

LOS MORALISTAS CRISTIANOS
(Textos y comentarios)

ETIENNE GILSON

Profesor de la Sorbona
Director de estudios en la Escuela de Altos Estudios Religiosos

□□□

SANTO TOMAS DE AQUINO

VERSIÓN CASTELLANA DE
NICOLAS GONZALEZ RUIZ

Donación Promed. Saltema, E. 230

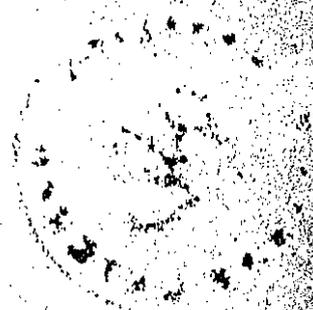


222294

M. AGUILAR
EDITOR
MARQUÉS DE URQUIJO, 39
MADRID

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y EDUCACION
BIBLIOTECA CENTRAL

*Los principios i2 tenidos
de los 2 ctos h. m. 2225*



dida, y este sentimiento fundamental puede manifestarse bajo tres formas: el desprecio, la oposición y el ultraje. He ahí cuáles son, en último análisis, los motivos a los cuales se refiere siempre una pasión de cólera, pues si pudiésemos suponer que el daño que nos es hecho no nos es infligido sino por ignorancia, sufriríamos, sin duda, pero no estaríamos irritados, y cuando nos damos cuenta de que se nos ha perjudicado bajo el impulso de un movimiento de pasión, experimentamos, ciertamente, una cólera menor que si se nos hubiese hecho el perjuicio con propósito deliberado.

En cuanto a sus efectos, es preciso reconocer que una buena cólera es cosa agradable de pasar y el mejor remedio contra la tristeza que nos hacen experimentar las injurias de las que queremos tomar venganza. La satisfacción que trae al hombre irritado es completa cuando logra efectivamente vengarse, pero aun sin esto la esperanza misma de la venganza es agradable, así como el placer de pensar sin cesar en lo que se desea tan violentamente.

La cólera causa trastornos corporales graves y manifestaciones exteriores excesivas por el calor que desarrolla en la sangre y el hervor que resulta, y perturba el uso de la razón, pues aunque la razón no use de ningún órgano corporal para pensar, necesita, sin embargo, las percepciones sensibles, como de una materia de la que puede extraer sus ideas, y de todos los miembros del cuerpo, como de instrumentos que pueden ejecutar sus órdenes. El calor excesivo que la cólera desarrolla en el corazón, centro de la vida, determina una perturbación general de todas las funciones y de todos los órganos; perjudica, pues, gravemente, aunque de una manera indirecta, al libre ejercicio de la razón,

CAPITULO V

LOS PRINCIPIOS INTERIORES DE LOS ACTOS HUMANOS

HEMOS empezado por definir el fin moral hacia el cual tienden los actos humanos cuando son lo que deben ser; hemos establecido a continuación que los actos son humanos en tanto que voluntarios, y descripto la estructura interna de un acto de la voluntad. Sabiendo a la vez cuál es el fin de un acto y cuál su estructura, hemos podido mostrar entonces cómo la adaptación de todos los elementos constitutivos de un acto a su fin permite calificarlo como bueno, y su inadaptación, al contrario, como malo, y el grado de su calidad moral sigue el grado de esta adaptación.

Por ahí quedaban definidas las condiciones más generales de una actividad propiamente humana, y, por consiguiente, moral. Quedaba pasar de estas condiciones al detalle concreto de los actos. Entre las operaciones que el hombre realiza las hay que no le pertenecen propiamente sino sólo en tanto que animal. Siendo naturales y no propiamente humanas, están como fuera de la moralidad, y pueden ser buenas o malas según el uso que el hombre haga de ellas. Las hemos descripto y clasificado

mostrando cómo se engendran unas a otras. Encontramos, pues, en adelante, el terreno libre para el estudio, no ya de las condiciones generales de la moralidad, sino de los principios inmediatos que presiden el cumplimiento de nuestros actos morales.

Estos principios serán de dos órdenes: los que se encuentran dentro del ser humano, o principios interiores, y los que regulan desde fuera los actos del ser humano, o principios exteriores. Entre los principios interiores colocaremos en primer plano las virtudes, relacionando con su estudio el de los vicios, que se oponen a ellas. Como principios exteriores estudiaremos las diferentes leyes morales que el hombre no promulga, sino que se le imponen desde fuera, y a las cuales sus actos deben conformarse.

I.—*La virtud.*

El estudio completo de los principios interiores de los actos humanos supondría que se toma en consideración, no solamente aquellos de sus principios que son específicamente requeridos para el desenvolvimiento de la vida moral, sino aun aquellos que estos últimos implican o presuponen. Desde este punto de vista todas las facultades activas del hombre concurren al cumplimiento de los actos morales. El alma, puesto que no tiene por sí misma la existencia, debe necesariamente recibir todo lo que es. Así, pues, hasta cuando se encuentra engendrada en el ser que la define como forma del cuerpo organizado, no es capaz por esto solo de sacar de sí misma las facultades necesarias para el cumplimiento de sus diversas

funciones; es necesario, pues, que las reciba, y por eso, puesto que no se deducen de su esencia, las facultades del alma son realmente distintas del alma misma. Estas facultades o potencias activas conferidas al alma, forma del cuerpo, para que ella pueda ejercer otros actos, constituyen manifiestamente los principios interiores inmediatos de nuestras acciones, y, por consiguiente, también de nuestros actos morales, pero a causa de su generalidad misma su estudio no pertenece específicamente a la moral, y es propio de la ciencia del alma, que describe sucesivamente los sentidos, la inteligencia y la voluntad.

Pero si consideramos el alma ya provista de sus facultades, vamos a encontrarnos conducidos a suponer la existencia de otros principios interiores de los actos. El problema que acabamos de plantear, concerniente a la esencia del alma, se plantea en términos análogos, por lo que toca a sus facultades; ellas tampoco contienen por sí mismas las determinaciones requeridas para pasar inmediatamente a la acción; principios interiores intermediarios entre las facultades y los actos van, pues, necesariamente a intervenir, pues si el alma humana con sus facultades estuviese totalmente en acto como Dios, nada le faltaría para obrar. Si no fuese más que una forma natural particular, como las de ciertos cuerpos que son desde el primer momento todo lo que pueden ser, nada le faltaría tampoco para ejercer su acción. Si incluso el alma humana fuese una forma del mismo género que las formas elementales, que son, naturalmente, inseparables de sus cualidades, obraría siempre como los elementos, que son necesariamente calientes, fríos, secos o húmedos. Pero el alma humana es de naturaleza bien distinta a causa de la indeterminación universal que caracteriza la razón, de que ella está provista. Considere-

mos, a título de ejemplo, el intelecto mismo. Seguramente es por naturaleza por lo que es capaz de serlo todo, y por consiguiente, de conocerlo todo, pero no pasaría jamás de su capacidad absoluta de conocer a la multiplicidad concreta de sus conocimientos particulares, si no adquiriese antes los primeros principios, de los que recibe una primera determinación, y va a poder usar en adelante como de instrumentos. En seguida por medio de estos principios, y aplicándolos a lo real, va a construir ciencias, y esas ciencias van a su vez a subordinarse a otras cada vez más particulares, hasta que enriquecido y completado por estas determinaciones adquiridas, el intelecto se haga progresivamente dueño del infinito detalle de las verdades.

¿Cómo concebir estos principios adquiridos de determinación? No son evidentemente facultades, pues se añaden a las facultades supuestas ya dadas; no son sino especie de disposiciones para usar de esas facultades de una manera mejor que de otra; pero cuando una de esas disposiciones se estabiliza hasta el punto de constituir una adquisición durable del alma, constituye para ella un verdadero haber, es decir, alguna cosa que le pertenece, como una cualidad permanente y característica de lo que es. En lenguaje técnico se da a cada uno de estos haberes adquiridos y poseídos durablemente por el alma el nombre latino que traduce la idea de una posesión estable: *habitus*. Estos principios adquiridos son evidentemente necesarios para que el alma pueda aplicar sus facultades al cumplimiento de los actos morales y de todos los demás. Son, pues, los *habitus* morales los que vamos a estudiar, y estableceremos primero que las virtudes son *habitus*.

Una virtud es una perfección que se añade a una potencia del alma; la perfección de cada cosa está ligada principalmente a la relación en la cual se encuentra esta cosa con su fin, y como el fin de la potencia es el acto, se dice de una potencia que es perfecta cuando está determinada a su acto. Existen ciertas potencias que están determinadas por sí mismas a sus actos, como las potencias naturales activas, y por esto las potencias naturales de este género merecen por sí mismas el nombre de virtudes. Las potencias racionales, al contrario, que son propias al hombre, no están determinadas a una sola operación, sino que quedan indeterminadas con respecto a varias, y como están determinadas a sus actos por medio de *habitus*, como acabamos de decirlo, las virtudes propiamente humanas son *habitus*. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 55, a. 1. Concl. Cf. *Qu. disput. de Virtutibus*, qu. única, a. 1. Concl.)

Por otra parte, las virtudes no son disposiciones permanentes a una cierta manera de ser, sino a obrar de una cierta manera, y esto es por su carácter humano:

Como acabamos de decir, el nombre mismo de virtud implica una cierta perfección en una potencia, y como hay dos clases de potencias, la potencia con respecto al ser y la potencia con respecto a obrar, la perfección de cada una de estas dos potencias recibe el nombre de virtud. Pero la potencia con respecto al ser es del orden de la materia, que es el ser en potencia, mientras que la potencia con respecto a obrar

es del orden de la forma, que es el principio de la acción. En la constitución del hombre el cuerpo se conduce como materia y el alma, al contrario, como forma. Si lo consideramos en cuanto a su cuerpo, el hombre no tiene nada que no tengan también los demás animales, y lo mismo ocurre en lo que concierne a aquellas de sus actividades que interesan en común su alma y su cuerpo. Quedan, pues, las únicas fuerzas que son propias de su alma, a saber: las de la razón, que pertenecen únicamente al hombre, y por eso la virtud humana de que hablamos no puede pertenecer al cuerpo, sino solamente a lo que es propio del alma, de donde resulta que no es de la naturaleza de una virtud humana el ser de una manera de ser, sino antes de una manera de obrar. Es, pues, esencia de una virtud humana que sea una disposición estable a la acción. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 55, a. 2. Concl.)

No solamente esta disposición debe preparar una cierta manera de obrar para que la virtud de que se habla sea propiamente humana, sino que debe ser una buena disposición. Puesto que, en efecto, las virtudes son disposiciones estables que confieren a las diversas potencias del alma su última perfección, están presentes siempre por el bien del alma, y, por consiguiente, también son buenas como por hipótesis. Ahora podemos explicar y justificar la célebre definición de la virtud que se ha compuesto con ayuda de varios textos de San Agustín: la virtud es una buena cualidad del espíritu que hace la vida recta, de la que nadie hace mal uso y que Dios ope-

ra en nosotros sin nosotros. Dejemos a un lado la última parte de esta definición, que no conviene sino a las virtudes infundidas por Dios en el alma, sobrenaturales por lo tanto, y podremos decir:

Esta definición contiene toda la definición de la virtud, aun si se omite la última parte, y conviene a toda virtud humana. Como hemos dicho, en efecto, una virtud completa una potencia en el respecto de lo que es el acto perfecto. El acto perfecto es el fin de la potencia o del ser que obra, y, por consiguiente, la virtud debe hacer buenos esta potencia y el ser que obra. Por esto en una definición de la virtud algo se relaciona con la perfección del acto y algo con la perfección de la potencia o del ser que obra.

Si se considera la perfección del acto se requieren dos condiciones, a saber: que el acto sea recto y el *habitus* no pueda llegar a ser el principio de ningún acto contrario. En efecto, lo que es principio de actos buenos o malos no podría ser en cuanto a sí el principio perfecto de un acto bueno. Pero un *habitus* es una perfección de la potencia; el *habitus* virtuoso debe, pues, ser principio de un acto bueno, pero de tal manera, que no pueda en ningún caso serlo de un acto malo. La primera de estas condiciones es designada por estas palabras: que hace la vida recta; la segunda está designada por estas palabras: de que nadie hace mal uso.

