

TOMAS DE AQUINO

Tratados de la Fortaleza

De la magnanimidad 2-2 ✓

(q. 129 a.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8)

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

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

1 Del amargura / 2-2

(p. 128 2. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLV

ARTICULO 1

Utrum magnanimitas sit circa honores

Si la magnanimidad tiene por objeto los honores

Dificultades. Parece que la magnanimidad no versa sobre los honores.

1. La magnanimidad reside en el apetito irascible. Esto se patentiza en el mismo nombre, ya que magnanimidad significa "grandeza de ánimo", y el "ánimo" se coloca en el apetito irascible, como vemos en el "De anima", donde Aristóteles dice que en el apetito sensitivo residen el "deseo" y el "ánimo", esto es, el concupiscible y el irascible. Y como el honor es un bien concupiscible, por ser "premio a la virtud", parece no ser objeto de la magnanimidad.

2. La magnanimidad, siendo virtud moral, debe versar sobre las pasiones o las operaciones. Mas no se ocupa de las operaciones, porque entonces sería parte de la justicia. Por lo cual versará sobre las pasiones. Y no siendo el honor una pasión, no es objeto de la magnanimidad.

3. La magnanimidad parece implicar tendencia hacia una cosa más que a la huida de la misma, ya que se denomina "magnánimo" el que tiende a "cosas grandes". Los virtuosos, en cambio, no son alabados por tender a cosas grandes, sino por huir de ellas. Por consiguiente, la magnanimidad no tiene por objeto el honor.

Por otra parte, según el Filósofo, "la magnanimidad tiene por objeto el honor y el deshonor".

Respuesta. La palabra "magnanimidad" implica cierta tendencia del "ánimo" a "cosas grandes". Ahora

* Sent. 2 d.42 q.2 a.4; 3 d.26 q.2 a.2 ad 4; d.33 q.3 q.1 ad 2; Ethic. 4 lect.8.9.
 † C.9 n.3 (BK 432b6): S.Th., lect.14.
 ‡ C.3 n.17 (BK 1124a5): S.Th., lect.9.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

1. Magnanimitas enim est in irascibili. Quod ex ipso nomine patet: nam magnanimitas dicitur quasi "magnitudo animi"; "animus" autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III "De anima"³, ubi Philosophus dicit quod in sensitivo appetitu est "desiderium" et "animus", id est concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile; cum sit "praemium virtutis". Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Praeterea, magnanimitas, cum sit virtus moralis, operatur quod sit circa passiones vel operationes. Non est autem circa operationes: quia, si esset, iustitiae. Et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Praeterea, magnanimitas videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam; dicitur enim "magnanimus" quia "magna" tendit. Sed virtuosus non laudatur ex hoc quod cupit honores, sed magis ex hoc quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IV "Ethic."⁴, quod "magnanimitas est circa honores et inhonoraciones".

Respondeo dicendum quod "magnanimitas" ex suo nomine importat quandam extensionem "animi"

ad "magna". Consideratur autem habitudo virtutis ad duo: uno quidem modo, ad materiam circa quam operatur; alio modo, ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiae. Et, quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus; quod animum habet ad alium magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus: uno modo, secundum proportionem; alio modo, absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem etiam qui consistit in usu alicuius rei parvae vel medioeris; puta si alicuius illa re optime utatur. Sed simpliciter et absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximae. Res autem quae in usum hominis veniunt sunt res exteriores. Inter quae simpliciter maximum est honor: tum quia propinquissimum est virtuti, ut pote testificatio quaedam existens de virtute alicuius, ut supra habitum est (q.103 a.1), tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum et vituperium vitandum omnia alia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quae sunt magna simpliciter, et absolute sicut dicitur aliquis fortis ex his quae sunt simpliciter difficilia. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

Ad primum ergo dicendum quod bonum vel malum absolute quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem; sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas: in quantum scilicet habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum; scilicet spei, quae tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei: sicut et de fortitudine supra (q.123 a.3 ad 2; a.4) dictum est quod est circa

bien, una virtud está en relación con dos cosas: con la materia de su acto y con el acto mismo, consistente en el debido uso de tal materia. Y como el hábito virtuoso se determina principalmente por su acto, de ahí que se llame magnánimo al que orienta su ánimo a actos grandes. El acto puede ser grande de dos modos: proporcionalmente y en absoluto. Puede ser relativamente grande aun el acto que consiste en el uso de una cosa pequeña o mediana, cuando, por ejemplo, se hace de ella el mejor uso. Absolutamente hablando es grande el acto que consiste en el mejor uso de una cosa máxima. Pero las cosas que usa el hombre son las exteriores, entre las cuales la mayor, absolutamente hablando, es el honor, bien porque es lo más próximo a la virtud, como testificación de la virtud de alguno, según difinitos, o bien porque se tributa a Dios y a los mejores; o, finalmente, porque los hombres prefieren perder todas las demás cosas por conseguir el honor y evitar el vituperio. Así, pues, se llama a uno magnánimo por tales actos absolutamente grandes, como se le llama fuerte por lo que es en absoluto difícil. La magnanimidad versa, pues, sobre los honores [26].

Soluciones. 1. El bien o el mal, absolutamente considerados, pertenecen al apetito concupiscible; pero, si atendemos en él la razón de arduo, al irascible. Este es el modo como la magnanimidad considera el honor, en cuanto es algo grande o arduo.

2. El honor, aunque no sea ni pasión ni operación, es objeto de una pasión que se ordena al bien arduo, la esperanza. Por eso, la magnanimidad se refiere inmediatamente a la pasión de la esperanza y, de un modo mediato, al honor como objeto de la esperanza, al igual, como hemos dicho, que la fortaleza se refiere a los peligros de muerte en

+ tena: narcissismo, 2no pso.
 2do 2. alocuna

cuanto que son objeto del temor y de la audacia.

③ Son dignos de alabanza los que desprecian los honores de modo que no hacen nada impropio para alcanzarlos ni los aprecian demasiado. Pero sería reprochable despreciarlos tanto que no se cuidara de hacer lo que es digno de honor. De este modo trata del honor la magnanimidad: procurando hacer las cosas dignas de honor, sin estimar mucho este [27].

pericula mortis in quantum sunt oblectum timoris et audaciae.

Ad tertium dicendum quod illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiscendis filii inconvientiens faciunt, nec eos nimis appetiunt, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores quod non curaret facere ea quae sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honorem: ut videlicet student facere ea quae sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno aestimet humanum honorem.

ARTICULO 2

Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem

Si es esencial a la magnanimidad tener por objeto los grandes honores.

Dificultades. Parece que no es esencial a la magnanimidad tener por objeto los grandes honores.

1. La materia propia de la magnanimidad es, como se ha dicho, el honor. Pero es accidental que sea grande o pequeño. Por lo tanto, no es esencial a la magnanimidad tratar de los grandes honores.

