

El crecimiento en la virtud a la luz del pensamiento aristotélico-tomista (II: *Las virtudes morales*)

Growth in Virtue in Aristotelian-Thomistic Thought (II: The Moral Virtues)

GABRIEL MARTÍ ANDRÉS

Doctor en Filosofía

Profesor Titular de Eudufamilia

Master Universitario en Ciencias para la familia

(Universidad de Málaga)

gmartian@uma.es

RESUMEN

Como dice Tomás de Aquino, el hombre ha de recorrer un largo camino hasta alcanzar su última perfección. Este camino es el de la virtud. Frente al vicio, que daña al alma en su naturaleza y nos aleja de la felicidad, la virtud nos hace crecer como personas, aumentando nuestra capacidad de amar y haciéndonos más dignos de ser amados. Ahora bien, los hábitos del entendimiento solo constituyen virtudes en la misma medida en que se ordenan a la justicia, a la fortaleza y a la templanza. Son ellas, en sentido estricto, las que hacen bueno al hombre; y por esto, sin descuidar la prudencia y las demás virtudes intelectuales —tan importantes para la vida moral y el crecimiento espiritual— nos centraremos aquí especialmente en las virtudes morales, de modo particular y en su conexión mutua.

Palabras clave: Aristóteles, Tomás de Aquino, segunda naturaleza del alma, crecimiento en la virtud, virtudes cardinales, virtudes morales

ABSTRACT

As Thomas of Aquinas says, man must walk a long path before he reaches his ultimate perfection. This path is that of virtue. Faced with vice, which damages the soul in its nature and distances us from happiness, virtue makes us grow as persons, increasing our capacity to love, and making us more worthy of being loved. Now then, the habits of understanding are only virtues insofar as they are ordered to justice, fortitude, and temperance. Strictly speaking, virtues are what make man good; thus, without neglecting prudence and the other intellectual virtues – which are so important for the moral life and for spiritual growth – we will focus here especially on the moral virtues, both individually and in their interconnectedness.

Keywords: Aristotle, Thomas Aquinas, second nature of the soul, growth in virtue, cardinal virtues, moral virtues

Recepción del original: 11/01/12

Aceptación definitiva: 02/03/12

2. Las virtudes morales como clave del perfeccionamiento espiritual y el crecimiento personal

Existen distintos tipos de disposiciones tanto operativas como entitativas en el alma espiritual, con distintos grados de estabilidad. Y así, podríamos hablar de la fortaleza, la opinión, la ciencia, la sospecha, la prudencia, las habilidades técnicas... Pero, entre las disposiciones operativas, es el hábito (virtud-vicio) el que goza de un mayor grado de permanencia,¹ como ya explicamos en la primera parte de este trabajo.² En tanto que perfeccionan de una manera estable al alma, los hábitos pueden ser considerados en cierto modo parte de su naturaleza;³ su condición de accidentes, de cualidades, de perfecciones secundarias, nos obliga a situarlas en un segundo nivel, en una *secunda natura*. Conforman la *personalidad* del ser humano, aquellos rasgos que van definiendo su carácter individual y determinando su particular ordenación al fin y que vienen a sumarse a la dotación natural del hombre (*personeidad*), que recibe al ser engendrado y que le sitúa en el grupo de los entes espirituales o racionales. A ello se refieren los griegos con el término *ethos*, siendo así la Ética la disciplina que estudia la formación —el crecimiento y el empobrecimiento— de la personalidad (moral) del hombre, que estudia la virtud y los hábitos operativos en general.

Pues bien, es realmente aquí donde los actos adquieren su más alta dimensión moral. Desde un punto de vista ético, lo más relevante y decisivo de los actos buenos o malos no son los mismos actos en sí; lo realmente importante es que nos hacen buenos o malos, prudentes o imprudentes, justos o injustos... Como dice Aristóteles, «practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes».⁴ Hacer el bien nos hace virtuosos; la virtud nos hace crecer como personas, aumentando nuestra capacidad de amar y haciéndonos

¹ Esta no es, no obstante, la única diferencia con respecto a las disposiciones no habituales, pues, en función del tipo de disposición con la que se compare, podríamos hablar también de la infinitud potencial, la voluntariedad, la indeterminación...; pero sí es la que más claramente configura al hábito como segunda naturaleza. En el animal son las destrezas, tanto innatas como adquiridas, las que gozan de mayor permanencia; de ahí la importancia del adiestramiento: «Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt» (*S. Th.* I-II, q. 50, a. 3, ad 2). Ahora bien, en ningún caso dichas habilidades animales adquirirán la estabilidad de las habilidades técnicas del hombre; y así, un aguilucho cautivo pronto pierde las destrezas transmitidas por su madre, lo cual no sucede con las técnicas adquiridas por el hombre (nadar, montar en bicicleta...).

² MARTÍ, Gabriel: “El crecimiento en la virtud a la luz del pensamiento aristotélico-tomista (I): las pasiones del alma”; en *Metafísica y Persona*, año 2 (Julio 2010), nº 4.

³ En esto abunda la idea —defendida por Aristóteles en las *Categorías* y asumida y desarrollada por los medievales— de que los hábitos constituyen la primera especie de cualidad, refiriéndose esencialmente más a la naturaleza que a la potencia, aunque, claro está, haya hábitos —justo los que estamos estudiando— que impliquen orden inmediato a la acción y que, en este sentido, radiquen propiamente en las potencias del alma.

