



UNIDAD VI

LA VIDA VIRTUOSA

TEXTO-APUNTE - LA VIDA VIRTUOSA

*“El hombre virtuoso es de tal manera que, por su propia y más íntima esencia, tiende a la realización del bien a través de su actuar”.*²³⁵

Para que el hombre que guía su conducta por las normas morales, destinadas a la realización y plenificación humanas, sea verdaderamente *bueno* (y no sólo actúe bien) debe desarrollar ciertas disposiciones que de forma permanente le lleven fácilmente hacia el bien. Estas son las virtudes.

1.- LOS HÁBITOS

Para comprender qué son las virtudes es necesario anteriormente conocer la naturaleza de los hábitos ya que las virtudes son un tipo de hábitos. El término hábito procede del verbo latino *habere* que significa tener, poseer. Pero Santo Tomás distingue dos acepciones en que esto puede considerarse: puede significar tener algo, una cosa o, en segundo lugar, tenerse a sí, tener un modo de ser en sí. Y en este último sentido ha de entenderse la doctrina de los hábitos los cuales designan, de esta forma, una posesión de sí mismo, un modo de ser, una disposición, por lo tanto, del sujeto. Aristóteles define al hábito (o tenencia) de este modo:

*“En otro sentido, se llama tenencia la disposición según la cual lo dispuesto está bien o mal dispuesto, o bien por sí o en relación a otra cosa”.*²³⁶

Ante todo es preciso diferenciar en estas disposiciones los *hábitos entitativos* de los *operativos*: los primeros disponen indirectamente para el obrar, ya que perfeccionan a la sustancia en sí misma (por ejemplo la salud del cuerpo), los segundos de modo directo. Aquí nos interesan estos últimos.

Los hábitos operativos son :

cualidades relativamente estables que disponen a obrar de modo fácil y pronto

a) Son **cualidades**, es decir modos de ser, determinaciones de una sustancia. Y en efecto, ellos implican la actualización de una potencia dentro de un ser que es una sustancia. Estas cualidades se diferencian de otras del mismo género en cuanto son disposiciones buenas o malas, disposiciones inmediatas de la naturaleza del sujeto, es decir, cualificaciones de la misma.

b) **Relativamente estables**, difícilmente movibles; constituyen una especie de *segunda naturaleza* ya que permiten actuar con una cierta espontaneidad, de modo casi natural. Cada esfuerzo realizado por el hombre en vistas a su fin le deja una huella; así la experiencia pasada se fija, aunque no de manera definitiva. Por medio de los hábitos el pasado se hace presente. De allí la facilidad, incluso, deleitabilidad, que dan para actuar.

²³⁵ Pieper, J., *Antología*. Herder, Barcelona 1981, p. 18.

²³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, I.V, c.20, 1022b10. Ed. cit., p. 262. Y Santo Tomás de Aquino comenta: “(...) el hábito no solamente implica orden a la misma naturaleza del ser, sino también – y consiguientemente – a la operación, en cuanto que es el fin de la naturaleza o un medio conducente al fin. Por lo cual dice Aristóteles en la definición de hábito que es *una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo*, es decir, según la propia naturaleza, *ya por orden a otra cosa*, a saber, por orden a un fin”. *Suma Teológica*, I-II, q.49, a.3. BAC, Madrid 1954, vol.V, pp. 36-37.

**Los hábitos
son un modo
de ser, una
disposición del
sujeto**

¿De dónde **proviene** los hábitos?

Si consideramos, como hemos hecho con cada uno de los temas que presentamos, una distinción (sin contraposición, una vez más!) entre el orden natural y el sobrenatural, también aquí debemos diferenciar dos ordenes de hábitos.

a) Comenzamos por los **hábitos naturales**. Así observamos que en el hombre hay disposiciones innatas y disposiciones adquiridas.

Las primeras son de dos tipos: comunes a todos como lo son la tendencia al conocimiento de la verdad y la disposición a la realización del bien, y propias o individuales de cada uno, como son los talentos.

Los hábitos naturales adquiridos se **forman necesariamente por repetición de actos**²³⁷; un acto dispone al otro. Por eso pueden aumentar o disminuir pero también pueden corromperse cuando son sustituidos por un hábito contrario. El hombre, en este sentido, no puede escapar a los hábitos. Cada acto que hace lo dispone a actuar en esa misma dirección en sus próximas acciones. Obrar por hábitos, empero, no es sinónimo de hacerlo mecánicamente, automáticamente: esta forma de actuar no es moralmente valorable.

b) Si se trata de **hábitos sobrenaturales**, como la gracia, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, estos necesariamente han de ser **infundidos** por Dios. Estos hábitos pueden aumentar por el ejercicio intenso bajo la gracia o pueden corromperse también al perderse la gracia, su principio, en el pecado mortal.

De este modo se distinguen, por causa de su origen, los hábitos naturales-innatos, como el hábito de los primeros principios de la inteligencia; los naturales o adquiridos, como la fortaleza, y los sobrenaturales o infusos, como la fe.

¿Por qué se **necesitan** hábitos?

• Los hábitos son *necesarios*. En primer lugar porque el ser humano tiene potencias espirituales y la vida espiritual, a diferencia de lo que sucede en el orden material, conlleva una **indeterminación**, que el hombre debe definir libremente, y una complejidad de elementos que requieren ser ordenados²³⁸, del mismo modo como el arte ordena la inteligencia práctica y junto a ella la imaginación, la voluntad y las facultades que ésta mueve a actuar en la producción de una obra artística. Entonces, ante la realidad de potencias que no están determinadas a un solo acto y que interactúan entre ellas, la presencia de hábitos resulta imprescindible. Estos vienen a ocupar un lugar intermedio entre las potencias y los actos.

Evidentemente que nada de esto sería imprescindible si el hombre no fuera un ser finito e imperfecto en el que hay verdadera distinción metafísica entre su ser y sus facultades y su obrar, entre las normas de su naturaleza y el querer de su voluntad. Pero el único ser que es una unidad perfecta es Dios.

• Pero también son necesarios a causa de las **heridas del pecado original**. En efecto, como hemos señalado al tratar el tema del mal, la caída originaria introdujo un desorden, una desviación, un debilitamiento en las potencias de la naturaleza

²³⁷ Estamos haciendo referencia a las virtudes que no exceden la naturaleza humana y no a las sobrenaturales que son infusas.

²³⁸ Cfr. Simon, R., *Moral*, op. cit., p. 327.

Los hábitos naturales se forman por repetición de actos

Los hábitos sobrenaturales son infundidos por Dios

Los hábitos son necesarios

humana y así los hábitos son requeridos para rectificar estas facultades.

• Y, en tercer lugar, el **desequilibrio de la naturaleza humana** que tiende al bien universal pero debe realizarse en lo concreto hace también necesarios a los hábitos.

Así los hábitos se presentan como **disposiciones relativas a la propia naturaleza**, “en otros términos, los hábitos de un ser determinan la manera de realizar su propia definición”²³⁹. Y la definición de un ser pasa por la “forma” que no es sólo su esencia sino también su razón de ser, su fin, de manera que los hábitos atañen al modo en que el hombre realiza su esencia y a la distancia en que se halla de su fin.

Por esa razón **nunca son neutros**: son buenos o malos, se presentan como exigencias de progreso o de regresión, que inclinan hacia la perfección o alejan de ella, que disponen a realizar actos convenientes a la naturaleza del hombre o en contra de ésta. Los primeros son denominados *virtudes* y los segundos *vicios*.

**Los hábitos
nunca son
neutros**

2.- LAS VIRTUDES

El término virtud deriva del vocablo latino *vir*, varón, el cual a su vez viene de *vis*, fuerza²⁴⁰. De esta manera la virtud, en un sentido originario, sería la fuerza propia del hombre. Y desde esta significación física el término fue adquiriendo una significación analógica más espiritual y finalmente moral²⁴¹.

La virtud es un:

hábito operativo bueno

Es una **disposición permanente que inclina, de un modo fuerte y firme, a una potencia para actuar conforme a la recta razón**. Por eso constituye una cierta **perfección**²⁴² o **complemento de la potencia**.

**La virtud es
una perfección
o complemento
de la potencia**

“El nombre de virtud denota una cierta perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada ser se considera principalmente por orden a su fin. Pero el fin de la potencia es el acto. Por consiguiente, se dice que una potencia es perfecta cuando está determinada a su acto”.²⁴³

Santo Tomás la define como *ultimum potentiae*, esto es, el **término último de una potencia**, “lo sumo de lo que uno puede ser”²⁴⁴. Y esto significa que en el

²³⁹ Gilson, F., *El tomismo*, op. cit. p. 358.

²⁴⁰ Así lo establece Cicerón para el término *virtus*. Sin embargo, Santo Tomás de Aquino lo hace derivar del término *vis* que significa fuerza. De este modo la virtud significará la fuerza o potencia. Así lo establece en la *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, a.1: “Debe decirse que la virtud, según la naturaleza de su nombre, designa el complemento de la potencia; por lo que también se dice fuerza en cuanto que alguna cosa, por la plena potestad que posee, puede seguir su ímpetu o movimiento”. Trad. de H. Velázquez Fernández, en Cuadernos de Filosofía n. 22, Universidad Iberoamericana, México 1994, p. 5.

²⁴¹ “Estas *virtutes* irán significando todas las potencias o facultades del hombre, luego la *fortaleza* y *valor*, como virtud más varonil y cercana a la fuerza física, terminando por hacerse específica designación de la *virtud humana* o de la vida moral, que es el verdadero *robur animi*, fuerza y energía espiritual, o perfección de las potencias para su actividad más humana, la del orden moral”. Barbado Viejo, Fr., Introducción a la q.55 de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, ed. cit., p. 152.

²⁴² La idea de perfección ya está presente en la raíz *ari* que constituye el vocablo griego *areté* que designa la virtud.

²⁴³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.55, a.1. BAC, Madrid 1954, vol. V, p. 159.

²⁴⁴ Pieper, J., *Antología*. Herder, Barcelona 1984, p. 15.

**La estabilidad
que genera el
hábito da lugar
a círculos
virtuosos**

hacerse del hombre, la virtud ocupa el especial puesto de llevarlo a la verdadera realización a través de la recta actualización de sus facultades naturales, ya orientadas, como hemos señalado, al bien.

