

TOMAS DE AQUINO

Tratado de la Fortaleza 2-2

(Selección)

De la fortaleza

(q.123 a.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,9, 10, 11, 12)

SEGUNDA PARTE
DE LA
SUMA TEOLOGICA

SECCION SEGUNDA

De las virtudes y de los vicios en particular.

- 1) Virtudes que pertenecen a todos los estados del hombre. Vicios opuestos.
- 2) Virtudes propias de determinados estados.

TOMO VII

Tratado de las virtudes teologales:
fe, esperanza y caridad

TOMO VIII

Tratado de las virtudes cardinales:
prudencia y justicia

TOMO IX

Tratado de la religión
Tratado de las virtudes sociales
Tratado de la fortaleza

TOMO X

Tratado de la templanza
Tratado de la profecía
Tratado de los distintos géneros
de vida y estados de perfección

2403

TOMO IX

TOMO IX

1954-60

TRATADO DE LA RELIGION
TRATADO DE LAS VIRTUDES
SOCIALES

TRATADO DE LA FORTALEZA

VERSIÓN BAJO LA DIRECCIÓN DEL PADRE

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

INTRODUCCIONES Y APÉNDICES POR EL PADRE

FR. PEDRO LUMBRERAS, O. P.

MAESTRO EN SAGRADA TEOLOGÍA Y PROFESOR DE MORAL EN EL
«ANGELICUM» DE ROMA

(p. 123 2, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12)

De la Fortaleza

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID . MCMLV

2-2

12)

"El ca...
libros clásicos
que buscarlos
micos, en el
bliográficas.
biendolo pue
alcance una
que todas las
- Por ello,
muchos homb
Atendiend
mente a la Igl
se propone re
gloriosas trad
de la misión r
Queremos
les para su fe
bien editados
gánica y com
Queremos
auspicios y al
lamanca, el c
zo de 1944.

La espe
B. A. C.
ría cristian
ciente y juv
Queremo
los católico
hombres de
Decenas
la B. A. C.
te, le prest
ca. Sus 14
imprescind
colectiva.

La
de

BIBI

estudiar tres puntos: la fortaleza misma; en segundo lugar, su acto principal, que es el martirio; finalmente, de los vicios opuestos.

Sobre el primer punto, doce artículos:

Primero: si la fortaleza es virtud.

Segundo: si es virtud especial.

Tercero: si tiene por objeto el temor y la audacia.

Cuarto: si versa sólo sobre el temor de la muerte.

Quinto: si se da sólo en las guerras.

Sexto: si su acto principal es el resistir.

Séptimo: si obra por su propio bien.

Octavo: si su acción proporciona placer.

Noveno: si la fortaleza se da sobre todo en casos repentinos.

Décimo: si para actuar hace uso de la ira.

Undécimo: si es virtud cardinal.

Duodécimo: sus relaciones con las demás virtudes cardinales.

sideranda sunt tria: primo quidem, de ipsa fortitudine; secundo, de actu praecipuo eius, scilicet de martyrio (q.124); tertio, de vitiis oppositis (q.125).

Circa primum quaerantur duodecim.

Primo: utrum fortitudo sit virtus.

Secundo: utrum sit virtus specialis.

Tertio: utrum sit circa timores et audacias.

Quarto: utrum sit solum circa timorem mortis.

Quinto: utrum sit solum in rebus bellicis.

Sexto: utrum sustinere sit praecipuus actus eius.

Septimo: utrum operetur propter proprium bonum.

Octavo: utrum habeat delectationem in suo actu.

Nono: utrum fortitudo maxime consistat in repentinis.

Decimo: utrum utatur ira in sua operatione.

Undécimo: utrum sit virtus cardinalis.

Duodécimo: de comparatione eius ad alias virtutes cardinales

ARTICULO 1

Utrum fortitudo sit virtus^{*}

Si la fortaleza es virtud

Dificultades. Parece que la fortaleza no es virtud.

1. "La virtud—dice el Apóstol—llega a su perfección en la flaqueza". La fortaleza, en cambio, se opone a la flaqueza, lo cual quiere decir que no es virtud.

2. De ser virtud, debería ser teológica, intelectual o moral. Pero no es ni teológica ni intelectual, según lo ya dicho. Tampoco parece ser virtud moral, puesto que, como dice Aristóteles, "algunos parecen ser fuertes por ignorancia, otros por experien-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Cor. 12,9: "Virtus in infirmitate perficitur". Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Praeterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales ut ex supra dictis patet. Neque etiam videtur esse virtus moralis. Quia, ut Philosophus, dicit

in III "Ethic.": videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut etiam propter experientiam, sicut milites, quae magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem: quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, puta propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam vel iram, seu spem; virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est (1-2 q.59 a.1). Ergo fortitudo non est virtus.

3. Praeterea, virtus humana maxime consistit in anima: est enim "bona qualitas mentis", ut supra iam dictum est (1-2 q.55 a.4). Sed fortitudo videtur consistere in corpore: vel saltem corporis complexionem sequi, ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

Sed contra est quod Augustinus, in libro "De moribus Eccl.", fortitudinem inter virtutes numerat.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in II "Ethic.", "virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit": unde "virtus hominis", de qua loquimur, est "quae bonum facit hominem, et opus eius bonum reddit". Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium 4^o cap. "De div. nom." Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse. — Quod quidem tripliciter contingit. Uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur: quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur: quod pertinet ad iustitiam. Tertio, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendae. — Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per

cia, como los soldados, experiencia más propia del arte que de la virtud moral; y también hay quienes son fuertes por ciertas pasiones, sea por temor a la amenaza o la deshonra, o también por la tristeza, la ira o la confianza; mientras que la virtud moral no actúa a impulsos de la pasión, sino, como ya dijimos, por elección. Por lo mismo, la fortaleza no es virtud.

3. La virtud humana reside ante todo en el alma, ya que, como dejamos dicho, "es una buena cualidad del alma". La fortaleza, en cambio, parece residir en el cuerpo o acompañar, al menos, a su compleción. Por lo cual no es virtud.

Por otra parte, San Agustín enumera la fortaleza entre las virtudes.

Respuesta. Según Aristóteles, "la virtud hace buenos al sujeto que la posee y sus obras". Será, por lo tanto, virtud humana la que haga bueno al hombre y sus actos. El bien del hombre consiste, según Dionisio, en conformarse a la razón; por lo cual es propio de la virtud humana el hacer que el hombre y sus obras se sometan a la razón.—Esto puede suceder de tres modos. Primeramente, en cuanto que la razón misma es rectificad, la cual rectificación le viene de las virtudes intelectuales; en segundo lugar, en cuanto que la rectitud de la razón se aplica a los negocios humanos, labor propia de la justicia; finalmente, en cuanto que se apartan los obstáculos que piden esa rectitud.—Ahora bien, existe una doble clase de obstáculos que impiden a la voluntad humana someterse a la rectitud de la razón. El primero se da cuando la atracción del objeto

* C.8 (BK 1106A16): S.Th., lect.16.17.

L.1 c.15: ML 32,1322.

* C.6 n.2 (BK 1106A15): S.Th., lect.6.

§ 32: MG 3,733; S.Th., lect.22.

* 1-2 q.61 a.2; De virtut. q.1 a.12.

1-2 q.57 a.2; q.62 a.3.

deleitabile la aleja de lo exigido por la recta razón; este impedimento es evitado por la templanza. El segundo es el que repele a la voluntad del orden de la razón por la inminencia de algo difícil. Para quitar este obstáculo es precisa la fortaleza, la cual debe hacer frente a tales dificultades, al modo como, por medio de la fuerza corporal, el hombre supera y rechaza los obstáculos corporales. Es, pues, patente que la fortaleza es virtud, en cuanto que hace al hombre acomodarse a la razón [1].

Soluciones. 1. La virtud del alma no se perfecciona en la flaqueza del alma, sino en la de la carne, a la cual se refiere San Pablo. Ahora bien, es propio de la fortaleza del alma el sobrellevar valerosamente la flaqueza de la carne, lo cual es objeto de la virtud de la paciencia o fortaleza; mientras que el reconocer la propia flaqueza cae bajo la virtud de la humildad.