⁴ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, libro segundo, cap. I, 1103 a-b. Traducción castellana: Marías, Julián y Araujo, María. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

más dignos de ser amados; y así se facilita el crecimiento y la mejora de los demás. Y, en el lado opuesto, hacer el mal nos hace peores personas:

Entre todos estos pensamientos —dice Platón— sobresale uno inquebrantable, a saber, que se debe temer más cometer una injusticia que padecerla, y procurar, más que parecer bueno, serlo de veras, en público y en privado; que si alguien faltare en algo, debe ser castigado, y que, después del bien de ser justo, está el segundo de llegar a serlo sufriendo el castigo correspondiente.⁵

Con el ejercicio del mal vemos dañada nuestra naturaleza y frustrada nuestra natural aspiración a la felicidad. En efecto, «la felicidad —dice Aristóteles— es una actividad conforme a la virtud»⁶ o, dicho aún más claramente, es «el premio y el fin de la virtud».⁷ La auténtica felicidad se corresponde con la perfección (*beatitudo*), y solo es alcanzada en la medida en que perfeccionamos nuestra naturaleza con la práctica de la virtud. Se trata de un sentimiento estable derivado del ejercicio del bien, derivado del ejercicio de la virtud, que, en cuanto que tal, se inscribe en el ámbito de la naturaleza, de la segunda naturaleza del alma, si bien es cierto, como dice Tomás Melendo, que «especialmente en los estados de honda exaltación humana, en *las alegrías más entrañables y profundas*, el alborozo y la satisfacción interiores se nos ofrecen como algo *radicalmente gratuito*, como una delicia que viene a colmar nuestras ambiciones mucho más allá de lo que en estricta justicia considerábamos merecer».⁸ El mal moral constituye un innoble ejercicio de nuestra libertad que nos aleja paulatinamente de la auténtica felicidad.

Los ángeles, disfrutando de perfección de naturaleza desde el primer momento (con la consecuente felicidad-beatitud natural), creados en gracia⁹ y, por tanto, ordenados a la felicidad sobrenatural, se hacen merecedores o no de esta bienaventuranza sobrenatural, así como de un determinado grado de gloria (gracia consumada o perfecta) o de pena, con un solo acto de su voluntad: meritorio (acto caritativo de conversión a Dios) o demeritorio (acto soberbio de aversión a Dios).¹⁰ En cambio,

⁵ PLATÓN: *Gorgias*, 527, b.

⁶ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro décimo, cap. VII, 1177 a.

⁷ *Ib.*, libro primero, cap. IX, 1099 b.

⁸ MELENDO, Tomás: *Felicidad y autoestima*. Madrid: EIUNSA, 2006, p. 29.

⁹ En el grado determinado por sus dotes naturales, que tienen prioridad ontológica o *en orden de naturaleza*.

¹⁰ «...soli Deo beatitudo perfecta est naturalis [...]» (*S. Th.* I, q. 62, a. 4, co). Por lo demás, el acto con el que el ángel decide su destino definitivo es el primer acto de libre arbitrio, pues hay que tener en cuenta que en el ángel no hay nada que impida o retarde el movimiento de su naturaleza intelectual (cf. *S. Th.* I, q. 62, a. 6, ad 3). De este modo, la decisión se da en un segundo instante tras la creación, pues, así como en el hombre el punto inicial en el procedimiento de antecedenencias mutuas voluntad-entendimiento es el conocimiento de los primeros principios, en el ángel la primera operación es la vuelta a sí por el conocimiento vespertino. «Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem verbi sunt conversi, quidam vero, in seipsis remanentes, facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, IV super Gen. ad Litt. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt discreti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni; sed in secundo fuerunt boni a malis distincti» (*S. Th.* I, q. 63, a. 6, ad 4). Se puede hablar por tanto —doctrina que Sto. Tomás toma de S. Agustín— de

«el hombre según su naturaleza no alcanza la última perfección al instante, como el ángel, y por esto al hombre, para merecer la bienaventuranza, le ha sido dado un camino más largo que al ángel».¹¹ Y este camino es el del crecimiento en la virtud.

Como hemos sugerido en varias ocasiones, existen hábitos entitativos y hábitos operativos. En el plano natural, los hábitos (más bien disposiciones) entitativos son los del cuerpo¹² y los operativos, los del alma (entendimiento y voluntad).¹³ En el sobrenatural también encontramos hábitos entitativos —como la gracia, con la que

dos conocimientos en el ángel: el conocimiento vespertino —común a todos—, que es aquel por el cual conoce la realidad —también el Verbo (por su imagen)— en su naturaleza propia (cf. *De ver.* q. 8, a. 16; *De pot.* q. 4, a. 2; *S. Th.* I, q. 58, a. 7, co) y el conocimiento matutino —exclusivo de los ángeles buenos— que es el conocimiento perfecto de la gloria, el conocimiento del Verbo (y de la realidad) por la visión directa de Su esencia (cf. *De ver.* q. 8, a. 16; *De pot.* q. 4, a. 2; *S. Th.* I, q. 62, a. 1, ad 3). En consecuencia, la primera operación del ángel es un acto de entendimiento; el segundo, un acto de voluntad. Esto es lógico, si se tiene en cuenta que el objeto de la voluntad es el bien aprehendido. Es en este segundo acto, el primero de libre arbitrio, en el que el ángel decide su destino (cf. *S. Th.* I, q. 62-63; *In II Sent.* d. 5, q. 2, a. 2; *Quodl.* IX, q. 4, a. 3; *De ver.* q. 29, a. 8, ad 2; *De mal.* q. 16, a. 4).