Y dada la estabilidad que genera el hábito, en el caso de un hábito bueno, dicha permanencia se traduce en la gran ventaja de originar **círculos virtuosos**. Así como los llamados círculos viciosos resultan tendencias firmemente arraigadas en la inclinación al mal, así también en el ámbito de la virtud estos círculos significan un poderoso enraizamiento en la dirección del bien. Y quien en ellos entra, casi naturalmente y sin tener una conciencia constante de su presencia, se halla dispuesto a obrar bien. La virtud no sólo hace buena a la obra sino al hombre mismo.

Esta cuasi-naturalidad que otorgan las virtudes al obrar no significa, sin embargo, una anulación de la libertad: “con la virtud la libertad no desaparece, porque la virtud no impone necesidad a los actos sino facilidad”.²⁴⁵ El que la tiene puede o no usar de ella. La voluntad rige el uso de los hábitos.

Las virtudes se **aprenden**. La educación moral de una persona apunta a formarlas en las virtudes, en cada una de sus formas y en su conexión vivida, y no solo ni principalmente en una reflexión teórica sobre el valor del bien (aunque evidentemente se precisa conocer este valor para motivarse a actuar conforme a él). Y esta educación se da de manera permanente, ya que la realización del bien nunca termina. Por eso siempre es inagotable la posibilidad de perfeccionarse.

Las virtudes conforman una **unidad** en la diversidad siguiendo la misma unidad de la persona humana a la que perfeccionan. Así como un solo acto aislado no basta para hacer virtuoso al hombre, tampoco una virtud aislada podría volverlo bueno. Si por virtud se entiende, como hemos dicho, no un mecanismo rutinario sino un verdadero modo de ser, entonces cada una de ellas exige por su misma definición estar integrada a otros hábitos buenos. Esta interrelación hace, incluso, que la facilidad y espontaneidad del obrar virtuoso se acrecienta: así al templado probablemente le resulte menos dificultoso ser justo que al intemperante dominado por el afán de satisfacer sus deseos tiránicos a toda costa.

La conexión entre las virtudes de la vida moral fue claramente presentada ya por Platón²⁴⁶ y por Aristóteles quienes explicaban la unión de las virtudes a través de la prudencia. Pero Santo Tomás ve que, además de la necesaria conexión entre las virtudes morales naturales, también es preciso, en vistas al fin último sobrenatural, que se de una unidad mayor: la de las virtudes morales infusas bajo la primacía de la caridad. Y las virtudes teologales de la fe y la esperanza para pertenecer al orden de las virtudes perfectas tampoco pueden darse sin la caridad y esta, por su parte, tampoco puede darse sin el ordenamiento de aquellas.

No obstante esta íntima interdependencia de las virtudes, es necesario establecer ciertas distinciones acerca de la naturaleza de cada grupo de ellas: en primer término, hay que distinguir aquellas de orden natural, adquiridas por la reiteración de actos buenos y, por encima de estas, las de orden sobrenatural infundidas por Dios.

²⁴⁵ Forment, E., *La persona humana*, op. cit., p. 800.

²⁴⁶ Cfr., por ejemplo, *República*, I.IX, 591b.

CONCLUSIÓN

Para la perfección integral del hombre en todos sus ordenes es necesario el crecimiento en las virtudes en todas sus formas.

“La doctrina occidental de la vida resume y articula en siete proposiciones lo que el hombre debe:

1º El hombre, en la medida en que realiza lo que se entiende por tal, es aquel que, escuchando la palabra de Dios, se abre a ella – en la fe – siempre que llegue a recibirla.

2º El hombre sólo es cabal e íntegro cuando tiende – en la esperanza – a una plenitud que no le es posible alcanzar en la presente existencia corporal.

3º El hombre que aspira a la perfección es aquel que – en el amor (caridad) – participa del infinito poder asertivo del propio Creador y, con todas sus fuerzas vitales, da por buena la existencia de Dios, del mundo y de él mismo.

4º El hombre sólo puede ser cabal cuando su visión de la realidad no se deja enturbiar por el sí o el no de la voluntad y cuando, al contrario, su decidir y obrar dependen de lo real como aparece a sus ojos. El hombre es prudente por el hecho de estar resuelto a obrar la verdad.

5º El hombre bueno es ante todo justo, lo cual significa que se entiende a sí mismo como hombre entre otros hombres. Posee el arte de vivir con los demás haciendo que a cada uno se le atribuya lo que corresponde.

6º El hombre prudente y justo sabe que, para realizar el bien en este mundo, es necesaria la puesta en juego de la persona y está dispuesto – gracias a la fortaleza – a soportar inconveniencias y penalidades por amor de la verdad y la justicia.

*7º A la integridad del hombre pertenece la virtud de la templanza, que le protege contra la autodestrucción del goce”.*²⁴⁷

Presentaremos a continuación una breve introducción general de las virtudes para luego dedicarnos en especial a estas siete.

I) VIRTUDES NATURALES O ADQUIRIDAS

Las virtudes naturales, hábitos operativos buenos que con la sola capacidad natural humana pueden ser adquiridos, se clasifican en *intelectuales o dianoéticas y morales o éticas*.

A) VIRTUDES INTELECTUALES

Estas virtudes perfeccionan a la inteligencia para que realice bien sus operaciones. Se subdividen en especulativas y prácticas: la *inteligencia* (o *hábito de los primeros principios*); *sabiduría* y *ciencia* pertenecen al primer grupo mientras que el *arte* y la *prudencia* son prácticas.

1. La **inteligencia**, o *hábito de los primeros principios*, es la virtud que dispone a la inteligencia justamente al conocimiento rápido de los primeros principios

²⁴⁷ Pieper, J.. *Antología*, op. cit., pp. 20-21.

Es necesario el crecimiento en las virtudes en todas sus formas

Las virtudes intelectuales perfeccionan a la inteligencia para que realice bien sus operaciones

indemostrables, de las primeras verdades inmediatamente evidentes sin las cuales no hay posibilidad de pensamiento. El contenido de estos principios se lo toma de la misma realidad. Y así ocurre con el primero entre ellos: el principio de no contradicción, principio sin el cual el lenguaje se destruiría, no habría sujetos reales ni distinción entre las cosas.

2. La **sabiduría** perfecciona a la inteligencia en la búsqueda de las causas últimas y absolutamente más altas, por consiguiente del objeto más perfecto y universal (de ahí su unidad). Por eso se la considera una virtud arquitectónica. Es la virtud jerárquicamente más elevada de la que dependen la anterior y la que le sigue, ya que considera tanto los principios como las demostraciones realizadas a partir de ellos.

3. La **ciencia** es la encargada de perfeccionar a la razón en su conocimiento de las verdades mediatamente evidentes pertenecientes a un sector determinado de la realidad (de ahí su pluralidad). Se la llama también *hábito de las conclusiones* porque dispone al entendimiento especulativo para que deduzca de modo fácil y pronto, por las causas próximas o inmediatas, las conclusiones que se derivan de los principios conocidos²⁴⁸.

4. El **arte** es la recta razón del hacer²⁴⁹. Considera al hombre bajo la dimensión de *homo faber* ya que apunta en primer término a la perfección de un objeto exterior, de una obra ya sea bella o útil.

5. La **prudencia** es la recta razón del obrar, es decir, la virtud que dispone al intelecto a conocer la realidad para actuar en su conformidad.

¿**Implican** estas virtudes una **rectitud** en el obrar moral?

Dejamos de lado por ahora la consideración de la prudencia que es muy especial y a la que trataremos como tal. El resto de las virtudes intelectuales confieren la capacidad de obrar bien pero, a diferencia de las morales, a las que propiamente les cabe el nombre de virtudes, no aseguran el buen uso de esas capacidades. Por eso se distinguen ambos grupos de virtudes:

*“Y siendo la virtud lo que hace bueno a su poseedor y buena su obra, son éstos los hábitos que llevan el nombre puro y simple de virtudes, porque hacen que la obra sea actualmente buena y bueno también su poseedor. Por el contrario, los hábitos de la primera modalidad no se dicen de modo absoluto virtudes, porque no hacen buena la obra, sino que confieren cierta capacidad para hacerla tal, y porque no hacen a su poseedor bueno absolutamente. En efecto, no se llama simplemente bueno a un hombre por el solo hecho de ser sabio y artifice, sino que se le llama bueno relativamente; por ejemplo, buen gramático o buen artesano. Por esta razón, muchas veces la ciencia y el arte se clasifican por oposición a la virtud, y alguna vez se les da el nombre de virtudes, como consta por Aristóteles”.*²⁵⁰

²⁴⁸ Cfr. Royo Marín, A., *Teología moral para seglares*, op. cit., p. 176.

²⁴⁹ El “hacer” y el “obrar” se distinguen: mientras que el primero se refiere a la producción de algo exterior al sujeto que actúa, el segundo, en cambio, designa una acción que repercute sobre el interior del mismo agente, perfeccionándolo o degradándolo moralmente, según sea buena o mala.

²⁵⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.56, a.3. Ed. cit., vol. V, p.188.

Si las consideramos desde este aspecto, el desarrollo de las virtudes intelectuales no asegura la bondad moral de un acto ni del sujeto que lo realiza. R. Simon dice: “Un buen cirujano es un buen cirujano, pero puede ser un mal hombre y emplear su saber y su técnica operatoria para obrar mal. Pero un hombre moralmente bueno, cirujano también, sólo se servirá de sus conocimientos para fines verdaderamente humanitarios, no para el mal”²⁵¹.

**Las virtudes
intelectuales
no aseguran la
bondad del
acto moral**

Sin embargo, las virtudes morales no pueden desarrollarse en total independencia de ellas dado que por detrás de un acto hay una elección y antes de ésta un juicio intelectual. Y en el caso de la prudencia significa una dependencia ineludible.

Pero sí podemos afirmar, al revés, que para que estas virtudes se desarrollen y den sus frutos es imprescindible la existencia de ciertas virtudes morales. La vida intelectual requiere, en efecto, de justicia so pena, por ejemplo, de no poder reconocer la verdad en boca de quien no nos gusta; de fortaleza para no dejarse llevar por la debilidad ante la tarea a veces ardua de develar la verdad y también de templanza para poder poner la mente y el corazón en la contemplación de la verdad y no verse tironeado por alguna pasión desequilibrada.

B) VIRTUDES MORALES

Estas virtudes tienen como objeto directo e inmediato la bondad de los actos humanos.

