

# **TOMAS DE AQUINO**

## **Tratado de las virtudes**

### **De las virtudes cardinales 1-2**

**(q.60 a. 1, 4 y 5)**

**(q.61 a. 1, 2, 3 y 4)**

SEGUNDA PARTE  
DE LA  
SUMA TEOLOGICA

SECCION PRIMERA

- 1) Dios como fin supremo y último de las criaturas racionales.
- 2) Medios adecuados para conseguir este fin.

TOMO IV

Tratado del fin último del hombre  
Tratado de los actos humanos  
Tratado de las pasiones

TOMO V

Tratado de los hábitos  
Tratado de las virtudes en general  
Tratado de los vicios y pecados en general

TOMO VI

Tratado de la ley  
Tratado de la gracia

B.A.C.  
189.5  
7657 st. E  
n. 5

TOMO V

TRATADO DE LOS  
HABITOS Y VIRTUDES

VERSIÓN, INTRODUCCIONES Y APÉNDICES DEL PADRE  
FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

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

TRATADO DE LOS  
VICIOS Y LOS PECADOS

VERSIÓN DEL PADRE

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

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

INTRODUCCIONES Y APÉNDICES DEL PADRE

FR. PEDRO LUMBRERAS, O. P.

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

De las virtudes cardinales (1-2  
(p. 60 a 147 y 5) (p. 112, 1, 2, 3, 4)

1931

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID . MCMLIV

## ARTICULO 1

*Utrum sit una tantum virtus moralis*<sup>a</sup>

Si la virtud moral es tan sólo una

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit una tantum moralis virtus.

1. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quae est subiectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quae est subiectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Praeterea, habitus non distinguuntur secundum materialia obiecta, sed secundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, est unum, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Praeterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (q.1 a.3). Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem et propinqui sunt infiniti. Non sunt autem infinitae virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra (q.56 a.2) dictum est. Sed subiectum virtutum moralium est pars appetitiva animae, quae per diversas potentias distinguitur, ut in Primo dictum est (q.80 a.2; q.81 a.2). Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.58 a.1.2.3), virtutes morales sunt habitus quidam appetitivae partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias ob-

Difficultates. Parece que es tan sólo una la virtud moral.

1. Así como la dirección de los actos morales pertenece a la razón, que es el sujeto de las virtudes intelectuales, así su inclinación pertenece a la facultad apetitiva, sede de las virtudes morales. Pero la virtud intelectual, directiva de todos los actos morales, es única: la prudencia. Luego también es única la virtud moral que da a todos los actos morales sus respectivas inclinaciones.

2. Los hábitos se distinguen no por razón de sus objetos materiales, sino según la razón formal de sus objetos. Pero la razón formal del bien a que se ordena la virtud moral es una, a saber: la medida de la razón. Luego parece que la virtud moral debe ser única.

3. Las cosas morales se especifican por el fin, como ya dijimos. Ahora bien, el fin común de todas las virtudes morales es único—la felicidad—, en tanto que los fines propios y próximos son infinitos. Pero el número de las virtudes morales no es infinito. Luego parece que no hay más que una.

Por otra parte, no es posible que un hábito tenga su sede en diversas potencias, como se dijo. Pero el sujeto de las virtudes morales es la parte apetitiva del alma, que, como queda dicho, se distingue por diversas potencias. Luego la virtud moral no puede ser una sola.

Respuesta. Como dijimos, las virtudes morales son hábitos de la parte apetitiva. Pero los hábitos—también queda dicho—difieren específicamente según las razones formales de los objetos. Mas la especie del

<sup>a</sup> Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.1.

objeto apetecible, como la de cualquier cosa, depende de su forma específica recibida del agente. Ahora bien, debe observarse que la materia del sujeto paciente dice una doble relación al principio activo. Unas veces recibe la forma del agente tal como está en el mismo agente, como sucede con todos los agentes unívocos, de manera que, si el agente es uno específicamente, la materia debe por necesidad recibir una forma específicamente una. Por ejemplo, el efecto unívoco del fuego es necesariamente algo de especie ignea. Otras veces, sin embargo, la materia recibe la forma del agente, mas no tal como se halla en él; tal es el caso de las causas no unívocas de generación, como cuando el sol engendra al animal. Y entonces las formas recibidas en la materia bajo la influencia de un mismo agente no son de la misma especie, sino que se diversifican según las diversas disposiciones que puede tener la materia para recibir el influjo del agente: por ejemplo, vemos que bajo la acción única del sol se engendran en una materia en putrefacción, y siguiendo sus diferentes aptitudes, animales de especies diversas.

Pero en materia moral es evidente que la razón tiene la misión de imperar y mover, en tanto que la facultad apetitiva es imperada y movida. El apetito, no obstante, no recibe la acción de la razón como de una manera unívoca, pues no viene a ser racional por esencia, sino por participación, como dice Aristóteles. De ahí que las cosas que son apetecibles bajo la moción de la razón se constituyan en especies diferentes según las diferentes relaciones a la razón. Y, por eso, las virtudes morales son diversas en especie y no solamente una.

Soluciones. 1. El objeto de la razón es la verdad. Pero en toda materia moral, que siempre es materia contingente de acción, sólo hay una

lectorum, ut supra (q.54 a.2) dictum est. Species autem obiecti appetibilis, sicut et cuiuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quae est ab agente. Est autem considerandum quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente: sicut est in omnibus agentibus univocis. Et sic necesse est quod, si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei: sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquid existens in specie ignis.— Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente: sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole. Et tunc formae receptae in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis: sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiae.

Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva est sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce: quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I "Ethic." Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum rationis est verum. Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contin-

gentia agibilia. Unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia.—Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile. Cuius est diversa ratio, secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum quod illud formale est unum genere, propter unitatem agentis. Sed diversificatur specie, propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est (in e).

Ad tertium dicendum quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis: qui quidem, etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

razón de verdad, y por eso en ellas sólo hay una virtud directiva: la prudencia.—Mas el objeto de la facultad apetitiva es el bien apetecible. Este bien, por otra parte, se presenta bajo aspectos diversos, según la diversidad de relaciones a la razón directiva.

2. Este elemento formal es genéricamente uno, a causa de la unidad del agente; pero se diversifica en especies por razón de las diferentes aptitudes de los sujetos receptores, como se dijo.

3. En materias morales la especie no se toma del fin último, sino de los fines próximos, que, si bien son infinitos numéricamente, no lo son en especie.