2. A veces realizan el acto externo de la virtud quienes no poseen la virtud misma, por un motivo distinto del virtuoso. Por eso Aristóteles enumera cinco casos en los cuales por cierta semejanza son llamados fuertes quienes, en realidad, obran por otros motivos distintos. Esto puede acontecer de tres modos. En primer lugar, porque algunos van a lo difícil como si no lo fuera. Lo cual puede ocurrirles, bien por ignorancia, al no darse cuenta de la magnitud del peligro; bien porque esperan poder superar el peligro, basándose en que ya lo han vencido muchas veces; o bien, finalmente, por cierta ciencia y arte: así, los militares, debido a su pericia y ejercicio de las armas, no estiman graves los peligros de la guerra, confiando en que con su arte podrán superarlos, ya que, en expresión de Vegecio, "nadie tiene miedo a realizar aquello que confía haber aprendido bien". — En

hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudinem rationis requirit: et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat: sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, in quantum facit hominem secundum rationem esse.

Ad primum ergo dicendum quod virtus animae non perficitur in infirmitate animae, sed in infirmitate carnis de qua Apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat: quod pertinet ad virtutem patientiae vel fortitudinis. Et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, pertinet ad perfectionem quae dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem, ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo Philosophus, in III "Ethic." (lc. nt.2), ponit quinque modos, eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis praeter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile ac si non esset difficile. Quod in tres modos dividitur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam: quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque autem hoc accidit propter hoc quod homo est bonae spei ad pericula vincenda: puta cum expertus est se saepe pericula evasisse. Quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quandam: sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, aestimantes se per suam artem posse contra ea de-

fendi: sicut Vegetius dicit, in libro "De re militari" (l.1. c.1): "Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit". — Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute, propter impulsum passionis: vel tristitiae, quam vult repellere; vel etiam irae. — Tertio modo, propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis vel damni.

Ad tertium dicendum quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animae, quae ponitur virtus, ut dictum est (in c). Nec tamen est contra rationem virtutis quod ex naturali complexionem aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra dictum est (1-2 q.63 a.1).

segundo lugar, puede realizarse el acto de fortaleza sin tenerla, a impulsos de una pasión, sea ésta la tristeza, que se pretende sacudir, o la ira. — En tercer lugar, por elección consciente, pero de un fin no legítimo, sino de algo que reporta beneficio temporal, como son el honor, el placer o la riqueza; o evitar algún mal, como es el vituperio, la aflicción o el daño [2].

3. La fortaleza del alma recibe tal denominación por semejanza con la del cuerpo, como queda dicho. Además, no se opone a la virtud el inclinarse hacia ella por temperamento, como también se dijo.

ARTICULO 2

Utrum fortitudo sit specialis virtus^a

Si la fortaleza es virtud especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus.

1. Dicitur enim Sap. 8,7, quod sapientia "sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem": et ponitur ibi "virtus" pro fortitudine. Cum ergo nomen "virtutis" sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, in I "De offic."^b: "Non mediocri animi est fortitudo, quae sola defendit ornamenta virtutum omnium, et iudicia custodit; et quae inexplabili praelio adversus omnia vitia decertat. Invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, avaritiam

Difficultades. Parece que la fortaleza no es virtud especial.

1. En el libro de la Sabiduría se nos dice que la sabiduría "enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la virtud", entendiéndose por esta última la fortaleza. Luego, así como la palabra "virtud" vale para designar todas las virtudes, parece que la fortaleza ha de ser también virtud general.

2. Dice San Ambrosio que "es propia de un alma nada mediocre la fortaleza, la cual, por sí sola, custodia los juicios y defiende la belleza de todas las virtudes y lucha implacablemente contra todos los vicios. Incansable en el trabajo, fuerte en el peligro, flexible contra el

^a Infra q.137 a.1; 1-2 q.61 a.3.4; Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.3; De virtut. q.1 a.12 ad 23.

^b C.29: ML 16,86.

placer, ahuyenta la avaricia como enfermedad que puede debilitar la virtud". Lo mismo dice después de los demás vicios. Mas todo esto no puede convenir a una virtud especial, lo cual demuestra que la fortaleza no es virtud especial.

3. Fortaleza parece derivarse de firmeza. Pero el "mantenerse firme" es propio de toda virtud, conforme leemos en la "Ética". Por consiguiente, la fortaleza no es virtud especial.

Por otra parte, San Gregorio la coloca entre las virtudes.

Respuesta. Como queda dicho, la palabra "fortaleza" puede tomarse en dos sentidos. Uno, por el que implica la firmeza de ánimo en general, y así es virtud genérica, o más bien, condición necesaria de toda virtud, puesto que, según dice el Filósofo, para que se dé virtud es preciso "obrar firme y constantemente".— En el segundo sentido significa la especial firmeza para resistir y rechazar todos los peligros en los cuales es sumamente difícil mantenerse firme, es decir, los peligros graves. Por eso dice Cicerón que "la fortaleza es la que afronta los peligros y soporta los trabajos". En este sentido es colocada la fortaleza como virtud especial, puesto que posee materia determinada.

Soluciones. 1. Según el Filósofo, la palabra "virtud" indica "lo máximo de una potencia". Pero la potencia puede ser natural, bien aquella mediante la cual el sujeto resiste a los elementos corruptivos, o bien la que es principio activo de operación. Y puesto que esta segunda acepción es más común, también es

fugat tanquam labem quandam quae virtutem effeminet". Et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Praeterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed "firmiter se habere" pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II "Ethic." Ergo fortitudo est generalis virtus.

Sed contra est quod in XXII "Moral.", Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.61 a.34), nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem. Et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis: quia sicut Philosophus dicit, in II "Ethic." (1.6 nt.7), ad virtutem requiritur "firmiter et immobiliter operatio".— Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit, in sua "Rhetorica" (1.2 c.54), quod "fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio". Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum, in I "De caelo", nomen "virtutis" refertur ad "ultimum potentiae". Dicitur autem uno modo potentia naturalis secundum quam aliquis potest resistere corruptivis, alio modo secundum quod est principium agendi: ut patet in V "Metaphys." Et ideo, quia

haec acceptio est communior, nomen virtutis secundum quod importat ultimum talis potentiae, est commune: nam virtus communiter sumpta nihil est aliud quam "habitus quo quis potest bene operari". Secundum autem quod importat ultimum potentiae primo modo dictae, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter stare contra quaecumque impugnantia.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium.— Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, coadiuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quae sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quae sunt minus difficilia.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta (in c).

común la palabra "virtud" aplicada a lo máximo de tal potencia, ya que la virtud en sentido general no es sino "un hábito que capacita para obrar el bien". Pero en cuanto que implica lo máximo de una potencia, tomada en el primer sentido, que es más especial, la palabra "virtud" designa una virtud especial, la fortaleza, a la cual compete el mantenerse firme contra todos los ataques.

2. San Ambrosio toma la fortaleza en sentido amplio, en cuanto que designa la firmeza de ánimo respecto de cualquier embate.— Pero, aun como virtud especial que posee materia determinada, ayuda a resistir los ataques de todos los vicios, ya que el que puede mantenerse firme en trances en que se resiste muy difícilmente, podrá, con mayor razón, resistir otros peligros que ofrecen menos dificultad.

3. La dificultad parte de la fortaleza tomada en el primer aspecto o en sentido general.

ARTICULO 3

Utrum fortitudo sit circa timores et audacias^a

Si la fortaleza versa sobre los temores y audacias

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit circa timores et audacias.

1. Dicit enim Gregorius, VII "Moral."¹¹: "Iustorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitae praesentis extinguere". Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores et audacias.

2. Praeterea, Tullius dicit, in sua "Rhetorica" (1.2 c.54), quod ad fortitudinem pertinet "susceptio periculorum et perpessio la-

Dificultades. Parece que la fortaleza no versa sobre los temores y las audacias.

1. Dice San Gregorio que "la fortaleza de los justos consiste en vencer a la carne, combatir la sensualidad, extinguir el goce de la vida presente". Por lo mismo, la fortaleza parece ocuparse más bien del placer que de los temores y audacias.

2. Según Cicerón, es propio de la fortaleza "afrontar el peligro y soportar los trabajos". Mas no parece

^a *Ethic.* 3 lect.14.

¹¹ *Cxii*: ML 75,778.

⁷ C.4 n.3 (BK 1105432): S.Th., lect.1.

⁸ C.1: ML 76,212.

⁹ C.14 n.7 (BK 281411): S.Th., lect.25.