¹¹ *S. Th.* I, q. 62, a. 5, ad 1. «Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus rerum corporalium, unde instantia diversa in his quae ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus» (*S. Th.* I, q. 62, a. 5, ad 2). Ciertamente, podemos hablar de ciertos hábitos también en el ángel. En el orden sobrenatural se dan en él los mismos que en el hombre, en cuanto a su potencia obediencial. Y en el orden natural no podemos hablar de hábitos entitativos, puesto que son sustancias puramente espirituales, ni de hábitos operativos intelectuales —más que en un sentido impropio (especies infusas)—, por cuanto su conocimiento es intuitivo; pero sí de ciertos hábitos operativos de la voluntad: «En cuanto a la voluntad angélica, se actuaría en el orden natural por un simple hábito de conversión al bien, precedido de otro prudencial en la razón en práctica. Estos, en el orden actual, son sustituidos por la gloria y caridad en los buenos y por la ceguera y hábito de obstinación en los ángeles malos» (URDANOZ, Teófilo: Introducción al 'Tratado de los hábitos y virtudes' de la *Suma teológica*. Madrid: BAC, 1954, tomo V, p. 54). Pero en ningún caso se da en el ángel este largo camino de crecimiento paulatino en la virtud.

¹² Hablamos fundamentalmente de tres, a saber, el vigor físico (frente a la debilidad), la salud (frente a la enfermedad) y la belleza exterior (frente a la deformidad). En el hombre, en última instancia, son las disposiciones para la recepción de la alma. Este es, por lo demás, el único sentido en el que Sto. Tomás atribuye hábitos/disposiciones a los animales: «vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo» (*S. Th.* I-II, q. 50, a. 3, ad 2). Y también en el alma nutritiva podemos hablar de ciertas disposiciones entitativas, si bien en los animales y plantas las tres disposiciones entitativas mencionadas adquieren formas peculiares, como la estampa de un pura sangre (belleza exterior) o la resistencia a las heladas de un cactus (vigor físico).

Por otra parte, hay ciertas destrezas o habilidades en el cuerpo que constituyen, sin duda, disposiciones —que no hábitos— operativas, pero dichas disposiciones lo son *del cuerpo* solo secundariamente, pues en el viviente el principio de operaciones es el alma. Es cierto que tienen una correspondencia en los miembros, igual que la potencia motriz, pero son en un sentido primario disposiciones *del alma* (dependientes de la técnica). Así se concilian las posturas de Juan de Santo Tomás y de Cayetano. Por lo demás, también en este sentido podemos hablar de disposiciones en el animal, como en los casos ya mencionados más arriba de amaestramiento o domesticación —en un sentido positivo— (solo sería propiamente técnica, en cuanto virtud intelectual, en el entrenador, que se valdría del animal a modo de instrumento) o de pérdida de habilidades naturales en las situaciones de vida en cautividad —en un sentido negativo—, si bien las destrezas humanas, elevadas a técnica, gozan, como vimos, de mayor estabilidad.

¹³ Solo caben hábitos en las potencias inferiores del alma en cuanto estas son imperadas por el entendimiento y la voluntad. Y así, los hábitos intelectuales requieren una buena educación de los sentidos internos, y las morales, de los apetitos sensibles —en los que propiamente radican algunas de ellas—.

el cristiano recibe una participación en la misma naturaleza divina— y hábitos operativos —como la fe (en el entendimiento) y la caridad (en la voluntad) y, en general, todas las virtudes operativas del cristiano—. ¹⁴

Pero hablamos de la naturaleza del alma y, en este sentido, nos centraremos en el plano natural —aunque, para facilitar la comprensión, hagamos algunas referencias al sobrenatural— y, en concreto, en los hábitos naturales operativos. Por lo demás, si bien las virtudes intelectuales o dianoéticas tienen una importancia capital, las que hacen *bueno* al hombre son las virtudes apetitivas o éticas:

De dos maneras un hábito se ordena al acto bueno. Primero, en cuanto que por el hábito adquiere el hombre la capacidad para el acto bueno [...]. Segundo, un hábito puede conferir no solo la capacidad de obrar, sino también el recto uso de tal aptitud [...]. Y como la virtud es lo que hace bueno al que la tiene y buena su obra, son estos hábitos los que se dicen virtudes en sentido propio [...]. No se le dice a algún hombre bueno absolutamente hablando porque sea sabio o maestro en un arte, sino solo en un sentido relativo, por ejemplo, buen gramático o buen artesano. Y por esto a menudo la ciencia y el arte son clasificados por oposición a la virtud y otras veces se dicen virtudes. ¹⁵

Ya Aristóteles lo había advertido con bastante claridad muchos siglos antes:

Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno. Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales; se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo

¹⁴ Juan Fernando Sellés dice con bastante acierto que la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza sobrenaturales son «virtudes infusas en la naturaleza», mientras que la fe, la esperanza y la caridad son «virtudes sobrenaturales infusas en la persona» (SELLÉS, Juan Fernando: *Los hábitos adquiridos*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000, p. 9). Supuesta la infusión, las virtudes sobrenaturales pueden ser actualizadas cuando el hombre quiera, y en esto se diferencian de los dones, que solo actúan cuando Dios quiere, como veremos más adelante. Merece la pena citar un brillante artículo de Enrique Martínez acerca de la educación de la virtud: «Sin embargo, en la vida sobrenatural el agente educativo principal *siempre* es Dios, y el educando tratará de responder adecuadamente a la iniciativa divina, cooperando con ella en el caso de las virtudes, o no poniendo obstáculos en el caso de los dones». Y más adelante: «Es verdad que la iniciativa en toda la vida sobrenatural es de Dios, especialmente en la actuación de los dones del Espíritu Santo; mas en lo que puede actuar el hombre —las virtudes infusas, presupuesta la gracia—, éste puede enseñar a disponerse adecuadamente a la recepción de estos dones, lo que se hace, sobre todo, por medio de la oración nacida de una fe viva» (MARTÍNEZ, Enrique: «Educar en la virtud. Principios pedagógicos de Santo Tomás»; en *E-aquinas*, nº 1, Enero-2003, pp. 38 y 46).