## ARTICULO 2

### *Utrum virtutes morales quae sunt circa operationes, distinguantur ab his quae sunt circa passiones<sup>a</sup>*

Si las virtudes morales que se ocupan de las operaciones se distinguen de las que conciernen a las pasiones

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quaedam sunt circa operationes, quaedam circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Ethic."<sup>2</sup>, quod virtus moralis est "circa delectationes et tristitias optimorum operativa". Sed voluptates et tristitiae sunt passiones quaedam, ut supra dictum est (q.31 a.1; q.35 a.1). Ergo eadem virtus quae est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Praeterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquae virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eadem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

Dificultades. Parece que las virtudes morales no se distinguen entre sí por ser unas concernientes a las operaciones y otras a las pasiones.

1. Dice Aristóteles que la virtud moral es "un hábito operativo para hacer lo mejor en los placeres y en las tristezas". Pero los placeres y tristezas son pasiones, como se ha dicho ya. Luego es una misma la virtud relativa a las pasiones y la que se refiere a las operaciones, puesto que es un hábito operativo.

2. Las pasiones son principios de la acción externa. Si, pues, algunas virtudes rectifican las pasiones, deben también, en consecuencia, regular las operaciones. Luego son las mismas las virtudes morales que se refieren a las pasiones y a las operaciones.

<sup>a</sup> Ethic. 2 lect.8.

<sup>2</sup> C.3 n.6 (BK 1104b27); S.Th., lect.3.

<sup>1</sup> C.3 n.17 (BK 1102b26); S.Th., lect.20.

## ARTICULO 4

*Utrum circa diversas passiones diversae sint virtutes morales*

Si hay diferentes virtudes sobre las diversas pasiones

Dificultades. Parece que no hay virtudes morales diferentes acerca de las diversas pasiones.

1. El hábito es uno solo cuando tiene por objeto cosas que convienen o en el principio o en el fin, como es evidente principalmente en el caso de las ciencias. Pero todas las pasiones tienen un principio único, el amor; y todas tienden al mismo fin, el gozo o la tristeza, como se dijo. Luego no hay más que una virtud acerca de todas las pasiones.

2. Si hubiera diferentes virtudes morales relativas a las distintas pasiones, habría tantas virtudes morales como pasiones. Pero evidentemente no sucede así, pues no hay más que una virtud concerniente a las pasiones contrarias, como la fortaleza para el temor y la audacia, la templanza para los gozos y tristezas. Luego no son necesarias diversas virtudes morales para las distintas pasiones.

3. El amor, el deseo y el gozo son pasiones de diferente especie, como ya dijimos. Pero no hay sino una sola virtud acerca de todas ellas, la templanza. Luego la diversidad de pasiones no entraña diversidad de virtudes morales.

Por otra parte, dice Aristóteles que la materia de la fortaleza son el temor y la audacia; la de la templanza, el deseo, y la de la mansedumbre, la ira.

Respuesta. No puede decirse que haya una sola virtud moral para todas las pasiones, porque hay pasiones que pertenecen a distintas fa-

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversae virtutes morales.

1. Eorum enim quae conveniunt in principio et fine, unus est habitus: sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet ad delectationem vel tristitiam, ut supra habitum est (q.25 a.1-4; q.27 a.4). Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Praeterea, si circa diversas passiones essent diversae virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum: quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis: sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet quod circa diversas passiones sint diversae virtutes morales.

3. Praeterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra (q.23 a.4) habitum est. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversae circa diversas passiones.

Sed contra est quod fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras; ut dicitur in III<sup>a</sup> et IV<sup>a</sup> "Ethic."

Respondeo dicendum quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis: sunt enim quaedam passio-

nes ad diversas potentias pertinentes; aliae namque pertinent ad irascibilem, aliae ad concupiscibilem, ut supra dictum est (q.23 a.1).

Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem, quia quaedam passiones sunt quae sibi opponuntur secundum contrarietatem: sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia huiusmodi. Et circa huiusmodi passiones sic oppositas, oportet esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur: sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum.

Secundo, quia diversae passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes: puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem; vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversae passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales: quia earum virtus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis: quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quae perducit ad tristitiam.—Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur: nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur: utpote temperantia circa passiones concupiscibilis; fortitudo circa timores et audacias; magnanimi-

cultades: unas, en efecto, pertenecen al irascible, y otras al concupiscible, como queda dicho.

Sin embargo, no toda diversidad de pasión es, por necesidad, motivo suficiente para diversificar las virtudes morales. Primero, porque hay pasiones opuestas entre sí con oposición contraria: alegría y tristeza, temor y audacia, y otras semejantes. Acerca de estas pasiones así opuestas es preciso que la virtud sea una y única. Pues, consistiendo la virtud moral en el justo medio, éste, en las pasiones contrarias, se establece conforme a una misma razón; así como en las cosas de la naturaleza el medio entre los contrarios es el mismo, como, por ejemplo, entre lo blanco y lo negro.

Segundo, porque hay pasiones distintas que se oponen a la razón de la misma manera, moviendo, por ejemplo, a lo que es contrario a la razón o apartando de lo que está en conformidad con ella. Este es el motivo de que las diferentes pasiones del apetito concupiscible no requieran distintas virtudes morales, porque sus movimientos se encadenan entre sí conforme a un cierto orden, en cuanto dirigidos al mismo fin, es decir, a conseguir el bien o huir del mal; de esta manera el deseo procede del amor, y por el deseo se llega al gozo; y lo mismo sucede con las pasiones opuestas, porque la fuga o detestación sigue al odio y conduce a la tristeza.—Mas las pasiones del irascible no forman parte de un orden único, sino que se ordenan a objetos diversos; la audacia y el temor se refieren a algún peligro grande; la esperanza y la desesperación, a algún bien arduo, y la ira, a triunfar de algún contrario que ha causado daño. Por eso, acerca de estas pasiones hay virtudes diferentes: así la templanza, para las pasiones del apetito concupiscible; la fortaleza, para el temor y la audacia; la magnanimidad, para la espe-

<sup>1</sup> C.5 n.23 (BK 1117b25); c.10 n.1 (BK 1117b25); S.Th., lect.14.19.

<sup>2</sup> C.5 n.1 (BK 1117b25); S.Th., lect.13.

ranza y la desesperación; y la mansedumbre, para la ira.

Soluciones. 1. Todas las pasiones convienen en un principio y en un fin comunes, pero no en el principio propio o en el fin especial. Y, por tanto, aquella conveniencia no basta para la unidad de la virtud moral.

2. Así como en el orden físico un mismo principio causa el movimiento desde un extremo y el movimiento hacia el otro extremo, y así como en el orden intelectual los contrarios tienen una razón común, así también en las pasiones contrarias no hay más que una virtud moral que, a modo de naturaleza, asiente al dictado de la razón.

3. Estas tres pasiones se ordenan a un mismo objeto, según un cierto orden, como dijimos ya, y, por consiguiente, pertenecen a la misma virtud moral.

## ARTICULO 5

### *Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum*<sup>a</sup>

Si las virtudes morales se distinguen por razón de los diferentes objetos de las pasiones

Dificultades. Parece que las virtudes morales no se distinguen por razón de los objetos de las pasiones.