Si se enfoca por otra parte la virtud, en tanto que hace bueno al que la posee, tendremos que considerar tres cosas: el sujeto mismo que se

encuentra determinado cuando se dice el espíritu, porque no puede haber virtud humana más que en lo que pertenece al hombre en tanto que hombre. En seguida la perfección del intelecto, y se encuentra designada por la palabra buena, porque se llama bueno lo que está ordenado hacia su fin. Viene, en fin, el modo según el cual le es inherente y se encuentra designado por la palabra cualidad, pues la virtud no se encuentra allí por modo de pasión, sino por modo de *habitus*. Todos estos caracteres convienen a la virtud, sea moral o intelectual, teológica, adquirida o infusa. En cuanto a lo que añade Agustín que Dios la opera en nosotros sin nosotros, esto no conviene sino a la virtud infusa. (*Quaest. disput. de Virtutibus*, qu. única, a. 2. Concl. Cf. *Sum. Theol.*, I, II, qu. 55, a. 4. Concl.)

Supongamos, pues, acordado que el alma humana es el sujeto en el que reside la virtud. Nos queda aún por determinar si ésta reside en la substancia misma del alma, o más bien en sus facultades. Parece claro, a primera vista, que el sujeto propio de una virtud debe ser la facultad que ella determina, puesto que es su perfección, y lo que es la perfección de una facultad debe residir en la facultad misma. Además, hemos dicho que la virtud era una disposición a la acción; pero son las facultades las que obran, no la substancia misma del alma. Sabemos, en fin, que la virtud dispone al ser a lo que para él es lo mejor; además, para un ser lo mejor es en todo momento su propio fin, y sólo por la operación de sus facultades es por donde puede esperar obtenerlo. Pero queda una dificultad. Las facultades no son subs-

tancias y las virtudes no son más que cualidades; hace falta, pues, una substancia en la que apoyar la virtud, y puesto que las facultades no son substancias, la virtud no puede apoyarse en ellas. ¿Cómo resolver esta dificultad?

Respondemos: es necesario decir que la relación del sujeto con el accidente es triple. En un primer sentido, le proporciona un apoyo, puesto que el accidente no subsiste por sí mismo, sino sostenido por un sujeto. En un segundo sentido, su relación es el de la potencia al acto, puesto que el sujeto se encuentra sometido al accidente, como la potencia lo está al principio activo, y por esto se le da al accidente el nombre de forma. En un tercer sentido, es la relación de la causa al efecto, pues los principios del sujeto son por sí los principios del accidente. Si lo entendemos en el primer sentido, un accidente no podría ser el sujeto de otro accidente, puesto que ningún accidente subsiste por sí, y no podría servir de apoyo a otra cosa, a menos, quizás, que se diga que sirve de apoyo a otro accidente, en tanto que el mismo es apoyado por un sujeto. Si nos colocamos en los otros dos puntos de vista, un accidente puede comportarse con respecto a otro como un sujeto. Pues primeramente un accidente puede ser en potencia, respecto de otro, como lo diáfano es respecto de la luz y la superficie respecto del color; y además de esto, un accidente puede ser causa de otro, como lo húmedo lo es del sabor. En estos dos últimos sentidos se dice de un accidente que es el sujeto de otro accidente; no porque

un accidente pueda convertirse en apoyo para otro accidente, sino porque el sujeto recibe un accidente por mediación de otro; de esta misma manera puede decirse de una potencia del alma que es sujeto de un *habitus*. El *habitus* y la potencia del alma están en la misma relación que el acto y la potencia, puesto que la potencia es indeterminada por sí misma y es el *habitus* quien la determina, a esto antes que a aquello. Además, por los principios primeros de las potencias del alma, los *habitus* adquiridos se producen. Así, pues, hay que decir que las facultades son los sujetos de las virtudes, porque las virtudes son inherentes al alma por medio de las facultades. (*Qu. disput. de Virtutibus*, q. un., art. 3. Concl.)

Resta ahora buscar en qué facultades del alma se encuentran, sobre todo, los *habitus* que presiden el cumplimiento de los actos morales, y vamos a ver que residen esencialmente en la voluntad, o en todas las demás facultades del alma, en tanto que dependen de la voluntad.

En cada cosa, la virtud se juzga con relación al bien, porque la virtud de cada cosa, como dijo el filósofo, es lo que hace bueno a quien la posee y la obra que realiza. Así, la virtud de un caballo es lo que hace de él un buen caballo que marche bien y lleve bien a su jinete, que es el oficio de un caballo. Si un *habitus* es un *habitus* virtuoso, es porque se dirige hacia el bien, pero puede dirigirse de dos maneras: primero, materialmente, y en seguida, formalmente. Es

formalmente si está ordenado hacia el bien, bajo su razón de bien, y lo es materialmente, cuando, por el contrario, está ordenado hacia el bien, pero no bajo su razón de bien. Pero el bien, como tal bien, es el objeto de la parte apetitiva del alma, puesto que el bien es lo que todos desean. Por lo tanto, los *habitus* que están en la parte apetitiva o dependen de la facultad apetitiva, son los que formalmente están ordenados hacia el bien, y por esto tienen eminentemente razón de virtud. En cuanto a aquellos *habitus* que no están en la parte apetitiva ni de ella dependen, pueden, sin duda, encontrarse materialmente ordenados hacia el bien, pero no formalmente y bajo su razón de bien. En un cierto sentido, se les puede llamar virtudes, pero no de una manera tan propia como a los primeros *habitus*.

Pero es preciso saber que el intelecto, tanto el especulativo como el práctico, puede ser perfecto por un *habitus* de dos maneras. Primera, en absoluto, en sí mismo, en tanto que este intelecto precede a la voluntad y en algún modo la mueve; después, en tanto que sigue a la voluntad y produce, por decirlo así, su acto por la orden que ella le da, porque, como hemos dicho, estas dos facultades se envuelven recíprocamente. Los *habitus* que se encuentran de la primera manera en el intelecto, ya sea especulativo o práctico, pueden, pues, ser considerados en un cierto sentido como virtudes, pero no en un sentido propio; solamente en este sentido la inteligencia, la ciencia y la sabiduría están en el

intelecto especulativo; el arte, por el contrario, está en el intelecto práctico. Se dice, en efecto, que un hombre es inteligente o sabio en razón de que su intelecto está presto a conocer la verdad, que es el bien del intelecto. Y aunque esta verdad pueda ser deseada en tanto que el hombre quiere conocer la verdad, no es, sin embargo, a este respecto el que los *habitus* de los que acabamos de hablar, nos aportan aquella perfección.

Pues el que un hombre posea la ciencia, no hace que quiera considerar la verdad, sino solamente que puede hacerlo; y por esto, la consideración de lo verdadero no es la ciencia en tanto que querida, sino en tanto que se dirige a su objeto. Y lo mismo puede decirse del arte con respecto al intelecto práctico, porque el arte no confiere al hombre esta perfección de querer realizar una obra que satisfaga las reglas del arte, sino solamente de saber y de poder hacerlo.

En cuanto a los *habitus* que están en el intelecto, ya especulativo, ya práctico, según que el intelecto siga a la voluntad, se aproximan más a la virtud, porque, gracias a ellos, el hombre no tiene simplemente el poder o la ciencia del bien obrar, sino que tiene la voluntad. Esto se ve, en sentidos diferentes, en la fe y en la prudencia. En efecto, la fe confiere una perfección al intelecto especulativo, haciéndole obedecer a la voluntad, como se comprueba en el acto de fe, en que el hombre no da al que está por encima de a razón humana el asentimiento de su intelecto

sino porque así lo quiere. Es lo que dijo Agustín: que el hombre sólo puede creer si quiere. Así, pues, la fe se encontrará en el intelecto especulativo en tanto que esté sometido al mandato de la voluntad, de la misma manera que la templanza está en lo concupiscible en tanto que está sometido al mandato de la razón. Por esto la voluntad manda al intelecto lo que éste ha de creer no sólo en cuanto al ejercicio del acto, sino también en cuanto a la determinación del objeto, porque en razón de una orden de la voluntad, el intelecto da su asentimiento a una creencia determinada; de manera que si lo concupiscible tiende por la templanza hacia un cierto medio, es que este medio ha sido determinado por la razón. En cuanto a la prudencia, está en el intelecto o en la razón práctica, pues la voluntad no determina el objeto, sino solamente el fin; y en cuanto a su objeto, es la prudencia misma la que lo averigua, puesto que si se presupone el fin, que es el bien deseado por la voluntad, es la prudencia la que busca los caminos por los cuales este bien puede ser cumplido y conservado.

Se ve por esto que los diversos *habitus* que se encuentran en el intelecto tienen con la voluntad distintas relaciones. Porque algunos no dependen absolutamente en nada de la voluntad, si no es en cuanto a su uso, y aun en este caso sólo por accidente, pues que el uso de estos *habitus*, tales como la ciencia, la sabiduría y el arte, depende de la voluntad de otro modo que no depende de estos *habitus* mismos. Por

tales hábitos, en efecto, el hombre no se encuentra capacitado para querer usar bien de ellos sino solamente para poder. Viene en seguida otro género de *habitus* del intelecto que depende de la voluntad en cuanto que recibe de ella su principio, pues en el orden de la operación el fin es el principio; tal es la prudencia. Y hay, por último, ciertos *habitus* que reciben de la voluntad hasta la determinación de su objeto, como es el caso de la fe. (Y bien que todos estos *habitus*, en cierto sentido, pueden ser llamados virtudes, este nombre conviene, sin embargo, más perfectamente y con más propiedad a los dos últimos, aunque no resulte de esto que sean los *habitus* más nobles o los más perfectos de todos. (*Quaest. disp. de Virtutibus*, q. un., art. 7. Concl.) Cf. *In III Sent.*, dist. 23 q. I, art. 4, I.—*Sum. Theol.*, I, II, q. 56, art. 3. Concl.)

Resumamos esta doctrina: si se toma la palabra virtud en su sentido propio, como una virtud es en todo momento un principio de acción y el principio inmediato de la acción es siempre la voluntad, una virtud propiamente dicha no puede residir más que en la voluntad. Que si residiera en otra facultad que no fuera la voluntad, tal como la inteligencia, es solamente en la medida en que esta facultad se encuentra movida por la voluntad. Cuando el acto del intelecto está completamente determinado por la voluntad, y éste es el caso de la fe, el *habitus* del intelecto que se refiere a él realiza plenamente la definición de la virtud. Cuando el acto del intelecto recibe de la voluntad por lo menos la determinación de su fin, que es el bien deseado por una voluntad recta, el *habitus* del

intelecto es aún una verdadera virtud, y éste es el caso de la prudencia. En fin, cuando el *habitus* considerado capacita simplemente al intelecto para el bien obrar, sin determinarle nunca a cumplir efectivamente las buenas acciones, sólo es indirectamente una virtud, porque sólo indirectamente interesa a los actos de la voluntad.

Se ve así la relación que tienen con la virtud las dos principales facultades del hombre: intelecto y voluntad. Sin el intelecto no hay determinación ni elección posible en el orden de la acción; desde este momento, el ser considerado obra siempre de la misma manera y no requiere ni *habitus* complementario ni, por consecuencia, virtud. Pero si el intelecto es condición necesaria para que exista la virtud, no son sus *habitus* los que son virtudes, o si lo son no son en tanto que intelectuales, sino en tanto que voluntarios. Se aprecia esto claramente en los casos en que la virtud reside en una facultad del alma que no es el intelecto ni, propiamente hablando, la voluntad. Consideremos, por ejemplo, la fortaleza en lo irascible o la templanza en lo concupiscible; las dos son muy nobles virtudes, pero no pueden residir en lo irascible o lo concupiscible más que tratándose de un hombre, no si se trata de un animal; porque estas dos facultades son principios inmediatos de acción y pueden traer virtudes, en el propio sentido de la palabra; pero no necesitan recibir la determinación sino en la medida en que, penetradas de inteligencia, participan en la indeterminación de esta facultad.

Una virtud es, pues, una disposición estable al bien obrar en la que el sujeto propio es una facultad voluntaria de un ser inteligente. ¿Cómo se adquieren las virtudes? ¿Nos son naturalmente innatas o las adquirimos progresivamente?

Hay en nosotros una aptitud natural para las ciencias y la virtud, pero bajo su forma perfecta no las poseemos naturalmente. Y esta opinión es la mejor, pues lo mismo que tratándose de formas naturales la virtud de los agentes naturales no las deroga en nada, igualmente cuando se trata de la adquisición de la ciencia por el estudio y por el ejercicio, la virtud conserva su eficacia. Hace falta saber que, en un sujeto dado, la aptitud de recibir la perfección de la forma puede ser doble. Primeramente, según su potencia pasiva tan sólo, y así hay en la materia del aire la aptitud de formar el fuego. En segundo lugar, según su potencia pasiva y activa a la vez, y así la aptitud para la salud se encuentra en un cuerpo curable, porque este cuerpo puede recibir la salud. En este último sentido el hombre posee una aptitud natural para la virtud salida en razón de la naturaleza de su especie, pues que la aptitud para la virtud es común a todos los hombres y salida en razón de la naturaleza del individuo, puesto que unos son más aptos que otros para la virtud.