**Las virtudes
morales tienen
como objeto
directo la
bondad de los
actos humanos**

Las virtudes morales son principalmente la *justicia*, la *fortaleza* y la *templanza*.

1. La **justicia** ordena a la voluntad inclinándola a dar a cada uno lo que es suyo, su derecho.
2. La **fortaleza** ordena al apetito irascible en su búsqueda de un bien arduo.
3. La **templanza**, finalmente, ordena al apetito concupiscible moderando la búsqueda del bien deleitable.

Estas virtudes disponen rectamente los apetitos del hombre: la voluntad con su libertad y las tendencias sensibles inferiores. Y por eso no sólo perfeccionan las acciones y las pasiones sino al hombre mismo que se realiza a través de ellas. Pero esto es posible porque por detrás de ellas siempre se da la virtud de la prudencia, la cual, bajo cierto aspecto que luego trataremos, es también una virtud moral. Y de este modo llegan hasta el ámbito donde la inteligencia juzga e impera y hasta donde surge el dinamismo de la voluntad.

De acuerdo a esto se entiende la definición aristotélica, retomada por Santo Tomás²⁵², de la virtud moral: es un **hábito electivo** que consiste en un **término**

²⁵¹ Simon, R., *Moral*, op. cit., p. 335. Cfr. Millán Puelles, A., *Ética y realismo*, op. cit., pp. 27-28: “Como aquello que dice Santo Tomás. ¿Se puede ser buen pintor y mal hombre? Sí. ¿Se puede ser buen hombre y mal pintor? No, si se es pintor, hay que ser, cuando menos un pintor aceptable. No es obligatorio ser Tiziano, ni ser el Greco, etc. Pero si una persona no sabe pintar aceptablemente, su obligación es hacer otra cosa, dedicarse a otro oficio. Un médico malo, un *matasanos*, no es sólo un médico técnicamente malo, lo es también moralmente. Que se dedique a otra cosa. Lo que no puede es hacer daño a la sociedad. Digo esto por aquello que dicen las madres: –Mi hijo es mal estudiante, pero en el fondo es buenísimo. –Mire, usted está muy equivocada: es malísimo. Si es estudiante tiene la obligación de estudiar, y si no estudia es mala persona, una mala persona que puede rectificar y convertirse en una buenísima persona”.

²⁵² Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.59, a.1. Ed. cit., vol. V, p.254.

medio que la razón señala tal como lo fijaría un sabio, esto es, **por la recta razón**:

“Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno al caballo y útil para correr, para llevar al jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. (...)

En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no le prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

La virtud es un término medio

(...) Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras que el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio a la virtud: los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas. Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en pasiones y acciones, mientras que la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo”.²⁵³

Es un “**término medio**”: esto se debe a que la regla que hace buena a la virtud es la razón, la cual marca un justo medio, alejado del exceso y del defecto, ya sea en

²⁵³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I,II, c.6, 1106a15-1107a5, op. cit., pp. 166-169. Milón de Crotona era una atleta del siglo VI a.C. vencedor varias veces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria.- La mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 gr. (Nota del traductor Julio Pallí Bonet).

base a la cosa misma (como en la justicia) o en relación al sujeto (como en la fortaleza y la templanza)²⁵⁴. El término medio, entonces, no designa un promedio ni una mediocridad. Con respecto al bien, como claramente expresa el Filósofo, es un extremo, cuyo contrario es el vicio que no se conforma a la razón. Pero dado que, como hemos visto al considerar las fuentes de un acto moral, toda obra humana se da en lo concreto de unas circunstancias, también ellas entran en juego al juzgar en qué consiste el término medio. Incluso el sujeto es cambiante en sus reacciones afectivas. Por eso el término medio en las virtudes de las pasiones es un medio de razón, es decir, en relación al sujeto, lo cual no significa que no sea objetivo. De todo esto se desprende la necesaria primacía de la virtud de la prudencia sobre cualquier otra virtud moral para prescribir el medio basándose en el conocimiento de la realidad.

La virtud (*areté*) **se diferencia del autodomínio** (*encrateia*). Entre ellos hay algo en común: no hay manejo del impulso sino de la razón. Pero hay una esencial distinción: mientras que las pasiones son ordenadas por la virtud, en cambio sólo son frenadas en el dominio de sí, quedando en su estado demencial. Por eso San Bernardo de Claraval llama a la virtud *pasión ordenada*.

Prudencia, justicia, fortaleza y templanza constituyen las denominadas virtudes **cardinales**²⁵⁵ ya que son el eje alrededor del cual gira toda la vida ética. Aseguran el cumplimiento de un acto bueno y hacen bueno a quien las posee.

Cada una de estas virtudes principales viene a subsanar una *herida dejada por el pecado original*: la amafía, la malicia o injusticia, la debilidad y la mala concupiscencia (en el mismo orden que las virtudes contrarias).

*“El número de ciertas cosas puede establecerse partiendo de sus principios formales o de los sujetos en que se encuentran; y por cualquiera 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 a 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 para no retroceder, y de ahí recibe el nombre de fortaleza. De igual modo, partiendo de los sujetos resulta el 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.”*²⁵⁶

La virtud se diferencia del autodomínio

Prudencia, justicia, fortaleza y templanza son las virtudes cardinales

²⁵⁴ A esta misma distinción hace referencia Santo Tomás utilizando las expresiones *medio real* y *medio de razón*.

²⁵⁵ *Cardo*, *cardinis* significa en latín quicio, gozne, eje.

²⁵⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.61, a.2. Ed. cit. pp. 302-303.

En cada una de ellas se apoyan un grupo de virtudes del mismo género, sobre las cuales tienen primacía a causa de la importancia de su materia²⁵⁷. Estos grupos de virtudes derivadas constituyen las cuatro grandes direcciones o rumbos de la vida virtuosa. Así se da el grupo de las *directoras* de la actividad moral, cuya cabeza es la prudencia; las virtudes *relacionales*, propias de la vida social, emparentadas con la justicia; las *activantes*, nucleadas alrededor de las afecciones y reacciones del apetito irascible que la fortaleza ordena y, finalmente, las *temperantes* bajo la guía de la templanza.

¿Por qué denominar **principales** a estas cuatro virtudes siendo que existen por encima de ellas las virtudes teologales?

Santo Tomás considera que si bien estas son el fundamento último de la vida virtuosa, sin embargo se refieren al fin y no a los medios que a él conducen. Y de esto sí se ocupan, por el contrario, las virtudes morales. Además estas constituyen una puerta de entrada para una vida superior.

II) VIRTUDES SOBRENATURALES O INFUSAS

Son:

Se requieren virtudes infusas para realizar actos sobrenaturales conducentes al fin último sobrenatural

hábitos operativos buenos infundidos por Dios en orden al obrar sobrenatural siguiendo el dictamen de la razón iluminada por la fe

Y por esto último se distinguen especialmente de las naturales, cuya guía es la razón en estado natural, y de los dones del Espíritu que son dirigidos directamente por Él.

Estas virtudes son necesarias para que el hombre pueda realizar actos sobrenaturales que lo conduzcan a su fin último sobrenatural²⁵⁸.

Las virtudes infusas se clasifican en *teologales* y *morales*.

A) VIRTUDES TEOLOGALES

Por encima de todas las virtudes naturales, entonces, se dan tres grandes virtudes teologales: **fe, esperanza y caridad**, la primera reside en la inteligencia y las otras dos en la voluntad. Estas virtudes infusas provienen de la vida de Dios en el hombre y por lo tanto son proporcionadas a la vida sobrenatural y tienen por objeto a Dios mismo en su vida íntima. Por eso también pueden ser llamadas virtudes *divinas*. Son infundidas sólo por Dios y sólo son conocidas por la Revelación. Y en ello radica la diferencia específica de estas virtudes frente a las naturales y adquiridas las cuales tienen por objeto algo humano y conocido por la inteligencia humana.

²⁵⁷ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.61, a.3. BAC, vol. V, p. 305: "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 concupiscencias de los deleites del tacto; la fortaleza, la que da estabilidad frente a los peligros de la muerte".

²⁵⁸ "La necesidad de las virtudes infusas es manifiesta con sólo tener en cuenta la naturaleza misma de la gracia santificante. Semilla de Dios, la gracia es un germen divino que pide, de suyo, crecimiento y desarrollo hasta alcanzar su perfección. Pero, como la gracia no es por sí misma inmediatamente operativa –aunque lo sea *radicalmente*, como principio remoto de todas nuestras operaciones sobrenaturales –, sigue que de suyo exige y postula unos *principios inmediatos de operación* que fluyan de su misma esencia y le sean inseparables". Royo Marín, A., *Teología moral para seglares*. op. cit., p. 180.

que corresponden a tres formas de considerar en qué consiste la felicidad: la vida voluptuosa, la vida activa y la vida contemplativa.

Las tres primeras bienaventuranzas muestran que es falso hacer consistir la felicidad en los placeres sensibles:

- Bienaventurados **los pobres de espíritu** se puede referir tanto al desprecio de los honores como de las riquezas.
- Bienaventurados **los mansos** puede significar la calma completa de las pasiones.
- Bienaventurados **los que lloran** haría referencia al rechazo del placer concupiscible.

Con respecto a la vida activa, si bien en ella no radica tampoco la felicidad suprema, sin embargo puede conducir hacia ella. La cuarta y quinta bienaventuranza consideran esto:

- Bienaventurados **los que tienen hambre y sed de justicia** expresa el obrar con justicia con el prójimo.
- Bienaventurados **los misericordiosos** refiere los actos de liberalidad, gratuidad, compasión.

Los premios de las bienaventuranzas señalan que la felicidad está en la vida contemplativa

En la vida contemplativa está la felicidad. Ella está indicada en todos los premios de las bienaventuranzas. Así la sexta y séptima expresan los méritos efectos de la vida activa que disponen directamente a la contemplación:

- Bienaventurados **los limpios de corazón** indica la purificación de todas las pasiones en el interior del espíritu.
- Bienaventurados **los pacíficos** marca la purificación en todo afecto para con el prójimo.

La última bienaventuranza es el coronamiento de todas las anteriores. Quien está confirmado en el bien soporta con paciencia las persecuciones.

Los premios siguen el mismo hilo lógico. En las tres primeras bienaventuranzas se prometen bienes espirituales: abundancia de los bienes del cielo; su segura posesión y estabilidad; la alegría de los consuelos espirituales. En las de la vida activa, se promete la saciedad en el cumplir con la justicia y la misericordia que libra de todas las miserias. A los puros de corazón se les promete ver a Dios y a los que trabajan por la paz, la gloria de la divina filiación²⁷⁰.