1. Así como hay objetos de pasiones, así también los hay de operaciones. Pero las virtudes morales relativas a las operaciones no se distinguen por razón de los objetos de éstas; pues, por ejemplo, a la misma virtud de la justicia pertenece vender o comprar una casa o un caballo. Luego ni las virtudes morales que versan acerca de las pasiones difieren entre sí según los objetos de ésta.

2. Las pasiones son actos o movimientos del apetito sensitivo. Pero

tas circa spem et desperationem; mansuetudo circa iras.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi; non autem in uno proprio principio seu fine. Unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud; et in rationalibus est eadem ratio contrariorum: ita etiam virtus moralis, quae in modum naturae rationi consentit, est eadem contrariorum passionum.

Ad tertium dicendum quod illae tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quandam ordinem, ut dictum est (in c). Et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum.

1. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales quae sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum: ad eandem enim virtutem iustitiae pertinet emere vel vendere domum, et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quae sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

2. Praeterea, passiones sunt quidam actus vel motus appeti-

tus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur obiecta quae non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis. Ita scilicet quod de omnibus delectabilibus erit una virtus moralis: et similiter est de aliis.

3. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis. Et eadem ratione, omnia terribilia; et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum.

4. Praeterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias honorum sunt diversae virtutes: sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversae virtutes.

Sed contra est quod castitas est circa delectabilia venereorum; abstinencia vero est circa delectabilia ciborum; et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet: perfectio autem passionis, ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem: passiones autem, secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode comparantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species: secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quae non causat diversitatem virtutum, sicut quan-

se requiere mayor diferencia para diversificar los hábitos que los actos. Por consiguiente, los distintos objetos que no diversifican la especie de pasiones tampoco diversificarán la especie de virtudes morales; de manera que no habrá más que una virtud moral relativa a los objetos de deleite, y lo mismo se aplicará a las demás pasiones.

3. El más y el menos no cambian la especie. Pero los diversos objetos de gozo no difieren sino en ser más o menos deleitables. Luego todos los objetos de gozo pertenecen a una sola especie de virtud. Y por la misma razón, todos los objetos de temor, etc. Por consiguiente, las virtudes morales no se distinguen por razón de los objetos de las pasiones.

4. La virtud, así como realiza el bien, impide el mal. Pero acerca de las concupiscentias de lo bueno se dan diversas virtudes; así la templanza se aplica a la concupiscentia de los deleites del tacto, y la eutrapelia a los placeres del recreo. Luego también para los temores de los males debe haber diferentes virtudes.

Por otra parte, la castidad tiene por materia el objeto de los placeres sexuales; la abstinencia, el de los alimentos; y la eutrapelia, el de las diversiones.

Respuesta. La perfección de la virtud depende de la razón, mientras que la de la pasión depende del apetito sensitivo. Por tanto, es preciso que las virtudes se diferencien según el orden que dicen a la razón, y las pasiones según el que dicen al apetito. Así, pues, los objetos de las pasiones, en cuanto que dicen diverso orden al apetito sensitivo, causan pasiones de diferente especie; mas, en cuanto que dicen orden a la razón, causan virtudes específicamente diversas. Pero el movimiento de la razón no es el mismo que el del apetito sensitivo. Por eso nada impide que una diferencia de objetos cause diversidad de pasiones sin cau-

<sup>a</sup> *Ethic.* 2 lect.5.º

nar diversidad de virtudes, como cuando acerca de varias pasiones no hay más que una sola virtud, según dijimos; y tampoco hay dificultad en que la diferencia de objetos cause diversidad de virtudes sin causar diversidad de pasiones, puesto que acerca de una misma pasión, por ejemplo, la delectación, hay varias virtudes.

Y como las diversas pasiones que pertenecen a distintas potencias siempre son objeto de distintas virtudes, como dijimos, la diversidad de objetos que corresponde a la diversidad de potencias siempre causa en las virtudes diferencia específica: por ejemplo, la diferencia entre lo que es bueno absolutamente hablando y lo que es bueno y difícil de obtener. Y puesto que, por otra parte, la razón gobierna con cierto orden las facultades inferiores y se extiende incluso a las cosas exteriores, siguese que un mismo objeto de pasión, según sea aprehendido por el sentido, la imaginación o la razón, y también según pertenezca al alma, al cuerpo o a las realidades exteriores, dice relaciones diversas a la razón, y, en consecuencia, es naturalmente apto para diversificar las virtudes. Por lo tanto, el bien del hombre, objeto del amor\*de la concupiscencia y del placer, puede considerarse como objeto del sentido corporal o de la aprehensión interna del alma; y esto, ya ordenándose al bien del hombre en sí mismo—de su cuerpo o de su alma—, o en orden a otros. Tales diferencias, porque representan órdenes diversos a la razón, diversifican la virtud.

Según esto, si se trata de un bien percibido por el tacto y que atañe a la conservación de la vida humana en el individuo o en la especie, como son los placeres de la mesa o del sexo, pertenecerá a la virtud de la "templanza". Por lo que hace a los placeres de los demás sentidos, como no son vehementes, no ofrecen a la razón dificultad especial; y por eso no

de una virtus est circa multas passiones, ut dictum est (a.4): et aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quae non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversae virtutes ordinentur.

Et quia diversae passiones ad diversas potentias pertinentes, semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (a.4); ideo diversitas obiectorum quae respicit diversitatem potentialium, semper diversificat species virtutum; puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid bonum cum aliqua arduitate.—Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione; et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res; diversam habitudinem habet ad rationem; et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiae et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens; vel ad interiorem animae apprehensionem. Et hoc, sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas, propter diversum ordinem ad rationem, diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquid bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanae vitae pertinens in individuo vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum; erit pertinens ad virtutem "temperantiae". Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non praestant aliquam difficultatem rationi: et ideo circa

eas non ponitur aliqua virtus, quae "est circa difficile, sicut et ars", ut dicitur in II "Ethic.".

Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animae. Et haec quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem; vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quae quidem distinctio non habet locum in bonis quae delectant tactum: quia huiusmodi sunt quaedam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniae absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiae vel delectationis aut amoris, est "liberalitas". Circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est "magnificentia". Circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quaedam virtus quae vocatur "philotimia", id est amor honoris. Si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est "magnanimitas". Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili: magnificentia vero et magnanimitas in irascibili.

Bonum vero hominis in ordine ad alium, non videtur arduitatem habere: sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod praebet se alteri vel in his quae serio fiunt, id est in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem; vel in his quae fiunt ludo, id est in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non

son objeto de virtud alguna, ya que la virtud se refiere siempre, como el arte, "a cosas difíciles", según dice Aristóteles.