Para comprender esto hace falta saber que tres facultades del hombre pueden servir de sujeto a la virtud, a saber: el intelecto, la voluntad y el apetito inferior, que se divide a su vez en concupiscible y en irascible. Para cada uno de estos sujetos hay que tener en cuenta en cierta medida su aptitud para recibir la virtud y el principio activo de virtud que existe en él.

Se sabe, en efecto, que en la parte intelectual del alma se encuentra primeramente el intelec-

to posible, que es en potencia en relación de todos los inteligibles cuyo conocimiento constituye la virtud intelectual; y a continuación el intelecto agente, cuya luz actualiza los inteligibles. Entre éstos, algunos son inmediatamente conocidos del hombre desde un principio, sin estudios ni investigaciones, como son los principios primeros, no solamente en el orden especulativo, como el todo es más grande que la parte u otros del mismo género, pero aun del orden práctico, como: es necesario evitar el mal. Estos conocimientos naturales son los principios de todos los conocimientos ulteriores que pueden adquirirse por el estudio, lo mismo referentes a la acción que a la especulación. De igual manera, refiriéndonos a la voluntad, está bien manifiesto que hay principios naturales de conducta, pues la voluntad tiende a su fin último por una inclinación natural; ahora bien, en el orden práctico es el fin el que tiene razón de principio natural, y por consecuencia, la inclinación de la voluntad se comporta como un principio activo respecto de toda disposición adquirida por vía de ejercicio en la parte afectiva del alma. Está, pues, manifiesto que la voluntad en tanto que poder escoger entre los medios que se relacionan al fin, es susceptible de una inclinación habitual hacia tales o cuales medios. En cuanto a lo irascible y lo concupiscible, son naturalmente capaces de obedecer a la razón y esto es lo que les hace naturalmente susceptibles de la virtud que se acaba en ellos a medida que se habitúan a seguir el bien de la razón. Y como

todas estas disposiciones a la virtud resultan de la naturaleza de la especie humana, son comunes a todos los hombres.

Pero existe otro género de disposición a la virtud que resulta de la naturaleza del individuo y por el cual un hombre cualquiera se encuentra inclinado a ejercer una cierta virtud en razón de su complexión natural. Esta inclinación es en verdad un cierto principio de virtud, pero no es, sin embargo, una virtud perfecta, porque una virtud perfecta implicaría que el gobierno de la razón estuviese ya establecido. Por esto se dice en la definición de la virtud que escoge los medios según la recta razón. Pero si alguno siguiera las inclinaciones de este género sin discernimiento de la razón, pecaría a menudo, y, por consecuencia, considerado sin el socorro de la razón, este principio de virtud no constituye una virtud perfecta. Pero otro tanto hay que decir de las virtudes precedentes, pues si se desciende de los principios universales a las conclusiones particulares, es por una pesquisa de la razón; y todavía, gracias al socorro de la razón, el hombre se encuentra conducido del deseo del fin último a los medios que convienen a este fin. Y la misma razón, en fin, mandando en lo irascible y concupiscible, los subordina.

Está, pues, manifiesto, que el concurso de la razón es requerido para que la virtud se consumme, trátese de una virtud del intelecto o de la voluntad, de lo irascible o lo concupiscible. Y he aquí en lo que consistirá su consumación: en

que la disposición para la virtud que se encuentra en una facultad superior se aplica a la virtud de la parte inferior. Por ejemplo, que el hombre sea hecho apto para la virtud de la voluntad a la vez por la disposición a la virtud que se encuentra en su voluntad y por la que se encuentra en su intelecto y que sea hecho apto para la virtud que está en su irascible y en su concupiscible a la vez, por el principio de virtud que se encuentra en ellos y por el que se encuentra en las facultades superiores, pero no inversamente. Resulta, pues, manifiestamente de aquí que la razón, que es la más alta de las facultades, concurre al acabamiento de todas las virtudes... y así, la perfección de la virtud no procede de la naturaleza, sino de la razón. (*Qu. disput. de Virtutibus*, qu. única, art. 8, Concl. Cf. *Sum. Theol.*, I, II, qu. 63, art. 1.º Concl.)

Estamos ya en disposición de completar nuestra definición de la virtud y de incluir en ella todas las condiciones que requiere. Una virtud es una *disposición estable*, en otros términos un *habitus*; reside en una *facultad voluntaria* o en cualquier facultad considerada en lo que tiene de voluntaria; sólo puede proceder *de un ser inteligente* y capaz de determinarse a sus actos; encuentra su origen en un germen natural, pero no llega a su completo desarrollo sino gracias al *concurso de la razón*, que constituye e imprime en alguna manera en las facultades inferiores una disposición recta sin la rectitud de la cual esta disposición adquirida no sería una virtud.

II.—Clasificación de las virtudes.

Hay tres clases de virtudes: las virtudes intelectuales, las virtudes morales y las virtudes teologales. Las que entran en el segundo grupo son las que constituyen el objeto propio de nuestro estudio, y, por lo tanto, sobre su clasificación insistiremos más adelante; pero son incomprendibles si se ignoran las virtudes intelectuales, de las que una por lo menos es condición necesaria, y nos formaríamos una idea falsa si ignorásemos la existencia de las virtudes teologales, requeridas para conducir a las morales a su perfección.

En el mismo interior del intelecto conviene distinguir su función especulativa de su función práctica. Si consideramos en primer lugar su función especulativa nos parecerá indiferente por definición respecto de todo lo que es acción y práctica; como tal, no puede ser asiento de verdaderas virtudes, porque las virtudes propiamente dichas son disposiciones a obrar. El intelecto especulativo no puede contener más que virtudes que sean buenas maneras de ser, no las que hacen que uno se sirva de esas buenas disposiciones. Pero al mismo tiempo proporciona a las virtudes voluntarias propiamente dichas una materia en donde aplicarse. Poseer la ciencia es una virtud del intelecto especulativo; contemplar la verdad haciendo uso de esta ciencia es, por el contrario, una virtud moral; es, pues, necesario primeramente poseer estas virtudes que no son más que maneras de ser para poder en seguida ejercer las virtudes contemplativas, las más altas de todas, que regularán sus operaciones.

Estos *habitus* o maneras de ser adquiridas y conser-

vadas de manera perdurable por el intelecto especulativo, son en número de tres: la *inteligencia*, que consiste en la posesión de los principios primeros e inmediatamente evidentes, como el principio de contradicción y sus derivados; la *ciencia*, que consiste en la posesión por el intelecto de conclusiones de tal o cual ciencia particular cuyo conocimiento no es inmediatamente evidente, pero que el sabio adquiere por el razonamiento; por último, la *sabiduría*, que consiste en la posesión por el intelecto de los principios más universales y de las causas primeras bajo las que vienen a colocarse los principios de cada una de las ciencias particulares. Se ve al mismo tiempo que estas virtudes intelectuales no son solamente distintas, sino de jerarquías distintas y que a la sabiduría se subordinan las otras dos. La ciencia depende, en efecto, de la inteligencia, puesto que las ciencias se construyen a partir de los primeros principios del conocimiento; pero la sabiduría contiene a la vez la inteligencia y la ciencia, puesto que consiste en la posesión de las conclusiones últimas de las ciencias, al mismo tiempo que de los principios primeros de los que estas conclusiones dependen. La sabiduría es, pues, la virtud intelectual más alta y el que la posee las posee todas.

Si consideramos, por otra parte, la función práctica del intelecto y recordamos la parte que le corresponde en la elaboración de las acciones voluntarias, distinguiremos tres momentos principales: deliberar, juzgar y mandar. Pero todavía ninguna de estas operaciones pueden ser capaces de hacer ni de medio hacer; cada una de ellas puede, pues, ser el objeto de una virtud.

Y ciertamente, que deliberar y juzgar son todavía propiamente hablando actos del intelecto especulativo, pero se subordinan aquí a fines inmediatamente prácti-

cos. Ser capaz de deliberar bien es poseer una virtud a la que podríamos llamar el *buen consejo*, de la misma manera que se dice de ciertas personas que son de buen consejo. Ser capaz de juzgar bien, ya por razón natural, ya por ley común, es poseer aquella virtud que designamos cuando se le dice a un hombre que tiene *juicio*. Nos queda la tercera y con mucho la más importante de todas y que es la única de las virtudes intelectuales indisociable de las virtudes morales, la *prudencia*.

Entre las virtudes naturales y las virtudes racionales existe la diferencia de que una virtud natural está determinada por una sola cosa, mientras que una virtud de la razón condiciona varias. Para que un apetito animal o racional se incline a un objeto deseable es necesario que este objeto haya sido previamente conocido; pues cuando la inclinación hacia un fin no es precedida de conocimiento alguno, viene del apetito natural: tal sucede al cuerpo pesado que tiende hacia el centro. Desde el momento, pues, que es necesario un bien aprehendido para servir de objeto al apetito animal o racional en el momento que este bien es siempre el mismo, puede haber inclinación natural en el apetito y juicio natural en la facultad de conocer, como ocurre en los animales. Como, en efecto, sólo ejercen escasas operaciones gracias a la debilidad de su principio activo que tiene un campo de acción muy restringido, existe un bien uniforme para todos los animales de una misma especie, y esto es lo que hace que su apetito tienda hacia ese bien por una inclinación natu-

ral, y que en virtud de su facultad de conocer, formen un juicio natural sobre este bien, siempre el mismo, que es su propio bien.

Este juicio natural y este apetito natural son causa de que todas las golondrinas fragüen su nido de la misma manera, y de que todas las arañas tejan su tela de la misma forma, y lo mismo puede observarse en todos los demás animales. El hombre, por el contrario, realiza múltiples operaciones diferentes, en razón de la dignidad de su principio activo, es decir, del alma cuya vida se extiende, por decirlo así, hasta el infinito. Por esto, un apetito natural del bien, y un juicio natural, no bastarían al hombre para obrar bien si antes algo no lo determinara y lo completara después.

Así, pues, el hombre es inclinado a desear su bien propio por un apetito natural. Pero el bien del hombre reviste formas muy distintas, y puede consistir en varias cosas. Por eso no es posible que un hombre tenga apetito natural de un cierto bien determinado que satisfaga al mismo tiempo todas las condiciones requeridas para que sea su bien, pues su bien varía de manera múltiple, según las circunstancias diversas de personas, de tiempo, de lugar, y otras del mismo género. Por la misma razón, siendo uniforme, un juicio natural no habría bastado para la busca de un tal bien, y ha sido preciso que el hombre fuese hecho capaz de descubrir y de juzgar su bien propio con todas las condiciones que lo hacen deseable en tales circunstancias determinadas por medio de la razón, cuyo ofi-

cio es comparar entre sí objetos diferentes.

Mas para cumplir esta tarea, una razón sin *habitus* que la complete se encontraría en la misma situación que en el orden especulativo una razón que tuviese que pronunciarse sobre cualquier conclusión de una ciencia sin poseer, esta ciencia. No podría hacerlo sino mal y con trabajo. Lo mismo, pues, que la razón especulativa debe estar completada por un *habitus* de una ciencia para poder juzgar correctamente de todos los conocimientos que nacen de ella, igualmente la razón práctica debe ser completada por un *habitus* para poder juzgar correctamente de lo que es bueno que el hombre haga en cada caso particular. A esta virtud se le llama prudencia; reside en la razón práctica y perfecciona todas las virtudes morales de la parte apetitiva, de las que cada una engendra una inclinación del apetito hacia un género determinado de bien humano. La justicia, por ejemplo, engendra la inclinación hacia ese bien que constituye la igualdad en todas las circunstancias de la vida social; la templanza, hacia ese bien que constituye el dominio de nuestras concupiscencias, y así sucesivamente para cada una de las otras virtudes. Pero todo esto puede hacerse de muchas maneras diferentes, y no se hace de la misma manera en todos, y para establecer la manera en que conviene hacerlo es para lo que se requiere la prudencia del juicio. Así, pues, de la prudencia reciben las otras virtudes su rectitud y su acabamiento; por esto, el filósofo dijo en el libro segundo de la *Etica* que

en la virtud moral es la razón recta la que determina el justo medio. Y como es a esa actitud y a este acabamiento de su perfección a quien todos los *habitus* de la parte apetitiva deben su carácter de virtudes, resulta que la prudencia es la causa de todas las virtudes de la parte apetitiva, que no se llaman morales sino en tanto que son virtudes. (*Qu. disput. de Virtutibus*, q. Unica, art. 6.º Concl.)