3.- LAS VIRTUDES CARDINALES

A) LA PRUDENCIA

La virtud de la *phronesis* (φρονησις) o sabiduría práctica de los antiguos griegos fue llamada *prudencia* por los medievales. Es una virtud intelectual por su sujeto que es la inteligencia práctica a la que perfecciona para que pueda dirigir la acción moral. Pero en cuanto significa una dirección recta sobre la voluntad es a la vez moral.

Esta es la **primera** de todas las virtudes²⁷¹ ya que **la realización del bien**

²⁷⁰ Seguimos en todo este análisis al comentarador dominico Fray Pedro Lumberreras en su "Introducción" a la q. 69 de la I-II de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Ed. cit., vol. V, pp. 511-519.

exige conocer la realidad. Según Aristóteles, “la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos”²⁷².

*“La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Vivir bien, en efecto, consiste en obrar bien. Mas, para obrar bien, no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, es decir: es necesario obrar conforme a una elección recta y no meramente por impulso o pasión”.*²⁷³

Y dado que, como hemos visto a propósito de la estructura de un acto voluntario, la elección recae sobre los medios que llevan a un fin es necesario que un hábito disponga rectamente a la inteligencia en su deliberación de los medios que conducen al fin. Por eso se requiere esta virtud para vivir bien.

Se la define como:

recta razón del obrar

y así se distingue, ante todo del arte:

*“La razón de esta diferencia está en que el arte es la recta razón en la producción de las cosas, mientras que la prudencia es la recta razón en el obrar. He aquí la diferencia que hay entre hacer y obrar según el Filósofo: el primero es una acción que pasa a una materia exterior – edificar, cortar, etc. –; el segundo es acto que permanece en el mismo agente – ver, amar, etc. –. Así, pues, la prudencia, respecto de esta actividad humana que es el uso de potencias y hábitos, está en la misma relación que el arte respecto a las obras externas, porque una y otra son la perfecta razón de las cosas a que se aplican”.*²⁷⁴

El **arte** y la **prudencia** tienen en común el perfeccionar a la inteligencia práctica y, por ende, a los conocimientos ordenados a la ejecución de algo. Ambos parten de ciertos principios universales pero se abocan a algo particular y contingente, es decir, no necesario. Pero mientras que el primero apunta a la perfección de algo exterior al hombre, de su *artefacto*, de su producto, la segunda deja su efecto en el interior mismo del sujeto que actúa²⁷⁵. Por eso la prudencia es verdadera virtud en cuanto

²⁷¹ El término prudencia suele ser utilizado para designar, como señala J. Pieper, un “angustioso afán por la propia conservación”, “un cuidado egoísta de sí mismo”. La interpretación burguesa, difundida a partir del siglo XVIII, ve en la prudencia una especie de viveza o sagacidad para el bien privado exclusivamente. Nada más alejado de esto es el sentido genuino de esta palabra.

²⁷² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I,VI, c.5.

²⁷³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.57, a.5. Ed. cit., p. 220. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I,VI, c.13, 1145a5-10: “Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin. Sin embargo, la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella sino que ve cómo producirla. Sería como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad”. Ed. cit. p. 288.

²⁷⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.57, a.4. Ed. cit., p. 217. Recordamos aquí la diferencia entre hacer y obrar. El hacer (*facere*) se refiere a la producción de un bien exterior mientras que el obrar (*agere*) significa la realización de un acto que atañe a la interioridad de la persona. Sobre esta distinción Aristóteles entendía la existencia de saberes *poiéticos*, conocimientos ordenados a perfeccionar el hacer del hombre, y saberes *prácticos*, esto es, morales, conocimientos ordenados a perfeccionar el obrar, por lo tanto, al hombre en cuanto tal.

²⁷⁵ “El arte y la prudencia humanizan y espiritualizan. Pero esta espiritualidad el arte la hace pasar a la materia inerte, la prudencia al ser humano mismo”. Simon, R., *Moral*, op. cit., p. 351.

**La prudencia
ordena obrar
conforme a la
realidad
objetiva**

cumple con la exigencia de hacer bueno al hombre, pero el arte, al igual que las virtudes especulativas, sólo es virtud de un modo derivado.

La prudencia ordena **obrar conforme a la realidad objetiva**. El término razón que la define designa aquí una referencia, una mirada dirigida a la realidad. Y precisamente esta virtud es un conocimiento directivo de la realidad: considera tanto a esta última como al querer y el obrar. Lleva a la realización concreta el principio que *el deber ser viene determinado por el ser*. Por eso es una facultad perfecta que dispone a actuar rectamente. Es la virtud para aplicar bien los principios universales de la ley natural a los casos particulares.

Como recta disposición de la razón práctica, la prudencia tiene una doble dimensión: **cognoscitiva** en cuanto aprehende la realidad e **imperativa** en cuanto ordena el querer y el obrar. Por eso es un *conocimiento directivo*²⁷⁶, esto es, un conocimiento de la realidad transformándola en ejecución del bien.

En cuanto virtud intelectual está vinculada con el intelecto práctico, por ello se puede decir que **conoce para dirigir y mandar** efectivamente la acción. La prudencia no consiste en la sola consideración intelectual sino en la aplicación a la obra, que es el fin de la razón práctica²⁷⁷. Y para poder iluminar y dirigir la acción concreta, se basa en los principios universales que le proporciona la *sindéresis* y los casos singulares de la acción que le proporciona la ciencia moral (completada por las conclusiones extraídas de la experiencia, experiencia entendida como el conocimiento adquirido por el contacto directo con las cosas, con la realidad).

Pero aún cuando el conocimiento teórico sea indispensable para la acción moral, sin embargo la prudencia tiene una función insustituible como conocimiento concreto. Su especialidad se encuentra en la determinación de los caminos, las vías, los medios que conducen al último fin de la vida humana.

La unión viva de la *sindéresis* y la prudencia es la conciencia ya que ésta, cuando es recta y cierta, es un acto de la prudencia que aconseja, que comanda²⁷⁸.

La prudencia es la **madre** de todas las virtudes morales. Es la condición previa de la bondad moral, es como los ojos de las otras virtudes. “En efecto para obrar el bien se requiere un conocimiento previo de la realidad; el que no sabe cómo son y están las cosas es absolutamente incapaz de hacer el bien *in concreto*”²⁷⁹. Es muy claro el poeta Goethe cuando dice que “en el hacer y actuar, lo que ante todo nos importa es captar perfectamente los objetos y tratarlos conforme a su naturaleza” y esto significa, como lo explica Pieper, que en una decisión moral lo primero que se requiere es ver la realidad y, a partir de esta visión, se ha de *traducir* ese conocimiento en el decidir y obrar. Por eso la llama “el arte de decidirse bien”²⁸⁰.

**La prudencia
es la madre,
causa, medida
y forma de las
virtudes
morales**

²⁷⁶ Santo Tomás de Aquino, *Virt. Card.*, 1.

²⁷⁷ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.47, a.1 ad 3: “El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico”. BAC, Madrid 1956, vol. VIII, p. 20.

²⁷⁸ Cfr. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas*, “Revue Thomiste”, año VIII, 354.

²⁷⁹ Pieper, J., *Antología*, op. cit., c.15, p.62.

²⁸⁰ Cfr. Pieper, J., *ibid.*

La prudencia es **causa, medida y forma** de las restantes virtudes.

*“(...) la virtud por excelencia no se da sin prudencia. Por eso, algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia. Una señal de ello es la siguiente: todos los hombres que ahora dan una definición de la virtud, después de indicar el objeto a que tiende, añaden: según la recta razón, y es recta la que está de acuerdo con la prudencia. Parece, pues, que todos, de alguna manera, adivinan que tal modo de ser es virtud, es decir, la que es conforma a la prudencia”.*²⁸¹

Y Santo Tomás afirma expresamente que sin prudencia es imposible la existencia de las virtudes morales:

*“Sin prudencia no puede haber virtud moral, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, el hábito que hace buena elección. Ahora bien, para que la elección sea buena se requieren dos cosas: primera, recta intención del fin, y ésta la da la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conforme con la razón, que es el fin debido; segunda, que el hombre elija rectamente los medios conducentes al fin, y esto no lo puede hacer sino mediante la razón que aconseje, juzgue e impere rectamente, todo lo cual es obra de la prudencia y de sus virtudes anejas, como queda dicho. Luego no puede darse virtud moral sin prudencia”.*²⁸²

- Es la **causa** de que las otras virtudes sean virtudes. “Sólo la prudencia perfecciona la rectitud impulsiva e instintiva del obrar, las disposiciones naturalmente buenas, para elevarse al grado de auténtica virtud, esto es, a la categoría racional de ‘facultad perfectiva’”²⁸³. Por ejemplo, si ya se tiene una rectitud instintiva del apetito no se habla entonces de la presencia de la virtud de la templanza, pero sí si interviene la prudencia midiendo la regulación del querer del apetito.
- Es **medida** en cuanto prefigura, preforma la buena acción moral, le da la forma esencial extrínseca. Es forma ejemplar, es la guía, el polo, el ejemplo, la razón formal de las restantes virtudes cardinales.
- Y es **forma** de las otras virtudes en sentido intrínseco: porque estampa en toda libre acción del hombre el sello interno de bondad²⁸⁴. Así en todo acto virtuoso está incorporada la prudencia en cuanto recta razón, reguladora del bien moral. Se puede afirmar entonces la existencia de una dependencia esencial, en el sentido de una participación, de las restantes virtudes cardinales con respecto a ella.

La unidad de las virtudes se explica a través de la **conexión de la prudencia**. Cuando se da la prudencia todas las otras virtudes están presentes.

Pero se debe considerar que aún cuando la prudencia sea la *madre* de las virtudes morales, sin embargo “no puede darse sin las virtudes morales”²⁸⁵. Aristóteles sostiene

La unidad de las virtudes se explica por la conexión de la prudencia

²⁸¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I-VI, c.13, 1144b17-25. Ed. cit., p. 287.

²⁸² Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I-II, q.58, a.1. Ed. cit., p. 241.

²⁸³ Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, “Prudencia”. Rialp, Bogotá 1988, p. 37.

²⁸⁴ Por eso todo pecado es imprudente.

²⁸⁵ Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica*, II-II, 47, 13 ad 2.

ne que “no es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia, ni prudente tampoco sin virtud moral”²⁸⁶.