Respecto al bien aprehendido, no por los sentidos, sino por las facultades internas, si interesa solamente al individuo en sí mismo, es como el dinero y el honor; pues el dinero, por su propia naturaleza, es ordenable al bien del cuerpo, mientras que el honor consiste en la aprehensión del alma. Y estos bienes pueden considerarse ya absolutamente—en cuyo caso pertenecen al apetito concupiscible—o ya en cuanto arduos, y así pertenecen al apetito irascible. Esta distinción, sin embargo, no tiene lugar tratándose de los objetos del tacto, porque son de un orden ínfimo y convienen al hombre en lo que éste tiene de común con los animales irracionales. Así, pues, respecto al dinero, considerado como un bien absolutamente, en cuanto objeto de concupiscencia, placer o amor, se da la "liberalidad"; pero si consideramos este bien en cuanto arduo, como objeto de la esperanza, es materia de la "magnificencia". Por orden al bien que llamamos honor, si se toma absolutamente, como objeto de amor, tenemos la virtud llamada "filotimia" o amor del honor; pero si lo consideramos como arduo, o sea, en cuanto objeto de la esperanza, tenemos la "magnanimidad". De manera que la liberalidad y la filotimia parecen residir en el apetito concupiscible; la magnificencia y la magnanimidad, en el irascible.

Más el bien del hombre, en orden a los demás, no parece ser arduo, sino que se considera como bien absolutamente en cuanto que es objeto de las pasiones del concupiscible. Este bien puede ser agradable al hombre en su proceder con los demás, ya en asuntos serios (es decir, en las acciones dirigidas por la razón a un fin debido), ya en lo que se hace por diversión (o sea, en acciones que se

\* C.3 n.10 (BK 1103a9); S.Th., lect.3.

realizan por mero pasatiempo, y que no guardan con la razón el mismo orden que las anteriores). Ahora bien, en los asuntos serios, el hombre puede portarse con los demás de dos maneras. Una consiste en mostrarse agradable por la cortesía en acciones y palabras, y esto concierne a la virtud que Aristóteles llama "amistad", que también puede llamarse "afabilidad". Otra, en mostrarse franco en palabras y acciones, y esto pertenece a la virtud que el mismo Filósofo llama "veracidad". Porque la franqueza se aproxima más a la razón que la delectación, y las cosas serias más que las jocosas. Por eso las diversiones son materia de otra virtud, que el Filósofo llama "eutrapelia".

Así aparece evidente que, como dice Aristóteles, son diez las virtudes morales referentes a las pasiones: fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, filotimia, mansedumbre, amistad, veracidad y eutrapelia. Estas virtudes se distinguen por razón de su diversa materia, de sus distintas pasiones o de sus objetos diferentes. Si, pues, añadimos la "justicia", que es la virtud que se aplica a las operaciones, las virtudes morales serán once entre todas.

Soluciones. 1. Todos los objetos de la misma operación específica guardan con la razón una relación idéntica; pero no así todos los objetos de una misma especie de pasión, porque las operaciones no resisten a la razón como las pasiones.

2. Las pasiones no se diversifican por el mismo título que las virtudes, como hemos dicho ya.

3. Lo más y lo menos no diversifican la especie, a no ser que signifiquen una diferente relación con la razón.

eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis: et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles<sup>10</sup> nominat "amicitiam"; et potest dici "affabilitas". Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum, per dicta et facta: et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat "veritatem"<sup>11</sup>. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus<sup>12</sup> "eutrapeliam" nominat.

Sic igitur patet quod, secundum Aristotelem<sup>13</sup>, sunt decem virtutes morales circa passiones<sup>14</sup>: scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia. Et distinguuntur secundum diversas materias; vel secundum diversas passiones; vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur "iustitia", quae est circa operationes, erunt omnes undecim (cf. a.3).

Ad primum ergo dicendum quod omnia obiecta eiusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia obiecta eiusdem passionis secundum speciem: quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones. Ad secundum dicendum quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod magis et minus non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum quod bonum fortius est ad movendum quam malum: quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div nom."<sup>15</sup> Unde malum non facit difficultatem rationi quae requirat virtutem, nisi sit excellens: quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo: et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo.—Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversae virtutes morales, ut dictum est (in c).

4. Para mover es más fuerte el bien que el mal, ya que el mal no causa movimiento sino por la fuerza del bien, como dice Dionisio. De aquí que el mal no ofrece a la razón dificultad especial que requiera una virtud, a menos que sea un mal extraordinario, lo cual parece únicamente tener lugar en un solo caso por cada género de pasión. Y así para todas las formas de ira no hay más que una sola virtud, la mansedumbre; y lo mismo acerca de todas las clases de audacia: la fortaleza. Mas el bien entraña una dificultad que requiere la ayuda de la virtud, aunque no represente lo que hay de más elevado en el género de tal o cual pasión. Por eso las concupiscentias dan lugar, como hemos dicho, a diversas virtudes morales.

<sup>15</sup> § 31: MC 3,752; S.Th., lect.21.22.

<sup>10</sup> Ethic. 2.07 a.13 (BK 1108a28); S.Th., lect.9.

<sup>11</sup> Ibid. a.12 (BK 1108a20).

<sup>12</sup> Ibid. a.13 (BK 1108a24).

<sup>13</sup> Ibid. a.3 (BK 1107a32); S.Th., lect.8.9.

<sup>14</sup> Cf. a.4 Bn.



sacramentos», debería ser tratada en primer plano y no como agregada a la justicia. Con ella, otras, como la penitencia, la humildad, la obediencia, entrañan razón de *capitalidad* y fundamentación de toda la moral cristiana, con más fuerte título que las cardinales<sup>32</sup>.

La objeción rebasa el campo de nuestra cuestión. Pero puede responderse, ya desde aquí, que el orden cristiano de las virtudes es ciertamente algo distinto de este orden y sistematización científica. Mas ya hemos notado que la capitalidad de las virtudes cardinales no se refiere a una mayor excelencia sobre todas las otras; este valor capital es de influencia coordinadora, de principalidad en el modo de obrar virtuoso que sirve de pauta y ejemplo para las demás, y es suficiente para constituir el *fundamento lógico* de una estructuración de virtudes y vicios. El orden moral cristiano es ante todo teológico, y este valor fundamental de las virtudes teologales se hace resaltar, como en ninguna otra, en la moral de Santo Tomás. Después de él, el orden de las virtudes morales se funda sobre el orden moral natural y ha de respetar la propia organización sistemática de éste. En el campo de la exposición parenética o kerygmática, de las aplicaciones prácticas a la vida, bueno será hacer resaltar el valor fundamental de esas grandes virtudes cristianas, como la humildad, etc., y toda labor en este sentido será poca. La teología moral ha desglosado la práctica de la virtud de la religión y las virtudes teologales, formando con sus actos sacramentales el gran tratado de sacramentos. Este uso sacramental es el propiamente cristiano de las virtudes morales.