Está claro en estas condiciones que la prudencia es una virtud intelectual, sin la cual ninguna de las virtudes morales llegaría a realizar su propio fin, y como ella misma supone la inteligencia de los principios, estas dos virtudes intelectuales son las condiciones necesarias a todas las virtudes morales.

La prudencia es una virtud eminentemente necesaria a la vida humana. En efecto, vivir bien es obrar bien. Pero el obrar bien no depende sólo de lo que se hace, sino también de la manera como se hace; es decir, de lo que se hace en virtud de una elección recta, y no por simple impulso o por pasión. Por otra parte, la elección se dirige a los medios, y la rectitud de esta elección requiere dos cosas, a saber: un fin que sea lo que debe ser, y un medio que esté en relación con ese fin. Respecto a lo que debe ser su fin, el hombre está dispuesto como conviene por la virtud que completa la parte apetitiva del alma, de la cual el bien y el fin son el objeto. Pero con respecto al medio conveniente en vista de este fin, el hombre debe estar dispuesto directamente por un *habitus* de la razón, por-

que la deliberación y la elección que se dirigen a los medios son actos de la razón. Por consiguiente, debe necesariamente haber en la razón una virtud intelectual, para que esta razón se comporte como es preciso respecto a los medios, y es la prudencia; la prudencia es, pues, una virtud necesaria para vivir bien. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 57, art. 5.º Concl.)

No vayamos a dejarnos engañar aquí por una falsa analogía entre la prudencia y el arte. La prudencia no es un arte de producir virtudes que una vez producidas pudieran subsistir sin ella, como las obras del arte sobreviven al arte y a los artistas que las produjeron. El arte es la razón capacitada para producir objetos exteriores a ella, en los que el arte introduce lo que poseerán en lo sucesivo de perfección. La prudencia es la razón capacitada para saber cómo hay que obrar, y, por consecuencia, no se aplica a obras, sino a acciones.

El resultado del arte es, pues, la belleza o la excelencia de la obra de arte; el resultado de la prudencia no es la bondad o la perfección del hombre que la poseyera, y que pudiera pasarse sin ella una vez beneficiado con sus efectos, sino al contrario, la bondad o la perfección de los actos mismos realizados por el hombre. Por esto dijimos que era necesaria al hombre para vivir bien, porque vivir bien es realizar, y la prudencia es en nosotros como un perenne regulador de nuestros actos.

Si ahora pasamos a la consideración de las virtudes morales, vemos primeramente cómo se distinguen de las virtudes intelectuales de manera que llegan a constituir especies diferentes. No todos los filósofos han admitido esta distinción.

Sócrates, por ejemplo, enseñaba que la razón rige al cuerpo como un déspota a sus súbditos. Si esto fuera cierto, no necesitaríamos otras virtudes que las de la razón; el que poseyera la prudencia y la ciencia del intelecto, no cometería jamás falta alguna, y, por el contrario, una falta no tendría nunca más causa que la ignorancia. Pero nosotros sabemos que la razón no manda en las demás facultades como a esclavos; es un esclarecido monarca que se dirige a hombres libres. La parte apetitiva del alma principalmente es la que manda en el ejercicio y determinación de sus actos; requiere, pues, virtudes propias que no se confunden con la prudencia o con las otras virtudes del intelecto. Virtudes intelectuales y virtudes morales constituyen, pues, por consecuencia, aspectos distintos, y no ha de haber más de dos, porque sólo hay dos principios de actos humanos: el intelecto o razón y el apetito.

Veamos primero, considerándolo de una manera general, qué papel juegan las virtudes morales como reguladoras de nuestra actividad. Se notará, en primer lugar, que condicionan en un cierto sentido la prudencia intelectual como la prudencia misma la condiciona; pero la prudencia es la buena disposición que permite al intelecto escoger los medios según el fin, y es el apetito completado por sus virtudes morales el que juzga el fin y fija lo que debe ser. Una prudencia que se ejerciera sobre un apetito desprovisto de *habitus* morales, se ejercería, pues, sobre un apetito presa de sus pasiones, y pondría constantemente la virtud del intelecto al servicio de una mala causa moral. Es, pues, bien para la prudencia que se relacionen de hecho estos dos órdenes de virtudes que hemos específicamente distinguido.

Se notará en segundo lugar que las virtudes mora-

les están en contacto y como sujetas con las pasiones, pues unas y otras están injertadas en una misma cepa, que es la parte apetitiva del alma. No es que exista entre las pasiones y las virtudes la incompatibilidad supuesta por los Estoicos (y ya señalamos el principio de su error), sino que, por el contrario, ciertas virtudes se aplican a las pasiones como el remedio se aplica al mal que hay que curar.

Sin duda es necesario conceder que todas las virtudes no se relacionan con las pasiones, pues tenemos un apetito razonable o voluntad, y las virtudes de la voluntad, como, por ejemplo, la justicia, están sobre las operaciones del alma, no sobre las pasiones. Pero aun cuando la virtud no se aplica directamente a la pasión, va acompañada de ella, y por consecuencia, contrariamente a lo que decían los Estoicos, nunca hay operaciones perfectamente virtuosas sin que el hombre no se encuentre por completo interesado:

Si se llaman pasiones a las *afecciones desordenadas*, como lo hacían los Estoicos, es evidente que la perfecta virtud sería sin pasiones. Pero si nosotros, por el contrario, llamamos pasiones a todos los *movimientos del apetito sensitivo*, claro está que aquellas de las virtudes morales que se relacionan con las pasiones como a su materia propia, no pueden ser sin pasiones.

Pero el papel de la virtud no es el de hacer que las facultades sometidas a la razón dejen de ejercer sus actos propios, sino que, por el ejercicio de sus actos propios, ejecuten las órdenes de la razón. De esto resulta, pues, que lo mismo que la virtud dispone los miembros del

cuerpo para los actos exteriores, dispone al apetito sensitivo para cumplir sus actos propios, pero ordenados.

Si consideramos, por otra parte, las virtudes morales que no se refieren a las pasiones, pero sí a las operaciones, pueden ser sin pasiones. La virtud de la justicia es de este género, pues por ella la voluntad se encuentra aplicada a su acto propio, que no es una pasión. No es menos cierto que de este acto de justicia resulta al menos en la voluntad una alegría que no es primeramente una pasión, pero que si se desarrolla a causa de la perfección de esta justicia, comunicará alegría en cierto modo hasta al apetito sensitivo, porque las potencias inferiores siguen el movimiento de las superiores, como antes hemos dicho. Resulta, pues, que una virtud es más perfecta cuanto más pasión engendra. (*Sum. Theol.*, I, II, 59, 5. Concl.)

A esta primera distinción entre los puntos de aplicación de las virtudes es, sin embargo, a lo que debemos recurrir para distinguir entre ellas las dos principales clases de virtudes morales, y dejamos las consideraciones generales para intentar su clasificación. Pongamos primeramente aparte, como el primer grupo de virtudes morales, todas aquellas que afectan a operaciones. En cierto sentido, todas participan más o menos de la naturaleza de la justicia, pues obrar bien es en todo momento dar a cada uno lo suyo. Pero, en otro sentido, se distinguen las unas de las otras, porque no se le debe la misma cosa a todos, y por eso no se les debe a todos por una misma razón. Por ejemplo, ofrecer a Dios lo que se

le debe es religión; ofrecerlo a los padres es piedad filial, y, por otra parte, hacer un beneficio es reconocimiento, y volver una deuda no lo sería. El conjunto de todas las virtudes que están sobre nuestra operación y encarrilan, por consecuencia, nuestro comportamiento social, se encuentra así formado por una pluralidad de virtudes particulares que se ordenan en distintas especies bajo la única virtud de la justicia:

Este primer grupo de virtudes así constituido, le sigue un segundo grupo: las virtudes que se relacionan con las pasiones. Se podría intentar primeramente hacer corresponder las virtudes a las pasiones aplicando cada una de ellas a las pasiones particulares; pero es un método que no permitiría separar, pues una sola virtud puede ser suficiente para moderar dos pasiones contrarias, como el temor y la audacia, puesto que la virtud consiste precisamente en ocupar el justo medio, y una sola virtud es suficiente a veces para moderar pasiones que derivan la una de la otra. Tendremos, pues, por ejemplo, la templanza contra las pasiones de lo concupiscible en general; la fuerza contra los cobardes y los audaces, y así de las demás virtudes. Pero de que la clasificación de las virtudes morales que están sobre las pasiones no es la misma que la de las pasiones, no resulta que la clasificación es imposible; sólo resulta que será compleja y se referirá simultáneamente a muchos principios diferentes: materias, pasiones, objetos de las virtudes. Combinando o substituyendo los unos con los otros estos principios, Santo Tomás encuentra las diez virtudes morales relativas a las pasiones designadas por Aristóteles en su *Ética*: la *fuerza*, que modera el temor y la audacia en lo irascible; la *templanza*, que modera en lo concupiscible todos los apetitos por los bienes percibidos por lo que toca

a la conservación del individuo o de la especie; la *liberalidad*, que modera en lo concupiscible los apetitos de los bienes del cuerpo percibidos por una voluntad interior; la *magnificencia*, que modera en lo concupiscible el apetito del dinero; el *honor*, cuyo nombre ya indica claramente el carácter concupiscible y el objeto; la *magnanimidad*, que es en lo irascible la esperanza de un honor difícil; la *mansedumbre*, que modera la cólera en lo irascible; la *afabilidad*, que consiste en mostrarse agradable con los demás en palabras y en actos en los asuntos serios; la *sinceridad*, que consiste en mostrarse en las palabras y en los actos tal como se es; la *jovialidad*, en fin, o virtud que consiste en hacerse agradable en el juego u otras acciones gratas.

Pero entre todas estas virtudes, sean intelectuales o morales, cuatro se destacan de las otras y deben ser colocadas en primer plano; son las cuatro virtudes llamadas cardinales: prudencia, templanza, fortaleza y justicia.

Se puede enumerar los objetos partiendo de sus principios formales o partiendo de sus sujetos, y de las dos maneras se encuentran cuatro virtudes cardinales. En efecto: el principio formal de las virtudes de que hablamos es el bien de la razón. Pero se le puede considerar de dos maneras: primeramente, en tanto que consiste en la consideración de la razón, y tenemos entonces la virtud principal, a la que se llama prudencia; en segundo lugar, según que el orden de la razón se introduzca en alguna cosa; y si se introduce en las operaciones se tiene la justicia; pero si se introduce en las pasiones se deberán considerar dos virtudes, para tener cuenta de la

doble repugnancia de las pasiones a la razón. La pasión puede, en efecto, impulsar a cualquier acto contrario a la razón, y es entonces necesario que se la reprima, de donde toma el nombre la virtud de templanza; pero la pasión puede, igualmente, retenernos de hacer lo que prescribe la razón, como el miedo nos aleja del riesgo o de la fatiga, y es entonces necesario que el hombre sea confirmado en el partido de la razón por miedo a separarse, de donde el nombre de virtud de fortaleza. A la par, encontraremos el mismo número encarándonos con el sujeto de las virtudes. Hay, en efecto, cuatro sujetos para las virtudes de que hablamos: primeramente, la razón considerada en sí misma, que la prudencia consume, y en seguida, lo que no hace más que participar de la razón, que se divide a su vez en tres: la voluntad, que es el sujeto de la justicia; lo concupiscible, que es el sujeto de la templanza, y lo irascible, que es el sujeto de la fortaleza. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 61, art. 2, Concl. Cf. *Qu. disput. de Virtutibus cardinalibus*, q. un., art. 1. Concl.)

Estas virtudes reciben el nombre de cardinales; son, en cierto modo, los goznes (*cardines*) sobre los cuales giran todas las otras y que todas las otras parecen presuponer. Pero toda virtud que hace el bien en nombre de la razón, releva de la prudencia; toda virtud que dirige nuestras operaciones hacia el bien, releva de la justicia; toda virtud que modera las pasiones, de la templanza, y toda virtud que mantiene al alma firme contra las pasiones, de la fortaleza. Son, pues, ellas las virtudes morales

fundamentales; pero no son, sin embargo, las más altas virtudes, pues las virtudes teologales vienen, a su vez, a perfeccionarlas y a coronarlas.