2. Así como la magnanimidad tiene por objeto los honores, la mansedumbre se ocupa de la ira. Por lo tanto, así como no es esencial a la mansedumbre el que se trate de ira grande o pequeña, tampoco lo será a la magnanimidad el tener por objeto los grandes honores.

3. Entre el honor menor y el grande hay menos distancia que entre éste y la deshonra. Pero el magnánimo se conduce bien en la deshonra. Luego hará del mismo modo con respecto a los pequeños honores, por lo que la magnanimidad no se ocupa únicamente de los grandes honores.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem.

1. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est (a.1). Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

2. Praeterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa magnas iras, vel circa parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

3. Praeterea, parvus honor minus distat a magno honore quam exhonoriatio. Sed magnanimus bene se habet circa exhonoriaciones. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Ethic."⁶, quod "magnanimitas est circa magnos honores".

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in VII "Physic."⁷, "virtus est perfectio quaedam". Et intelligitur esse perfectio potentiae, ad cuius "ultimum" pertinet, ut patet in I "De caelo".⁸ Perfectio autem potentiae non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quae habet aliquam magnitudinem aut difficultatem: quaelibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliqua operatione modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sit "circa difficile et bonum", ut dicitur, in II "Ethic."⁹ Difficile autem et magnum, quae ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte rationis; in quantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire et in aliqua materia statuere. Et ista difficultas sola invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu iustitiae. Alia autem est difficultas ex parte materiae, quae de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas praecipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones: quia "passiones pugnant contra rationem", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."¹⁰

Circa quas considerandum est quod quaedam passiones sunt quae habent magnam vim resistendi rationi principaliter ex parte passionis: quaedam vero principaliter ex parte rerum quae sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnantiam rationi nisi fuerint vehementes: eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quae sunt circa huiusmodi passiones non ponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus: sicut

Por otra parte, dice el Filósofo que "la magnanimidad tiene por objeto los grandes honores".

Respuesta. Conforme al Filósofo, "la virtud es una perfección". Se entiende con ella la perfección de una potencia, a cuyo efecto máximo pertenece. La perfección de una potencia no se obtiene en cualquiera operación, sino en la que presenta cierta magnitud o dificultad, ya que toda potencia, por imperfecta que sea, puede realizar ella sola una operación módica y débil. Por ello es propio de la virtud versar sobre "lo difícil y bueno", como leemos en la "Ética": "Lo difícil y lo grande, que son equivalentes, puede considerarse de dos modos en la virtud: uno, por parte de la razón, en cuanto que es difícil hallar el justo medio y aplicarlo a una materia; dificultad que se encuentra sólo en el acto de las virtudes intelectuales y de la justicia. Otra dificultad es por parte de la materia, que de suyo puede oponerse al modo racional al que ha de ser reducida. Esta dificultad tiene lugar sobre todo en algunas virtudes morales que tratan de pasiones, ya que, según Dionisio, "las pasiones luchan contra la razón".

Respecto de éstas, debemos tener en cuenta que algunas oponen gran resistencia a la razón, en especial por parte de la pasión misma; otras, en cambio, más por parte de sus objetos [28]. Pero las pasiones, de no ser violentas, no presentan gran resistencia a la razón; ya que el apetito sensitivo, en el que residen, está por naturaleza sujeto a ella. Por ello no se asignan virtudes en torno a tales pasiones sino en aquella materia que es la más alta y difícil en ellas. Así, a la fortaleza se le asignan los grandes temores y audacias; a la

⁶ C.7 n.8 (BK 1107b26) : S.Th., lect.9.

⁷ C.3 n.4.5 (BK 246a13; 247a2) : S.Th., lect.6.

⁸ C.11 n.7.8 (BK 28ra11; a18) : S.Th., lect.25.

⁹ C.3 n.10 (BK 1105a9) : S.Th., lect.3.

¹⁰ § 19 : MG 3717 : S.Th., lect.15.

templanza, la concupiscencia de los mayores placeres; a la mansedumbre, la ira más inmoderada.

Hay otras pasiones que oponen gran resistencia a la razón por parte de las cosas exteriores que son objeto de las mismas, como son el amor y el deseo de dinero o de honor. En ellas, la virtud debe ocuparse no sólo de lo más grande, sino de lo mediano y lo pequeño, ya que las cosas exteriores, aun módicas, son apetecibles como necesarias para la vida humana. Por eso hay dos virtudes referentes al deseo de dinero: una sobre las riquezas mediocres, que es la liberalidad, y otra sobre las riquezas considerables, que es la magnificencia. Del mismo modo, al honor se refieren dos virtudes: una sobre los honores mediocres, que no tiene nombre, pero se denomina por sus extremos, que son la "philotomía" o "amor del honor", y "aphilotomía", esto es, "sin amor del honor"; ya que unas veces es alabado el que ama el honor, y otras, por el contrario, el que no se preocupa de él, siempre que ambas cosas sean moderadas. De los grandes honores se ocupa la magnanimidad. En consecuencia, debe decirse que la materia propia de la magnanimidad está constituida por el gran honor y que el magnánimo tiende a las cosas dignas de un gran honor [29].

Soluciones. 1. El ser grande o pequeño es accidental al honor en sí mismo, pero dicha diferencia es fundamental si se considera en relación con la razón, cuyo modo debe guardarse en el uso del honor. Y se guarda mucho más difícilmente en los honores grandes que en los pequeños.

2. En la ira y en otras materias sólo ofrecen dificultad los casos extremos, sobre los cuales sólo puede tratar la virtud. Otra cosa es respecto de las riquezas y los honores, que son bienes externos al alma.

fortitudo est circa maximos timores et audacias, temperantia est circa maximarum delectationum concupiscentias, et similiter mansuetudo est circa maximas iras.

Passiones autem quaedam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quae sunt passionum obiecta: sicut amor vel cupiditas pecuniae seu honoris. Et in istis oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minima: quia res exterioris existentes, etiam si sint parvae, sunt multum appetibiles, utpote necessariae ad hominis vitam. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duae virtutes: una quidem circa mediocres et moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa magnas pecunias, scilicet magnificencia. Similiter etiam et circa honores sunt duae virtutes. Una quidem circa mediocres honores, quae innominata est: nominatur tamen ex suis extremis, quae sunt "philotimia", id est "amor honoris", et "aphilotimia", id est "sine amore honoris"; laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor: et ad ea tendit magnanimus quae sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum quod magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum: sed magnam differentiam faciunt secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus quam in parvis.

Ad secundum dicendum quod in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem ratio est de divitiis et honoribus, quae sunt res extra animam existentes.

Ad tertium dicendum quod ille qui bene utitur magnis, multo magis potest bene uti parvis. Magnanimitas ergo attendit magnos honores sicut quibus est dignus: vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus: quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit. Et multo magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit: utpote quae reputat sibi indigne afferri.