¹⁰ L.4 c.12 n.1 (BK 1099415): S.Th., l.5 lect.14.

que se refiera a las pasiones del temor o de la audacia, sino más bien a las acciones humanas y peligros exteriores. La fortaleza, por lo tanto, no se ocupa de los temores y audacias.

3. Se opone al temor no sólo la audacia, sino también la esperanza, como dijimos al tratar de las pasiones. De donde se sigue que la fortaleza ha de ocuparse de la esperanza tanto como de la audacia.

Por otra parte, según el Filósofo, "la fortaleza se ocupa del temor y de la audacia".

Respuesta. Como acabamos de decir, es propio de la virtud de la fortaleza eliminar los obstáculos que apartan a la voluntad de la dirección de la razón. Ahora bien, el apartarse de algo difícil es propio del temor, que implica el alejamiento de un mal difícil de vencer, como se expuso al tratar de las pasiones. Por ello, la fortaleza se ocupa principalmente de ese temor de las cosas difíciles, que pueden impedir que la voluntad obedezca a la razón. Por otra parte, conviene no sólo soportar con firmeza el golpe de estas cosas difíciles conteniendo el temor, sino atacando con moderación, cuando es conveniente destruir estos peligros para quedar seguros. Esto parece ser propio de la audacia, por lo cual la fortaleza tiene por objeto propio los temores y audacias, reprimiendo aquéllos y moderando éstas [3].

Soluciones. 1. San Gregorio habla de la fortaleza de los justos en cuanto común a toda virtud. Por eso empieza hablando de algunas cosas propias de la templanza y añade otras propias de la fortaleza como virtud especial, al decir que es propio de ella "amar las asperezas de este mundo por el premio eterno".

borum". Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciae, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Praeterea, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes: ut supra¹² habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II¹³ et in III¹⁴ "Ethic.", quod "fortitudo est circa timorem et audaciam".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), ad virtutem fortitudinis pertinet remove impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente: ut supra habitum est (1-2 q.41 a.2), cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficultium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. — Oportet autem huiusmodi rerum difficultium impulsu non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi: quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum; et moderativa audaciarum.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine iustorum secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Unde praemittit quaedam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est (arg.1); et subdit de his quae pertinent proprie ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, dicens: "huius mundi aspera pro aeternis praemiis amare".

¹² 1-2 q.23 a.2; q.45 a.1 ad 2.

¹³ C.7 n.2 (BK 1107a33): S.Th., lect.8.

¹⁴ C.9 n.1 (BK 1117a29): S.Th., lect.18.

Ad secundum dicendum quod res periculosae et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis nisi in quantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores et audacias: mediate autem circa pericula et labores, sicut circa obiecta praedictarum passionum.

Ad tertium dicendum quod spes opponitur timori ex parte obiecti: quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem obiectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est (arg.3). Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii (l.c.); inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam: non autem circa spem, nisi in quantum connectitur audaciae, ut supra habitum est (1-2 q.45 a.2).

2. Los peligros y las penas no apartan a la voluntad del recto camino de la razón sino en cuanto que son temidos. Por eso es menester que la fortaleza se ocupe inmediatamente de los temores y audacias y, de un modo mediato, de los peligros y los trabajos, como objetos de dichas pasiones.

3. La esperanza se opone al temor por parte del objeto, puesto que trata del bien, mientras que el temor tiene por objeto el mal. La audacia, en cambio, coincide con el temor en cuanto al objeto; y se oponen, como hemos dicho, en cuanto que aquélla es por acceso al mal, mientras que el temor es fuga del mismo. Y refiriéndose la fortaleza propiamente a los males temporales que apartan de la virtud, conforme a la definición de Cicerón, de ahí que dicha virtud se ocupa propiamente del temor y de la audacia, y no de la esperanza, a no ser en cuanto va unida a la audacia, como queda dicho.

ARTICULO 4

Utrum fortitudo solum sit circa pericula mortis

Si la fortaleza tiene por objeto único los peligros de muerte

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De moribus Eccl."¹⁵, quod fortitudo est "amor facile tolerans omnia propter id quod amatur". Et in VI "Musicae"¹⁶ dicit quod fortitudo est "affectio quae nullas adversitates mortemve formidat". Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed circa omnia alia adversa.

2. Praeterea, oportet omnes passiones animae per aliquam vir-

Difficultades. Parece que la fortaleza no tiene por único objeto los peligros de muerte.

1. Dice San Agustín que la fortaleza es "amor que soporta fácilmente todo por el objeto amado". Y en otro lugar, que es "amor al que no intimidan las adversidades ni la muerte". Por consiguiente, no sólo se refiere a los peligros de muerte, sino a toda otra adversidad.

2. Todas las pasiones del alma necesitan una virtud que las reduzca

¹⁵ Infra a.11; Sent. 3 d.33 q.2 a.3 ad 6; q.3 a.3 q.1; Ethic. 2 lect.8; 3 lect.14; De virtut. q.1 a.12 ad 23.

¹⁶ L.1 c.15; ML 32,1322.

¹⁷ ML 32,1189.

al justo medio. Pero no existe virtud alguna que mantenga en un justo medio los otros temores. Por lo tanto, la fortaleza no sólo se ocupa de los peligros de muerte, sino de todos los demás.

3. Ninguna virtud consiste en los extremos. En cambio, el temor a la muerte consiste en algo extremo, puesto que es el mayor temor, según leemos en la "Ética". Por lo cual la virtud de la fortaleza no tiene por objeto el temor a la muerte.

Por otra parte, enseña Andrónico que "la fortaleza es una virtud del apetito irascible que no se deja espantar fácilmente por el temor de la muerte".

Respuesta. Como se ha dicho, es propio de la fortaleza impedir que la voluntad se aparte del bien de la razón por temor de un mal corporal. Conviene, por otra parte, asegurar este bien de la razón contra cualquier mal, ya que ningún bien del cuerpo es comparable al bien espiritual. Es, pues, necesario que la fortaleza del alma sea la que conserve a la voluntad del hombre en el bien racional contra los mayores males, ya que quien resiste a ellos resistirá evidentemente a los menores, pero no viceversa; porque es propio también de la virtud tener en cuenta y tender a lo último. Pero el mal más terrible de entre los corporales es la muerte, con la que desaparecen todos los demás [4]. Por eso dice San Agustín que "el lazo corporal, para no ser quebrantado ni aflojado, inspira al alma el temor a la pena y al dolor; para no ser arrebatado ni destruido, la hace temblar con el terror de la muerte". Síguese, por lo tanto, que la virtud de la fortaleza tiene por objeto el temor a los peligros de muerte.

tutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducendam ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Praeterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremo: quia est maximus timorum, ut dicitur in III "Ethic." Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed contra est quod Andrónicus dicit¹⁷, quod "fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis teneatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum: quia nullum bonum corporale aequivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur; et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quae tollit omnia corporalia bona: unde Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccl."¹⁸, quod "vinculum corporis, ne concutiat atque vexetur, laboris et doloris; ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrores animam quatit". Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

Ad primum ergo dicendum quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis. Non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur aliquis fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum quod quia amor ex a se nascitur, quaecumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur timorem contrariorum malorum. Sic ut liberalitas, quae moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem avaritiae earum. Et idem appareret in temperantia et in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem quae moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectae. Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

Soluciones. 1. La fortaleza se conduce bien en toda adversidad. Pero el hombre no es absolutamente fuerte por soportar cualesquiera adversidades, sino sólo cuando soporta incluso los mayores males. Por los otros casos sólo será relativamente fuerte.

2. Puesto que el temor tiene su origen en el amor, toda virtud que modere el amor de un bien debe moderar, consiguientemente, el temor del mal contrario. Así, la liberalidad, que modera el amor a las riquezas, modera también el temor a la pérdida de las mismas. Lo propio cabe decir también de la templanza y demás virtudes. De ahí que, siendo algo natural el amor a la propia vida, sea necesaria una virtud especial que modere el temor de la muerte.

3. Extremo en las virtudes es lo que se aparta de la recta razón. Por ello no es contrario a la virtud el arrostrar los mayores peligros conforme a las normas de la razón.

ARTICULO 5

Utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis quae sunt in bello *

Si la fortaleza tiene como objeto propio los peligros de muerte en la guerra

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quae sunt in bello.