El estudio de las virtudes teologales, consideradas en sí mismas, no depende absolutamente de la competencia del moralista, y, como su nombre nos indica, pertenecen al teólogo. Pero si la moral no puede tener por objeto describirlas, no puede terminarse sin postularlas. Cuando hemos definido el soberano bien del hombre, nos hemos encontrado con que su esencia implicaba una exigencia de infinito que ningún bien humano era capaz de satisfacer. De aquí las dos beatitudes distintas, aunque coordinadas, de las que hemos debido describir la naturaleza y a las que hemos tenido que graduar. Pero está claro que si es de la esencia del hombre el ser ordenado hacia un fin transcendente a aquello que puede realizar su esencia, es necesario que le sean concedidos los medios apropiados o que desespere para siempre del porvenir. De la misma forma, pues, que la moral filosófica requiere, por razones estrictamente filosóficas, una moral religiosa que la termine, las virtudes intelectuales y morales requieren virtudes teológicas que las coronen y conduzcan la obra que comenzaron hasta su perfecto acabamiento.

Por la virtud, el hombre está capacitado para cumplir los actos que le conducen a la beatitud, según resulta de lo que precede. Pero la beatitud o felicidad del hombre es doble: una, proporcionada a la naturaleza humana, es decir, que el hombre puede esperar por los solos principios de su naturaleza; la otra, por el contrario, es una beatitud que excede a la naturaleza del hombre, a la que el hombre no puede llegar

más que gracias a la sola virtud divina y como por una especie de participación en la divinidad: en este sentido, se dice que por Cristo se nos ha hecho participantes de la naturaleza divina. Y porque esta beatitud excede los límites de la naturaleza humana, los principios naturales de los que el hombre parte para el bien obrar como sus medios se lo permiten, no son suficientes para ordenarle hacia la beatitud de que acabamos de hablar. Es preciso, pues, que sean añadidos al hombre por Dios otros principios, gracias a los cuales se encontrará colocado en el camino de la beatitud sobrenatural, como sus principios naturales lo disponen, hacia el fin que le es connatural, pero no sin el concurso de Dios. Estos principios reciben el nombre de virtudes teologales: en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto en el sentido de que nos ordenan hacia Dios, como debemos estar; después, porque son infundidas en nosotros sólo por Dios, y, por último, porque estas virtudes sólo nos son conocidas por las Sagradas Escrituras, por las que Dios nos las ha revelado. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 62. Concl. Cf. in III, Sent. dist. 33, q. 1, art. 4, 3. Cf. *Sum. Theol.*, I, II, q. 65, art. 2. Concl.)

Con la fe, que perfecciona nuestra inteligencia, concediéndole el *habitus* de las virtudes que ha de creer; la esperanza, que perfecciona la intención de la voluntad, ordenándola hacia su fin sobrenatural como una cosa en lo sucesivo accesible al hombre; la caridad, que transforma espiritualmente la voluntad, ligándola a este fin, tenemos

el acabamiento último del alma humana, completamente apta de aquí en adelante para trabajar eficazmente en el camino de alcanzar el soberano bien. Las bases del edificio, comprendiendo su coronamiento sobrenatural de dones y de beatitudes, están ahora completamente colocadas; parémonos un momento a considerar los fundamentos. En primer lugar, el intelecto, considerado en su función teórica con sus tres virtudes de ciencia, de inteligencia y de sabiduría; luego, considerado en su función práctica con el *habitus* del arte, la virtud de prudencia y las virtudes de juicio y de buen consejo que a ella se refieren. En seguida, el apetito, considerado primeramente en su forma racional con la virtud de justicia que perfecciona la voluntad; considerado después bajo su forma sensitiva con las diez virtudes de fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, amor al honor, mansedumbre, afabilidad, verdad y jovialidad. Viene, por último, la perfección sobrenatural que aportan a la inteligencia la fe, y a la voluntad, la esperanza y la caridad, para hacer al hombre capaz de su más alto destino. Tal es el alma completamente preparada, *expedita*, como decían los escolásticos; nos resta verla vivir y obrar, adquiriendo, desarrollando y ligando entre sí y aplicando a sus actos estas múltiples virtudes.

III.—*La vida de las virtudes.*

Hemos ya apuntado, al definir la virtud, que supone siempre una disposición natural del sujeto conducida progresivamente a su perfecto acabamiento gracias al ejercicio de la razón. Esta conclusión vale para toda vir-

tud moral propiamente dicha, con exclusión de las virtudes teologales, que no son racionalmente adquiridas, sino infundidas en el alma por Dios, o de lo que Dios puede especialmente infundir en nosotros de virtud moral para preparar el terreno para las virtudes teologales con que quiere coronarlas. Consideremos, pues, una virtud moral simplemente humana, adquirida progresivamente por un ejercicio reiterado de actos, conforme a la razón, y preguntémosnos cómo obrará. Su efecto propio y constante será determinar siempre el justo medio que un acto debe tener para ser moralmente bueno.

Resulta de lo que precede que, por su naturaleza, la virtud dispone al hombre al bien, y que lo propio de la virtud moral es perfeccionar la parte apetitiva del alma con respecto a cualquier materia determinada. Pero la medida y la regla del movimiento del apetito hacia sus objetos, es la razón misma. Por otra parte, el bien de todo lo que está medido y reglado consiste en encontrarse conforme a su regla, como el bien de una obra de arte es obedecer a las reglas del arte, y el mal consiste, por consiguiente, para un objeto de este género en estar en desacuerdo con su regla o su medida, desacuerdo que puede nacer porque exceda a su medida o porque no la alcance. Esto es fácil de comprobar en todos los objetos reglados y medidos, y aparece, a la vez, que el bien de la virtud moral consiste en el acomodo a la medida de la razón. Pero es manifiesto que el medio entre el defecto y el exceso es la igualdad o conformidad, de donde resulta no menos manifiestamente que la

virtud moral consiste en el justo medio. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 64, art. 1. Concl. *Qu. disp. de Virtutibus*, q. única, art. 13. Concl.)

Este justo medio no puede, por otra parte, ser fijado por una regla abstracta que permita calcular una vez por todas, pues a medida que el examen moral se aproxima a su límite ideal, que es la determinación de los actos particulares, él mismo se particulariza para adaptarse a todas las circunstancias que definen la naturaleza de cada acto tomado en su individualidad.

Por lo que se refiere a la acción y a las pasiones, el medio y los extremos no se determinan más que teniendo cuenta de la diversidad de las circunstancias. Nada estorba, pues, que lo que es extremo en una virtud, a causa de tal circunstancia, se convierta en medio en otras circunstancias, porque así lo quiera la razón. Esto pasa entre la magnificencia y la magnanimidad. Si se considera, en efecto, la cantidad absoluta de aquello hacia lo que tiende el magnífico o el magnánimo, se le calificará de extrema y de máxima; pero si se la refiere a otras circunstancias, se presentará como un medio, pues es justamente hacia el máximo a lo que las virtudes de este género tienden, según la regla de la razón; es decir, dónde lo necesita, cuándo lo necesita y por qué lo necesita. Lo que sería un exceso es tender hacia este máximo cuando no fuera necesario, o donde no es necesario, o porque no es necesario. Y lo que sería un defecto es no tender hacia ese máximo donde es ne-

cesario y cuando es necesario. Por esto Aristóteles dice, en el libro IV de su *Ética*, que en el orden de la grandeza la magnanimidad está, seguramente, en el extremo; pero que, encontrándose como es necesario, guarda el medio.

¿Por relación a qué deberá la razón determinar este medio? ¿Le será preciso considerar el de la cosa, o mejor el que le parezca tal con relación al sujeto que obra?

Se puede llamar medio de la razón lo que la razón determina en una materia cualquiera, y en este sentido el medio de toda virtud moral es un medio de razón, pues que, según acabamos de demostrar, la virtud moral consiste en el medio conforme a la recta razón. Pero puede suceder a veces que el medio de la razón sea igualmente el medio de la cosa, y entonces el medio de la virtud moral debe ser el medio de la cosa, que es el caso de la virtud de la justicia. Otras veces, por el contrario, el medio de la razón no es el medio de la cosa, pero es un medio determinado por relación a nosotros, y este género de medio se encuentra en todas las demás virtudes morales. La razón de ello es que la justicia regula operaciones que recaen sobre las cosas exteriores, en las que el derecho debe establecerse en sí y absolutamente; como, en efecto, la justicia da a cada uno lo debido, ni más ni menos, el medio de la razón es idéntico al medio de la cosa. Las otras virtudes morales, al contrario, conciernen a las pasiones interiores, en las que este derecho no se establece de la misma forma, porque los hom-

bres no son los mismos bajo la influencia de las pasiones. Por esto, en lo que se refiere a las pasiones, la recta razón debe ser determinada en relación a nosotros que estamos afectados de estas pasiones. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 64, art. 2. *Concl.*)

Puede, finalmente, añadirse que lo que es verdadero de las virtudes morales propiamente dichas, es igualmente verdadero en las virtudes intelectuales, y especialmente de esta virtud del intelecto práctico de la que hemos dicho que era la reguladora de todas las virtudes morales: la prudencia. Pero si nos colocamos en el punto de vista del intelecto especulativo, el objeto que es su bien propio es la verdad; pero la medida de la verdad no es otra que la cosa que ella expresa. Si, pues, en el intelecto falta este objeto por defecto o por exceso, falta a la vez su medio, su bien y su objeto. En cuanto al intelecto práctico, su bien propio es lo que es verdadero que el apetito debe desear. Pero considerado en relación a su objeto, todavía en este objeto encuentra su medida; pero una vez que el intelecto práctico la ooge, él es la medida del apetito. La rectitud de la razón, que consiste en el justo medio, se encuentra, pues, ser por ella misma la rectitud de la virtud moral que ella regla, la razón que es medida por su objeto, siendo a la vez la medida de la virtud. Consideremos ahora un nuevo problema: el de la relación y conexión de las virtudes entre sí. Su importancia práctica es considerable, pues de la solución que le demos dependerá el medio que nos convenga tener en la adquisición de la virtud. Resolverlo para las virtudes cardinales es resolverlo para todas las virtudes que de ellas dependen:

La virtud moral puede ser considerada bajo su forma perfecta o bajo su forma imperfecta. Considerada bajo su forma imperfecta, una virtud moral como la templanza o la fortaleza no es más que una cierta inclinación que se encuentra en nosotros a hacer un acto bueno, ya sea que esta inclinación esté en nosotros por naturaleza o que resulte de una costumbre. Pero tomadas en ese sentido, las virtudes morales no presentan conexiones, pues vemos que uno que por complexión natural o por hábito está presto a hacer obras de caridad, no lo está, sin embargo, para hacer obras de castidad. La virtud moral perfecta, por el contrario, es una disposición permanente que nos inclina a cumplir una buena acción, y si se considera así a las virtudes morales, es necesario decir que presentan contactos.

Se pueden asignar a este hecho dos razones según las dos maneras diferentes en que se distinguen las virtudes cardinales entre sí. Como en efecto hemos dicho, se las distingue según las propiedades generales de estas virtudes. Admiten, por ejemplo, que la discreción pertenece a la prudencia, la rectitud a la justicia, la moderación a la templanza y la firmeza de alma a la fortaleza, que son la materia en la que se las considera; y desde este punto de vista la razón de su conexión aparece manifiestamente, pues la firmeza no puede ser considerada como virtud, si es como moderación, o sin rectitud, o sin discreción, y lo mismo para las otras. Esta razón de su conexión es la que Gré-

gorio asigna en el libro XXII de su *Moral* cuando dice que si las virtudes están separadas no pueden ser virtudes perfectas, porque no es una verdadera prudencia la que no es ni justa, ni templada, ni fuerte; y dice lo mismo de las otras virtudes. Agustín asigna igualmente una razón de este género en el libro VI *De la Trinidad*.

Otros distinguen las virtudes cardinales según sus materias, y colocándose en este punto de vista, Aristóteles asigna la razón de su conexión en el libro VI de la *Etica*. Como hemos dicho más arriba, no se puede tener ninguna virtud moral si no se tiene la prudencia. En efecto, lo propio de la virtud moral es conservar recta la elección; pero para que la elección sea recta no basta con que exista esta inclinación hacia el fin legítimo que determina la posesión de la virtud moral; es necesario, por otra parte, que se sepa cómo llegar a ello, lo que arranca de la prudencia, pues es consejera, juez y dueña de los medios. Pero, inversamente, no se podrá poseer la prudencia si no se tienen las otras virtudes morales, porque siendo el recto conocimiento de lo que es necesario hacer, parte de los fines de las acciones como de sus principios, y son las virtudes morales solas las que nos hacen escoger los fines necesarios. Lo mismo, pues, que no se puede tener ciencia especulativa sin la inteligencia de los principios, no se puede tener prudencia sin virtudes morales. De donde resulta manifiestamente que las virtudes morales están relacionadas.