3. El que hace buen uso de las cosas grandes puede hacerlo también con mayor razón de las pequeñas. La magnanimidad, por lo tanto, se refiere a los grandes honores como objeto del cual se es digno, o inferiores aun a lo que se es digno, ya que la virtud, a la cual Dios mismo rinde honor, no puede ser honrada suficientemente por el hombre. Debido a ello, no se engríe por los grandes honores, pues no los cree superiores a ella, sino que más bien los desprecia, y muchos más los mediocres y mezquinos. De igual modo, no se desalienta por el deshonor, sino que lo desprecia como injusto [30].

ARTICULO 3

Utrum magnanimitas sit virtus^a

Si la magnanimidad es virtud

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit virtus.

1. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo: quia "maximis dignificat seipsum", ut dicitur in IV "Ethic."¹⁰ Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Praeterea, qui habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1-2 q.65). Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem: dicit enim Philosophus, in IV "Ethic."¹¹ quod "qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non". Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Praeterea, virtus est "bona qualitas mentis", ut supra habitum est (1-2 q.55 a.4). Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones: dicit enim Philosophus, in IV "Ethic."¹² quod "motus lentus magnanimi

Dificultades. Parece que la magnanimidad no es virtud.

1. Toda virtud moral se mantiene en justo medio, mientras que la magnanimidad va más bien a lo sumo, ya que, según leemos en la "Ética", "se dignifica en obras máximas". Sigue-se, por lo tanto, que no es virtud.

2. Como ya se ha dicho, el que posee una virtud posee todas. Pero puede poseerse una virtud sin poseerse al mismo tiempo la magnanimidad, ya que, según Aristóteles, "el que es digno de cosas pequeñas y se contenta con ellas, posee la templanza, pero no la magnanimidad". Luego ésta no es virtud.

3. La virtud, dijimos arriba, "es una cualidad del alma". La magnanimidad, en cambio, presenta ciertas disposiciones corporales, puesto que, en expresión de Aristóteles, "el paso del magnánimo parece lento;

^a *Ethic.* 4 lect.8; *De malo* q.8 a.2.

¹⁰ C.3 n.9 (BK 1123b16): S.Th., lect.8.

¹¹ C.3 n.4 (BK 1123b5): S.Th., lect.8.

¹² C.3 n.34 (BK 1125a12): S.Th., lect.10.

su voz, grave, y su habla, reposada". Por lo tanto, no es virtud.

4. Ninguna virtud se opone a otra. Mas la magnanimidad se opone a la humildad, pues el magnánimo, según Aristóteles, "se estima a sí mismo digno de cosas grandes y desprecia a los demás". De donde se deduce que no es virtud.

5. Las propiedades de cualquiera virtud son dignas de alabanza. La magnanimidad, en cambio, posee propiedades reprobables, ya que el magnánimo posee los defectos siguientes: "Se olvida de los beneficios recibidos, es indolente y lento, emplea la ironía cuando habla al vulgo, no puede convivir con los demás, posee mas cosas inútiles que útiles". Por consiguiente, no es virtud.

Por otra parte, leemos en el libro II de los Macabeos la siguiente alabanza: "Nicanor, que sabía el valor de los judíos y cuán animosamente combatían por la patria", etc. Pero sólo son dignas de alabanza las obras virtuosas. Por consiguiente, la magnanimidad, de la cual es propio tener gran ánimo, es virtud.

Respuesta. Es propio de la virtud humana conservar en las cosas humanas el bien de la razón, que es el bien propio del hombre. Entre las cosas exteriores al hombre, ocupan el primer puesto, como hemos dicho, los honores. Por consiguiente, la magnanimidad, que impone a los grandes honores el modo racional, es virtud.

Soluciones. 1. Se debe decir, con Aristóteles, que "el magnánimo está en el extremo en cuanto a la grandeza", porque tiende hacia lo más grande; pero se mantiene "en el justo medio", porque, aun cuando se dirige a las mayores cosas, tiende a ellas según el orden de la razón, y,

videtur, et vox gravis, et locutio stabilis". Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Praeterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati: nam magnanimus "dignum se reputat magnis", et "alios contemnit", ut dicitur in IV "Ethic."¹³ Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Praeterea, cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles: primo quidem, quod "non est memor benefactorum"¹⁴; secundo, quod est "otiosus et tardus"; tertio, quod "utitur ironia ad multos"; quarto, quod "non potest alii convivere"; quinto, quod "magis possidet infructuosa quam fructuosa". Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed contra est quod in laudem quorundam dicitur, II Mach. 14 18: "Nicanor audiens virtutem comitum Iudae, et animi magnitudinem quam pro patriae certaminibus habebant", etc. Laudabilia autem sunt solam virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores praecipuum locum tenent, sicut dictum est (a.1). Et inde magnanimitas, quae modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IV "Ethic."¹⁵, "magnanimus est quidem magnitudine extremus", in quantum scilicet ad maxima tendit: "eo autem quod ut oportet, medius", quia videlicet ad ea quae sunt maxima, secundum rationem tendit; "eo enim quod se-

cundum dignitatem seipsum dignificat", ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad mala ra quam dignus est.

Ad secundum dicendum quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quae sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexae secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere magnanimitatis habitum: per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum si sibi secundum statum suum comperet.

Ad tertium dicendum quod corporales motus diversificantur secundum diversas animae apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quaedam determinata accidentia circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit, quae explore festinat: sed magnanimus intendit solum ad magna, quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione; et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, et velocitas, praecipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non introrittunt se nisi de magnis. Et sicut praedictae dispositiones corporaliu motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum quod in homine invenitur aliquid magni, quod ex dono Dei possidet: et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas igitur facit quod homo "se magnis dignificet" secundum

como dice en el mismo lugar, "se estima en su justo valor", pretendiendo sólo aquello de lo cual se cree digno.

2. La conexión entre las virtudes no debe entenderse de los actos, de suerte que cada una haya de poseer los actos de todas ellas. En este sentido, el acto de la magnanimidad no es propio de todo virtuoso, sino sólo de los grandes. Pero, según los principios virtuosos, que son la prudencia y la gracia, todas las virtudes están conectadas, en cuanto que sus hábitos se dan juntamente en el alma, sea actualmente o en disposición próxima. De este modo, aun aquel a quien no compete el acto de la magnanimidad puede poseer su hábito, el cual le dispondrá para realizar los actos si su situación lo exigiere.