1. Martyres enim praecipue de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quae sunt in bellicis.

2. Praeterea, Ambrosius dicit in I "De offic."¹⁹, "quod fortitudo dividitur in res bellicas et do-

Dificultades. Parece que la fortaleza no tiene por objeto propio los peligros de muerte que lleva consigo la guerra.

1. Los mártires son ensalzados principalmente por su muerte, mientras que no lo son por triunfos bélicos. Luego la fortaleza no se ocupa propiamente de los peligros de muerte que lleva consigo la guerra.

2. Dice San Ambrosio que "la fortaleza se divide en materias bélicas o domésticas". Cicerón, a su vez, di-

¹⁷ Ethic. 3 lect.14.

¹⁸ C.35: ML 16,80.

¹⁷ C.6 n.6 (BK 1115226): S.Th., lect.14.

¹⁸ De affect.: De fortitudine.

¹⁹ L.1 c.32: ML 32,1328.

ce también que, "aunque la mayoría crea que los asuntos de guerra son de mayor envergadura que los civiles, no debe darse importancia a tal opinión, ya que, juzgando rectamente, ha habido asuntos cívicos mayores y más ilustres que los hechos de armas". Como a mayor objeto debe corresponder mayor fortaleza, ésta no tiene por objeto propio la muerte en la guerra.

3. La guerra se ordena a la conservación de la paz temporal en la república, ya que, según San Agustín, "las guerras se hacen para conseguir la paz". Pero no parece sea preciso exponerse a peligro de muerte por la paz temporal de la república, ya que esa paz es ocasión de muchas desvergüenzas. Por consiguiente, la fortaleza no tiene por objeto propio los peligros de muerte que lleva consigo la guerra.

Por otra parte, dice el Filósofo que la fortaleza se ocupa sobre todo de la muerte en la guerra.

Respuesta. Conforme a lo dicho, la fortaleza robustece el ánimo del hombre contra los máximos peligros, que son los de muerte. Pero, siendo una virtud, de la cual es propio el tender siempre hacia el bien, el hombre debe arrostrar los peligros de muerte por conseguir un bien. Los peligros de muerte que proceden de enfermedad, de una tempestad en el mar, de la acometida de los ladrones y otros semejantes, no parecen amenazar directamente por el hecho de emprender una acción buena. En cambio, los peligros de muerte en la guerra amenazan directamente al hombre por la conquista de un bien. es decir, en cuanto que defiende el bien común en guerra justa [5].—Ahora bien, la guerra puede ser justa por dos motivos: uno general, como es el pelear en campo de batalla;

mesticas". Tullius etiam dicit, in I "De offic." (c.22), quod "cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est haec opinio: sed si vere volumus iudicare, multae res extiterunt urbanae maiores clarioresque quam bellicae". Sed circa malora maior fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quae est in bello.

3. Praeterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicae conservandam; dicit enim Augustinus, XIX "De civ. Dei" 2, quod "intentione pacis bella aguntur". Sed pro pace temporali reipublicae non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere: cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicae pericula.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." 3, quod maxime est fortitudo circa mortem quae est in bello.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.4), fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quae est ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur directe tunc alicui imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quae est in bellicis directe imminet homini propter aliquod bonum: in quantum scilicet defendit bonum commune per iustum bellum.—Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter. Uno modo, generale: sicut cum aliqui decertant

in acie. Allo modo, particulare: puta cum aliquis iudex, vel etiam privata persona, non recedit a iusto iudicio timore gladii imminentis vel cuiuscumque periculi, etiam si sit mortiferum. Perinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi praebere contra pericula mortis non solum quae imminet in bello communi, sed etiam quae imminet in particulari impugnatione; quae communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc, concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quae est in bello.

Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet: praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem: puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod plium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad primum ergo dicendum quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Ideo eorum fortitudo praecipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quae est circa bellica. Unde dicuntur "fortes facti in bello" (Heb. 11,34).

Ad secundum dicendum quod res domesticae vel urbanae distinguuntur contra res bellicas, quae scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quae sunt quaedam particularia bella. Et ita etiam circa huiusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum quod pax reipublicae est secundum se bona, nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur. Nam et multi alii sunt qui bene ea

otro particular, por ejemplo, si un juez o incluso una persona privada no se apartan de la justicia por temor a la espada que les amenaza o a cualquier otro peligro, aun el de muerte [6]. Por ello, es propio de la fortaleza robustecer el ánimo no sólo contra los peligros de muerte que amenazan en la guerra común, sino contra los que amenazan en la lucha particular, que pueden también designarse con el nombre general de guerra. Según esto, debemos admitir que la fortaleza tiene por objeto propio los peligros de muerte en la guerra.

Pero también arrostra el fuerte los peligros de cualquiera otra clase de muerte, pues se ha de tener en cuenta que al hombre pueden amenazarle diversos peligros de muerte por motivos de virtud. Así, el no rehuir la asistencia a un enfermo por temor a una infección mortífera, o el no dejar de caminar emprendiendo un viaje pladoso por temor del naufragio o de los ladrones [7].

Soluciones. 1. Los mártires sufrieron combates personales por el sumo Bien, que es Dios; por lo cual es ensalzada sobremanera su fortaleza. Por eso la suya no queda fuera del género de fortaleza que se refiere a las guerras. Y nos dice San Pablo que "se hicieron fuertes en la guerra".

2. Los asuntos domésticos o cívicos se distinguen de los bélicos, en los cuales se da la guerra común. Pero en los primeros pueden amenazar peligros de muerte por ciertos combates que son las guerras singulares, por lo cual la fortaleza puede ocuparse también de ellos.

3. La paz de la sociedad es buena en sí misma, y no se hace mala porque haya quienes abusen de ella, ya que otros hacen buen uso de la misma, y son mayores los males que

²¹ C.12: ML 41,637.

²² C.6 n.10 (BK 1115a34): S. TH., lect.14.

se evitan, como homicidios, sacrilegios, que los ocasionados por ella, como son, sobre todo, los vicios carnales.

utuntur: et multo peiora mala per eam prohibetur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quae praecipue pertinent ad vitia carnis.

ARTICULO 6

Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis

Si resistir es el acto principal de la fortaleza

Dificultades. Parece que resistir no es el acto principal de la fortaleza.

1. "La virtud—leemos en la "Ética"—versa sobre lo difícil y lo bueno". Luego, siendo más difícil atacar que resistir, síguese que el resistir no es el acto principal de la fortaleza.

2. Parece ser de mayor energía el poder influir sobre otro que permanecer inmutable ante su acción. Ahora bien, atacar es influir sobre otro, mientras que resistir es permanecer inmóvil. Por consiguiente, dado que la fortaleza implica la perfección de la potencia, parece más propio de ella impugnar que resistir.

3. Hay mayor distancia entre dos contrarios que entre uno de ellos y su simple negación. Tenemos, empero, que el que resiste no hace más que no temer, mientras que el que ataca está movido por algo contrario al temor, puesto que persigue. Y, siendo lo más propio de la fortaleza apartar al ánimo del temor, parece más propio de ella el atacar que el resistir.

Por otra parte, dice el Filósofo que "algunos son llamados fuertes por resistir a la tristeza".

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis.

1. "Virtus" enim "est circa difficile et bonum". ut dicitur in II "Ethic." Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est praecipuus fortitudinis actus.

2. Praeterea, maioris potentiae esse videtur quod aliquid possit in aliud agere quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobile per se verare. Cum ergo fortitudo perfectio potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

3. Praeterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium quam simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet hoc solum habet quod non timet: ille autem qui aggreditur contrarie movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod, cum fortitudo maxime retrahat animum a timore, quod magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." quod "in sustinendo tristitia maxime aliqui fortes dicuntur".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, et Philosophus dicit, in III "Ethic." (l.c. nt.14), fortitudo magis est circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari: eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciae et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam: sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus est fortitudinis sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

Ad primum ergo dicendum quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primum quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente: qui autem aggreditur invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliore.—Secundo, quia ille qui sustinet iam sentit pericula imminere: ille autem qui aggreditur habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a praesentibus quam a futuris.—Tertio quia sustinere importat dilurnitatem temporis: sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquid arduum. Unde Philosophus dicit, in III "Ethic." quod quidam "sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt: fortes autem e contrario se habent".