“La prudencia no sólo aconseja bien, sino que juzga e impera igualmente. Esto no es posible sin la remoción del impedimento de las pasiones, que deforman el juicio, y el imperio de la prudencia; y esto es obra de la virtud moral”.²⁸⁷

Si bien la deliberación y el mandato de la prudencia se dirigen exclusivamente a la realización concreta de la justicia, la fortaleza y la templanza, no obstante estas realizaciones concretas no podrían ser determinadas por un juicio conforme a la verdad de las cosas si el trabajo de la prudencia no tuviese como soporte la afirmación, por parte de la voluntad rectificadora por las virtudes morales, del fin del hombre como “ser conforme a la razón”. Dice J. Pieper “sin la voluntad del bien en general, todo esfuerzo por descubrir lo prudente y lo bueno del aquí y el ahora, no sería más que ilusión y negocio vano”²⁸⁸. Por eso se requiere como fundamento la actitud de la voluntad que ama y quiere el bien, aunque para *ejecutar* el bien se debe ser prudente.

La prudencia, como expectación de la realidad (esto es en su dimensión cognoscitiva), requiere de tres **condiciones**: la memoria, la docilidad y la *solertia*.

- La **memoria** debe ser entendida aquí como la “buena memoria” que conserva fielmente la realidad y sus exigencias, no dejándose falsear por intereses subjetivos.
- **Docilidad** significa “el saber-dejarse-decir-algo”²⁸⁹; la buena voluntad de aquel que, humilde, sabe que no sabe y que por lo tanto está sinceramente dispuesto a recibir la verdad que está en las cosas.
- Finalmente la **solertia** permite que el hombre ante lo súbito, ante lo inesperado o nuevo, se halle dispuesto a afrontar objetivamente la realidad y decidirse firmemente por el bien de modo inmediato; es “objetividad ante lo inesperado”.
- Por otra parte, existen otros requisitos para la prudencia entendida como imperio. Es el caso de la “**providencia**, facultad que dispone para apreciar con seguro golpe de vista si determinada acción concreta ha de ser el camino que realmente conduzca a la obtención del fin propuesto”²⁹⁰. Evidentemente que para esta especie de presentimiento de la providencia es de mucho peso la experiencia de la vida vivida, el buen desarrollo de la cogitativa, la esperanza de poder alcanzar el último fin, la rectitud del querer.

La prudencia puede ser falseada

Como toda virtud, la prudencia también puede aparecer **falseada**: Santo Tomás menciona por ejemplo la “falsa prudencia de la carne”²⁹¹ que sirve exclusivamente a la posesión de los bienes sensibles. Pero la “astucia” es quizás su peor desvirtuación. “El término alude a esa especie de sentido simulador e interesado al que no atrae más valor que el ‘táctico’ de las cosas y que es distintivo del intrigante”²⁹² (muy relacionada con la avaricia y el egoísmo).

²⁸⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I-VI, c.13, 1144b30. Ed. cit., p. 287.

²⁸⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.58, a.5, ad3. Ed. cit. p. 244.

²⁸⁸ Pieper, J., *idem*. p. 75.

²⁸⁹ Pieper, J., *idem*. p. 49.

²⁹⁰ Pieper, J., *idem*. p. 51.

²⁹¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q.55, a.1.

CONCLUSIÓN

La **primacía de la prudencia** lleva a la práctica el principio metafísico de que **el ser es anterior a la verdad, y ésta a la bondad**. Por eso, como sostiene J. Pieper el que rechaza la verdad, natural o sobrenatural, ése es verdaderamente incapaz de conversión²⁹³.

*“La primacía de la prudencia significa, ante todo, la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad; pero en último término, no denota otra cosa que la conformidad del querer y el obrar a la realidad objetiva. Antes de ser lo que es, lo bueno ha tenido que ser prudente; pero prudente es lo que es conforme a la realidad”*²⁹⁴.

B) LA JUSTICIA

*“Justicia, pues, es ese orden en que puede existir el hombre como persona”*²⁹⁵
El hombre es por naturaleza un ser social. Y su necesaria vida social sólo es posible en un orden que atienda tanto a las necesidades auténticas de los individuos como a las correspondientes a la comunidad como tal. Para conformar este orden, se ha de dar una virtud específicamente social: la justicia.

**La justicia es
una virtud
específicamente
social**

La justicia es:

el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho²⁹⁶

Dar a cada uno su derecho, lo suyo, lo que le corresponde: esta fórmula aparentemente tan simple encierra, sin embargo, varios elementos que precisan ser aclarados. Analizaremos esta definición.

- En primer lugar, tratamos acá la **virtud** de la justicia y, por lo tanto, nos estamos refiriendo a un **hábito**, esto es, a una disposición bastante estable que inclina a un determinado modo de obrar, en este caso al obrar justo.
- Toda virtud, como hemos estudiado, perfecciona una potencia. En el caso de la justicia ella rectifica al **apetito racional**, a la voluntad, facultad encargada de querer el bien y llevarlo a la realización concreta por medio de acciones.
- La justicia es una virtud que se refiere a las **operaciones exteriores** del hombre, ya que mediante estos se efectúa la convivencia humana. Y esto significa que todo acto justo es externo²⁹⁷ y que toda acción externa entra en el ámbito de la justicia.

²⁹² Pieper, J., *idem*, p. 54.

²⁹³ *Idem*, p. 40.

²⁹⁴ *Idem*, p. 41.

²⁹⁵ Guardini, R., *Una ética para nuestro tiempo*. Cristiandad, Madrid 1974, p. 55.

²⁹⁶ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 58, a.1. BAC, Madrid 1956, vol VIII, p. 271.

²⁹⁷ Esta afirmación plantea la cuestión de una cierta separación entre el acto exterior de una persona y su intención interior. De hecho se puede hacer una acción justa sin tener la virtud de la justicia, sin *ser* justo (y lo mismo sucede con la injusticia). Sin embargo “dondequiera que se dé la justicia en su pleno sentido, la acción externa será expresión de una interna afirmación por la que el otro es reconocido y confirmado en lo que se le debe”. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., pp. 111-112. Así a la justicia le interesa un orden de relación que se realiza fuera del sujeto pero procura la perfección del mismo en cuanto lo *dispone* a realizar actos justos. Este es el motivo por el que una *virtud* y no un *arte* (dado que la virtud se refiere a la perfección del obrar siendo inmanente al sujeto mientras que el arte sólo se ocupa de lo exterior y no de la perfección del sujeto, tal como lo señalamos anteriormente).

**El medio de la
justicia se
determina en
relación a la
cosa misma**

Esta es la razón por la que desde afuera, de un modo más imparcial, se puede observar la presencia o ausencia de justicia.

Por eso también su **medio**, a diferencia de lo que ocurre con las virtudes de la vida pasional, es determinado **en relación a la cosa misma** y no al sujeto.

*“La razón de esto es que la justicia es acerca de operaciones que tienen lugar en realidades externas, donde la rectitud debe establecerse de un modo absoluto y por sí misma, como dijimos ya. Por consiguiente, el medio de razón en la justicia se identifica con el medio real, en cuanto que la justicia da a cada uno lo que es debido, ni más ni menos”.*²⁹⁸

- La justicia implica **alteridad**:

*“(…) muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes y que ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos y, para emplear un proverbio, en la justicia están incluidas todas las virtudes. Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo”.*²⁹⁹

En efecto, la justicia dice relación a otro, ya sea en su singularidad, ya sea en dimensión comunitaria. El “otro” puede ser una persona concreta a quien se le debe algo o la misma comunidad, el todo social. Así se entiende que todo acto humano, moral, por privado que parezca, tiene necesariamente repercusión en el ámbito del bien común. Y también, en última instancia, el “otro” es Dios... a quien se le da o no lo que se le debe. Por eso, sostiene J. Pieper “toda acción moral hace referencia al otro (...), hacer el bien o el mal significa siempre dar o retener lo suyo a otra persona con la que estoy comprometido”³⁰⁰.

**Todo acto
humano
repercute
necesariamente
en el ámbito
del bien
común**

Y por el mismo motivo, de todos los vicios, sostiene Aristóteles, el peor de todos es la injusticia, ya que no sólo degrada al agente sino que afecta también a un tercero, puesto que el ámbito de la justicia es esencialmente social. Por el contrario, la justicia establece una unidad, la cual aún siendo exterior pone, sin embargo, las condiciones requeridas para establecer una verdadera unión de amistad.

- Esta virtud inclina a la voluntad a dar a cual su **derecho**. ¿Qué se entiende por derecho?

El término derecho, *ius* en latín, designa ante todo y principalmente una cosa justa, una operación exterior justa³⁰¹. Así el derecho, objetivamente tomado, es un objeto en sí mismo justo considerado independientemente de los sujetos y de las situaciones particulares. Pero esta realidad justa hace referencia necesariamente a otro que es portador del derecho. Y la relación que se establece a través de esa realidad exterior justa con otro es entendida como una relación de igualdad, en sentido

²⁹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.61, a.2. Ed. cit., vol.V, p. 368.

²⁹⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I.V, c.1, 1129b30, op., cit., p. 239.

³⁰⁰ Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 105.

³⁰¹ Simon presenta un claro esquema de las principales significaciones del término derecho: derecho objetivo, que es lo que aquí consideramos; derecho subjetivo o poder moral para hacer o no algo, noción correlativa con la de deber; derecho prescriptivo, esto es, la ley que expresa el derecho objetivo, y, finalmente, derecho entendido como la ciencia o el arte de interpretarlo. Cfr. Simon, R., *Moral*, op. cit., p. 384.

analógico al matemático, o de proporcionalidad. Se precisa restablecer una relación de igualdad por la existencia de un débito, de algo debido, de una deuda.

Pero esta idea de deuda implica la de una pertenencia, un *suum*. Por esta razón, sostiene J. Pieper, se hace evidente que la justicia es algo segundo: iella presupone el derecho³⁰²

“Luego es evidente que el derecho es el objeto de la justicia”.³⁰³

¿Y por qué a alguien le corresponde, le pertenece algo que constituye su *derecho* irrevocable y que puede reclamarlo como algo que se le adeuda?