3. Los movimientos corporales se distinguen según las diversas apprehensiones y afecciones del alma. Conforme a esto, acontece que a la magnanimidad corresponden determinadas variaciones en los movimientos corporales. Así, la velocidad en el movimiento nace de que el hombre tiende a muchas cosas y quiere realizarlas rápidamente; la magnanimidad, en cambio, sólo tiende a las cosas grandes, que son pocas y requieren mucha atención, por lo cual desarrolla un movimiento lento. La agudeza de voz y la vivacidad del lenguaje son propios de los que quieren discutir sobre todo; por eso no lo son del magnánimo, el cual sólo se preocupa de las cosas grandes. Y así como dichas disposiciones de los movimientos corporales convienen al magnánimo conforme a sus sentimientos, así en los dispuestos por naturaleza a la magnanimidad se dan tales condiciones de un modo natural.

4. En el hombre existe algo grande, que le viene de Dios, y el defecto que le viene de la debilidad de su naturaleza. La magnanimidad hace que el hombre "se dignifique en cosas grandes" considerando los dones re-

¹³ C.3 n.3.28 (BK 1123b2; 1124b29): S.TH., lect.8.10.

¹⁴ Ib. n.25.27-29.33; S.TH., lect.10.

¹⁵ C.3 n.8 (BK 1123b13): S.TH., lect.8.

cibidos de Dios. Así, si posee un ánimo valeroso, la magnanimidad hace que tienda a las obras perfectas de virtud. Lo mismo cabe decir del uso de cualquier otro bien, como la ciencia o los bienes exteriores de fortuna. La humildad, en cambio, hace que el hombre se tenga por poca cosa considerando sus defectos.—De modo semejante, la magnanimidad desprecia a los demás en cuanto que no poseen los dones de Dios, ya que no los estima tanto que por ellos vaya a hacer algo indecoroso. Por la humildad, en cambio, honra a otros y los estima como superiores, en cuanto ve en ellos algo de los dones de Dios. Por eso leemos en el Salmo sobre el varón justo: "El que a sus ojos se menosprecia y humilla"—que se refiere al desprecio del magnánimo—"y honra a los temerosos de Yahvé", lo que atañe a la honra del humilde.—Es, pues, manifiesto que la magnanimidad y la humildad no son contrarias, aunque parezcan tender a cosas opuestas, porque lo hacen según aspectos distintos.

5. Dichas propiedades, en cuanto pertenecen al magnánimo, no son reprochables, sino dignas de la mayor alabanza. La primera, que "el magnánimo se olvida de quien le ha hecho beneficios", debe entenderse en el sentido de que no le agrada recibir los beneficios sin pagarlos abundantemente. Y ello es propio de la gratitud perfecta, en cuyo acto quiere sobresalir, como en el de las demás virtudes.—En cuanto a lo segundo, que es "ocioso y lento", se entiende no porque desista de hacer lo que debe, sino porque no se entromete en todas las obras convenientes, reservándose sólo para las grandes y más propias de él.—En tercer lugar, "emplea la ironía", no como opuesta a la verdad, diciendo de sí mismo defectos que no tiene o negando sus cualidades, sino que no muestra toda su grandeza, sobre todo a la gente vulgar, ya que, según dice Aristóteles, es propio del magnánimo "ser

considerationem donorum quae possidet ex Deo: sicut, si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiae vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus.—Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei: non enim tantum alios appetitur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores aestimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde in Ps. 144 dicitur de viro iusto: "Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus", quod pertinet ad contemptum magnanimitas; "timentes autem Dominum glorificat", quod pertinet ad honorationem humilis.—Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur: quia procedunt secundum diversas considerationes.

Ad quintum dicendum quod proprietates illae, secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin sibi maiora recompenset. Quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum.—Similiter etiam secundo dicitur quod est "otiosus et tardus", non quia deficiat ab operando ea quae sibi conveniunt: sed quia non ingerit se quibuscumque operibus sibi convenientibus, sed solum magnis, qualia decent eum.—Dicitur etiam tertio quod "utitur ironia", non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quae non sunt, vel neget aliqua magna quae sunt: sed quia non totam magnitudinem suam

monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut Philosophus ibidem¹⁶, dicit, ad magnanimum pertinet "magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunis sunt, ad medios autem moderatum".—Quarto etiam dicitur quod "ad alios non potest convivere", scilicet familiariter, "nisi ad amicos": quia omnino vitat adulationem et simulationem, quae pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, et magnis et parvis, "secundum quod oportet", ut dictum est (ad 1).—Quinto etiam dicitur quod "vult habere magis infructuosa", non quaecumque, sed "bona", id est honesta. Nam in omnibus praeponit honesta utilibus, tanquam maiora: utilia enim quaeruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

grande con los que poseen dignidad y bienes de fortuna, pero moderado con los de condición mediana".—En cuarto lugar, "no puede convivir con los demás", es decir, familiarmente, "fuera de los amigos", porque evita siempre la adulación y la hipocresía, que indican pequeñez de ánimo; pero se relaciona con todos, pequeños y grandes, "cuando es necesario", según hemos dicho.—Finalmente, "preferiere las cosas no provechosas", no todas, sino "las buenas", porque siempre antepone lo honesto a lo útil, ya que lo segundo se busca como remedio de algún defecto, con el cual es incompatible la magnanimidad.

ARTICULO 4

*Utrum magnanimitas sit virtus specialis*¹⁷

Si la magnanimidad es virtud especial

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus.

1. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus dicit, in IV "Ethic."¹⁸, quod ad magnanimum pertinet "quod est in unaquaque virtute magnum". Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Praeterea, nulli specialis virtuti attribuntur actus virtutum diversarum. Sed magnanimo attribuntur diversarum virtutum actus: dicitur enim in IV "Ethic."¹⁸, quod ad magnanimum pertinet "non fugere commonentem", quod est actus prudentiae; "neque facere iniusta", quod est actus iustitiae; et quod est "promptus ad benefaciendum", quod est actus caritatis; et quod

Dificultades. Parece que la magnanimidad no es virtud especial.

1. Ninguna virtud especial actúa sobre todas las virtudes, como sucede respecto de la magnanimidad, ya que, según el Filósofo, el magnánimo "es grande en toda virtud". Por consiguiente, no es virtud especial.

2. A una virtud especial no se le asignan actos de virtudes distintas. Pero al magnánimo se le asignan actos de virtudes distintas, ya que, según leemos en la "Ética", es propio del magnánimo "no huir del que le amonesta", que es acto de la prudencia; "no hacer obras injustas", acto de justicia; "estar pronto a hacer el bien", acto de caridad; "administrar

¹⁶ Infra q.134 a.2; Sent. 2 d.42 a.4; 3 d.9 q.1 a.1 q.2; d.33 q.3 a.3 q.4; 4 d.14 q.1 a.1 q.3 ad 2; d.16 q.4 a.1 q.2 ad 2; Ethic. 4 lect.8; De malo q.8 a.2 ad 3.

¹⁷ Ib. n.26 (BK 1124b18); S.Th., lect.10.