Ad secundum dicendum quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animae firmissime inhaerentis bono, ex quo sequitur quod non cedat

Respuesta. Como se ha probado y dice Aristóteles, la fortaleza se ocupa de reprimir el temor más que de moderar la audacia, ya que lo primero es más difícil, como vemos en el hecho de que un mismo peligro, objeto de ambos, lleva a moderar la audacia, pero aumenta también el temor. Pero impugnar corresponde a la fortaleza en cuanto modera la audacia, y resistir, como consecuencia de la represión del temor. Por eso es un acto más principal de la misma resistir, esto es, permanecer inmóvil ante el peligro, que atacar.

Soluciones. 1. Resistir es más difícil que atacar. Por tres razones: Primera, porque el resistir parece decir relación a otro más fuerte que acomete, mientras que el que ataca acomete como más fuerte, siendo más difícil luchar contra uno más fuerte que contra uno más débil [8]. Segunda, porque el que resiste tiene ya sobre sí el peligro amenazándole, mientras que el que ataca lo ve como futuro, siendo más difícil no conmovirse ante el mal presente que ante el futuro.—Tercera, porque el resistir implica mucho tiempo, mientras que el ataque puede ser repentino, y es más difícil permanecer firme mucho tiempo que dejarse llevar de un impulso repentino para realizar una empresa ardua. Por eso dice Aristóteles que algunos "se anticipan al peligro, pero, una vez en él, se retiran, al contrario de lo que hace el fuerte".

2. Resistir lleva consigo una pasión corporal, pero también un acto del alma que se adhiere fuertemente al bien, de donde viene el que no ceda ante la pasión corporal ya in-

* Infra a.11 ad 1; q.141 a.3; Sent. 3 d.33 q.2 a.3 ad 6; d.34 q.3 a.1 q.2; Ethic. 3 lect.18; De virtut. q.1 a.12

²³ C.3 n.10 (BK 1105a9); S.Th., lect.3.
²⁴ C.9 n.2 (BK 1117a32); S.Th., lect.18.

²⁵ C.7 n.12 (BK 1116a7); S.Th., lect.15.

minente. Y la virtud es más bien algo del alma que del cuerpo.

3. El que soporta no teme, pues está ya presente la causa del temor, que no lo está respecto del que ataca.

passioni corporali iam imminente. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

Ad tertium dicendum quod ille qui sustinet non timet, praesente iam causa timoris: quam non habet praesentem ille qui aggreditur.

ARTICULO 7

Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus

Si el fuerte obra por el bien de su virtud

Dificultades. Parece que el fuerte no obra por el bien de su propia virtud.

1. En todas las acciones, el fin, aunque es primero en la intención, es el último en la ejecución. Luego, siendo el acto de fortaleza posterior en la ejecución al hábito de dicha virtud, no es posible que el fuerte obra por el bien de su propio hábito.

2. Según San Agustín, "hay quienes se atreven a persuadirnos de que amemos las virtudes que amamos por la bienaventuranza, sin amar la bienaventuranza misma. En cuyo caso dejaríamos de amar esas virtudes al no amar aquello que es el motivo de amarlas". Entre ellas está incluida la fortaleza, cuyo acto, por consiguiente, no se ordena a ella misma, sino a la bienaventuranza.

3. Según San Agustín, la fortaleza es "un amor que soporta fácilmente todo por Dios". Como Dios no es el hábito de la fortaleza, sino algo más excelente, puesto que el fin es más excelente que los medios, síguese que el fuerte no obra por el bien de su propia virtud.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus,

1. *Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.*

2. *Praeterea, Augustinus dicit, XIII "De Trin."²⁶: Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, "ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistemus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus". Sed fortitudo est virtus quaedam. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.*

3. *Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccl." (l.c. nt.15), quod fortitudo est "amor omnia propter Deum facile perferens". Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem esse meliorem his quae sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.*

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic."²⁷, quod "forti fortitudo est bonum: talis autem et finis".

Respondeo dicendum quod duplex est finis: scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat: sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quod fortis sicut finem proximum intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu: intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, ut dictum est.—Alia vero duo procedunt de fine ultimo.

Por otra parte, Aristóteles dice que "la fortaleza es, para el fuerte, su bien y a la vez el fin".

Respuesta. Existe un doble fin: último y próximo. El fin próximo de todo agente es producir en otro una forma semejante a la suya. Así, el fin del fuego al calentar es la producción de una semejanza de su calor en el sujeto, y el del que edifica, producir en la materia una semejanza de su arte. Cualquier otro bien que de él se siga, si se intenta, puede decirse fin remoto del agente. Y así como en el campo de lo factible la materia externa es ordenada por el arte, en el plano de lo agible los actos humanos son ordenados por la prudencia. Hemos, pues, de concluir que el fuerte busca, como fin próximo, producir en el acto una semejanza de su hábito, al intentar obrar tal como conviene a ese hábito [9], mientras que su fin remoto es la bienaventuranza o Dios.

Soluciones. 1. La objeción arguye como si la esencia del hábito fuese el fin, y no la semejanza del mismo en el acto, según se ha dicho.

2 y 3. Las dos arguyen por el fin último.

ARTICULO 8

Utrum fortis delectetur in suo actu

Si el fuerte encuentra placer en su acto

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fortis delectetur in suo actu.

1. *Delectatio enim est "operatio connaturalis habitus non impedita", ut dicitur in X "Ethic."²⁸ Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum natu-*

Dificultades. Parece que el fuerte encuentra placer en su acto.

1. El placer es, según leemos en la "Ética", "la operación connatural al hábito no impedida". Como la operación del que posee la fortaleza procede de un hábito que obra a modo

²⁶ *Ethic.* 3 lect.15.

²⁷ C.7 n.6 (Bk 1115221): S.Th., lect.15.

²⁸ L.7 c.12 n.3 (Bk 1133214): S.Th., lect.12; cf. l.10 c.4 n.5 (Bk 1174166): S.Th., lect.6.

Ethic. 3 lect.15.

C.8: ML 42,1022.

de naturaleza, síguese que halla placer en su acto.

2. Comentando el texto de San Pablo: "Los frutos del Espíritu Santo son: caridad, gozo, paz", dice San Ambrosio que las obras virtuosas se llaman frutos en cuanto "confortan la mente humana con un placer santo y sincero". Mas el que posee la fortaleza realiza obras de virtud. Por consiguiente, encuentra placer en su acto.

3. Lo más débil es superado por lo más fuerte. Mas el que posee la fortaleza ama más el bien de la virtud que el propio cuerpo, al cual expone a peligros de muerte. Por lo mismo, el placer en el bien de la virtud elimina el dolor corporal, y así se obra con plena delectación.

Por otra parte, Aristóteles dice que el fuerte "no parece encontrar nada deleitable" en su acto.

Respuesta. Según lo dicho al hablar de las pasiones, se da un doble placer: uno corporal, que acompaña al tacto corporal, y otro animico, consiguiente a la aprehensión del alma. Este es el que propiamente se sigue de las obras virtuosas, porque en ellas se aprehende el bien de la razón. La fortaleza, por su parte, tiene como acto principal el soportar cosas que aparecen como tristes al alma, como es la pérdida de la vida corpórea (la cual ama el virtuoso, no sólo como bien natural, sino como necesaria para ejercitar las obras virtuosas) y todo lo que con ella se relaciona; y, además, soportar algunos padecimientos dolorosos al tacto corporal, como son las heridas o los azotes. Por eso, el que posee la fortaleza tiene, por una parte, motivos para gozar, con un placer propio del alma, del acto virtuoso y de su fin; mas por otra parte tiene motivos para sufrir: en cuanto al alma, al

rae. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Praeterea, Gal. 5,22 super illud, "Fructus autem Spiritus caritas, gaudium, pax", dicit Ambrosius²⁹ quod opera virtutum dicuntur fructus "quia mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt". Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Praeterea, debillus vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem. Et ita delectabiliter omnino operatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic."³⁰ quod fortis in suo actu "nihil delectabile videtur habere".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.31 a.3), cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: una quidem corporalis, quae consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quae consequitur apprehensionem animae. Et haec proprie consequitur opera virtutum: quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia secundum apprehensionem animae, puta quod homo amittat corporalem vitam (quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum est necessaria ad opera virtutum) et quae ad eam pertinent: et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera et flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine eius; ex alia vero parte habet unde

doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriae vitae, et corporaliter. Unde, ut legitur II Mach. 6,30, Eleazarus dixit: "Dicos corporis sustineo dolores: secundum animam vero propter timorem tuum, libenter haec patior".

Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis: nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quae fortius elevat animam ad divinam, in quibus delectatur, quam a corporalibus poenis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod "videbatur sibi super roseos flores ambulare"³¹. Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeat a corporalibus doloribus. Tristitia autem animalis superat delectatio virtutis: in quantum homo praefert bonum virtutis corporali vitae et quibus umque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit, in II "Ethic." (l.c. nt.30), quod a fortis non requiritur ut delectetur, quia delectationem sentiens, sed sufficit quod "non tristetur".

Ad primum ergo dicendum quod vehementia actus vel passionis unius potentiae impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum quod opera virtutum sunt delectabilia praecipue propter finem: possunt autem ex sui natura esse tristitia. Et praecipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus, dicit in III "Ethic."³² quod "non in omnibus vir utibus operari delectabiliter existit, praeter in quantum finem attingit".

Ad tertium dicendum quod tristitia animalis vincitur in fortis a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior,

considerar la pérdida de la vida, y lo mismo en cuanto al cuerpo. Por eso leemos en el libro II de los Macabeos que dijo Eleazar: "Doy mi cuerpo a los crueles azotes, pero mi alma lo sufre gozosa por el temor de Dios".

El dolor sensible del cuerpo impide al alma sentir el placer de la virtud [10], a no ser por la sobreabundancia de la gracia divina, que eleva con vehemencia al alma a las cosas divinas, en las cuales se deleita con fuerza mayor que es afectado por el sufrimiento corporal. Así, San Tiburcio, al caminar con los pies desnudos sobre los carbones encendidos, dijo que "le parecía andar sobre rosas". No obstante, la virtud de la fortaleza hace que la razón no sea absorbida por el dolor corporal. La tristeza del alma es superada por el placer de la virtud, en cuanto que el hombre antepone el bien propio de la virtud a la vida corporal y todo lo que con ella se relaciona. Por ello dice Aristóteles que el fuerte no necesita gozar, como sintiendo el placer, sino que le basta "con no estar triste" [11].

Soluciones. 1. La vehemencia del acto o pasión de una facultad impide a otra su propio acto. Por ello, el dolor sensible impide a la mente del que posee la fortaleza sentir el placer en su operación.

2. Las obras virtuosas son deleitables, sobre todo por el fin; pero pueden ser tristes en sí mismas. Esto sucede particularmente en la fortaleza; por lo cual dice el Filósofo que "no en todas las virtudes produce placer la operación, a no ser que por ello entendamos el alcanzar el fin".

3. La tristeza del alma es vencida en el fuerte por el placer de la virtud. Pero, como el dolor corporal es más sensible y más manifiesta al

²⁹ Cf. Acta, et Off. die 11 augusti.

³⁰ C.9 n.3 (Bk 1117b15): S.Th., lect.18.

²⁹ De Spir. Sto. l.1 c.12: ML 16,764; De Parad. c.13: ML 14,325; cf. MAGISTRUM Sent. 1 d.1 c.3.

³⁰ C.9 n.3 (Bk 1117a6): S.Th., lect.18.

hombre la aprehensión sensitiva, de ahí que, ante la magnitud del dolor corporal, "se desvanece" en cierto modo el placer espiritual, fin de la virtud.

et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quod a magnitudine corporalis doloris "quasi evanescit" (l.c. nt. 30) delectatio spiritualis, quae est de fine virtutis.

ARTICULO 9

Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis

Si la fortaleza se manifiesta sobre todo en los casos repentinos

Dificultades. Parece que la fortaleza no se manifiesta sobre todo en los casos repentinos.

1. Parece ser repentino lo que sucede inesperadamente. Pero, según Cicerón, "la fortaleza es la premeditada aceptación de los peligros y sufrimientos previstos". Por lo mismo, no se manifiesta principalmente en los sucesos repentinos.

2. Según San Ambrosio, "es propio del varón fuerte no disimular cuando amenaza algún peligro, sino adelantarse a él y, como desde la atalaya de la mente, enfrentarse con el futuro con pensamiento previsor, para que después no tenga que decir que cayó en él porque no creía que pudiera suceder". Pero, cuando se da algo de repente, no puede proveerse nada para el futuro. Por lo tanto, la operación de la fortaleza no se ejerce en lo repentino.

3. Dice el Filósofo que el fuerte "posee buena esperanza". La esperanza, por su parte, espera algo para el futuro, lo cual es incompatible con lo repentino. Por consiguiente, no puede versar sobre ello la operación de la fortaleza.

Por otra parte, dice también Aristóteles que la fortaleza "se refiere principalmente a todo lo que puede causar la muerte viniendo repentinamente".

² *Ethic.* 3 lect.14.

³³ C.38: ML 16,85.

³⁴ C.7 n.11 (BK 1116a3): S.Th., lect.15.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis.

1. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit, in sua "Rhetorica" (l.2 c.54), quod "fortitudo est considerata periculis susceptis et laborum perpensis". Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

2. Praeterea, Ambrosius dicit in I "De offic." ³³; "Fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed praetendere, et tanquam de specula quadam mentis obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea: Ideo ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire". Sed ubi est aliquid repentinum, ibi non potest provideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III "Ethic." ³⁴, quod fortis est "bonae spei". Sed spes expectat aliquid in futurum: quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." (l.c. nt.22), quod fortitudo "maxime est circa quaecumque mortem inferunt, repentina existentia".

Respondeo dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Unum quidem, quantum ad electionem ipsius. Et sic fortitudo non est circa repentina. Eligit enim fortis praemeditari pericula quae possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia ut Gregorius dicit, in quadam homilia ³⁵, "iacula quae praevidentur minus feriunt: et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea dilige praescientiae praemur".

Allud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosus habitus. Et sic fortitudo maxime est circa repentina: quia secundum Philosophum, in III "Ethic." ³⁶, in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter in animo confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula praeparare. Qua praeparatione etiam fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Respuesta. En la operación propia de la fortaleza debemos considerar dos elementos: uno de ellos es la elección, y en cuanto a ésta, la fortaleza no versa sobre lo repentino, ya que el fuerte elige la premeditación de los peligros que pueden amenazar, para poder ofrecerles resistencia o soportarlos más fácilmente. En efecto, como dice San Gregorio, "los dardos que se prevén hieren menos, y soportamos más fácilmente los males del mundo si nos armamos contra ellos con el escudo de la previsión".

Otro elemento que ha de considerarse en la operación de la fortaleza es la manifestación del acto virtuoso. Bajo este aspecto, la fortaleza se refiere en grado máximo a lo repentino, ya que, según Aristóteles, en los peligros repentinos es donde mejor se manifiesta la fortaleza. Esto se debe a que el hábito obra de un modo connatural. De ahí que el realizar actos virtuosos sin premeditación, cuando la necesidad urge por los peligros inminentes, manifiesta en sumo grado que la fortaleza reside y se afirma en el alma de un modo habitual. También puede uno, aunque carezca del hábito de la fortaleza, y tras larga premeditación, preparar su ánimo contra los peligros. Esta preparación la realiza también el que posee la fortaleza, cuando tiene tiempo para ello.

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas las dificultades propuestas.

ARTICULO 10

Utrum fortis utatur ira in suo actu

Si el fuerte emplea en su acto la ira

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod fortis non utatur ira in suo actu.

Dificultades. Parece que el fuerte no utiliza en su acto la ira.

³⁵ *Infra* a.11 ad 1; *De verit.* q.26 a.7; *Ethic.* 3 lect.17.

³⁶ *In Evang.* l.2 homil.35: ML 76,1250.

³⁷ C.8 n.15 (BK 1117a7): S.Th., lect.17.

1. Nadie puede tomar como instrumento de operación aquello de lo cual no puede hacer uso voluntario. Pero el hombre no puede hacer uso voluntario de la ira, de modo que pueda tomarla y dejarla cuando quiera, ya que, como dice el Filósofo, cuando se desenfrena una pasión corporal, no se calma en cuanto quiere el hombre. Por ello, el fuerte no debe hacer uso de la ira para su operación.