En algunos casos, algo le es debido a alguien en base a un contrato, una promesa, un pacto, una disposición legal, etc. Pero en otros, es la misma naturaleza de las cosas la que establece lo debido. Y es aquí en donde se da en sentido propio y del modo más irrevocable e inviolable el derecho: cuando se considera al verdadero sujeto del derecho, esto es, un sujeto que posea la facultad de reclamar como su derecho lo que se le debe³⁰⁴. Y esta facultad sólo le corresponde a la naturaleza humana en cuanto *creatura*, en cuanto ha sido creada *persona* por disposición de Dios.

De este modo el derecho no puede considerarse como proveniente sin más de una determinación positiva, de una convención extrínseca, de un mero arbitrio humano, sino, por el contrario, es el fundamento de toda ley positiva. Las cosas son naturales y esencialmente justas por su relación con las exigencias del fin último del hombre y la voluntad humana no puede convertir en justo algo que por derecho natural no lo es. Por eso aunque también existen realidades exigibles como justas como frutos de convenciones humanas, sin embargo, éstas no pueden, en ningún caso, ir en contra de lo justo “natural”³⁰⁵.

Como consecuencia de todo lo anteriormente afirmado, se puede sostener que esta virtud tiene una clara **primacía** entre las virtudes morales ya que es la que de modo más perfecto hace bueno al hombre.

¿A qué se debe de esta supremacía?

- En primer lugar a la **alteridad** que le es esencial; porque hace necesaria referencia a un tercero³⁰⁶. La justicia ordena, como hemos señalado, la mutua convivencia entre los hombres, convivencia naturalmente imprescindible para su perfección.
- Y, en segundo término, a la **facultad** en la que reside: la justicia radica en el centro mismo del espíritu humano (a diferencia de la fortaleza y la templanza que

La voluntad humana no puede convertir en justo algo que por derecho natural no lo es

³⁰² “... si no se da por supuesta la existencia anterior de un algo que le sea debido a alguien, de un *suum*, no puede darse deber de justicia alguno”. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 90.

³⁰³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.57, a.1. Ed. cit., p. 232.

³⁰⁴ Cfr. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 94. Es preciso aclarar, sin embargo, que hacemos referencia a la capacidad que está ontológicamente incluida en todo ser humano, por su naturaleza espiritual, y no al poder de hecho ejercer ese reclamo, ya que de lo contrario, matar a un bebé en gestación, a un hombre dormido o en estado vegetativo, por ejemplo, no serían actos injustos!

³⁰⁵ Cfr. Casares, T.D., *La justicia y el derecho*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1997 (3ra. ed.), pp.27-29.

³⁰⁶ “En la justicia se revela de una forma más elevada lo que podríamos llamar eficacia física del bien. A la naturaleza del bien pertenece el ser *diffusivum sui* (difusivo de sí mismo), el no estar limitado al propio lugar de origen, sino más bien derramarse, operar hacia fuera, comunicarse, irradiar”. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., pp. 114-115.

ordenan las pasiones y, aunque preservan el bien del hombre, sin embargo, no lo realizan). En efecto la justicia ordena a la voluntad a realizar inmediatamente el bien que la prudencia conoce como tal. Es la “*realizadora activa*” de la prudencia (de cuya primacía entre todas las virtudes cardinales hemos hecho ya referencia)³⁰⁷.

LAS FORMAS FUNDAMENTALES DE JUSTICIA

Existen tres clases principales de justicia correspondientes a las tres relaciones que se dan en la vida en común: justicia *conmutativa* o *reparadora* que regula las relaciones de los individuos entre sí; justicia *distributiva* o *asignadora* encargada de las relaciones del todo social para con los individuos; justicia *legal* o *general* que ordena la relación inversa: la de los individuos para con la comunidad.

A) JUSTICIA CONMUTATIVA

Esta es la figura clásica de la justicia ya que en ella la alteridad propia de esta virtud se realiza del modo más propio: un individuo, que está a la par y en condiciones de igualdad frente a otro individuo, se reconoce deudor del mismo. En el caso de la realización de un contrato se ejemplifica claramente la relación exigida por este tipo de justicia: dada una prestación se exige una contraprestación de igual valor.

El acto específico de esta justicia es la “**restitución**”.

*“Restituir no parece ser otra cosa que poner de nuevo a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de la justicia conmutativa, y esto tanto cuando la cosa de uno está en poder de otro por voluntad de aquél, como ocurre en el préstamo o depósito, como cuando está en contra de su voluntad, como en la rapiña o el hurto”*³⁰⁸.

Restituir es poner al otro en posesión de lo que le pertenece

Restituir, resarcir, devolver, reponer suponen que alguien no posee aquello que es “suyo”. Restituir significa poner al otro nuevamente en posesión de lo que le pertenece. Y, de hecho, en las relaciones de la convivencia humana necesaria y constantemente van surgiendo desequilibrios, obligaciones mutuas que exigen recomponer, compensar una deuda a otro para que la igualdad se mantenga.

B) JUSTICIA DISTRIBUTIVA

Esta es la forma de justicia que se da en quien gobierna, siendo el administrador del bien común. Este está obligado a dar a los miembros singulares (en este caso acreedores) lo que les corresponde como partes del todo social. Y lo que les es debido, es la “participación” en lo que a todos pertenece.

Así el acto peculiar de esta justicia es la “**distribución**”.

“Como la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa, así lo que es del todo es en cierta manera de la parte; y por esto mismo, cuando se distri-

³⁰⁷ Y nuevamente hay que señalar que sólo una mirada atenta a la realidad, es decir una actitud de fundamental realismo, permite evitar las injusticias. Para darle a cada cual lo suyo es menester atender qué es de cada quien. Por ello la prudencia es la guía para la justicia.

³⁰⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. II-II, q.62, a.1. Ed. cit., p. 381.

buye algo de los bienes comunes entre los individuos, recibe cada cual en cierto modo lo que es suyo".³⁰⁹

Este distribuir es una forma de compensación *relativa*, según una igualdad proporcional (no cuantitativa como se da en el caso de la justicia conmutativa). Por eso es menester que el gobernante cuente con dos virtudes fundamentales: la prudencia política y la justicia distributiva. Por su medio puede considerar imparcialmente la dignidad de las personas y distribuir los bienes de acuerdo a las aptitudes y méritos singulares de cada una teniendo en cuenta, al mismo tiempo, la igualdad natural entre ellas.

Distribuir es una forma de compensación relativa según una igualdad proporcional

C) JUSTICIA LEGAL

En esta justicia general, el individuo es deudor frente a la comunidad y por ello obedece a la ley, la cual ordena los actos de todas las virtudes al bien común de la sociedad.

"Es, empero, evidente que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, síguese que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, el bien de cada virtud, ya ordene el hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia. Y así los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común. En este sentido es llamada la justicia virtud general. Y, puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, según lo expuesto, síguese que tal justicia, denominada general en el sentido expresado, es llamada justicia legal, esto es, por la que el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común".³¹⁰

La justicia legal, entonces, es la disposición estable para querer el bien común y orientar hacia él los actos particulares.

¿Hay **límites** en la justicia? En efecto, si ser justo significa tener la constante disposición para dar a cada uno lo que le corresponde, esta disposición, no obstante, se encuentra en ciertos casos con deudas que, por naturaleza, no pueden ser pagadas por la desproporción que las caracteriza.

La justicia legal es la disposición estable para querer el bien común

- Esto ocurre, ante todo, en la **relación del hombre con Dios**. La criatura humana tiene conciencia de la sobreabundancia que yace en su mismo acto de ser, de la gratuidad absoluta de su existencia y dones. En los actos religiosos de adoración, de sacrificio intenta "responder lo más *adecuadamente* posible al hecho de una relación de débito que es *inadecuada* de por sí, ya que no puede ser jamás satisfecha con una clara *restitutio*"³¹¹.

- Pero también se da este débito impagable en la **relación con los padres**, con los cuales también resulta insuficiente el concepto de justicia, siendo necesario recurrir

³⁰⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.61, a.1, ad2. Ed. cit., p. 351.

³¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.58, a.5. Ed. cit., pp. 279-280.

³¹¹ Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 165.

al de “piedad” por la que se reconoce, valora y rinde culto a los progenitores³¹².

• Y, finalmente, **ante el gobernante justo** que rectamente administra el bien común, permitiendo la convivencia perfecta de sus miembros, es preciso rebasar la justicia por medio de lo que los antiguos denominaban la “observancia”, el respeto vivido por su cargo y dignidad³¹³.

De esta manera, se puede entender que, por encima de la necesaria justicia que regula las relaciones del hombre (en todas sus direcciones), hay algo que infinitamente la trasciende, sin reemplazarla: el acto de amor, y más precisamente, el de *misericordia*...

LAS VIRTUDES DE LA VIDA AFECTIVA:

FORTALEZA Y TEMPLANZA

La fortaleza y la templanza moderan la vida afectiva

La fortaleza y la templanza constituyen las principales virtudes morales que moderan la vida afectiva³¹⁴. Ellas **rectifican las pasiones y operaciones de los apetitos sensibles** haciéndolas obedientes al juicio de la recta razón. De este modo elevan, espiritualizan la vida pasional del hombre. La ordenan según el dictamen de la razón, la encauzan hacia la realización del bien.

*“Ahora bien, existe una doble clase de obstáculos que impiden a la voluntad humana someterse a la rectitud de la razón. El primero se da cuando la atracción del objeto deleitable la aleja de lo exigido por la recta razón; este impedimento es evitado por la templanza. El segundo es el que repele a la voluntad del orden de la razón por la inminencia de algo difícil. Para quitar ese obstáculo es precisa la fortaleza, la cual debe hacer frente a tales dificultades, al modo como, por medio de la fuerza corporal, el hombre supera y rechaza los obstáculos corporales”.*³¹⁵

Antes de presentarlas, debemos advertir la existencia de tres **posturas que han de evitarse** en el tratamiento de las pasiones humanas y su rectitud: el hedonismo en el que las pasiones únicamente deben moderarse con el solo objetivo de poder dar lugar a un equilibrio y mayor goce con respecto a otras pasiones; el extremo, en segundo lugar, de considerar a las pasiones como movimientos intrínsecamente malos que deben ser reprimidos o aniquilados y, finalmente, la priorización de estas virtudes concebidas como el núcleo central mismo de la vida buena. Nos abocamos a tratar de discernir el justo lugar y el conveniente desarrollo de la vida afectiva-pasional en el hombre.

a) El **hedonismo**, doctrina iniciada por la antigua Escuela del Jardín de Epicuro,

³¹² La aplicación de este concepto se hace extensivo a la “patria”, con la cual cada individuo se encuentra adeudado por su pertenencia desde su nacimiento.