¹⁵ «Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, in quantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum [...]. Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur [...]. Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes [...]. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber. Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI Ethic» (S. Th. I-II, q. 56, a. 3, co; cf. *In III Sent.* d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, co). Podríamos decir que la sabiduría, la ciencia, el *intellectus*, el arte y la técnica son virtudes en sentido estricto solo en cuanto que son gobernados por las virtudes morales o «perfectas».

que éstos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán del alma con tal filosofía.¹⁶

La facultad apetitiva del alma es la que pone en acto [*facit uti*] todas las potencias y hábitos, y de ella depende su recto uso [*bene uti*].¹⁷ Lo que nos hace buenos no es el conocer lo que está bien, que, no obstante, es algo de suma importancia, sino el quererlo, el estar inclinados a buscar lo bueno y a rechazar lo malo, y esto se consigue con la justicia, la fortaleza y la templanza.¹⁸ Nos centraremos, pues, en los hábitos morales y muy especialmente en las virtudes, pues a ellas se ordena la naturaleza del alma. Pero para encuadrar correctamente dichas virtudes, es necesario clasificar y definir antes las intelectuales, a saber, arte, ciencia, sabiduría, intelecto y prudencia,¹⁹ tratando esta última con un poco de más detenimiento por su importancia para las virtudes éticas.

La prudencia y las demás virtudes intelectuales.-

Las virtudes intelectuales se encuentran propiamente en el entendimiento posible, y solo secundariamente en los sentidos internos:

Como las potencias aprehensivas preparan internamente el objeto propio del entendimiento posible, de las buenas disposiciones de estas virtudes, a lo cual ayuda la buena disposición del cuerpo, depende que el hombre entienda con facilidad. Y así los hábitos intelectivos pueden estar secundariamente en estas potencias, pero principalmente en el entendimiento posible.²⁰

Y en otro lugar:

En el hombre, aquello que se adquiere por costumbre en la memoria y en las demás potencias aprehensivas sensitivas, no es hábito por sí mismo, sino algo anejo a los hábitos de la parte intelectual.²¹

En efecto. En las potencias aprehensivas sensitivas se dan ciertas disposiciones. «Santo Tomás —nos dice Teófilo Urdanoz— invoca sobre esto la frase Aristotélica: “Con el ejercicio y la costumbre se adquiere buena memoria”, lo mismo que la fantasía con la práctica aprende y se habitúa a sus propias funciones, v. gr., a la facilidad de versificar, a la representación de piezas musicales, de discursos, operaciones matemáticas, etc., y la cogitativa —como ya notaba Suárez— también se habilita a secundar la razón en la estimación práctica de las cosas singulares».²² Ahora bien,

¹⁶ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro segundo, cap. IV, 1105 b.

¹⁷ Cf. *S. Th.* I-II, q. 57, a. 1, co.

¹⁸ Cf. GARCÍA LÓPEZ, Jesús: *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2003, p. 194.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES: *o. c.*, libro sexto, cap. III, 1139 b.

²⁰ *S. Th.* I-II, q. 50, a. 4, ad 3.

²¹ *S. Th.* I-II, q. 56, a. 5, co.

²² URDANOZ, Teófilo: *o. c.*, p. 46.

«la voluntad solo puede moverlas [a las facultades cognoscitivas sensibles] al ejercicio, no a la especificación de sus actos; bajo este aspecto se hallan determinadas por sus objetos, las especies recibidas de los sentidos externos [...]. No se dan, pues, en ellas hábitos perfectos, porque no participan plenamente del obrar voluntario ni son, por consiguiente, modificables en diversos sentidos respecto de sus objetos». ²³ La memoria, la imaginación, la cogitativa y el sentido común dependen de la voluntad para ponerse en acción y ejercitarse en ella hasta la adquisición del hábito —algo que no puede decirse del sentido externo, por cuanto se ordena a sus actos determinados por la misma disposición de su naturaleza—, ²⁴ pero en cuanto al objeto o acto concreto, dichas facultades sensitivas tienen un carácter previo a la razón y, por ende, a la voluntad. En este sentido, pueden estar mal dispuestas (lo cual es no estar dispuestas en absoluto), pero no pueden disponerse al mal: al modo de la *voluntas ut natura*, están orientadas *ad unum*. Solo podemos hablar, pues, de hábitos *imperfectos*, disposiciones que determinan en gran medida la buena disposición del entendimiento, ²⁵ pero que son subsidiarias de los hábitos intelectuales; y en este sentido dice Santo Tomás que los hábitos del entendimiento se dan en las potencias aprehensivas sensitivas de un modo secundario.

En definitiva, «la acción de conocer se consuma en el entendimiento, y por esto las virtudes cognoscitivas están en el mismo intelecto o razón». ²⁶ Pues bien, según que capaciten a la razón teórica o a la razón práctica ²⁷, podemos hablar de virtudes intelectuales especulativas y de virtudes intelectuales prácticas.

● «La virtud intelectual especulativa es aquella por la cual el intelecto especulativo es perfeccionado para considerar la verdad». ²⁸ Ahora, lo verdadero puede ser conocido por sí mismo o por otro; a su vez, las verdades que son conocidas mediante la investigación de la razón pueden ser últimas en un determinado género o últimas respecto de todo el conocimiento humano. Y así, podemos hablar de tres virtudes especulativas:

— *Intellectus*, que es el hábito que perfecciona al entendimiento en el conocimiento de las verdades evidentes. Estas verdades son los primeros principios (identidad —con respecto a la unidad—, no contradicción —en relación a la aliquididad—, razón

²³ *Ib.*

²⁴ Cf. *S. Th.* I-II, q. 50, a. 3, ad 3; *In III Sent.*, d. 14, a. 1, qc. 2 et d. 23, q. 1, a. 1; *De virt.* q. 1, a. 1.