¹⁸ C.3 n.14 (BK 1123b30); S.Th., lect.8.

¹⁹ Ib. n.15.24.26.28.32 (BK 1123b31-1125a9).

con prontitud", que es acto de liberalidad"; ser "verídico", lo que es acto de veracidad; y "no ser quejumbroso", que es acto de la paciencia. De donde se deduce que la magnanimidad no es una virtud especial.

3. Toda virtud es un ornato espiritual del alma, conforme a lo dicho por Isaías: "Me vistió Yavé de vestiduras de salud"; y añade después: "Como esposa que se adorna de sus joyas". Y, como la magnanimidad es "ornato de todas las virtudes", según se dice en la "Ética", síguese que no es virtud especial.

Por otra parte, el Filósofo la distingue de todas las demás virtudes.

Respuesta. Conforme a lo ya dicho, es propio de una virtud especial imponer el modo racional a una materia determinada, lo cual realiza la magnanimidad, como hemos visto, respecto de los honores. El honor, considerado en sí mismo, es un bien especial, por lo que la magnanimidad en sí misma es una virtud también especial. Pero, siendo el honor, como queda dicho, el premio de toda virtud, de ahí que por parte de su materia dice orden a todas las virtudes [31].

Soluciones. 1. La magnanimidad no se ocupa de todo honor, sino del honor grande. Y así como el honor es premio de la virtud, el honor grande se debe a una obra grande de virtud. De ahí que el magnánimo pretenda realizar grandes obras en toda virtud, porque tiende a lo que es digno de gran honor.

2. Puesto que el magnánimo tiende a lo grande, es natural que se incline en especial a las cosas que implican alguna excelencia y se apartan de las que importan algún de-

"ministrat prompte", quod est actus liberalitatis; et quod est "veridicus", quod est actus veritatis; et quod "non est planctivus", quod est actus patientiae. Ergo magnanimitas non est virtus specialis.

3. Praeterea, quaelibet virtus est quidam spiritualis ornatus animae: secundum illud Is. 61,10: "Induit me Dominus vestimentis salutis"; et postea subdit, "quasi sponsam ornatam monilibus suis". Sed magnanimitas est "ornatus omnium virtutum", ut dicitur in IV "Ethic."¹⁹. Ergo magnanimitas est generalis virtus.

Sed contra est quod Philosophus, in II "Ethic."²⁰, distinguit eam contra alias virtutes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.2), ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra (a.1.2) dictum est. Honor autem, secundum se consideratus, est quoddam bonum speciale. Et secundum hoc magnanimitas, secundum se considerata, est quaedam specialis virtus. Sed quia honor est cuiuslibet virtutis praemium, ut ex supra dictis patet (q.103 a.1 ad 2); ideo ex consequenti, ratione suae materiae, respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita etiam magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute: in quantum scilicet tendit ad ea quae sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa praecipue tendat quae important aliquam excellentiam, et illa fugiat quae pertinent ad defectum.

Pertinet autem ad quandam excellentiam quod aliquis bene faciat, et quod sit communicativus, et plurium retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, in quantum habent rationem cuiusdam excellentiae: non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum.

Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala quod pro eis a iustitia vel quacumque virtute declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis: quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet: quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo haec et similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiae vel magnitudini.

Ad tertium dicendum quod quaelibet virtus habet quandam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosus per magnanimitatem, quae omnes virtutes "maiores facit", ut dicitur in IV "Ethic." (l.c. nt.19).

Siempre implica alguna excelencia el hacer el bien, dar de lo suyo y devolver más de lo que se ha recibido. Por ello, está pronto para dichas obras por lo que tienen de excelentes, no en cuanto que son actos de otras virtudes.

En cambio, entraña un defecto el apreciar con tal exceso los bienes o males exteriores que nos hagan apartarnos de la justicia o de cualquier otra virtud. Del mismo modo, es defectuosa toda ocultación de la verdad, porque parece nacer del temor, y el ser quejumbroso, porque parece que el ánimo sucumbe a los males exteriores. Por ello el magnánimo evita estas cosas y otras semejantes, por el motivo especial de que son opuestas a la excelencia o grandeza.

3. Toda virtud posee un ornato o belleza específica y propia de cada una. Pero la magnanimidad añade el ornato de las grandes obras de virtud, y por eso "hace crecer todas las virtudes", como leemos en la "Ética" [32].

ARTICULO 5

Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis^a

Si la magnanimidad es parte de la fortaleza

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis.

1. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini. Dicit enim Seneca, in libro "De quatuor virtutibus"²¹: "Magnanimitas, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vivas". Et Tullius dicit, in I "De officio"²²: "Viros fortes magnanimos esse eosdem volumus,

Dificultades. Parece que la magnanimidad no es parte de la fortaleza.

1. Una cosa no puede ser parte de sí misma. Pero la magnanimidad parece ser una misma cosa con la fortaleza, ya que como escribe Séneca, "si está en tu alma la magnanimidad, llamada también fortaleza, vivirás con gran confianza". Y en Cicerón se lee: "Queremos que los varones fuertes sean también mag-

^a Supra q.128.

²¹ C. de magnanim. inter op. SENECAE; cf. MARTINUM DE BRACARA, *Formula honest. vit.* c.2: ML 72,25.

¹⁹ Ib. n.16 (BK 112411): S.TH., lect.8.

²⁰ C.7 n.7 (BK 110722): S.TH., lect.9.

nánimos, amigos de la verdad, enemigos de la mentira". Por lo tanto, la magnanimidad no es parte de la fortaleza.

2. Según Aristóteles, el magnánimo no es "filokindyno", es decir, "amigo del peligro". Como es propio del fuerte exponerse a los peligros, la magnanimidad es distinta de la fortaleza, y no puede ser una parte suya.

3. La magnanimidad considera lo grande en los bienes que se deben esperar; la fortaleza, en cambio, los males a los que debemos temer o hacer frente. Luego, siendo el bien más excelente que el mal, la magnanimidad es una virtud más principal que la fortaleza, no pudiendo, por lo tanto, ser parte suya.

Por otra parte, Macrobio y Andrónico dicen que es parte de la fortaleza.

Respuesta. Como queda dicho, es virtud principal aquella que tiene por función propia aplicar un modo general de virtud a una materia principal. Ahora bien, entre otros modos generales de virtud figura la firmeza de ánimo, ya que el "mantenerse firme" es necesario a toda virtud. Pero esto se alaba sobre todo en las virtudes que tienden a algo arduo, respecto de lo cual es muy difícil mantenerse firme. Por consiguiente, cuanto más difícil sea permanecer firme en algún bien arduo, tanto más importante será la virtud que asegura el ánimo. Es más difícil, por otra parte, mantenerse con firmeza en los peligros de muerte, en los cuales la fortaleza mantiene el ánimo, que en ambicionar o conseguir los mayores bienes, para los cuales robustece el ánimo la magnanimidad; pues así como el hombre ama su vida sobre todo lo otro, así huye

veritatis amicos, minimeque fallaces". Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in IV "Ethic." ²², quod "magnanimus non est philokindynus", id est "amator periculi". Ad fortem autem pertinet exponere se periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars eius.

3. Praeterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis: fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audentis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.

Sed contra est quod Macrobius ²³ et Andronicus ²⁴ ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.61 a.3-4), principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi: quia "firmiter se habere" requiritur in omni virtute, ut dicitur in II "Ethic." ²⁵. Praecipue tamen hoc laudatur in virtutibus quae in aliquod arduum tendunt, in quibus difficilimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilior est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quae circa illud firmitatem praestat animo. Difficillius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmatur animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel ad piscendis, ad quae confirmatur animum magnanimitas: quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis periculum. Sic ergo patet quod magna-

nimitas convenit cum fortitudine in quantum confirmatur animum circa aliquid arduum; deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo circa quod facillius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V "Ethic." ²⁶, "careere malo accipitur in ratione boni". Unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum: quorum primum pertinet ad fortitudinem, secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque praedictorum, ideo, proprie loquendo, magnanimitas ab Aristotele ²⁷ ponitur alia virtus a fortitudine.

Ad secundum dicendum quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit. Quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimitatis: nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere nisi illud magnum existimet. Sed pro his quae vere sunt magna, magnanimus promptissime periculis se exponit: quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut et in actibus aliarum virtutum. Unde et Philosophus ibidem (l.c. nt.22) dicit quod magnanimus "non est microkindynus", id est "pro parvis periclitans", sed "megalokindynus", id est "pro magnis periclitans". Et Seneca dicit, in libro "De quatuor virtut." (l.c. nt.21): "Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus: nam nihil timidum facit animum nisi reprehensibilis vitae conscientia".

también en máximo grado de los peligros de muerte. Se hace, pues, patente que la magnanimidad coincide con la fortaleza en cuanto que afirma el ánimo respecto a un bien arduo; pero es inferior a ella en que da esta firmeza y vigor en la materia en que es más fácil permanecer firme. Por eso es encuadrada como parte de la fortaleza, a la cual se agrega como secundaria a la principal [33].

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, "el carecer de mal se considera como un bien". Luego el no ser vencido por un mal grave, como son los peligros de muerte, es comparable con la adquisición de un gran bien; lo primero es propio de la fortaleza; lo segundo, de la magnanimidad. Bajo este aspecto pueden tomarse como idénticas ambas virtudes; pero, como en ambas se da un modo de dificultad distinto, por eso, hablando con propiedad, la magnanimidad es parte de la fortaleza, y así la considera Aristóteles.

2. Decimos que ama los peligros el que se expone a ellos sin discernimiento. Esto parece ser propio de quien indifferente estima como grandes muchas cosas—y esto se opone a la magnanimidad—, ya que nadie parece exponerse al peligro por una cosa que no considere grande. Mas por la cosas realmente grandes el magnánimo se expone prontamente al peligro, porque realiza con grandeza el acto de fortaleza, como el de las demás virtudes. Por eso dice Aristóteles que el magnánimo no es "microkindynos", es decir, "que se exponga por cosas pequeñas", sino "megalokindynos", esto es, "que se expone por cosas grandes". Y Seneca dice también: "Serás magnánimo si no buscas el peligro, como el temerario, ni lo temes, como el tímido, ya que nada hace tímido al ánimo a no ser la conciencia de una vida reprehensible".

²⁶ C.1 n.10 (BK 1129b8); c.3 n.15 (BK 1137b21); S.Th., lect.1.5.

²⁷ Ethic. 2 c.7 n.2.7 (BK 1107a33; b21); S.Th., lect.8.9.

²² C.3 n.23 (BK 1124b7); S.Th., lect.10.

²³ In somn. Scip., l.1 c.8.

²⁴ De affect., De fortitudine.

²⁵ C.4 n.3 (BK 1105a32); S.Th., lect.4.

3. Debemos huir del mal en cuanto tal; y es accidental el que haya que soportarlo, en cuanto que es necesario soportar males para conservar los bienes. Pero el bien es en sí mismo apetecible, y sólo accidentalmente se huye de él, por creer que supera las fuerzas del sujeto que lo desea. Como siempre es más principal lo esencial que lo accidental, es más contrario a la firmeza de ánimo lo difícil en el mal que en el bien. De ahí que es virtud más excelente la fortaleza que la magnanimidad; pues, aunque el bien sea absolutamente hablando, superior al mal, éste es superior bajo dicho aspecto.

Ad tertium dicendum quod malum, in quantum huiusmodi, fugiendum est: quod autem sit contra ipsum persistendum, est per accidens, in quantum scilicet oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum: et quod ab eo refugiat, non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod est per se potius est quam id quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis: licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULO 6

Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem

Si la confianza es parte de la magnanimidad

Dificultades. Parece que la confianza no es parte de la magnanimidad.

1. Puede tenerse confianza no sólo en sí mismo, sino en otro, según dice el Apóstol: "Tal es la confianza que por Cristo tenemos en Dios. No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos". Pero esto parece oponerse a la magnanimidad. Por lo tanto, la confianza no es parte suya.

2. La confianza parece oponerse al temor, conforme a lo que escribe Isaías: "En El confío, y nada temo". Pero el carecer de temor es propio de la fortaleza. Por consiguiente, la confianza es parte de la fortaleza más que de la magnanimidad.

3. El premio sólo se da a la virtud. Ahora bien, a la confianza se le da premio, pues dice San Pablo: "Pero Cristo está como Hijo sobre su casa, que somos nosotros, si retene-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem.

1. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio: secundum illud II ad Cor. 3,4-5: "Fiduciam autem habemus per Iesum Christum ad Deum: non quod simus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis". Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Praeterea, fiducia videtur timori esse opposita: secundum illud Is. 12,2: "Fiducialiter agam, et non timebo". Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Praeterea, praemium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciae debetur praemium: dicitur enim Heb. 3,6, quod "nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam reti-

neamus". Ergo fiducia est quaedam virtus distincta a magnanimitate.—Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius eam magnanimitati condidit (l.c. nt.23).

Sed contra est quod Tullius, in sua "Rethorica" (1,2 c.54), videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est (q.128 ad 6).

Respondeo dicendum quod nomen "fiduciae" ex "fide" assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem: secundum illud Iob 11,13: "Habebis fiduciam, proposita tibi spe". Et ideo nomen "fiduciae" hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxiliium promittentis.—Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens; contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur: inde est quod fiducia etiam potest dici qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis, videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis, considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adiuvari ab eo.—Dictum est autem supra (a.1 ad 2) quod magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui. Et ideo, quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione quae facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IV "Ethic." 23, ad magnanimum pertinet "nullo indigere", quia hoc deficientis est: hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit, "vel vix". Hoc

mos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza". De donde se sigue que la confianza es virtud distinta de la magnanimidad.—Esto parece confirmarse por el hecho de que Macrobio las ponía como partes de una división.