2. El que se basta a sí mismo para realizar algo, no debe ayudarse de lo que es más débil e imperfecto. Pero la razón se basta por sí sola para ejecutar el acto de fortaleza, en el que falla la ira. Por eso dice Séneca: "No sólo para prever las cosas, sino para realizarlas, se basta por sí misma la razón. ¿Hay algo más necio que el que ésta pida ayuda a la ira, lo estable a lo incierto, lo fiel a lo infiel, lo sano a lo enfermo?" De donde se deduce que la fortaleza no debe hacer uso de la ira.

3. Así como hay quienes por medio de la ira realizan con más impetu las obras de fortaleza, así también pueden realizarse por medio de la tristeza o de la concupiscencia. De ahí que, según Aristóteles, "la tristeza y el dolor incitan a los animales a exponerse al peligro. Y los adúlteros, a causa de la concupiscencia, realizan muchas audacias". Mas la fortaleza no hace uso, en su operación, de la tristeza ni de la concupiscencia. Luego tampoco debe hacer uso de la ira.

Por otra parte, dice Aristóteles que "la cólera ayuda a los fuertes"

Respuesta. Como ya se ha dicho, la ira y las demás pasiones del alma no son consideradas del mismo modo por los estoicos que por los peripatéticos. Los estoicos las ex-

1. Nullus enim debet assumere quasi instrumentum suae actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit et deponere cum velit: ut enim Philosophus dicit, in libro "De memoria" ³⁷, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Praeterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid agendum, non debet in auxilium sui assumere illud quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsum sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Unde Seneca dicit, in libro "De ira" (l.1 c.16): "Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio. Et quid stultius est quam haec ab iracundia petere praesidium, rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra?" Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Praeterea, sicut propter iram aliqui vehementius opera fortitudinis exequuntur, ita etiam et propter tristitiam vel concupiscentiam; unde Philosophus dicit, in III "Ethic." ³⁸, quod "ferae propter tristitiam seu dolorem incitantur ad pericula, et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur". Sed fortitudo non assumit ad suum actum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo, pari ratione, non debet assumere iram.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." (lb.), quod "furor cooperatur fortibus".

Respondeo dicendum quod de ira et ceteris animae passionibus, sicut supra dictum est (1-2 q.24 a.2), aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter Stoici. Stoici enim et iram et omnes alias animae pas-

siones ab animo sapientis, sive virtuosius, excluderant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, iram et alias animae passiones attribuēbant virtuosis sed moderata ratione. Et forte quantum ad rem non differēbant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercumque se habentes, passiones animae nominabant, ut supra (lb.) habitum est: et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animae assumendas esse a virtuosis moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant passiones animae immoderatas quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos "aegritudines" vel "morbos"); et ideo penitus eos a virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad primum ergo dicendum quod ira moderata secundum rationem subicitur imperio rationis. Unde consequens est ut homo ea utatur pro suo arbitrio: non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum quod ratio non assumit iram ad suum actum quasi auxilium ab ea accipiens: sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens si instrumentum sit imperfectius principalis agente: ut marillus fabro. — Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directe contra Aristotelem verba praemissa proponit.

Ad tertium dicendum quod, cum fortitudo, sicut dictum est (a.3.6) habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit: sed ad actum aggrediendi. Ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insillire in rem con-

cluiam todas del alma del sabio o virtuoso, mientras que los peripatéticos, cuyo principal representante es Aristóteles, se las atribuían al virtuoso, aunque en proporción moderada. Y quizá no difieran entre sí más que en el modo de hablar, ya que los peripatéticos llamaban pasiones del alma a todo movimiento del apetito sensitivo, según se ha visto; y como éste es movido por el imperio de la razón a cooperar con prontitud a la acción, por eso decían que la ira y demás pasiones del alma debían ser empleadas por el hombre virtuoso, aunque moderadas por la razón. Los estoicos, por el contrario, llamaban pasiones del alma a ciertos afectos immoderados del apetito sensitivo (de ahí que las denominasen "dolores" o "enfermedades"), lo cual les movía a separarlas en absoluto de la virtud. — En consecuencia, débese afirmar que el fuerte utiliza para su actuación la ira moderada, no la immoderada.

Soluciones. 1. La ira, moderada por la razón, es sometida a su imperio. Por eso el hombre puede hacer libre uso de ella, lo cual no sucedería si fuese immoderada.

2. La razón no utiliza la ira como si recibiese ayuda de ella, sino que usa instrumentalmente del apetito sensitivo, al igual que de los miembros corpóreos. No hay inconveniente, por otra parte, en que el instrumento sea más imperfecto que el agente principal, como lo es el martillo respecto del carpintero. — En cuanto a Séneca, sigue a los estoicos y escribe las palabras antes citadas contra Aristóteles.

3. Puesto que, según hemos dicho, la fortaleza posee dos actos, soportar y atacar, no hace uso de la ira en el primero, para el cual basta la razón, sino en el segundo. En éste hace uso de ella con preferencia a otras pasiones, porque es propio de la ira revolverse sobre aquello que nos causa tristeza, con lo cual coopera di-

³⁷ C.2 (BK 453a24): S.Th., lect.8.

³⁸ C.8 n.II (BK III6b31): S.Th., lect.17.

rectamente al acto de acometer. La tristeza, en cambio, por sí sola sume a lo que causa el daño, aunque accidentalmente puede ayudar a agredir, bien sea en cuanto que da origen a la ira, según queda dicho, o en cuanto que uno se expone al peligro para huir de la tristeza. Igualmente, la concupiscencia por sí sola tiende al bien delectable, que no es compatible con el acometer los peligros; pero accidentalmente también a veces ayuda al ataque, en cuanto que algunos prefieren incurrir en los peligros a verse privados del placer. Por eso dice Aristóteles que, entre las distintas clases de fortaleza que nacen de la pasión, "parece ser la más natural la que procede de la ira; la cual, si es deliberada y se ordena a un fin bueno, llega a hacer verdadera la fortaleza.

ARTICULO 11

Utrum fortitudo sit virtus cardinalis

Si la fortaleza es virtud cardinal

Dificultades. Parece que la fortaleza no es virtud cardinal.

1. La ira, se ha dicho, es muy afín a la fortaleza; y, sin embargo, no la colocamos entre las pasiones principales, como tampoco la audacia, que pertenece a la fortaleza. Luego tampoco ésta debe colocarse entre las virtudes cardinales.

2. La virtud se ordena al bien. La fortaleza, en cambio, no se ordena directamente al bien, sino al mal, es decir, "a soportar los peligros y los trabajos", como afirma Cicerón. Por ello no puede ser virtud cardinal.

3. La virtud cardinal se ocupa de aquellas cosas en torno a las cuales gira principalmente la vida humana como la puerta gira sobre su quicio.

tristantem, et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem, secundum propriam rationem, succumbit nocivo: sed per accidens coadiuvat ad aggrediendum; vel inquantum tristitia est causa irae, ut supra dictum est (1-2 q.47 a.3), vel inquantum aliquis periculo se exponit ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia, secundum propriam rationem, tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum: sed per accidens quandoque coadiuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis potius vult pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit, in III "Ethic."³⁰ quod inter fortitudines quae sunt ex passione, "naturalissima esse videtur quae est per iram: et accipiens electionem et cuius gratia" (scilicet debitum finem), "fortitudo" scilicet, "fuit vera".

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis.

1. Ira enim, ut dictum est (a.10), maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis: nec etiam audacia, quae ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Praeterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet "ad sustinendum pericula et labores" ut Tullius dicit (l.c.). Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Praeterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus praecipue versatur vita humana: sicut ostium in cardine vertitur. Sed for-

titudo est circa pericula mortis, quae raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

Sed contra est quod Gregorius, XXII "Moral."³¹, et Ambrosius, "Super Lc."³², et Augustinus, in libro "De moribus Eccl."³³, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales seu principales.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.61 a.3.4), virtutes cardinales seu principales dicuntur quae praecipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur "firmiter operari", ut patet in II "Ethic."³⁴ Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem et bonum delectans et malum affligens, sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas: dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest."³⁵: "Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam affectat voluptatem: quandoquidem videmus et immatissimas bestias a maximis voluptatibus exterreri dolorum metu". Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quae ducunt ad mortem, contra quae firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

Ad primum ergo dicendum quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum eius qui est sustinere, in quo praecipue commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis ut supra habitum est (1-2 q.27 a.4).