En cuanto a la objeción de que puede ejercerse a practicar una virtud sin ejercer a practicar las otras, es necesario contestar que ciertas virtudes morales se limitan a llevarnos al nivel de los deberes comunes, es decir, de aquellos que se presentan comúnmente en toda la vida humana; según esto, el hombre deberá ejercitarse simultáneamente en practicar todas las virtudes morales, y si se ejercita en todas al bien obrar, adquirirá los *habitus* de todas las virtudes a la vez; que si, por el contrario, sólo se ejercitara en dominar la materia de una de estas virtudes en negligencia de la de alguna de las otras, por ejemplo, a dominar la cólera, pero no la concupiscencia, adquiriría una cierta disposición estable a refrenar su cólera, pero no sería una verdadera virtud, porque la prudencia, corrompida por la concupiscencia, le faltaría entonces. Paralelamente, las inclinaciones naturales no serían perfectamente virtuosas si la prudencia faltara. Pero existen otras ciertas virtudes morales que elevan al hombre por encima del estado común, tales como la magnificencia y la magnanimidad; y como la ocasión no se ofrece comúnmente a todos de ejercer sobre las materias de estas virtudes, se pueden tener las otras virtudes morales sin poseer actualmente aquélla, es decir, sin haberlas efectivamente adquirido. Sin embargo, si se han adquirido las otras virtudes se posee aquélla en potencia próxima. Cuando, en efecto, hemos adquirido a fuerza de ejercicio la deliberalidad para pequeños dones o pequeñas dispensas, si

nos sobreviene una abundancia de dinero adquirimos la virtud de la magnificencia al precio de poco ejercicio. Tal el geómetra no necesita más que un poco de estudio para adquirir la ciencia de una conclusión en la que nunca ha reflexionado, pues se dice que poseemos ya lo que nos es fácil tener según aquella palabra de Aristóteles en el libro II de la *Física*. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 65, a. 1. Concl., y ad. 1. Cf. *Qu. disput. de Virtutibus Cardinalibus*, qu. única, art. 2.)

Las relaciones que acabamos de establecer sólo nos sirven para las virtudes morales y por consecuencia adquiridas en el ejercicio de los actos; sería necesario formularlas de otro modo para resolver el problema de la conexión de las virtudes teologales entre sí. No se debe ignorar, en efecto, que las virtudes teologales infundidas en el alma por Dios son las únicas virtudes perfectas, porque solamente ellas ordenan al hombre en vista de su fin supremo, en tanto que las virtudes adquiridas sólo son virtudes relativas, porque no disponen al hombre más que en vista de uno de los bienes que lo colocan sobre su fin último. Hay, pues, una diferencia de género entre estos dos órdenes de virtudes, y por esto se pueden adquirir las virtudes teologales morales sin poseer las virtudes teologales y sobrenaturales. Muchos paganos han practicado las primeras sin poder por esto requerir las últimas, y la experiencia de este hecho es suficiente para cortar la cuestión. En cuanto a la conexión de las virtudes teologales entre sí, el problema es sencillo. Lo que estas virtudes añaden a las virtudes morales es el ordenar nuestras acciones hacia un fin último sobrenatural; y la virtud de la caridad fija la voluntad sobre este

fin, y, por consecuencia, no se puede recibir de Dios la caridad sin recibir a la vez la fe y la esperanza (como no se puede perder la caridad sin perder al mismo tiempo las otras dos virtudes). Inversamente, la fe y la esperanza juegan en cualquier momento el papel de virtudes preparatorias a la caridad, y engendrándose la una a la otra se puede recibir la fe sin poseer aún la esperanza, y esta sin poseer ya la caridad. La proposición no vale, sin embargo, más que refiriéndose a estas virtudes consideradas bajo su forma imperfecta y, por consiguiente, como mereciendo apenas el nombre de virtudes, pues sin la caridad les falta su fin propio y no cumplen sus actos como deben ser cumplidos. En resumen, no hay conexiones necesarias entre el orden de las virtudes morales y el de las virtudes teologales, pero no se pueden tener las virtudes teologales sin tener las virtudes morales. Y en el interior de cada orden se puede bien tener los bosquejos de las virtudes inferiores sin tener las virtudes superiores, pero no se puede tener virtud alguna bajo su forma perfecta ni las virtudes más altas que coronan a las otras como la justicia moral o la caridad teologal, sin poseerlas todas a la vez. Es, pues, claro que supongamos por esto la existencia de grados jerarquizados entre las virtudes; hipótesis que nos falta todavía examinar.

Si nos colocamos en el punto de vista de la diferencia específica de las virtudes entre sí, la necesidad de jerarquizar aparecerá en seguida. En efecto, la razón confiere a los actos del hombre su carácter de bien propiamente humano, pero la virtud que perfecciona la razón en cuanto a la ciencia de lo que es necesario hacer, es la prudencia; la prudencia es, pues, superior a todas las virtudes morales, que sólo por ella participan de la regla de la razón. Por la misma causa la justicia estará sobre las

otras virtudes de la voluntad como más racional, y la fuerza de lo irascible la llevará sobre la templanza del concupiscible. Además, cada virtud tomada en sí misma puede encontrarse, bajo una forma más o menos perfecta, en individuos diferentes. La vida virtuosa no tiene esa rigidez que imaginaban los estoicos, y puede haber virtud sin que haya virtud absoluta; los grados que introducen el hábito y el punto donde ella está, las disposiciones naturales más o menos grandes, la perspicacia más o menos penetrante de la razón, el don más o menos abundante de la gracia, deben ser tenidos en cuenta por el moralista que quiera describir su complejidad. Solamente suponiendo todas las cosas iguales, por otra parte, y colocándonos en el punto de vista de su valor absoluto, estamos en derecho de introducir una jerarquía fija entre las otras virtudes. Su orden será: las virtudes intelectuales colocadas absolutamente sobre las virtudes morales; la virtud moral más alta es la justicia y la virtud intelectual más alta es la sabiduría. Establezcamos primero el primer punto:

La especie de una virtud depende de su objeto, como se deduce de lo que precede; por esto, propiamente hablando, la virtud más noble es la que tiene más noble objeto. Pero es manifiesto que el objeto de la razón es más noble que el objeto del apetito, pues la razón aprehende las cosas en lo que tiene de universal, mientras que el apetito tiende hacia las cosas en su ser particular; por esto, siendo perfecciones de la razón las virtudes intelectuales, son más nobles, absolutamente hablando, que las virtudes morales, sólo relacionadas con el apetito. Si se

considera, por el contrario, la virtud desde el punto de vista del acto, entonces la virtud moral es la más noble, porque perfecciona el apetito de quien es la función mover las otras potencias a sus actos, como más arriba hemos dicho. Puesto que, en efecto, una virtud es la perfección de una potencia, la palabra virtud designa el principio de un acto, y, por consiguiente, las virtudes morales merecen mejor el nombre de virtudes que las virtudes intelectuales, aunque las virtudes intelectuales sean más nobles que ellas propiamente hablando. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 66, art. 3.º Concl.)

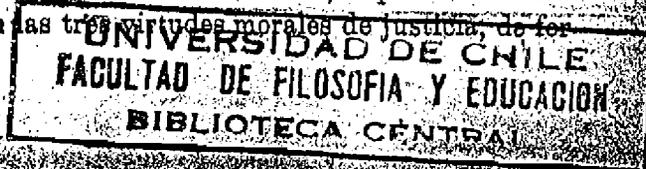
En consideración a este mismo principio, situaremos la justicia en la cumbre de las virtudes morales y le subordinaremos por intermedio de dos virtudes cardinales, la fortaleza y la templanza, todas las demás virtudes:

Se considera la más grande, absolutamente hablando, la virtud en que brilla más el bien de la razón; y en este sentido la justicia prevalece sobre todas las otras virtudes morales como estando más próxima de la razón en su sujeto y en su objeto. En su sujeto primeramente, porque la justicia reside en la voluntad y la voluntad es un apetito racional según resulta de lo que precede; después en su objeto o en su materia, porque le conciernen las operaciones que reglan, no solamente al hombre en sí mismo, sino su conducta con respecto a los otros, y por esto, como dice la *Ética*, la justicia es la más bella de las virtudes.

Si pasamos ahora a las otras virtudes mora-

les, a aquellas que conciernen a las pasiones, el bien de la razón se muestra tanto más en cada una de ellas, cuanto el objeto a propósito del cual el movimiento del apetito se somete a la razón es mayor. Pero el bien más grande que pertenece al hombre es la vida, de la que todo lo demás depende; por esto la fortaleza que somete los movimientos del apetito a la razón en todo lo que se refiere a la muerte y a la vida ocupa el primer puesto entre aquellas de las virtudes morales que regulan las pasiones, aunque ella se subordine a la justicia. Esto hace decir al filósofo en su *Retórica* que las virtudes más grandes son aquellas que son más honradas, pues una virtud es un poder bienhechor y por esto se honra, ante todo, a los fuertes y a los justos; la virtud de la fortaleza es útil en la guerra y la virtud de la justicia, a la vez, en la guerra y en la paz. Después de la fuerza se pone la templanza, que somete el apetito a la razón en todo lo que se refiere inmediatamente con la vida, ya del individuo considerado en sí mismo, ya del individuo considerado con relación a la especie, es decir, la comida y las relaciones sexuales. Y por esto estas tres virtudes, a la vez que la prudencia, pasan por las principales incluso desde el punto de vista de la dignidad. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 66, art. 4.º Concl.)

Queda por determinar el lugar de la prudencia. Sería evidentemente la primera de las virtudes, puesto que es la primera de las virtudes cardinales, si pudiéramos clasificarla con las tres virtudes morales de justicia, de for-



taleza y de templanza, a las que preside; pero es propiamente la llave de la bóveda del edificio de las virtudes morales. Es, pues, con las virtudes del intelecto con quien hemos de compararla y esto nos obliga entonces a subordinarla a la sabiduría. Pues si el tamaño de la virtud se mide por el de su objeto, ninguna virtud habrá sobre la que considerarla la primera y suprema causa, es decir, Dios.

Como, en efecto, la prudencia concierne a las cosas humanas y la sabiduría, por el contrario, a la causa suprema, no se puede decir que la virtud de la prudencia sea una virtud más grande que la sabiduría. Para que fuera de otro modo, como dice la *Ética*, haría falta que la más grande de las cosas del mundo fuera el hombre. Es necesario decir lo que se lee en el mismo pasaje, que la prudencia no manda a la sabiduría, sino todo lo contrario, pues el hombre espiritual juzga todas las cosas y no es él mismo juzgado por ninguna. La prudencia no tiene, en efecto, que mezclarse a las cosas sublimes que considera la sabiduría, pero manda en las materias que se subordinan a la sabiduría y prescribe señaladamente lo que los hombres deben hacer para llegar a ella; de tal suerte, que la prudencia o virtud política sirve en esto a la sabiduría, pues introduce y prepara la ruta como el servidor que aguarda en el umbral de un rey. Además, la prudencia considera los medios de llegar a la felicidad, mientras que la sabiduría considera el objeto mismo de la felicidad que es el supremo inteligible. Si el conocimiento que la sabiduría

dirige hacia su objeto es perfecto, la felicidad perfecta consistirá en el ejercicio de la sabiduría; pero como el ejercicio de la sabiduría en esta vida es imperfecto en relación con su objeto principal, que es Dios, el acto de la sabiduría es una especie de esbozo o de participación de la felicidad por venir que se posee por sí misma más pronto que la prudencia de la felicidad. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 66, art. 5.)

Tal es el sistema ideal de las virtudes, con el orden y las conexiones que las jerarquizan y las unen bajo su forma perfecta; pero también en las relaciones aproximativas que nos ofrece la observación de la vida moral las relaciones que hemos definido se encuentran respetadas. En efecto, nunca es una virtud aislada la que crece o decrece en el alma de un hombre, sino que es el sistema completo de las virtudes el que se enriquece o se empobrece conservando cada virtud el rango de perfección que le es propio. Los dedos de la mano son desiguales, pero crecen juntos sin que su proporción se altere; las virtudes, más o menos nobles, crecen o menguan sin alterar en nada sus proporciones. Decir que dos hombres son igualmente fuertes, pero que uno es más prudente, es olvidar que la fortaleza del otro carece de prudencia, y que, por consiguiente, es menos fuerte. La vida moral tiene la perfecta cohesión de un organismo en el que los elementos son a la vez solidarios y jerarquizados.

IV.—*Los vicios y los pecados.*

La virtud, tal como hemos definido su naturaleza, está esencialmente ordenada hacia el cumplimiento de actos buenos; los actos desordenados y que no se relacionan con su fin como debieran, reciben, por el contrario, el nombre de pecados. Además, la virtud es en sí misma una disposición buena, independiente de los actos que produce, y la cualidad moral que se le opone se llama malicia.