Por otra parte, Cicerón parece poner la magnanimidad por la confianza.

Respuesta. El término "confianza"—en latín "fiducia"—parece derivarse de "fe", de la cual es propio creer algo y en alguien. La confianza es parte de la esperanza, según el texto de Job: "Vivirías seguro de que te esperaba". Por lo tanto, confianza parece significar la esperanza que da crédito a las palabras de otro que le promete su ayuda.—Pero como la fe se llama también opinión vehemente, y a veces se opina no sólo por lo que nos ha dicho otro, sino por lo que en él vemos, de ahí que puede llamarse también confianza aquella en que se concibe esperanza por la consideración de algo: a veces en sí mismo, como cuando uno, sintiéndose sano, espera vivir mucho tiempo; otras veces en otro, cuando uno, al ver que el otro es un amigo muy poderoso, confía en que le ayudará.—Ya se ha dicho antes que la magnanimidad se refiere propiamente a la esperanza de algo difícil. Por consiguiente, puesto que la confianza implica cierta firmeza en la esperanza, que procede de una consideración que da origen a una opinión vehemente sobre el bien que ha de conseguirse, siguese que la confianza es parte de la magnanimidad [34].

Soluciones. 1. Como dice Aristóteles, es propio del magnánimo "no necesitar de nadie", lo cual denotaría falta de algo; pero ello debe entenderse según un modo humano, y por eso añade "o a penas", ya que es

* Sent. 3 d.33 q.3 a.3 q.1.

23 C.3 n.26 (Bk 1124b17) S.Th., lect.10.

superior a las fuerzas humanas el no necesitar nada de nadie. Todo hombre necesita primero del auxilio divino después también del humano, pues que el hombre es por naturaleza un animal social, porque no se basta para procurar lo necesario para la vida. Y así, en cuanto que necesita de los demás, es propio del magnánimo confiar en ellos, pues incluso es una nota de excelencia el tener a disposición los que pueden ayudarle a uno. Mas, en cuanto él mismo puede hacer algo, pertenece a la magnanimidad la confianza en sí mismo.

2. Según lo dicho antes al tratar de las pasiones, la esperanza se opone directamente a la desesperación, que tiene el mismo objeto que ella, es decir, el bien; mas por la contradicción de objetos se opone al temor, cuyo objeto es el mal. La confianza implica cierta firmeza en la esperanza, por lo cual se opone, como la esperanza, al temor. Pero, como la fortaleza, respecto de obras de bien, robustece al hombre contra los males, mientras que la magnanimidad lo robustece, de ahí que la confianza es parte de la magnanimidad más bien que de la fortaleza. Sin embargo, como la esperanza da origen a la audacia, que pertenece a la fortaleza, síguese que la confianza es más bien parte de la fortaleza.

3. La confianza — hemos dicho — implica cierto modo de esperanza, pues es la esperanza robustecida con una opinión firme. Y la modalidad afecta a un acto o sentimiento, si bien puede hacer al acto más perfecto y, por ello, más meritorio, no cambia la especie de virtud, la cual está determinada por la materia. Por lo mismo, la idea de confianza no puede, propiamente hablando, denominar una virtud, pero sí la condición de una virtud. Y así la incluimos entre las partes de la fortaleza, no como virtud adjunta (a no ser que la tomemos, como Cicerón, por magnanimidad), sino como parte integral, conforme a lo dicho.

enim est supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem, divino auxilio; secundario autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu qui eum possint alluvare. In quantum autem ipse aliquid potest, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur (1-2 q.23 a.2; q.40 a 4), spes quidem directe opponitur desperationi, quae est circa idem obiectum, scilicet circa bonum: sed secundum contrarietatem obiectorum opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat. Et ideo opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem contra mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum; inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quae pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ad fortitudinem ex consequenti pertinet.

Ad tertium dicendum quod fiducia, sicut dictum est (in c), importat quendam modum spei: est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus; ut ex hoc sit meritorius: non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adiuncta (nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio) (i.e.), sed sicut pars integralis, ut dictum est (q.123).

ARTICULO 7

Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat

Si la seguridad es parte de la magnanimidad

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat.

1. Securitas enim, ut supra habitum est (q.128 a.1 ad 6), importat quietem quandam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur in esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Praeterea, Isidorus dicit, in libro "Etymol." ²⁹, quod "securus dicitur quasi sine cura". Sed hoc videtur esse contra virtutem, quae curam habet de rebus honestis: secundum illud Apostoli, II ad Tim. 2,15: "Sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo". Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quae operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Praeterea, non est idem virtus et virtutis praemium. Sed securitas ponitur praemium virtutis: ut patet Iob 11,14.18: "Si iniquitatem quae est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies". Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem neque ad aliam virtutem, sicut pars eius.

Sed contra est quod Tullius dicit, in I "De offic." (c.20), quod ad magnanimum pertinet "neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunae succumbere". Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II suae "Rhetoricae" ³⁰, "timor facit homines consiliativos": in quantum

Dificultades. Parece que la seguridad no es parte de la magnanimidad.

1. La seguridad, según hemos visto, lleva consigo un descanso en la perturbación causada por el temor. Esto es función propia de la fortaleza, con la cual parece, pues, identificarse. Pero, como la fortaleza no es parte de la magnanimidad, sino al contrario, tampoco es parte de ella la seguridad.

2. Según San Isidoro, "seguro significa sin cuidado". Esto parece oponerse a la virtud, la cual cuida de las cosas honestas, siguiendo el consejo del Apóstol: "Mira bien cómo presentarte ante Dios". Por consiguiente, la seguridad no es parte de la magnanimidad; que realiza lo grande en toda virtud.

3. No es lo mismo la virtud que su recompensa, como nos dice Job: "Si limpiaras de tus manos la iniquidad, mirando en torno te acostarías con seguridad". Luego la seguridad no es parte de la magnanimidad ni de ninguna otra virtud.

Por otra parte, dice Cicerón que es propio del magnánimo "no ceder ante la turbación del ánimo, ni ante los hombres, ni ante la fortuna". Pero en esto consiste la seguridad, la cual, por consiguiente, es parte de la magnanimidad.