²⁵ Así, dice Santo Tomás, por poner un ejemplo, que la buena memoria es una de las condiciones requeridas para la prudencia (cf. *S. Th.* I-II, q. 56, a. 5, ad 3).

²⁶ «Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc, virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu vel ratione» (*S. Th.* I-II, q. 56, a. 5, ad 1).

²⁷ El entendimiento es esencialmente especulativo, pues tiende a la contemplación de la verdad en sí, pero «intellectus speculativus extensione fit practicus» (*S. Th.* II-II, q. 4, a. 2, ad 3), en cuanto que dirige la acción.

²⁸ *S. Th.* I-II, q. 57, a. 2, co; cf. *De virt.* q. 1, a. 12.

suficiente —en atención a la verdad—, conveniencia²⁹ —con respecto a la bondad— y principios derivados, como los de causalidad —concreción del de razón suficiente— o finalidad —concreción del de conveniencia—),³⁰ y por ello el *intellectus* es denominado también *hábito de los primeros principios*. Es un hábito innato, aunque, como el resto, susceptible de crecimiento.³¹

— *Ciencia*, que perfecciona al entendimiento en el conocimiento de las verdades que son últimas en un determinado género. En cuanto hay muy diversos géneros de verdades cognoscibles, la virtud de la ciencia se diversifica en múltiples hábitos científicos.

— *Sabiduría*, que perfecciona al entendimiento en el conocimiento de las causas supremas —que son absolutamente últimas en el conocimiento humano— a partir del correcto juicio y ordenación de todas las verdades. Es, como Aristóteles ya defiende y ahora veremos con más detenimiento, «el más perfecto de los modos de conocimiento».³²

Intellectus, ciencia y sabiduría no se distinguen por igual entre sí, sino que existe cierto orden entre ellos: constituyen una especie de “todo potencial”. Santo Tomás describe también la mente como un todo potencial, y hace lo propio con el alma en su conjunto, así como con la gracia como fuente de virtudes.³³ Si bien es cierto que las virtudes especulativas no constituyen una unidad tan completa y acabada como la mente, pues se abre a otras virtudes intelectuales y morales que le son irreductibles, sí que gozan de una unidad sistémica en la que «una parte es más perfecta que la otra».³⁴ En efecto, el *intellectus* proporciona el conocimiento de los principios más

²⁹ «Sobre la trascendencia de la bondad se funda inmediatamente el principio de conveniencia o de bien. Se han propuesto diversas fórmulas de este primer principio. Registremos algunas: “el bien es superior al mal”; “el ser es mejor que el no ser”; “existir es ser amado”; “el bien se ha de hacer y el mal se ha de evitar”. También se ha expresado bajo la forma del llamado principio de finalidad que puede formularse doblemente: “la potencia es por el acto”, y “todo agente obra por un fin”» (GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel: *Tratado de Metafísica*. Madrid: Gredos, 1961, p. 165)

³⁰ No todos estos principios encuentran formulación explícita en Tomás de Aquino. Algunos, ciertamente, ya estaban en Aristóteles, como el de no contradicción y conveniencia, y son desarrollados ampliamente por el Angélico. Otros, si bien fueron formulados con anterioridad, no son recogidos como tales por nuestro autor, como el de identidad, ya presente con bastante claridad en Parménides. Y otros fueron formulados con posterioridad; tal es el caso del de razón suficiente (todo ente tiene una razón suficiente de ser o todo ente es inteligible en tanto que es ente), que encuentra antecedentes en Abelardo y en Giordano Bruno, habiendo de esperar a Leibniz, no obstante, para encontrar una formulación explícita.

³¹ Cf. SELLÉS, Juan Fernando: *o. c.*, p. 15.

³² ARISTÓTELES: *o. c.*, libro sexto, cap. VII, 1141 a. No podemos incluir en la lista la opinión o la sospecha, por cuanto —aun siendo ciertos hábitos cognoscitivos (imperfectos)— pueden expresar igualmente verdad que falsedad (cf. ARISTÓTELES: *o. c.*, libro sexto, cap. III, 1139 b; *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 2, ad 3).

³³ Cf. *In III Sent.*, d. 36, q. 1, a. 2, co. «Et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus» (*S. Th.*, III, q. 62, a. 2, co).

³⁴ *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 2, ad 2.

universales; bajo la luz del *intellectus* la razón discursiva se dispersa en gran variedad de conocimientos deductivos o ciencias, que dependen de él como del hábito principal; y «ambas virtudes dependen de la sabiduría como del hábito principalísimo, por cuanto en ella se contiene tanto el *intellectus* como la ciencia»,³⁵ juzgando de las conclusiones de las ciencias y de los principios de las mismas desde las causas últimas y principios supremos y estableciendo así la correcta ordenación de todos los conocimientos.³⁶

Estas tres virtudes naturales se corresponden con tres hábitos en el plano sobrenatural, con tres dones del Espíritu Santo.³⁷ Reciben los mismos nombres que sus hábitos naturales respectivos y, siendo no obstante infundidos por Dios, también son susceptibles de crecimiento, y requieren de buena disposición por nuestra parte para su actuación, para la acción divina:— El *intellectus* como conocimiento de los principios evidentes se corresponde con el *intellectus* como don que proporciona un penetrante conocimiento intuitivo de las verdades reveladas y asentidas por la fe.— La ciencia matemática, física, biológica... se corresponde con la *ciencia* como don que proporciona un recto juicio acerca de las verdades reveladas referentes a las cosas humanas o creadas (causas particulares).— La virtud de la sabiduría, tan necesaria en la Filosofía y la Teología, se corresponde con la *sabiduría* como don que proporciona un recto juicio acerca de las verdades reveladas referentes a las cosas divinas, a Dios mismo y al misterio divino (Causa Universal).³⁸

³⁵ “Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam” (S. Th., I-II, q. 57, a. 2, ad 2).