Fuera de esto, la sistematización tomista de las virtudes morales, estructurada sobre las cuatro cardinales, sigue siendo la más *científica* y *lógica*, la más apta para la exposición y conocimiento de toda la moral.

### V. Los grados de las virtudes cardinales (a.5)

Bajo la idea de división por grados de las cardinales, introduce aquí Santo Tomás la famosa división plotiniana de la virtud. Por las grandes implicaciones de este artículo 5, al cual van subyacentes toda la concepción neoplatónica de la virtud y buena parte de las teorías éticas antiguas, relegamos para un apéndice aparte una ilustración más detenida del mismo.

<sup>32</sup> Cf. M. F. THOMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, en «Die Katholische Sittenlehre», de M. STEINBUCHER, t.3 (Düsseldorf 1934) p.80-211; S. THILS, *Tendances actuelles en Théologie morale* (Gembloux 1940) p.111ss. Y el mismo O. LOTTIN, *Principes de morale* I introd. p.348ss, comparte algo estas ideas de reforma de la moral.

## CUESTION 61

(In quinque articulos divisa)

### De virtutibus cardinalibus

*De las virtudes cardinales*

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus (cf. q.58 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Secundo: de numero earum.

Tertio: quae sint.

Quarto: utrum differant ab invicem.

Quinto: utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

Ahora es preciso tratar de las virtudes cardinales. Y acerca de esto se preguntan cinco cosas:

Primera: si las virtudes morales deben llamarse virtudes cardinales o principales.

Segunda: su número.

Tercera: cuáles son.

Cuarta: si se distinguen entre sí.

Quinta: si se dividen convenientemente en virtudes políticas, purgativas, de alma purificada y ejemplares.

## ARTICULO 1

### Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales<sup>a</sup>

Si las virtudes morales deben llamarse virtudes cardinales o principales

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales.

1. "Quae" enim "ex opposito dividuntur, sunt simul natura", ut dicitur in "Praedicamentis"<sup>1</sup>: et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividuntur genus virtutis. Ergo nullae earum debent dici principales.

2. Praeterea, finis principalior est his quae sunt ad finem. Sed virtutes theologicae sunt circa finem: virtutes autem morales cir-

**Dificultades.** Parece que las virtudes morales no deben llamarse cardinales o principales.

1. Dice Aristóteles que "los miembros opuestos de una división son simultáneos en naturaleza", de manera que uno nunca es más principal que otro. Pero todas las virtudes son miembros opuestos del género virtud. Luego ninguna de ellas debe llamarse principal.

2. El fin es superior a los medios. Pero las virtudes teologales son acerca del fin, mientras que las mo-

<sup>a</sup> Infra q.66 a.4; Sent. 3 d.33 q.2 a.1 q.2; De virtut. q.1 a.12 ad 24; q.5 a.1.  
<sup>1</sup> C.10 n.3 (Bk 14b33).

rales son acerca de los medios. Luego las virtudes teologales, mejor que las morales, deben ser llamadas principales o cardinales.

3. Lo que existe por esencia es superior a lo que existe por participación, como ya dejamos dicho. Pero las virtudes intelectuales pertenecen a lo que es racional por esencia, y las morales a lo racional por participación, como antes dijimos. Luego las virtudes morales no son más principales que las intelectuales.

Por otra parte, San Ambrosio, explicando las palabras de San Lucas: "Bienaventurados los pobres de espíritu", dice: "Sabemos que hay cuatro virtudes cardinales, que son: templanza, justicia, prudencia y fortaleza". Pero éstas son virtudes morales. Luego las virtudes morales son virtudes cardinales.

Respuesta. Cuando hablamos de virtud simplemente, se entiende que nos referimos a la virtud humana. Pero, como hemos dicho, se llama virtud humana, en la perfecta acepción del término, a la que exige rectitud del apetito; pues esta virtud no sólo da capacidad para obrar bien, sino también el uso mismo de la buena obra. Al contrario, se llama virtud en sentido imperfecto a la que no exige rectitud de apetito, puesto que sólo da la capacidad de obrar bien, sin causar el uso mismo de la obra buena. Ahora bien, es evidente que lo perfecto es más principal que lo imperfecto; y así, las virtudes que implican rectitud del apetito se llaman virtudes principales. Tales son las virtudes morales; y entre las intelectuales sólo la prudencia, que es también en cierto modo virtud moral por razón de su materia, como consta por lo anteriormente expuesto. Por consiguiente, las llamadas virtudes principales o cardinales están con toda razón entre las virtudes morales.

ca ea quae sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales; sed magis theologicae.

3. Praeterea, principalis est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam: virtutes autem morales ad rationale per participationem, ut supra dictum est. Ergo virtutes morales non sunt principales sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit "Super Lucam"<sup>3</sup>, exponens illud, "Beati pauperes spiritu: Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem". Hae autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum quod, cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (q.58 a.3), secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus: huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quae non requirit rectitudinem appetitus: quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalis imperfecto. Et ideo virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; et inter intellectuales, sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est, secundum materiam, ut ex supradictis patet (q.57 a.4; q.58 a.3 ad 1). Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur principales, seu cardinales.

<sup>2</sup> Q.56 a.6 ad 2; q.58 a.3; q.59 a.4 arg.2.

<sup>3</sup> L.5 super Lc. 6,20: ML 15,1738.

Ad primum ergo dicendum quod, quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei, una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalis altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalis dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum: eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est (q.58 a.3 ad 3). Unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed "superhumanae", vel divinae.

Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principales quam morales quantum ad subiectum; non tamen sunt principales quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

Soluciones. 1. Cuando un género unívoco se divide en sus especies, los miembros de la división participan por igual de la razón genérica, si bien por la naturaleza de la cosa una especie sea más perfecta y principal que otra, como el hombre respecto de los demás animales. Pero cuando se divide una razón análoga, que se predica de muchas cosas con más propiedad de unas que de otras, nada impide que una sea más principal que otra aun respecto de esa razón común; por ejemplo, la noción de ser se aplica a la substancia más principalmente que al accidente. Tal es precisamente la división de la virtud en los diversos géneros de virtudes, pues el bien de la razón no se encuentra en todas según su misma proporción.

2. Las virtudes teologales están por encima del hombre, como se dijo. Por eso no se llaman propiamente virtudes humanas, sino "sobrehumanas" o divinas.

3. Las virtudes intelectuales, excepto la prudencia, aunque son más principales que las morales por razón del sujeto, no lo son por razón de la naturaleza de virtud, ya que ésta se refiere al bien, que es el objeto del apetito.