³¹³ Cfr. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, op. cit., pp. 167-169.

³¹⁴ Haremos referencia sólo a estas dos virtudes. Sin embargo, debemos acotar que, según Santo Tomás, en la *Suma Teológica*, I-II, q.60, a.5, basándose a su vez en Aristóteles, diez son las virtudes que ordenan la vida pasional. En el apetito irascible se dan la fortaleza (sobre los temores y audacias); la mansedumbre (sobre la ira); la magnanimidad (sobre los grandes honores) y la magnificencia (sobre el afecto de grandes riquezas). En el apetito concupiscible: la templanza (sobre los placeres del tacto); la filiotimia o amor de la honra (sobre los honores mediocres); la liberalidad (sobre el afecto a las riquezas); la afabilidad (sobre el placer en el trato agradable); la veracidad (sobre el amor a la verdad) y la eutrapelia (sobre el placer de los juegos).

³¹⁵ Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, II-II, q.123, a.1. Ed. cit., vol. IX, p. 698.

aunque con diferente matiz al sentido actual, sostiene que el placer es el único bien posible y constituye, por ende, el principio y el fin de la vida moral³¹⁶. Esta postura, muy aceptada superficialmente por las masas de hoy, toma como ley máxima de comportamiento el placer y el bienestar a toda costa. Su expresión más socializada la constituye el consumismo. Suele conducir a un vaciamiento de sentido y a una desesperación y ansiedad, cada vez mayores, intentando satisfacer los deseos más profundos del hombre al único nivel de la sensibilidad casi-animal. Así lo describe el psiquiatra español E. Rojas:

*“Un ser humano hedonista, permisivo, consumista y centrado en el relativismo tiene mal pronóstico. Padece una especie de melancolía new look: acordeón de experiencias apáticas. Vive rebajado a nivel de objeto, manipulado, dirigido y tiranizado por estímulos deslumbrantes, pero que no acaban de llenarlo, de hacerlo más feliz”.*³¹⁷

b) Por otra parte, el intento de **aniquilar las pasiones** constituye una verdadera deshumanización. Significa negar el sentido y el bien de estas tendencias de la naturaleza humana³¹⁸; conlleva una desconfianza implícita a la obra del Creador. El desorden actual que les es inherente, por efecto del pecado, requiere reordenarlas, volver a colocarlas en su sitio, pero no reprimirlas. (Preferimos claramente el término *ordenar* a reprimir en el sentido contemporáneo en que es utilizado y de esta manera nos alejamos de cualquier resonancia freudiana o luterana que pueda conllevar ese último término.) El santo cristiano no se identifica con el sabio estoico que está más allá de las pasiones, que es insensible. Las abnegaciones y renunciaciones de los santos conllevan la elevación, por la gracia, de las afecciones de la vida sensible pero no su destrucción.

*“Pero no es función de la virtud el privar de sus propias actividades a las potencias subordinadas a la razón, sino el obligarlas a ejecutar las órdenes de la razón realizando sus propios actos. Luego, así como la virtud ordena los miembros del cuerpo a sus debidos actos exteriores, así también dirige el apetito sensitivo a sus propios movimientos bien regulados”.*³¹⁹

c) Y, en último lugar, tampoco creemos que el auténtico orden moral, realista y cristianamente considerado, implique poner en el **primer lugar** de la valorización a las virtudes de las pasiones. Y no por eso les restamos importancia. Efectivamente hemos señalado que sin virtudes morales tampoco la prudencia puede darse y tenemos en cuenta también que el desorden en las pasiones se expande más allá de su propio ámbito (así como inversamente el orden en la vida afectiva expresa sus frutos por ejemplo en el ámbito de la vida intelectual). La presencia de orden en la vida pasional garantiza el equilibrado desarrollo del hombre completo. Pero considerar que con ello basta para hacer al hombre bueno, significa no reconocer que por encima de la vida sensitiva se da la vida propiamente espiritual cuyo orden es superior.

³¹⁶ Cfr. Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México 1998, p. 602.

³¹⁷ Rojas, E., *El hombre light – una vida sin valores*. Temas de hoy, Madrid 1992, p. 25.

³¹⁸ Debemos recordar aquí dos cosas: el carácter creatural del hombre con la consiguiente afirmación de las propiedades trascendentales que le corresponden como a toda realidad pero, a la vez, la condición caída y redimida del hombre actual (el pecado original, hemos afirmado, hirió, desordenó pero no corrompió, no destruyó a la naturaleza del hombre).

³¹⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.59, a.5. Ed. cit., p. 264.

**El hedonismo
suele conducir
a un vacia-
miento de
sentido**

**Aniquilar las
pasiones es
una verdadera
deshumanización**

**El orden en la
vida pasional
garantiza el
equilibrado
desarrollo del
hombre com-
pleto**

C) LA FORTALEZA

La definimos como:

la virtud que ordena al apetito irascible llevándolo a superar los obstáculos y peligros; a soportar los fracasos y penas y a luchar en vistas a la consecución de un bien arduo

Así la fortaleza ordena **el temor y la audacia**.

*“Como acabamos de decir, es propio de la virtud de la fortaleza eliminar los obstáculos que apartan la voluntad de la dirección de la razón. Ahora bien, el apartarse de algo difícil es propio del temor, que implica el alejamiento de un mal difícil de vencer, como se expuso al tratar de las pasiones. Por ello, la fortaleza se ocupa principalmente de ese temor de las cosas difíciles, que pueden impedir que la voluntad obedezca a la razón. Por otra parte, conviene no sólo soportar con firmeza el golpe de estas cosas difíciles conteniendo el temor, sino atacando con moderación, cuando es conveniente destruir estos peligros para quedar seguros. Esto parece ser propio de la audacia, por lo cual la fortaleza tiene por objeto propio los temores y audacias, reprimiendo aquellos y moderando éstas”.*³²⁰

Por la fortaleza, el miedo y la audacia no constituyen la guía imprudente de los actos

Fortaleza significa **firmeza ante un peligro de muerte**; capacidad para que el miedo y la audacia no se edifiquen en la guía imprudente de un acto, aún en cualquier situación menos grave pero que conlleve un impedimento, una adversidad.

J. Pieper sostiene: “Ser fuerte o valiente no significa sino esto, poder recibir una herida”³²¹. En efecto, la fortaleza no designa la ausencia de vulnerabilidad sino, por el contrario, la supone. El fuerte, en última instancia, está dispuesto a morir y no porque no aprecie la vida sino porque considera que la consecución del bien vale el riesgo de resultar herido. Por eso se considera que el acto máximo de quien posee esta virtud es el “martirio”, acto por el que sufre voluntariamente la muerte en testimonio de la fe o de alguna virtud cristiana con ella relacionada³²².

Tampoco designa la ausencia de miedo, más bien supone el miedo al mal, pero este miedo no le impide actuar en pos de un bien.

La fortaleza se apoya, como sucede también con la justicia y la templanza, sobre el juicio previo de la prudencia; ella debe ser “informada” por la mirada objetiva a la realidad para saber cuándo y por qué arriesgarse.

Como toda virtud moral consiste en un *término medio*, entre dos extremos viciosos: la *temeridad* o *audacia* del que se enfrenta a cualquier peligro sin prudencia y la *cobardía* o *temor* de quien renuncia al bien difícil frente a los peligros que conlleva.

Sus actos principales son **resistir y atacar**.

• En el **resistir**, en el que frecuentemente el enemigo o la adversidad es **mayor que**

Los actos principales de la fortaleza son resistir y atacar

³²⁰ Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. II-II, q.123, a.3. Ed. cit., vol. IX, p. 703.

³²¹ Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 184.

³²² Cfr. Royo Marín, A., *Teología moral para seglares*, op. cit., p. 356. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.124.

cuando se ataca, la fortaleza se expresa como firmeza ante el asalto del mal y del miedo total que intenta paralizar o hacer huir. Este acto es más importante que el ataque y suele requerir “una enérgica actividad del alma, un *fortissime inhaerere bono* o valerosísimo acto de perseverancia en la adhesión al bien”³²³:

“Como se ha probado y dice Aristóteles, la fortaleza se ocupa de reprimir el temor más que de moderar la audacia, ya que lo primero es más difícil, como vemos en el hecho de que un mismo peligro, objeto de ambos, lleva a moderar la audacia, pero aumenta también el temor. Pero impugnar corresponde a la fortaleza en cuanto modera la audacia, pero aumenta también el temor. Por eso es un acto más principal de la misma resistir, esto es, permanecer inmóvil ante el peligro, que atacar”.³²⁴

En la resistencia ante las dificultades, la fortaleza cuenta con ciertas **virtudes derivadas** que la ayudan³²⁵:

- a) La **paciencia** dispone a soportar sin tristeza ni abatimiento los padecimientos físicos y morales, fundándose principalmente en el deseo de aceptar la voluntad divina y aguardar la bienaventuranza eterna. Ella comprende diversos grados que van desde la resignación, la paz y serenidad, la aceptación mansa, el gozo total hasta la cruz... Por su parte, la impaciencia y la dureza de corazón son sus vicios opuestos.
- b) La **longanimidad** da ánimo para llegar a algo bueno pero distante, que requiere mucho tiempo. A ella se opondrá la estrechez de ánimo que desiste de emprender algo que parece lejano.
- c) La **perseverancia** inclina a persistir en el ejercicio del bien a pesar de los sufrimientos que conlleven continuar en vistas de su consecución.
- d) La **constancia** robustece la voluntad para que no flaquee ante los obstáculos e impedimentos que vengan desde fuera.

A estas dos últimas virtudes, referidas a la resistencia ante el sufrimiento prolongado, se le oponen dos vicios: la *inconstancia* y la *terquedad*, uno por defecto y otro por exceso.

- En el **ataque**, el segundo gran acto de la fortaleza, la audacia es medida por la razón prudencial. Atacar tiene sentido en la medida que se defiende un bien.

Cuando la fortaleza acomete grandes empresas, se ve ayudada, a su vez, por dos **virtudes activantes**:

- a) La **magnanimidad** inclina a emprender grandes obras virtuosas, nobles y elevadas. Se la llama también “grandeza de alma”. La *presunción*, la *ambición*, la *vanagloria* y la *pusilanimidad* son sus vicios opuestos.
- b) La **magnificencia** lleva a realizar obras “factibles” pero difíciles que implican gran trabajo o altos costos. La *tacañería* y el *despilfarro* son, por defecto uno y por exceso otro, sus disposiciones contrarias.