³⁶ Cf. *Super De Trinitate*, pars 1, q. 2, a. 2, ad 1

³⁷ Los dones del Espíritu Santo y las virtudes infusas (entre las que destacan las virtudes teologales) son recibidas junto con la gracia en el Bautismo como auxilio necesario al hombre en su camino hacia la felicidad sobrenatural o bienaventuranza. La diferencia entre los primeros y las segundas es que las virtudes, siendo infusas, pueden sin embargo ser actualizadas cuando el hombre quiere, mientras que los dones solo actúan por iniciativa divina: los dones son hábitos operativos ordenados como a fin a la perfección de las virtudes teologales, que disponen al hombre para seguir con prontitud la moción del Espíritu Santo, recibir con facilidad sus iluminaciones u obedecer con diligencia su iniciativa. Con las virtudes sobrenaturales, en definitiva, participamos de la vida del Espíritu Santo al modo humano; con los dones, al modo divino. Unas y otros crecen simultáneamente, pero «es indudable que la actividad *ascética* de las virtudes predomina en los comienzos de la vida espiritual, y que mientras esta ascesis no está bien adelantada, no se llega a la vida *mística* pasiva, mucho más perfecta, en la que es predominante el régimen espiritual de los dones» (IRABURU, José María: *Por obra del Espíritu Santo*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2007, p. 21. La cursiva es mía).

³⁸ En cuanto que dones, no se puede hablar en sentido estricto de vicios opuestos. Sin embargo, sí que se pueden disponer mal las facultades para su actuación por parte de Dios, generándose así una serie de hábitos que, de algún modo, se oponen a los dones, sin que estos desaparezcan en estado de gracia. Así, frente al *intellectus*, la ciencia y la sabiduría tenemos el *embotamiento* (incapacidad para penetrar en lo íntimo de las cosas), la *ignorancia* (mal juicio respecto de lo particular) y la *estulticia* (mal juicio sobre el fin común de la vida), respectivamente. Por lo demás, si bien estos dones del entendimiento tienen una clara correspondencia con hábitos *naturales*, constituyen, como claramente se aprecia en sus definiciones, un complemento a la fe (y en el caso de la sabiduría, también y sobre todo a la caridad, como veremos).

Por último, los vicios contrarios al *intellectus*, a la ciencia y a la sabiduría como hábitos naturales son, respectivamente, la *ceguera intelectual* del que se niega a reconocer lo evidente, la *ignorancia* del que desea mantenerse en el desconocimiento y la *necedad* del que, al estar absorbido por las cosas terrenas, no puede elevar la mirada hacia Dios para juzgar desde Él.

• Las virtudes intelectuales de la razón práctica son el arte o técnica y la prudencia. En efecto, «estos hábitos de dirección práctica son de doble género, pues la humana actividad puede ser regulada desde un doble punto de vista: en cuanto es libre ejercicio de la actividad voluntaria en orden al fin moral (*agere*) y en cuanto es realización o acción productora de algo exterior (*facere*). La perfección de la razón práctica para dirigir la producción de una obra es el *arte*; la dirección racional de la actividad voluntaria constituye la *prudencia*».³⁹

El *arte* es «la recta razón de algunas cosas que han de ser hechas [*facere*]»,⁴⁰ a saber, de los artificios o artefactos producidos por el hombre, desde las bellas artes hasta los productos de la industria, pasando por la mecánica, la artesanía, la técnica..., diversificándose así al modo de las ciencias en muy numerosos hábitos (se pueden tener unos sin poseer otros). Todos ellos, sin embargo, con un punto en común: todos los hábitos artísticos tienen por materia la producción de algo exterior al hombre, no la pura actividad intelectual, y tampoco la fantasía y otras facultades sensibles, que ya vimos que cuentan con sus disposiciones propias. Al igual que las especulativas, el arte es una virtud imperfecta, pues no asegura el buen uso:

Para que el hombre use bien del arte que tiene, se requiere buena voluntad, que es perfeccionada por la virtud moral; por esto dice el Filósofo que hay una virtud del arte como virtud moral, en cuanto que para su buen uso se requiere una virtud moral.⁴¹

Y no solo eso, sino que «la moral, y máxime la vida sobrenatural, deben influir positivamente en el arte mismo y perfeccionarlo, elevarlo y ennoblecerlo en su fondo mismo artístico».⁴² Y así, por ejemplo, «en el artista cristiano, la fe y el amor ardientes pueden fecundar y animar todas sus facultades de creación artística, llevándole a aquel grado de elevación y pureza, de maravillosas expresiones del arte, que se admiran en los grandes creadores cristianos».⁴³

³⁹ URDANOZ, Teófilo: o. c., p. 202

⁴⁰ «Respondeo dicendum quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum» (S. Th., I-II, q. 57, a. 3, co; cf. *De virt.*, q. 1, a. 7).

⁴¹ «Ad secundum dicendum quod, quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem; ideo philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, in quantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur» (S. Th., I-II, q. 57, a. 3, ad 2).

⁴² URDANOZ, Teófilo: o. c., p. 204.

⁴³ *Ib.*

Si el arte es «la recta razón de lo factible» o «la recta razón en la producción de las cosas», la *prudencia* es «la recta razón de lo agible» o «la recta razón en el obrar». A diferencia del arte, la prudencia sí es ya una virtud perfecta, pues «presupone la rectitud del apetito» o estar «bien dispuesto acerca de los fines». «De ahí que la prudencia requiera la virtud moral, por la cual el apetito adquiere rectitud».⁴⁴ En efecto, la buena disposición en orden a los medios (prudencia) requiere de la buena disposición en orden a los fines (virtudes morales): el prudente es el que delibera y elige los medios adecuados *en orden al fin debido*.⁴⁵ En este sentido, el injusto difícilmente puede ser prudente.