## ARTICULO 2

### *Utrum sint quatuor virtutes cardinales*<sup>a</sup>

Si las virtudes cardinales son cuatro

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales.

1. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet (q.58 a.4). Sed id quod est directivum aliorum, principalis est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Praeterea, virtutes principa-

Dificultades. Parece que las virtudes cardinales no son cuatro.

1. La prudencia es la virtud que dirige las demás virtudes morales, como se dijo. Pero lo que tiene la dirección de otros es más principal. Luego la prudencia es la única virtud principal.

2. Las virtudes principales son de

<sup>a</sup> Infra q.66 a.4; Sent. 3 d.33 q.2 a.1 q.3; Ethic. 2 lect.8; De virtut. q.1 a.12 ad 25; q.5 a.1.

algún modo morales. Pero a las operaciones morales somos dirigidos por la razón práctica y por el apetito recto, como se dice en el libro de los "Éticos". Luego las virtudes cardinales no son más que dos.

3. Incluso entre las demás virtudes, una es más principal que otra. Pero para que una virtud se diga principal no se requiere que lo sea por orden a todas las demás, sino respecto de algunas solamente. Luego parece que las virtudes principales son muchas más.

Por otra parte, dice San Gregorio que "toda la estructura de una buena obra está edificada sobre cuatro virtudes".

**Respuesta.** El número de ciertas cosas puede establecerse partiendo de sus principios formales o de los sujetos en que se encuentran; y por cualquier de los dos caminos concluimos que las virtudes cardinales son cuatro. Porque el principio formal de la virtud que nos ocupa es el bien de la razón. Bien que puede considerarse de dos maneras. Primera, en cuanto que consiste en la consideración misma de la razón, y así tenemos la virtud principal llamada "prudencia".—Segunda, en cuanto que la razón impone su orden en alguna cosa, ya en materia de operaciones—y así tenemos la "justicia"—, ya en materia de pasiones; y en este caso es necesario que haya dos virtudes. Pues para imponer el orden de la razón en las pasiones es preciso considerar su oposición a la razón. Esta oposición puede ser doble: cuando la pasión empuja a algo contrario a la razón—y entonces hay que reprimir la pasión, de donde viene el nombre de "templanza"—o cuando la pasión se aparta de lo que la razón dictamina, v. gr., por el temor del peligro y del trabajo, en cuyo caso hay que estar firme en lo que dicta la razón

les sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, et appetitum rectum, ut dicitur in VI "Ethic."<sup>4</sup> Ergo solae duae virtutes cardinales sunt.

3. Praeterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicitur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II "Moral."<sup>5</sup>: "In quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit."

Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta: et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur "prudencia".—Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est "iustitia": vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquod contrarium rationi: et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur "temperantia". Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum: et sic necesse est quod homo firmetur in eo

<sup>4</sup> C.2 n.2 (BK 1139a24); S.Th., lect.2.

<sup>5</sup> C.49: ML 75.592.

quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur "fortitudo".

Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur: scilicet rationale per essentiam, quod "prudencia" perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum "iustitiae"; et in concupiscibilem, quae est subiectum "temperantiae"; et in irascibilem, quae est subiectum "fortitudinis".

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus. Sed aliae ponuntur principales unaquaeque in suo genere.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod omnes aliae virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad praedictas quatuor, et quantum ad subiectum, et quantum ad rationes formales.

para no retroceder, y de ahí recibe el nombre de "fortaleza".

De igual modo, partiendo de los sujetos resulta el mismo número, ya que son cuatro los sujetos de la virtud que nos ocupa, a saber, el racional por esencia, que perfecciona la "prudencia", y el racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, sujeto de la "justicia"; el apetito concupiscible, sujeto de la templanza", y el irascible, sujeto de la "fortaleza".

**Soluciones.** 1. La prudencia es en absoluto la principal de todas las virtudes. Pero las demás son principales cada una en su género.

2. La parte del alma racional por participación es triple, como acabamos de decir.

3. Todas las otras virtudes, entre las cuales una es más principal que otra, se reducen a las cuatro indicadas, por el sujeto y por los objetos formales.

## ARTICULO 3

### *Utrum aliae virtutes magis debeant dici principales quam istae*<sup>a</sup>

Si hay virtudes que deban llamarse principales con más propiedad que las señaladas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliae virtutes debeant dici magis principales quam istae.

1. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed "magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus", ut dicitur in IV "Ethic."<sup>6</sup> Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Praeterea, illud per quod aliae virtutes firmanur, videtur

**Dificultades.** Parece que hay otras virtudes que deben llamarse principales con más propiedad que las señaladas.

1. Parece que lo máximo en cada género es también lo principal. Pero "la magnanimidad obra lo que hay de más grande en todas las virtudes", como dice Aristóteles. Luego la magnanimidad debe llamarse principal, mejor que ninguna otra.

2. Lo que da firmeza a las demás virtudes parece que debe ser virtud

<sup>a</sup> Sent. 3 d.33 q.2 a.1 q.24; Ethic. 2 lect.8; De virtut. q.1 a.12 ad 26; q.5 a.1.

<sup>6</sup> C.3 n.14 (BK 1123b30); S.Th., lect.8.

principal antes que todas ellas. Pero tal es la humildad, pues dice San Gregorio que "quien posee las virtudes sin la humildad es como el que echa pajas al viento". Luego la humildad parece ser virtud principal sobre todas.

3. Lo más perfecto parece ser lo principal. Pero lo más perfecto es la paciencia, según las palabras de Santiago: "La paciencia tiene obra perfecta". Luego la paciencia debe contarse como virtud principal.

Por otra parte, Cicerón reduce todas las virtudes a esas cuatro.

Respuesta. Como acabamos de decir, estas cuatro virtudes cardinales se toman según cuatro principios formales de la virtud de que venimos hablando. Estos principios se encuentran en ciertos actos y pasiones de una manera principal. Así, el bien que existe en el acto de la razón se encuentra principalmente en el mismo imperio de la razón, y no en el consejo ni el juicio, como ya dijimos. Asimismo, el bien de la razón, tal como se da en las operaciones, como algo recto y debido, se encuentra principalmente en los cambios y distribuciones en relación con otra persona y en una base de igualdad. El bien de refrenar las pasiones se halla principalmente en aquellas pasiones más difícilmente refrenables, es decir, en los placeres del tacto. Pero la bondad que hay en la firmeza de perseverar en el bien de la razón contra el impetu de las pasiones se encuentra, sobre todo, en los peligros de muerte, frente a los cuales es muy difícil mantenerse firme.