³²³ Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 200.

³²⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.123, a.6. Ed. cit., p. 709.

³²⁵ Seguimos en este análisis la detallada exposición de A. Royo Marín, *Teología Moral para seglares*, op. cit., pp. 355-362.

D) LA TEMPLANZA

**La templanza
modera la
búsqueda del
placer sensible**

Quizás considerada, hoy en día, la más impopular entre las virtudes, es sin embargo la virtud que **moderando la búsqueda del placer sensible, lleva al hombre a la realización del mismo.**

*“...así también la templanza – que es moderadora de los movimientos inferiores – se fija preferentemente en las pasiones que tienden al bien sensible, a saber, los deseos y placeres...”*³²⁶

De este modo la definimos como:

virtud que ordena al apetito concupiscible ordenando y moderando la consecución del placer

**Moderar es
poner a las
pasiones bajo
la guía de la
razón**

La templanza se refiere, entonces, a una **moderación** y una dirección en los deseos sensibles. Moderar significa poner a las pasiones bajo la guía de la razón y no suprimirlas o aniquilarlas, como señalábamos a propósito de las virtudes pasionales en general. Así lo explica R. Simon:

*“Si el placer, en su realidad física, es, en tesis general, la expresión de la perfección de una actividad que se despliega normalmente y el índice de una tendencia que alcanza su objeto, es, considerado en sí mismo, un bien y la actitud moral auténtica no consiste en rechazarlo”.*³²⁷

Para ubicar en su auténtico lugar a esta virtud se ha de valorar y considerar justamente, de antemano, la presencia de los deseos y placeres físicos en la vida del hombre. Recordamos una vez más que el hombre es una especial unidad de cuerpo y espíritu, realidades que por separado no alcanzan a explicarlo. Y este *ser uno* es expresado con todas las letras en la vida pasional. El amor concupiscible y todos los movimientos por él desatados no constituyen un ámbito puramente animal en el interior del hombre sino que están impregnados de la dimensión espiritual de la inteligencia y la voluntad. Y el complejo conjunto de estos movimientos psíquicos, a su vez, tiene un necesario correlato en lo corporal. Los preceptos de la *sindéresis*³²⁸ de conservarse en el ser y perpetuar la especie se traducen como tendencias a la comida, la bebida y el sexo, tendencias que el hombre con su libertad puede medir o pervertir.

¿Cómo se dan estas tendencias en el hombre?

Con respecto a la tendencia nutritiva, el deseo y el placer suscitados por la comida no son comparables con el modo que esta inclinación toma en los animales. La satisfacción de este apetito no se reduce a lo puramente físico sino que normalmente es elevado al presentarse, por ejemplo, como signo de un amor de amistad. En efecto, el compartir la mesa con nuestros seres queridos le da a este acto una dimensión inimaginable en la esfera de lo meramente material. Igualmente, pero con una elevación muy superior, la vida sexual en el hombre supera el límite de lo biológico. La sexualidad humana entraña mucho más que la genitalidad ya que está unida esencialmente a la expresión del amor humano en el matrimonio y diri

³²⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.141, a.3. Ed. cit., vol. X, p. 25.

³²⁷ Simon, R., *Moral*, op. cit., p. 371.

³²⁸ Cfr. lo desarrollado a propósito de la *ley natural* en la Unidad V.

gida a la procreación.

Pero también contamos como punto de partida los efectos de la caída originaria y personal. El frecuente enfrentamiento entre el deseo y la razón es otra consecuencia del mal moral, del pecado. El desorden introducido en este ámbito lleva a sobrestimar el goce sensible (y por reacción lleva a algunos a considerar que es mejor su anulación), a separar el placer del objeto que lo produce, a dividir al hombre...

La tarea de la templanza, entonces, consiste en que esa **unidad sustancial del hombre sea efectiva**³²⁹, no permitiendo que la satisfacción del apetito sensible se realice al margen o por encima de la dimensión más humana del espíritu y así reordenar, volver a ubicar en su lugar natural al deleite sensible. Por eso, un rasgo propio de esta virtud cardinal lo constituye su capacidad de poner orden en el interior del hombre, del sujeto mismo que actúa templadamente³³⁰.

**La templanza
hace efectiva
la unidad
sustancial del
hombre**

Sus **vicios contrarios** son:

• La **insensibilidad**

*“Es vicioso todo lo que contraría al orden de la naturaleza. Es ella quien dispone las cosas de tal forma que en las operaciones necesarias a la vida del hombre se sienta placer, y es lógico que el hombre disfrute de ese placer en la medida requerida por la salud humana, tanto para la conservación del individuo como de la especie. Si alguien llegara a despreciar ese placer hasta el extremo de desechar la parte exigida para la conservación de la naturaleza, pecaría, violando el orden de la naturaleza; cosa que pertenece al vicio de la insensibilidad”.*³³¹

• Y la **intemperancia**

*“La degradación parece oponerse al honor y a la gloria que se deben, respectivamente, a la excelencia y distinción de las personas, y la intemperancia se halla en el fondo del deshonor por dos motivos. Primero, porque repugna a la excelencia del hombre, como se ve al considerar que se trata de algo común con los animales, como repite el salmo: “El hombre, puesto en suma dignidad, no lo entiende; es semejante a los animales, perecedero”. Segundo, porque contradice a su distinción y hermosura. En los placeres de intemperancia no se descubre la luz de la inteligencia, de la cual procede con toda claridad y hermosura virtuosa. Con razón, pues, estos placeres se dicen los más serviles”.*³³²

Las **partes integrales** de la templanza son: la **vergüenza** y la **honestidad**.

“Partes integrales de una virtud son todas las condiciones que necesariamente

³²⁹ El término “templanza” (correspondiente al griego *sophrosyne*) deriva del latino *temperantia* cuyo verbo *temperare* designa el “hacer un todo armónico de una serie de componentes dispares”. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 222.

³³⁰ “La templanza, por consiguiente, en cuanto verificación de la propia persona con absoluta ausencia de egoísmo, es el hábito que pone por obra y defiende la realización del orden interior del hombre. Así entendida, la templanza no sólo conserva, sino que además defiende, o mejor, guarda al ser defendiéndolo contra sí mismo, dado que a partir del pecado original anida en el hombre no sólo una capacidad, sino también una fuerte tendencia a ir contra la propia naturaleza, amándose a sí mismo más a que a Dios, su Creador”. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 228.

³³¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.142, a.1. Ed. cit., vol. X, p. 41.

³³² Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.142, a.4. Ed. cit., p. 50.

deben concurrir para formar una virtud. En este sentido hay dos partes integrales de la templanza: la “vergüenza”, por la que huimos de la torpeza contraria a la templanza, y la “honestidad”, por la que se ama la belleza propia de la templanza, pues ya hemos dicho que, entre todas las virtudes, la templanza reclama para sí cierto brillo, al mismo tiempo que sus vicios opuestos revisten una fealdad horrible”.³³³

Las **especies**³³⁴ de la templanza son:

- La **abstinencia** con respecto a la comida. Su acto propio es el “ayuno” y su vicio contrario la *gula*.
- La **sobriedad** en relación a la bebida. Su vicio opuesto es la *embriaguez*.
- La **castidad** y el **pudor** en lo que respecta al placer sexual. El vicio que se le opone es la *lujuria*.

Sus **partes potenciales**, es decir sus virtudes secundarias³³⁵ que moderan los diferentes placeres son:

- La **continencia** que regula el placer del tacto (vicio opuesto: *incontinencia*).
- La **mansedumbre** que ordena la pasión de la ira (su contrario es la *ira*).
- La **clemencia** que modera la crueldad en el castigo (su opuesto es la *crueldad*).
- La **modestia** que ordena los movimientos no vehementes, abarcando la **humildad** acerca de la propia excelencia (su contrario es la *soberbia*).
- La **estudiosidad** acerca del deseo de saber (vicio correspondiente es la *curiosidad*).
- La **modestia corporal y eutrapelia** en lo que concierne a los movimientos hechos en serio y en broma.
- Y, finalmente, la **modestia en el ornato**.

¿Qué grandes **efectos** produce la presencia de esta virtud cardinal en el hombre?

El hombre templado vive un ordenamiento interior

Hemos destacado el **ordenamiento interior** vivido por el hombre templado. Esta orden, esta salud y paz interior, esta ausencia de desesperación característica del que se ha entregado a la sola búsqueda del placer egoísta, se traduce en una **especie de belleza**, en el sentido más profundo y espiritual del término. Nótese que la ausencia de moderación en los placeres sensibles inclusive se exterioriza: suele dejar una huella en el rostro del hombre mayor que cualquiera puede reconocer, lo cual no ocurre con cualquier otro vicio³³⁶. Esta belleza está íntimamente ligada a la **purificación** efectuada por la templanza. En efecto, la pureza de corazón del que

³³³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.143, a. único. Ed. cit., p. 57.

³³⁴ Estas son las denominadas “partes subjetivas”. “Partes subjetivas de una virtud son las especies en que se divide, atendiendo a la diversidad de materia u objeto”. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.143, a. único. Ed. cit., p. 57.

³³⁵ “Partes potenciales de una virtud principal son las virtudes secundarias, que, respecto de materias no tan importantes ni tan difíciles, se conducen lo mismo que la virtud principal respecto de la materia principal”. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q.143, a. único. Ed. cit., p. 57.

³³⁶ “A las personas no se les nota en la cara si son justas o injustas. Al revés ocurre con la templanza o el desorden. Ambas gritan su presencia desde cualquier manifestación exterior del sujeto; se asoman a su risa, a sus ojos. Se les nota en la manera de andar o de estar sentado y hasta en los rasgos de la escritura”. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, op. cit., p. 295.

vive en la templanza, se observa en un trato sereno, abierto, sencillo, transparente con todas las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, qq.49-68; II-II, qq.1-9; 16-33; 44-45; 47-79; 123-170.

Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1803-1806; 1928-1948; 1812-1845.

Casares, T., *La justicia y el derecho*, pp. 9-75.

Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, pp. 85-298. 301-551.

Rodríguez Luño, A., *Ética*, pp. 131-143; 227-253.

Royo Marín, A., *Teología moral para seglares*, pp. 173-188; 220-270; 350-402;

Simon, R., *Moral*, pp.323-404.