En fin, la virtud es, ante todo, un *habitus*, una disposición adquirida y estable, y lo que se le opone directamente, a título de *habitus*, recibe el nombre de vicio. El pecado es, pues, el acto contrario al que produce la virtud; la malicia es la cualidad contraria a la de la virtud; el vicio es el *habitus* contrario al que constituye la virtud. Es decir, que el estudio de los vicios vendrá a ser el contrapío del estudio de las virtudes, mostrando que son en todo disposiciones contrarias a la naturaleza y a la razón, que es la cumbre de nuestra naturaleza, como las virtudes son disposiciones conformes a la orden de la naturaleza y de la razón; por eso Santo Tomás no se detiene en su definición general, pero pone todo su esfuerzo en el estudio de los actos malos que los vicios producen: los pecados.

Se llama pecado a un acto humano malo. Para que este acto sea humano es preciso que sea voluntario; para que este acto sea malo hace falta que viole la regla de la razón primero y a la vez que esta regla de la razón, la ley de Dios. El género que constituye los pecados, así definido, hemos de clasificarlos en aspectos, según los di-

versos objetos con los que se relacionan. Los unos consisten en el goce desordenado de los bienes espirituales (la gloria, las alabanzas, etc.), y se llamarán pecados espirituales; los otros consistirán en el goce desordenado de bienes corporales y naturales tangibles, y los llamaremos pecados carnales. Estos objetos pueden clasificarse distintamente, según que el pecado de especie espiritual o de especie carnal viole la ley de Dios, la ley social o la ley de nuestra razón:

Como acabamos de decir, el pecado es un acto desordenado. Pero el orden que el hombre debe satisfacer es triple: primeramente, con respecto a la regla de la razón, en el sentido de que todas nuestras acciones y pasiones deben estar conformes con la regla de la razón; en segundo lugar, con respecto a la regla de la ley divina, según la cual el hombre debe dirigirse en todas las cosas; Y si el hombre fuera naturalmente un ser solitario, estos dos órdenes serían suficientes; pero como el hombre es naturalmente un animal social, como quedó demostrado en la Política, un tercer orden se hace necesario, porque el hombre está ordenado con respecto a los otros hombres con los que debe vivir.

Pero de estos tres órdenes, el segundo contiene y sobrepasa al primero. Todo lo que está contenido en el orden de la razón, está, en efecto, contenido en el orden de Dios, lo mismo que ciertas cosas están contenidas en el orden de Dios, que sobrepasan la razón, como las verdades de la fe o los deberes, que sólo a Dios

son debidos; también al que peca en cosas parecidas se le puede llamar pecador contra Dios, como el hereje, el sacrilego y el blasfemo. Igualmente todavía el primer orden incluye y sobrepasa al tercero; pues en todas nuestras relaciones con nuestro prójimo es necesario primeramente que nos dirijamos según la regla de la razón; pero en ciertos casos, seguimos la razón en materias que sólo a nosotros nos conciernen, y no nuestra actividad interior, y el pecado en semejantes materias se llama pecado contra nosotros mismos: tal es el caso del glotón, del lujurioso o del pródigo; en otros casos, por el contrario, el pecado se introduce en nuestras relaciones con nuestro prójimo, como sucede en el caso de robo u homicidio. Pero no son éstos los mismos objetos que con nosotros se relacionan respecto a Dios, del prójimo y de nosotros mismos, si bien esta distinción de los pecados se convierte en la de los objetos, de donde resulta finalmente su distinción en diversas especies. Así, pues, esta distinción de los pecados es propiamente una distinción de las virtudes a las que los pecados se oponen, se distinguen en distintas especies, en razón de esta diferencia. Resulta, en efecto, manifiesto de lo que precede que las virtudes teológicas ordenan al hombre con respecto a Dios, la templanza y la fortaleza con respecto a sí mismo, y la justicia, en fin, con respecto al prójimo. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 72, art. 4. Concl.)

Se puede decir, en resumen, que lo que distingue las diversas especies de pecados son sus diversos motivos, y, por consecuencia, sus objetos, pues son objetos diferentes los que los motivan. De esto resulta, como de su causa primera y principal, los diferentes grados de gravedad que entre los pecados se establecen.

Los pecados difieren en su gravedad, de la misma manera que se dice que una enfermedad es más grave que otra. Lo mismo, en efecto, que el bien de la salud consiste en una especie de equilibrio de los humores en acuerdo con la naturaleza del animal, el bien de la virtud consiste en una especie de equilibrio del acto humano en acuerdo con la regla de la razón. Es manifiesto que una enfermedad es tanto más grave cuanto el equilibrio requerido entre los humores es alterado por la falta de proporción de un principio más esencial; así, una enfermedad del cuerpo humano es más dañina cuando proviene del corazón, que es el principio de la vida, o de un órgano próximo al corazón. Es preciso, pues, también para que el pecado sea más grave, que su desorden concierna a un principio más altamente colocado en el orden de la razón. Pero, por lo que se refiere a los actos humanos, la razón lo ordena todo desde el punto de vista del fin; por consecuencia, cuanto más alto es el fin en los actos humanos a que el pecado se refiere, así el pecado es más grave. Por otra parte, resulta de lo que precede que los objetos de los actos son sus fines, y, por esto, la diferencia de gravedad en

los pecados se mide con la diversidad de sus objetos. Es, por ejemplo, evidente que las cosas exteriores son ordenadas en relación al hombre como de su fin, y que el hombre, a su vez, es ordenado hacia Dios como hacia su fin, de tal suerte, que un pecado que recaiga sobre la substancia misma del hombre, como el homicidio, es más grave que un pecado que recaiga sobre las cosas exteriores, como el hurto, y que el pecado que se comete inmediatamente contra Dios, como la infidelidad y la blasfemia, y otros del mismo género, es todavía más grave. Igualmente, en fin, si nos colocamos en el interior de cada uno de estos órdenes de pecados, un pecado será más grave que otro, según recaiga sobre una cosa más o menos importante. Y como los pecados toman sus especies de sus objetos, la diferencia de gravedad que se mide en la naturaleza de estos objetos es la primera y principal, porque dimana de sus especies. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 73, art. 3. Concl.)

De esta distinción dimanar, en efecto, todas las otras; pero si la gravedad de los pecados crece con la dignidad de las virtudes que contrarían, es porque las virtudes, como los vicios, se distinguen en funciones de sus objetos. Por la misma razón, los pecados espirituales son más graves que los pecados carnales, pues los últimos no consisten más que en un movimiento que se vuelve hacia los cuerpos, mientras que los primeros consisten en un movimiento que se vuelve contra Dios. Y por la misma razón que las circunstancias agravan la naturaleza de nuestros pecados en la medida misma en que cambian

la naturaleza del objeto sobre el que recaen, hacen que los principios más elevados se encuentren interesados por nuestra acción; tales como el fornicar, que se convierte en adulterio, o el robo en sacrilegio. La condición de la persona contra la cual se peca, o el grandor de la que peca, intervendrán en el número de las circunstancias, lo mismo que la extensión y complejidad del mal causado por nuestra mala acción.

Si buscamos en qué potencia del alma puede residir el pecado, inmediatamente encontraremos que, siendo un acto voluntario, puede residir en toda potencia del alma capaz de causar directamente o no los actos voluntarios; primeramente, por consecuencia, en la razón que juzga el último móvil de los actos que se cumplen con la vista fija en la ley divina; en la parte sensitiva del apetito que debe someterse a las órdenes de la razón; en la voluntad, en fin, que es el principio inmediato de nuestros actos y, por consecuencia, de nuestros actos malos como de nuestros actos buenos. En cada uno de los tres asientos del pecado, debemos buscar las causas, y primeramente en el principio que confiere a nuestros actos sus caracteres propios de humanidad: la razón. El vicio de la razón que constituye la causa constante del pecado, es la ignorancia. ¿En qué consiste?

Ignorar difiere de no saber en que el no saber indica una simple negación de ciencia (pues de todo ser que carece de la ciencia de ciertas cosas, puede decirse que no las sabe), mientras que la ignorancia implica una privación de ciencia, es decir, la falta de ciencia de lo que se es naturalmente capaz de saber. Pero hay ciertas cosas que es preciso saber, señala-

damente aquellas sin cuyo conocimiento no se puede cumplir como conviene un acto que debe cumplirse; así, todo el mundo en general está obligado a saber lo que es la fe y las reglas universales del derecho, y cada uno en particular está obligado a saber lo que se relaciona a su estado o a su oficio. Pero existen otras cosas que uno puede saber sin estar obligado, salvo excepción, a saberlo, como los teoremas de geometría o ciertas prescripciones particulares. Es, pues, manifiesto que cualquier negligencia de tener o de hacer lo que se está obligado a tener o a hacer, peca por omisión, porque la ignorancia de lo que se está obligado a saber es un pecado de negligencia. Pero no se imputa a un hombre como una negligencia de no saber lo que no puede saber; tal ignorancia recibe el nombre de invencible, porque de ella no se puede triunfar por ningún medio; por esto, la ignorancia de este género, no siendo voluntaria, porque no está en nuestro poder el remediarla, no es un pecado. Resulta, pues, de todo esto, que ninguna ignorancia invencible es pecado; cuando la ignorancia se puede vencer, es un pecado si se refiere a lo que es obligación saber, pero no lo es si recae sobre lo que no se está obligado a saber. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 76, art. 2. Concl.)

Si se supone que la ignorancia no es una ignorancia invencible, pero que existe de hecho, que gravita sobre una materia que no se está obligado a conocer, y que se nos oculta una circunstancia del acto tal que nos abs-

tendremos de cometerlo si la conocemos, su efecto será convertir nuestro acto en literalmente involuntario. Y, en efecto, creeremos entonces hacer una cosa mientras hacemos otra. En una doctrina como la de Santo Tomás, en la que lo voluntario se funda sobre el conocimiento racional de los fines posibles que el apetito puede abrazar, el carácter voluntario de los actos cumplidos es rigurosamente proporcional a su racionalidad. En cuanto a la medida en cada caso particular del grado de ignorancia que se mezcla al acto o de lo que le quita de voluntario, es evidentemente una tarea extremadamente compleja, y para la que no pueden formularse *a priori* más que las direcciones generales.

Puesto que todo pecado es voluntario, la ignorancia puede disminuir el pecado en la medida en que disminuya la voluntad; pero si la voluntad no disminuye, de ninguna manera disminuirá el pecado. Es manifiesto que la ignorancia que excusa totalmente del pecado porque suprime totalmente lo voluntario, no disminuye el pecado, sino que lo suprime por completo. Por otra parte, una ignorancia que no es causa del pecado, pero que lo acompaña simplemente, no lo disminuye ni lo aumenta. Queda como única ignorancia que pueda aminorar el pecado sin excusar con todo eso totalmente del pecado. Puede suceder primeramente que una ignorancia directamente por sí se encuentre ser voluntaria, como cuando queda por su propio gusto en la ignorancia de cualquier cosa para pecar más libremente; pero una tal ignorancia parece acrecentar lo voluntario y el ne-

cado, pues es la unión de la voluntad al pecado lo que hace se vea subir el mal de la ignorancia para defender la libertad del pecado. A veces, por el contrario, la ignorancia es causa del pecado, pero indirectamente o por accidente: por ejemplo, cuando un hombre no quiere tomarse el trabajo de estudiar, de donde resulta que queda ignorante, o los que beben mucho vino sin moderación, de donde resulta que se emborrachan y pierden la razón. Entonces, tal ignorancia disminuye lo voluntario, y por consiguiente el pecado; cuando no se sabe, en efecto, que una cosa es un pecado, no se puede decir que la voluntad se conduce directamente y por sí sobre el pecado, sino solamente por accidente, si bien hay en ello un pequeño menosprecio de Dios, y, por consecuencia, también un pequeño pecado. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 76, art. 4. Concl.)

Examinemos ahora las causas del pecado en el apetito sensitivo. Sin duda se recordará que la parte del alma que percibe los bienes sensibles para el cuerpo y por cuenta del cuerpo, es el asiento propio de las pasiones. Pero la pasión puede ejercer una influencia, si no directa, por lo menos indirecta sobre la voluntad; pues todas las potencias del alma hunden sus raíces en la unidad de su substancia de tal manera, que, mientras una de estas potencias está totalmente empleada en su acto, las otras son obligadas a abandonar el suyo, o, por lo menos, no se puede emplear en ayudarles. Esto se comprueba fácilmente examinando la influencia que puede ejercer la pasión sobre la ciencia que posee la razón.