Y el imprudente difícilmente puede actuar conforme a la justicia o ser justo con virtud bien formada: sin prudencia, las virtudes morales son fuerzas ciegas. Y es que «las virtudes morales no se autodirigen, pues no es propio de la voluntad conocer nada. Su *forma* se la deben a la prudencia».⁴⁶ En toda operación virtuosa hay dos elementos, la disposición al fin-bien y la recta elección de los medios concretos, pues no se puede practicar la justicia sin la recta disposición de dicha virtud, pero tampoco sin la recta elección de lo justo en cada caso: las virtudes morales —decía Aristóteles, siguiendo en esto a Sócrates— «no se dan sin la prudencia», pues solo es recta la razón que se conforma a ella.⁴⁷

Respondo diciendo que el fin propio de toda virtud moral es conformarse con la recta razón; así, la templanza esto procura, a saber, que el hombre no se aparte de la razón por las concupiscencias; y del mismo modo la fortaleza procura que el hombre no se aparte del recto juicio de la razón por el temor o la audacia. Este fin le es impuesto al hombre por la razón natural,

⁴⁴ «Dictum est autem supra quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis, aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus» (S. Th., I-II, q. 57, a. 4, co; cf. *De virt.*, q. 1, a. 12).

⁴⁵ «Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum» (S. Th., I-II, q. 57, a. 5, ad 3), mientras que la del entendimiento especulativo lo es por conformidad con la cosa.

⁴⁶ SELLÉS, Juan Fernando: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, p. 36; cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, co, ad. 1 et ad. 2; cf. *De Ver.*, q. 27, a. 5, ad 5.

⁴⁷ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro sexto, cap. XIII, 1144 b.

pues esta ordena a todos obrar según la razón. Pero cómo y por qué el hombre alcanza en el obrar el medio de la razón pertenece a la disposición de la prudencia.⁴⁸

Platón decía que la prudencia es *auriga de las virtudes*, en cuanto rige todas las virtudes morales. Tomás de Aquino añade que es *genitrix virtutum*,⁴⁹ en cuanto principio de las mismas. «La prudencia —como dice M. A. Belmonte— ocupa respecto a las virtudes morales un lugar análogo al de la caridad respecto a las teologales. Así como la caridad es la forma de todas las virtudes, la prudencia es la madre de las virtudes morales».⁵⁰ Volveremos sobre ello al hablar de la conexión entre las virtudes.

En el ejercicio de la prudencia se dan tres actos o momentos: el consejo-indagación, el juicio acerca de los medios hallados —ambos actos pertenecientes a la razón especulativa— y el mandato —que es acto ya de la razón práctica consistente en la «aplicación de los consejos y juicios a la operación»—. ⁵¹ En cuanto que la prudencia es la recta razón de lo agible, el mandato o imperio es su acto principal o específico. En efecto, el mandato es lo que define propiamente a la prudencia, si bien la orden —para ser prudencial— debe ser el fruto de una correcta deliberación y de un recto juicio, los cuales, en este sentido, son actos secundarios y preparatorios. De aquí resultan tres virtudes auxiliares: la *eubulía* o virtud del buen consejo, que es el hábito de la buena deliberación,⁵² la *sínesis* o sensatez, que capacita para juzgar y sentenciar bien en los casos ordinarios, según las leyes comunes del buen obrar,⁵³ y la *gnome* o perspicacia, que capacita para juzgar conforme a una razón superior en los casos extraordinarios no previstos por la ley común.⁵⁴

Por lo demás, para el acto perfecto de prudencia son necesarios los siguientes elementos o “partes integrales”:

— Partes de la prudencia en cuanto cognoscitiva (consejo y juicio): memoria (conocimiento de las cosas pasadas), inteligencia (conocimiento de los principios del obrar), sagacidad o solercia (conocimiento ágil por propio descubrimiento), razón

⁴⁸ S. Th., II-II, q. 47, a. 7, co; cf. In III Sent., d. 33, q. 2, a. 3.

⁴⁹ In III Sent., d. 33, q. 2, a. 5, co.

⁵⁰ BELMONTE, Miguel Ángel: “Aproximación a una genealogía de la prudencia”; en *E-aquinas*, año 3 (Agosto-2005), p. 11.

⁵¹ S. Th., II-II, q. 47, a. 8, co; cf. In Rom. 8, lect. 1.

⁵² La deliberación es una operación inmanente. No se trata, pues, de aconsejar o pedir consejo a otros —algo que también es importante—, sino de aconsejarse, sopesando los pros y los contras de una acción (cf. SELLÉS, Juan Fernando: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, p. 45).

⁵³ El matiz que diferencia a la prudencia de la sínesis es claro: «Unde dicit quod prudentia est praeceptiva, in quantum scilicet est finis ipsius determinare quid oporteat agere vel non agere, sed synesis est solum iudicativa» (*Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 9, n. 6).

⁵⁴ Cf. In III Sent., d. 33, q. 3, a. 1, qc 3-4; *De Virt.*, q. 1, a. 12, ad 26 et q. 5, a. 1; S. Th., I-II, q. 57, a. 6.

(conocimiento de unas cosas a partir de otras) y docilidad (que nos dispone para recibir bien el conocimiento de los sabios y prudentes).

— Partes de la prudencia en cuanto directiva (mandato): previsión o providencia (del fin que se pretende y al que se ordenan los medios), circunspección (para tener en cuenta todas las circunstancias, que pueden hacer malo lo que en principio debería ser bueno) y precaución (para evitar los obstáculos).

