionisio (cap. 4, *De Divin. nom.*). Se opone, pues, la malicia á la virtud, porque ésta es conforme á la razón y consiguientemente buena: «Bonum hominis est secun-