La opinión de Sócrates, citada por Aristóteles en el libro VII de su *Ética*, fué que la ciencia no podía nunca ser vencida por la pasión, de donde deducía que todas las virtudes son ciencias y que todos los pecados son ignorancias; en lo que, por otra parte, tenía en cierta medida razón, pues la voluntad, encaminando continuamente hacia el bien, al menos aparente, nunca se encamina la voluntad hacia el mal, al menos que el que no es bueno no aparezca a la razón como bueno en ningún sentido. Es, pues, cierto que la voluntad no tenderá nunca hacia el mal si no se produce algún error o existe ignorancia de la razón, y por eso se dice en los Proverbios: "Los que hacen el mal se equivocan." Pero es un hecho de experiencia que muchos obran en sentido contrario de lo que saben, y además se puede confirmar por la autoridad divina; por ejemplo, la palabra de Lucas: "El servidor que conoce la voluntad de su amo y no la cumpla será castigado con gran número de golpes." O la de Jacobo: "Saber el bien que es necesario hacer, y no hacerlo, es un pecado." Y, por consecuencia, Sócrates no tenía del todo razón.

Importa, pues, aquí distinguir cómo lo enseña Aristóteles en el libro VII de su *Ética*. Ya que, en efecto, el hombre es conducido a obrar bien por una doble ciencia, la ciencia general y la ciencia particular, la falta de una u otra es suficiente para entorpecer la rectitud de la voluntad y de la acción, como más arriba hemos dicho. Puede, pues, suceder que se posea la

ciencia de cualquier cosa en general; por ejemplo, que no hay que cometer ningún acto de fornicación, pero que, sin embargo, no se sepa que tal acto particular, que es una fornicación, no debe realizarse; y esto es suficiente para que la voluntad no siga en este punto la ciencia universal de la razón. Se debe, además, considerar que nada estorba a poseer la ciencia de una cosa, y, sin embargo, no pensar en el hecho; puede, pues, suceder que se posea la ciencia correcta de un caso particular, y no ya solamente la de un principio general, pero que, sin embargo, no se piensa en hecho, y entonces no parece difícil que un hombre obre en sentido contrario de lo que él sabe, pero en cuyo hecho no piensa. Que ahora un hombre no recurra en un caso particular a un conocimiento que posea, esto puede explicarse ora por una simple falta de atención, como cuando un hombre que sabe la geometría no piensa en considerar las conclusiones de la geometría, que están, sin embargo, a su disposición inmediata, ora, por el contrario, si no se considera el conocimiento que se posee, debido a algún estorbo, como, por ejemplo, una ocupación exterior o cualquier enfermedad corporal.

Por esto precisamente, el que se encuentra en estado de pasión no considera en particular lo que sabe en general, pues su pasión le impide pensar. Y se lo impide de tres maneras: primeramente, por una especie de distracción, como acabamos de exponer; en segundo lugar, por contradicción, porque en la mayor parte de los

casos la pasión inclina hacia lo contrario de lo que nosotros sabemos que es necesario en general; en tercer lugar, por una especie de cambio corporal, en consecuencia del cual la razón se encuentra atada e impedida de ejercer libremente su acto. Por esto, el sueño o la borrachera traban el uso de la razón, por el cambio corporal que los determina. Que la misma cosa se produce con las pasiones, se hace manifiesto en ciertos casos, en donde las pasiones, siendo muy intensas, pierden totalmente el uso de la razón; numerosos, en efecto, son los casos en que un exceso de amor o de cólera conduce a la locura; y de esta manera se comprende que la pasión arrastra a la razón a juzgar, en un caso particular, contra lo que ella sabe que es necesario hacer en general. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 77, art. 2. Concl.)

La pasión hace en semejantes casos el papel de una especie de enfermedad. Entonces, cuando, en efecto, todas las potencias del alma deben estar sometidas a la jurisdicción de la razón, en un alma sana y normalmente equilibrada, por el contrario, es la razón la que se encuentra bajo la dependencia del apetito sensitivo en un alma en que las pasiones no están reglamentadas. El amor propio, por el que cada uno se ve a sí mismo bien, es entonces desordenado; sólo ve los bienes sensibles, temporales, y se comporta como si los bienes superiores no estuvieran sino en vista de los inferiores. No es en tanto que amor propio por lo que es malo, pues es cosa natural estimarse a sí mismo; pero hay que amarse con un amor ordenado y desear el bien que convenga, y todo

amor propio que sale del orden implica la preferencia del hombre a Dios, que es la definición misma del pecado; el amor desordenado a sí mismo es, pues, en el fondo, la causa primera de todo pecado. Pero si son las pasiones las que lo desordenan, y si las pasiones son una enfermedad, se puede creer que disminuyen la gravedad y la excusan; queda, sin embargo, preguntarse hasta qué punto.

La única razón que podría hacer que un acto del género malo fuese excusado de llamársele pecar, es que fuese completamente involuntario; si se encuentra, pues, una pasión tal que hace completamente involuntario el acto que la sigue, excusa totalmente del pecado, y si no, no excusa totalmente. Respecto a este punto hay que considerar dos cosas: primeramente, que un acto puede ser voluntario, o bien en sí, como cuando la voluntad lleva directamente, o bien en razón de su causa, cuando la voluntad gravita sobre una causa, pero no sobre su efecto, como en el caso en que un hombre se emborracha voluntariamente y al que, por consiguiente, se imputa como voluntario lo que comete en estado de embriaguez. En segundo lugar se debe distinguir entre lo que es directamente voluntario y lo que no lo es sino indirectamente. Es directamente voluntario aquello que la voluntad persigue; lo es indirectamente, por el contrario, cuando la voluntad hace por entorpecerlo, pero sin lograrlo, y colocándose en este punto de vista, podrán distinguirse numerosos casos distintos. A veces, en efecto, la pasión es tan fuerte que

suprime completamente el uso de la razón, como ocurre, evidentemente, en el caso de los que el amor o la cólera los hace delirar; en semejante caso, si esta pasión ha sido voluntaria desde su principio, el acto es imputado como pecado porque es voluntario en su causa, como acabamos de decir a propósito de la embriaguez; si, por el contrario, la causa no ha sido voluntaria, sino natural, como en una enfermedad o toda causa de igual género que nos lanza a una pasión tal que suprime totalmente el uso de la razón, el acto es convertido en todo momento en involuntario, y, por consiguiente, totalmente excusado de pecado. Pero en ciertos casos la pasión no es de tal índole que interrumpa totalmente el uso de la razón, y entonces la razón puede rechazar a la pasión, volviéndose a otros pensamientos, o impedirle realizar su efecto, pues que los medios no obran más que por el consentimiento de la razón, como hemos dicho más arriba; y por esto las pasiones de este género no excusan totalmente del pecado. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 77. Concl.)

El tercero y último asiento interior en que reside una causa de pecado que debemos examinar, es la voluntad. Lo mismo que su causa intelectual por excelencia es la ignorancia, y su causa sensible por excelencia es la pasión, su causa voluntaria por excelencia recibe el nombre de malicia, o, para emplear la expresión completa que usa Santo Tomás, de malicia cierta. He aquí lo que significa: pecar por malicia cierta no es obrar por ignorancia ni bajo el golpe de una pasión violenta, sino escoger

por voluntad deliberada el mal en vez del bien. Para que este desorden pueda producirse, hace falta muy a menudo una disposición permanente, viciosa; dicho de otra forma: un *habitus* que sea un vicio e incline la voluntad hacia un acto malo, como los *habitus* que son virtudes inclinan hacia un acto bueno. Cada vez, por consiguiente, que un *habitus* o disposición permanente no adquirida sea la causa del acto malo que escoge la voluntad, se dirá del pecado cometido que lo ha sido por malicia cierta de su hecho y plenamente responsable de su elección. Pero la recíproca no es cierta; si todo acto malo escogido por una disposición viciosa es de malicia cierta, hay actos de malicia cierta que no nacen de un vicio. Pueden cumplirse actos conforme a la virtud sin ser virtuoso; igualmente se pueden cometer actos malos sin padecer el vicio a los que corresponden, pues las virtudes y los vicios son *habitus*, lo que no es un acto aislado. Será necesario, pues, representarse de la siguiente manera la lista de relaciones de las causas interiores del pecado:

La voluntad se comporta respecto al bien lo mismo que respecto al mal. En virtud de su misma naturaleza, en efecto, esta potencia del alma es inclinada hacia el bien de la razón como hacia su propio objeto, y por esto se dice que todo pecado es contra naturaleza. Para que la voluntad se incline hacia cualquier mal para escogerlo, es necesario que venga por otra parte. Lo mismo, en efecto, puede producirse por un defecto de la razón, como los que pecan por ignorancia, como, por el contrario, por el impulso del apetito sensitivo, como cuando se peca por pasión; pero ni en uno ni en otro caso se peca

por malicia cierta, pues no hay pecado de malicia cierta más que cuando es la voluntad misma la que se dirige hacia el mal. Pero esto puede producirse de dos formas.

La primera consiste en que un hombre posee una disposición corrompida que le inclina al mal de tal manera que, a causa de esta disposición, un cierto mal se le antoja, por decirlo así, conveniente; y esta conveniencia tiene, en efecto, por resultado que la voluntad tienda entonces hacia ese mal como hacia un bien, porque por sí misma cada cosa tiende hacia lo que le conviene. Pero las disposiciones corrompidas de este género son o bien *habitus* adquiridos por una costumbre que se cambia en naturaleza, o bien malas disposiciones por parte del cuerpo, como tienen los que poseen cualquiera inclinación natural a ciertos pecados porque su naturaleza está corrompida. La segunda manera consiste en que la voluntad tiende por sí hacia cualquier mal, porque quien se lo impedía se encuentra extraviado. Supongamos que alguno se estorba de pecar, no porque el pecado le repugne en sí mismo, sino porque espere la vida eterna o tema al infierno; si su esperanza es cortada por su desesperación o su temor por la presunción, resultará que este hombre pecará por malicia cierta, como si se encontrara sin freno. Es, pues, evidente que el pecado que se comete por malicia cierta, presupone siempre en el hombre un cierto desorden, pero que este desorden no es siempre un vicio, y, por consiguiente, no es necesario que cualquiera que pe-

que por malicia cierta peque en razón de un vicio. (*Sum. Theol.*, I, II, q. 78, art. 3. Concl.)

De todos modos, el pecado que se comete de malicia cierta es el más grave de todos los pecados. Pues primeramente el pecado consiste en la voluntad y nunca la voluntad es más completamente responsable de sus actos que en los que ella misma cometió, como en este caso; en lugar de cometerlo por ignorancia de la inteligencia o pasión de la sensibilidad. Además, la pasión pesa y la ignorancia se corrige sin dificultad, pero el vicio es un hábito que sólo lentamente desaparece; es una cualidad en cierta forma permanente, y el vicio es a la pasión lo que la enfermedad crónica es al acceso momentáneo de fiebre: que sólo se apodera del enfermo por intervalos. Señalemos, sobre todo, que el vicioso está mal dispuesto con respecto al fin mismo de los actos morales, mientras que el apasionado puede no estar desviado de su buen propósito más que en la hora que dure su pasión; es, pues, el principio de moralidad lo que se falsea en el primero, mientras que en el segundo permanece intacto, uno perdiendo y otro sólo interrumpiendo su buen propósito.

Con el estudio del vicio y del pecado que de él dimanaba hemos acabado el estudio de los principios interiores que presiden el cumplimiento de nuestros actos buenos o malos; conforme al orden que nos hemos fijado previamente, debemos abordar ahora el estudio de las diferentes leyes morales, es decir, de los principios exteriores bajo los cuales nuestros actos deben reglarse.

CAPITULO VI

LAS LEYES

EL teólogo conoce un principio exterior de los actos malos que el hombre realiza: es el demonio, cuya tentación nos induce al pecado. Conoce igualmente un principio exterior de los actos buenos: Dios, cuya gracia es un recurso eficaz contra la tentación y un remedio al mal para una naturaleza debilitada por el pecado. Pero el filósofo conoce un principio exterior de los actos buenos sobre los cuales su reflexión puede naturalmente ejercerse, aunque aquí, como en otra parte, naturaleza y razón comprueban finalmente en ellas mismas una exigencia interna de sobrepasarse. Este principio es la ley que regla nuestros actos exteriores y los obliga: pero este carácter exterior de la ley no introduce ninguna heteronomía en nuestra vida moral, porque es del mismo orden que el principio interior, del que los actos del hombre reciben a la vez su carácter de humanidad y, por consecuencia, de moralidad: la razón.

La ley es una cierta regla y medida de los actos que induce al hombre a obrar o le refrena.