Según esto, podemos considerar de dos maneras las cuatro virtudes indicadas. Primera, según sus principios formales comunes. De este modo se llaman virtudes principales, como generales, a todas las virtudes, de manera que, por ejemplo, la virtud

esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est huiusmodi: dicit enim Gregorius<sup>7</sup> quod "qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat". Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Praeterea, illud videtur esse principale, quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Iac. 1,4: "Patientia opus perfectum habet". Ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est quod Tullius, in sua "Rhetorica"<sup>8</sup>, ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondeo dicendum, quod sicut supra (a.2) dictum est huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis de qua loquimur. Quae quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur. Sicut bonum consistens in consideratione rationis, principaliter invenitur in ipso rationis imperio; non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra (q.57 a.6) dictum est. Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus quae sunt ad alterum cum aequalitate. Bonum autem refracnandi passiones principaliter invenitur in passionibus quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum, praecipue invenitur in periculis mortis, contra quae difficillimum est stare.

Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes: utputa quod omnis virtus quae facit bonum in considera-

tione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores<sup>9</sup> quam etiam philosophi<sup>10</sup>. Et sic aliae virtutes sub ipsis continentur.—Unde cessant omnes obiectiones.

Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisae. Dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae: puta quod prudentia dicatur quae praecipua est; iustitia, quae est circa acciones debitas inter aequales; temperantia, quae reprimat concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis.—Et sic etiam cessant obiectiones: quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istae dicuntur principales ratione materiae, ut supra dictum est.

que cause el bien en la consideración de la razón puede llamarse prudencia; y toda virtud que pone en las operaciones el bien debido y recto, se llamará justicia; y toda virtud que cohibe y reprime las pasiones, se llamará templanza; y toda virtud que fortalece el alma contra cualquier pasión, se llamará fortaleza. Y en este sentido hablan de estas virtudes muchos doctores sagrados y también el Filósofo. De esta manera se contienen en éstas las demás virtudes. Por tanto, todas las "objecciones" caen.

Segunda: pueden ser consideradas en cuanto que cada una de ellas es denominada por lo que hay de principal en sus materias respectivas, y así son virtudes especiales contrapuestas a las restantes. Se llaman principales, sin embargo, por orden a las demás, a causa de la importancia de su materia. Así, la prudencia es la virtud que impera; la justicia, la que trata de las acciones debidas entre iguales; la templanza, la que refrena las concupiscentias de los deleites del tacto; la fortaleza, la que da estabilidad frente a los peligros de muerte.—También así caen las objeciones, porque las otras virtudes pueden ser principales bajo otros aspectos, pero éstas se llaman principales por razón de su materia, como se dijo.

## ARTICULO 4

*Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem*<sup>a</sup>

Si las cuatro virtudes cardinales se distinguen entre sí

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quatuor praedictae virtutes non sint diversae virtutes, et ab invicem distinctae.  
1. Dicit enim Gregorius, in XXII "Moral."<sup>11</sup>: "Prudentia vera

Dificultades. Parece que las cuatro virtudes dichas no son virtudes diversas ni distintas unas de otras.

1. Dice San Gregorio que "la prudencia no es verdadera si no es justa,

<sup>a</sup> Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.3; Ethic. 2 lect.8; De virtut. q.1 a.12 ad 23; q.5 a.1 ad 1.

<sup>9</sup> AMBROSIIUS, De off. ministr. 1.1 c.36: ML 16,82; AUGUST., De mor. Eccl. Cathol. 1.1 c.15: ML 32,1322; GREGORIUS, Moral. 1.22 c.1: ML 76,212.

<sup>10</sup> Cf. SENECAM, Ad Lucillum ep.67.

<sup>11</sup> C.1: ML 76,212.

<sup>7</sup> In Evang. 1.1 homil.7; ML 76,1103.

<sup>8</sup> L.2 c.53-54.

templada y fuerte; ni es perfecta la templanza si no es fuerte, justa y prudente; ni la fortaleza es integra si no es prudente, templada y justa; ni la justicia es verdadera si no es prudente, fuerte y templada". Pero no sería así si las cuatro virtudes predichas fueran distintas entre sí, pues las diversas especies de un mismo género no se denominan unas por otras. Luego las virtudes indicadas no son distintas entre sí.

2. Cuando las cosas son distintas entre sí, lo que pertenece a una no se atribuye a la otra. Pero lo que es de la templanza se atribuye a la fortaleza, ya que San Ambrosio dice: "Con razón llamamos fortaleza al hecho de que un hombre se venga a sí mismo y no se deje doblegar ni ablandar por ningún halago". Incluso dice de la templanza que "salvaguarda la medida y el orden en todo lo que decidimos hacer o decir". Luego parece que estas virtudes no son distintas entre sí.

3. Dice Aristóteles que para la virtud se requiere: primero, que se sepa lo que se hace; segundo, que se escoja hacerlo, y se escoja por tal fin concreto; tercero, que permanezca y obre firme e inmutablemente". Mas lo primero parece pertenecer a la prudencia, que es la recta norma de las acciones humanas; lo segundo, o sea la elección, a la templanza, que hace obrar, no por pasión, sino por elección, una vez que refrena las pasiones; lo tercero, obrar por el fin debido, supone cierta rectitud, que parece pertenecer a la justicia; finalmente, la firmeza e inmutabilidad pertenecen a la fortaleza. Luego cualquiera de estas virtudes es común a todas las virtudes. Luego no se distinguen entre sí.

Por otra parte, afirma San Agustín que "la virtud se dice cuádruple

non est, quae iusta, temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est; nec fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est." Hoc autem non contingeret, si praedictae quatuor virtutes essent ab invicem distinctae: diversae enim species eiusdem generis non denominantur se invicem. Ergo praedictae virtutes non sunt ab invicem distinctae.

2. Praeterea, eorum quae ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiae, atque tribuitur fortitudini; dicit enim Ambrosius, in I libro "De officio": "Iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur." De temperantia etiam dicit quod "modum vel ordinem servat omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur". Ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctae.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Ethic."<sup>12</sup>, quod ad virtutem haec requiruntur: "Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat et operetur." Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est recta ratio agibilium; secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrænatis; tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quae videtur ad iustitiam pertinere; aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quaelibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De moribus

Eccles."<sup>13</sup>, quod "quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario affectu": ut subiungit de praedictis quatuor virtutibus. Praedictae ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, praedictae quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quosdam generales condiciones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus: ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Haec autem quatuor sic distincta, non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur: quod dictum est ad fortitudinem pertinere. Ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti: quod dicebatur ad iustitiam pertinere. In hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat: quod dicebatur pertinere ad temperantiam. Solum autem hoc quod est discretioem habere, quod attribuebatur prudentiae, videtur distinguí ab aliis tribus, in quantum hoc est ipsius rationis per essentiam; alia vero tria important quandam participationem rationis, per modum applicationis cuiusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur, secundum praedicta, prudentia quidem esset

en correspondencia con las distintas afecciones del amor"; y a continuación habla de las cuatro virtudes predichas. Luego son distintas entre sí.