Pero la fortaleza versa sobre los peligros de muerte, que son poco frecuentes en la vida humana. Por consiguiente, no debe colocarse entre las virtudes cardinales o principales.

Por otra parte, San Gregorio, San Ambrosio y San Agustín la enumeran entre las cuatro virtudes cardinales o principales.

Respuesta. Como queda dicho, se llaman virtudes cardinales o principales las que se adjudican algún carácter general de todas las virtudes [12]. Entre estos caracteres virtuosos se halla el "obrar con firmeza", según leemos en la "Ética". Ahora bien, la fortaleza se reserva para sí la gloria de la firmeza, ya que es tanto más alabado el que se mantiene firme cuanto más poderoso es el adversario al que debe resistir sin caer y retroceder. Un doble elemento impulsa al hombre a apartarse de la recta razón: el bien que le deleita y el mal que le affige; pero más el segundo, ya que, según San Agustín, "nadie hay que no sienta más horror al dolor que amor al placer, ya que vemos a las bestias más crueles huir de los mayores placeres por miedo al dolor". Entre los dolores y peligros del alma, se temen, sobre todo, los que conducen a la muerte, contra los cuales se mantiene firme el fuerte. Siguese, por lo tanto, que la fortaleza es virtud cardinal.

Soluciones. 1. La audacia y la ira no ayudan a la fortaleza en su acto propio, que es el resistir, en el que se encuentra sobre todo su firmeza, ya que por este acto el fuerte disipa el temor, que es la pasión principal, como queda dicho.

³⁰ 1-2 q.61, a.2.3; Sent. 3 d.33 q.2 a.1 q.3.4; De virtut. q.1 a.12 ad 26; q.5 a.1.

³¹ C.8 n.12 (BK 1117a4): S.Th., lect.17.

³² C.1: ML 76,212.

³³ L.5 super Lc. 6,20: ML 15,1738.

³⁴ L.1 c.15: ML 32,1323.

³⁵ C.4 n.3 (BK 1105a2): S.Th., lect.4

³⁶ Q.36: ML 40,25.

2. La virtud se ordena al bien de la razón, que conviene guardar contra los asaltos de los males. La fortaleza, por su parte, se ordena a los males corporales como contrarios, a los cuales se resiste, y al bien de la razón como fin que quiere conservar.

3. Aunque los peligros de muerte son poco frecuentes, no lo son sus ocasiones, ya que al hombre le salen al paso adversarios mortales por mantener la justicia y realizar otras obras buenas.

ARTICULO 12

Utrum fortitudo praecellat inter omnes virtutes

Si la fortaleza es la virtud más excelente

Dificultades. Parece que la fortaleza es la virtud más excelente.

1. Según San Ambrosio, "la fortaleza es como la más excelsa entre las demás".

2. "La virtud—dice Aristóteles—versa sobre lo difícil y lo bueno". Luego, ocupándose la fortaleza de las cosas más difíciles, síguese que es la virtud más excelente.

3. Es de mayor dignidad la persona humana que sus cosas. Y como la fortaleza se ocupa de la persona humana, a la cual exponen algunos a peligro de muerte por el bien de la virtud, mientras que la justicia y demás virtudes morales se ocupan de las cosas externas, síguese que la fortaleza es la principal entre las virtudes morales.

Por otra parte, dice Cicerón: "La virtud adquiere todo su esplendor en la justicia, que da su nombre al varón bueno".

Ad secundum dicendum quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia sicut ad contraria, quibus resistit: ad bonum autem rationis sicut ad finem; quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum quod quamvis pericula mortis raro imminant, tamen occasiones horum periculorum frequenter occurrunt: dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter iustitiam quam sequitur et propter alia bona quae faciunt.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo praecellat inter omnes virtutes.

1. Dicit enim Ambrosius, in "De offic." 4: "Est fortitudo velut ceteris excelsior".

2. Praeterea, "virtus est circa difficile et bonum". Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Praeterea, dignior est persona hominis quam res eius. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis; iustitia autem et aliae virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est praecipua inter virtutes morales.

Sed contra est, quod Tullius dicit, in I "De offic." (c.7): "In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur".

2. Praeterea, Philosophus dicit, in I "Rhet." 46: "Ne esse est maximas esse virtutes quae maxime aliis utiles sunt". Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est maior virtus.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI "De Trin." 4, "in his quae non videntur magna sunt, idem est esse malus quod melius". Unde tanto aliqua virtus maior est quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionysium, 4 cap. "De civ. nom." 48. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiva: in quantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliae autem virtutes sunt conservativae huius boni: in quantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum praecipuum: quia timor periculorum mortis maxime est efficace ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis. Postquam ordinatur temperantia: quia etiam delecciones tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis.—Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective: et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative, secundum rationem impedimenti. Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta, temperantia. Et post has ceterae virtutes.

Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus praefert secundum quandam generalem utilitatem: prout scilicet et in rebus bellicis et in rebus civilibus seu domesticis utilis est. Unde ipse ibidem praemittit: "Nunc de fortitudine tractemus: quae, velut excelsior

2. Según el Filósofo, "las virtudes más útiles para los demás han de ser, necesariamente, más excelentes". Pero la liberalidad parece más útil que la fortaleza. Por lo tanto, será más excelente.

Respuesta. Como dice San Agustín, "en las cosas cuya magnitud no se mide cuantitativamente, el ser mayor equivale a ser mejor". Por consiguiente, tanto más excelente será una virtud cuanto mayor sea. Por otra parte, el bien de la razón es el bien del hombre. Este bien lo posee esencialmente la prudencia, que perfecciona a la razón. La justicia lo realiza, en cuanto que le toca establecer el orden en todos los negocios humanos. Las demás virtudes tienen por misión conservarlo, en cuanto que imponen la moderación a las pasiones para que no aparten al hombre del bien de la razón.

Entre éstas ocupa un lugar preponderante la fortaleza, ya que el temor al peligro de muerte es sumamente eficaz para apartar al hombre del bien de la razón. Viene después la templanza, pues que también los placeres del tacto impiden más que ningunos otros el bien de la razón.—Pero el poseer una cosa esencialmente es más que realizarla, y esto más que ser agente conservador de ella, quitando los obstáculos; por eso, entre las virtudes cardinales, la primera es la prudencia, seguida de la justicia; en tercer grado, la fortaleza, y en cuarto la templanza; después de ellas vienen las demás virtudes.

Soluciones. 1. San Ambrosio da la preeminencia a la fortaleza por cierta utilidad general, ya que es útil para la guerra, para el gobierno de la ciudad y para el de la familia. Por eso dice antes: "Tratemos ahora de la fortaleza, la cual, como más noble que las demás, se divide en

* 1-2 q.66 a.3.4; Sent. 4 d.33 q.3 a.3; De virtut. d.5 a.3.

46 C.35: ML 16,80.

46 C.9 n.6 (BR 1366b3).

47 C.8: ML 42,929.

48 § 32: MG 3,733.

fortaleza de asuntos bélicos y domésticos".

2. La virtud consiste en el bien más que en lo difícil, por lo cual debemos medir la dignidad de una virtud por lo que tiene de bueno más que por lo que tiene de difícil.

3. El hombre no expone su persona a los peligros de muerte a no ser por conservar la justicia. De ahí que la gloria de la fortaleza depende, en cierto modo, de la justicia. Por lo cual dice San Ambrosio que "la fortaleza sin la justicia es materia de iniquidad, ya que cuanto más poderosa, más pronta está a oprimir al inferior".

4. (Por otra parte.) Concedemos la argumentación.

5. (Por otra parte.) La liberalidad es útil para algunos beneficios particulares; pero la fortaleza posee una utilidad general para conservar todo el orden de la justicia. Por ello dice el Filósofo que "los justos y los fuertes son los más amados, porque son los más útiles en la guerra y en la paz".

ceteris, dividitur in res bellicas et domesticas".

Ad secundum dicendum quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficili.

Ad tertium dicendum quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Unde dicit Ambrosius, in I "De offic." (l.c. nt.45), quod "fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia: quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat".

Quartum ("Sed contra") concedimus.

Ad quintum (2. "Sed contra") dicendum quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis. Sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totam iustitiae ordinem. Et ideo Philosophus dicit, in I "Rhet." (l.c. nt.46), quod "iusti et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles et in bello et in pace".