Respuesta. Como dice el Filósofo, "el temor obliga a los hombres a tomar consejo", en cuanto que ponen cuidado en ver cómo evadirse de lo

²⁹ L.10 ad litt. S: ML 82,293

³⁰ C.5 n.14 (BK 1383a6).

que temen. La seguridad, en cambio, implica el alejamiento de esta inquietud producida por el temor; lleva, pues, consigo un perfecto descanso del ánimo respecto del miedo, como la confianza implica un fortalecimiento de la esperanza. Y así como la esperanza se refiere inmediatamente a la magnanimidad, el temor pertenece directamente a la fortaleza. De igual modo, como la confianza corresponde inmediatamente a la magnanimidad, la seguridad pertenece inmediatamente a la fortaleza.—No obstante, se ha de tener presente que, como la esperanza es causa de la audacia, el temor lo es de la desesperación, según vimos al hablar de las pasiones. Por lo tanto, así como la confianza va agregada consiguientemente a la fortaleza, en cuanto ésta hace uso de la audacia, dedúcese de igual suerte que la seguridad es parte de la magnanimidad, en cuanto que aleja la desesperación [35].

Soluciones. 1. La fortaleza no es alabada por no temer, pues esto es propio de la seguridad, sino porque impone cierta firmeza en las pasiones. De ahí que la seguridad no se identifica con la fortaleza, sino que es como condición de la misma.

2. No toda seguridad es digna de alabanza, sino sólo cuando abandona el temor y cuidados cuando debe y en las cosas en que no debe temer. Así entendida, es una condición de la fortaleza y de la magnanimidad.

3. En las virtudes se da cierta semejanza y participación de la bienaventuranza futura, como hemos dicho ya. Por eso nada impide que cierta seguridad sea condición de alguna virtud, aunque la seguridad perfecta es premio de la virtud.

scilicet curam habent qualiter possint ea evadere quae timent. Securitas autem dicitur per remotionem huius curae quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi a timore: sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo, sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem.—Considerandum tamen est quod, sicut spes est causa audaciae, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est (1-2 q.45 a.2), cum de passionibus ageretur. Et ideo, sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum utitur audacia (a.6); ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum quod fortitudo non praecipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem; sed in quantum importat firmitatem quandam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quaedam conditio eius.

Ad secundum dicendum quod non quaelibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam prout debet, et in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad tertium dicendum quod in virtutibus est quaedam similitudo et participatio futurae beatitudinis, ut supra habitum est (1-2 q.69 a.3). Et ideo nihil prohibet securitatem quandam esse conditionem alienius virtutis, quamvis perfecta securitas ad praemium virtutis pertineat.

ARTICULO 8

Utrum bona fortunae conferant ad magnanimitatem^a

Si los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod bona fortunae non conferant ad magnanimitatem.

1. Quia ut Seneca dicit, in libro "De ira"³¹, "virtus sibi sufficiens est". Sed magnanimitas fa it omnes virtutes magnas, ut dictum est (a.4 ad 3). Ergo bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

2. Praeterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus iuvatur. Sed magnanimus contemnit ea quae pertinent ad exteriorum fortunam: dicit enim Tullius, in I "De offic."³² (c.20), quod "magnus animus in externarum rerum despicit, commendatur". Ergo magnanimitas non adiuvatur a bonis fortunae.

3. Praeterea, ibidem Tullius subdit quod ad magnum animum pertinet "ea quae videntur acerba ita ferre ut nihil a statu naturae discedat, nihil a dignitate sapientis". Et Aristoteles dicit, in IV "Ethic."³³ quod "magnanimus in infortunis non est tristis". Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunae: quilibet autem tristatur de subtractione eorum quibus iuvatur. Ergo exteriora bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IV "Ethic."³³ quod "bona fortunae videntur conferre ad magnanimitatem".

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (a.1) dictis patet, magnanimitas ad duo respicit: ad honorem quidem sicut ad materiam; sed ad aliquid magnum

Dificultades. Parece que los bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

1. "La virtud — dice Séneca — se basta a sí misma". Como, según queda dicho, la magnanimidad hace grandes todas las virtudes, siguese que los bienes de fortuna no ayudan a la magnanimidad.

2. Ningún virtuoso desprecia las cosas de las cuales recibe ayuda. Pero la magnanimidad desprecia la fortuna exterior, puesto que, según Cicerón, "el ánimo grande se hace digno de alabanza por su desprecio hacia las cosas externas". Por consiguiente, la magnanimidad no recibe ayuda de los bienes de fortuna.

3. Añade Cicerón en el mismo lugar que es propio del ánimo magnánimo "sobrellevar de tal modo lo que parece penoso, que no se aparta nada del estado natural ni de la dignidad del sabio". Aristóteles, a su vez, dice que "el magnánimo no se entristece en los infortunios". Pero lo penoso y los infortunios se oponen a los bienes de fortuna, y todos se entristecen si les quitan aquellas cosas de las cuales reciben ayuda. Por lo tanto, los bienes externos de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

Por otra parte, según el Filósofo, "los bienes de fortuna parecen contribuir a la magnanimidad".

Respuesta. Como arriba dijimos, la magnanimidad dice orden a dos cosas: al honor, como materia, y a alguna obra grande que debe reali-

^a Ethic. 4 lect.9.

³¹ C.9; cf. De vita beata c.16.

³² C.3 n.18 (BK 1124816); S.Th., lect.9.

³³ C.3 n.19 (BK 1124820); S.Th., lect.9.

zarse, como fin. Para ambos recibe ayuda de los bienes de fortuna, ya que el honor se da a los virtuosos no sólo por parte de los sabios, sino de la multitud, que considera como los mayores bienes los bienes externos de fortuna y por ello tributa más honor al que los posee. De igual modo, los bienes de fortuna sirven también de instrumentos a los actos virtuosos, porque es por medio de las riquezas, del poder, de los amigos, como podemos realizar esos actos. Es pues, evidente que los bienes de fortuna concurren a la magnanimidad.

Soluciones. 1. La virtud se basa por sí misma en el sentido de que puede darse aun sin los bienes externos; pero precisa de ellos para obrar más libremente y sin trabas.

2. El magnánimo desprecia las cosas externas en cuanto que no las considera como grandes bienes, de tal modo que por ellos deba hacer algo indebido. Pero sin dejar por ello de estimarlos útiles para realizar obras virtuosas.

3. Quien no considera una cosa como grande, ni se alegra en su consecución ni se entristece mucho por su pérdida. Y como el magnánimo no estima como grande los bienes de fortuna, no se enorgullece mucho de poseerlos ni se entristece y abate si los pierde.

operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunae cooperantur. Quia enim honor virtuosis non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quae maxima reputat huiusmodi exteriora bona fortunae; fit ex consequenti ut ab eis maior honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunae. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunae deserviunt: quia per divitias et potentiam et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunae conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest. Indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad secundum dicendum quod magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea magna bona, pro quibus debeat aliquid indecens facere. Non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet si illud obtineat, neque multum tristatur si illud amittat. Et ideo, quia magnanimus non aestimat exteriora bona fortunae quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur si adsint, neque in eorum amissione multum delicitur.