Respuesta. Hemos dicho que las cuatro virtudes nombradas son tomadas en una doble acepción por los diferentes autores. Para unos, en efecto, representan ciertas condiciones generales del alma humana que se dan en todas las virtudes; esto significaría que la prudencia es meramente cierta rectitud de discernimiento en toda clase de actos o materias; la justicia, cierta rectitud del alma por la que el hombre hace lo que debe en cualquier materia; la templanza, una disposición del alma que modera cualquier pasión u operación, de modo que no exceda el debido límite; y la fortaleza, una disposición del alma mediante la cual se afianza en lo que es conforme a la razón y contra los asaltos de las pasiones y las fatigas de los trabajos. El distinguir así estas cuatro virtudes no implica que la justicia, la templanza y fortaleza sean hábitos virtuosos distintos. Pues toda virtud moral, por el hecho de ser hábito, debe tener cierta firmeza para no ser removida por su contrario; esto, como hemos dicho, pertenece a la fortaleza. Además, en cuanto que es virtud, dice al bien un orden que incluye la noción de recto y debido; y esto, según dijimos, pertenece a la justicia. Mas en cuanto que es virtud moral que participa de la razón, le compete guardar en todo la medida de la razón y no extralimitarse, lo cual hemos dicho que pertenece a la templanza. Solamente el tener discreción, que atribuimos a la prudencia, parece distinguirse de las otras tres, en cuanto que la discreción es racional por esencia, mientras que las otras tres lo son por participación, a manera de una cierta aplicación a las pasiones o a las operaciones. Por consiguiente, según esta explicación, la prudencia sería distin-

<sup>12</sup> C.36: ML 16,82.

<sup>13</sup> C.21: ML 16,62.

<sup>14</sup> C.1.3 (BK 10531); S.Th., lect.4.

<sup>15</sup> C.15: ML 34,1322.



la de las otras tres virtudes, pero éstas no se distinguirían entre sí, porque es evidente que una misma y única virtud es a la vez hábito, virtud y virtud moral.

Otras, con más acierto, toman estas cuatro virtudes en cuanto que están determinadas a materias especiales: cada una, en efecto, se refiere a una materia en que prevalece principalmente la condición general, que, según antes se ha dicho, da origen al nombre de cada virtud. De este modo es evidente que las virtudes indicadas con hábitos diversos que se distinguen por razón de la diversidad de sus objetos.

Soluciones. 1. San Gregorio habla de las cuatro virtudes en el primer sentido indicado.—O puede también decirse que estas cuatro virtudes se califican mutuamente por cierta redundancia, porque las cualidades de la prudencia redundan en las otras virtudes en cuanto que son dirigidas por ella. Y cada una de las otras redundan en las demás por razón de que quien puede lo difícil puede también lo fácil. De ahí que quien puede refrenar el deseo de los placeres del tacto, lo cual es muy difícil, impidiendo que se extralimite, por lo mismo es más capaz de refrenar la audacia en los peligros de muerte para impedirle aventurarse más de lo debido, lo cual es cosa mucho más fácil; y en este sentido se dice que la fortaleza es temperada. La templanza, a su vez, se dice fuerte por redundar en ella la fortaleza, pues quien mediante la fortaleza tiene el ánimo firme contra los peligros de muerte—cosa verdaderamente difícil—es más apto para conservar la firmeza de ánimo contra el impetu de las delectaciones, porque, como dice Cicerón, “no es razonable que quien no se doblega por el miedo se deje vencer por la concupiscencia, ni que ceda al deleite el que se muestra incansable en el trabajo”.

virtus distincta ab aliis tribus: sed aliac tres non essent virtutes distinctae ab invicem; manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis<sup>10</sup>.

Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales; unaquaeque quidem illarum ad unam materiam in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra (a.3) dictum est. Et secundum hoc, manifestum est quod praedictae virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem obiectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de praedictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem.—Vel potest dici quod istae quatuor virtutes denominantur ad invicem per redundantiam quandam. Id enim quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, in quantum a prudentia diriguntur. Unaquaeque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilium, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refranare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum; ex hoc ipso redditur habilior ut refranet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc, fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam: in quantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in I “De offe.” (c.20), “non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate”.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel in quantum istae virtutes dominant quaedam generales conditiones virtutum; vel per redundantiam praedictam.

Ad tertium dicendum quod illae quatuor generales virtutum conditiones quas ponit Philosophus, non sunt propriae praedictis virtutibus. Sed possunt eis appropriari, secundum modum iam dictum (in c).

2. Con esto es patente la respuesta a la segunda objeción, ya que, si la templanza guarda la medida en todo y si la fortaleza conserva el ánimo inflexible contra el atractivo de los placeres, se debe a que estas virtudes entrañan ciertas condiciones generales de la virtud, bien a la mutua redundancia a que acabamos de referirnos.

3. Esas cuatro condiciones comunes de la virtud, señaladas por el Filósofo, no son propias de las virtudes que nos ocupan, pero pueden apropiarse a ellas del modo que acabamos de decir.

## ARTICULO 5

### *Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares*<sup>a</sup>

Si las virtudes cardinales se dividen convenientemente en virtudes políticas, purgativas, del alma purificada y ejemplares

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas.

1. Ut enim Macrobius dicit, in I “Super somnium Scipionis” (c.8), “virtutes exemplares sunt quae in ipsa divina mente consistunt”. Sed Philosophus, in X “Ethic.”<sup>17</sup>, dicit quod “ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere”. Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

2. Praeterea, virtutes purgati animi dicuntur quae sunt absque passionibus; dicit enim ibidem Macrobius quod “temperantiae purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci, fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere”. Dicitum est autem supra (q.59

**Dificultades.** Parece que no se dividen convenientemente las virtudes cardinales en ejemplares, del alma purificada, purgativas y políticas.

1. Dice Macrobio que “las virtudes ejemplares son las que existen en la mente divina”. Pero el Filósofo dice que “es ridículo atribuir a Dios justicia, fortaleza, templanza y prudencia”. Luego estas virtudes no pueden ser ejemplares.

2. Se llaman virtudes de alma purificada las que se dan sin pasiones, pues dice Macrobio que “pertenece a la templanza de un alma purificada no el reprimir las concupiscentias terrenas, sino olvidarlas completamente; a la fortaleza, ignorar las pasiones, no el vencerlas”. Pero dijimos

<sup>10</sup> Cf. ARISTOTEL., *Eth.* 2 c.7 n.2 (BK 1107a33); CICERONEM, *Rhetorica* 1.2 c.53.

<sup>a</sup> Sent. 3 d.33 q.1 a.4 ad 2; d.34 q.1 a.1 arg.6; *De verit.* q.26 a.8 ad 2.

<sup>17</sup> C.8 n.7 (BK 1178b10); S.TH., lect.12.