En definitiva, como dice Pieper, «el núcleo y la finalidad propia de la doctrina de la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de esta conexión entre el deber y el ser, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser [...]. La doctrina de la prudencia [...] dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad».⁵⁵

No se corresponde la virtud del arte con ningún don específico, si bien los dones del *intellectus*, la sabiduría y la ciencia, aunque en cuanto que perfeccionan a la fe son fundamentalmente especulativos, tienen una innegable eficacia práctica por la que alcanzan también de algún modo a esta y otras virtudes. Sí hay don propio para la prudencia, el *don del consejo*, que proporciona una recta deliberación de lo que conviene hacer en orden al fin sobrenatural; como la sabiduría y la ciencia, capacita para un recto juicio acerca de las verdades reveladas, pero en su aplicación a las acciones singulares.⁵⁶

Por lo demás, el vicio opuesto al arte, a la destreza del buen artesano o artista, es la *torpeza*. Hay diversos vicios opuestos a la prudencia. Siguiendo a San Agustín, Tomás de Aquino los divide en dos grupos: los que se oponen manifiestamente, «que proceden de la falta de prudencia o de aquellas cosas que son requeridas para ella», y los que presentan una falsa semejanza con ella, «que se dan por abuso de aquellas cosas que son necesarias para la prudencia».⁵⁷

El primer grupo está formado por la *imprudencia*, que desprecia el consejo u otro elemento del acto prudencial, y la *negligencia*, que se opone a la diligencia exigida por el imperio. La imprudencia puede adoptar diversas formas, de acuerdo con los tres momentos de la prudencia (consejo, juicio e imperio —diligente—): *precipitación* o temeridad en la deliberación o consejo (vicio opuesto a la ebulía)⁵⁸ —que incluye

⁵⁵ PIEPER, Josef: *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 2003, p. 17.

⁵⁶ El hábito que se opone al don del consejo, en el limitado sentido en el que se puede hablar de vicios opuestos a los dones y que antes explicamos, es la *precipitación* del que osa obrar sin previa deliberación.

⁵⁷ *S. Th.*, II-II, q. 53, pr.

⁵⁸ «En ella la voluntad no queda eximida de culpa, porque es ella quien zanja prematuramente la deliberación racional por motivos infundados, es decir, por ceder a caprichos o apetencias sensibles fáciles de satisfacer, o por soberbia» (SELLÉS, Juan Fernando: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, p. 96).

los defectos en la docilidad, en la memoria y en la atención—, *insensatez* o *inconsideración* de lo necesario para un juicio recto (vicio opuesto a la *sínesis* y a la *gnome*)⁵⁹ —que incluye la falta de cautela y la ausencia de *circunspección*—, la *inflexibilidad*, *rigidez* o falta de *perspicacia* del que juzga todos los casos por igual (vicio opuesto específicamente a la *gnome*) y la *inconstancia* en el precepto⁶⁰ —que incluye la *imprevisión* y los defectos de *inteligencia* y de *sagacidad*—. La *negligencia* se incluiría en última instancia entre los defectos del imperio y merece una atención especial: «dice el Filósofo en el libro VI de la *Ética* que se ha de *deliberar* con calma pero, una vez finalizada la *deliberación*, se ha de *actuar* con rápida *determinación*». ⁶¹ El negligente se diferencia del inconstante en que este falla en el precepto por algún impedimento, mientras que aquel falla por falta de prontitud o solicitud a la hora de imperar sobre lo ya debidamente *deliberado* y *juzgado*.⁶²

El segundo grupo está formado por:

— La *prudencia de la carne* —término procedente de la Teología, frente a *prudencia del espíritu*—, que se propone los bienes carnales como fin de la vida. «Pero si eso ocurre, entonces ni se ve ni se puede buscar el último fin de la vida humana, fin que ni consiste ni puede consistir en los bienes del cuerpo, puesto que éstos son variables, sometidos a pérdidas, y respecto de los cuales el hombre no sólo no satura su deseo de felicidad sino que si los persigue con ahínco cae en el *estragamiento*, se vuelve *estólido* y *aburrido*, y a la postre, ni siquiera es capaz de gozar de esos bienes». ⁶³

— La *astucia* —se ordena al fin, sea bueno o malo, sin reparar en los medios—, que incluye el *engaño*, el *dolo* y el *fraude* —constituyen la ejecución de la *astucia*, bien solo con hechos (*fraude*), bien con palabras (*dolo in verbis* o *mentira*), bien con hechos y/o palabras (*engaño*)—. Surge cuando, en lugar de someter la voluntad a la *recta razón*, eligiendo los medios adecuados en orden al fin debido, es la razón la que se pone al servicio de la voluntad para *legitimar artificialmente* —mediante el *engaño* y las *argucias*— y llevar a efecto por cualquier medio sus *inclinaciones*. La

⁵⁹ «De esa culpa, obviamente, la *voluntad* no queda eximida, pues ésta ha devenido débil para *elegir*, y cede ante la *atracción* de las *pasiones*» (*Ib.*, p. 102).

⁶⁰ «Un hombre inconstante es quien se despreocupa por flojera de llevar a cabo lo propuesto y lo decidido. Lo *propuesto* se debe al *juicio práctico* de la razón. Lo *decidido*, a la *elección* de la voluntad» (*Ib.*, p. 105).

⁶¹ *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 9, co.

⁶² Si bien no todos ellos constituyen en sentido estricto vicios, sino más bien impedimentos para el ejercicio perfecto de la virtud, a cada una de las partes integrales de la prudencia se opone un hábito. Y así, podemos hablar de olvido, ignorancia, irracionalidad, negligencia, indocilidad, imprevisión, falta de circunspección y falta de cautela.

⁶³ SELLÉS, Juan Fernando: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, p. 172.

astucia, tan reputada por Maquiavelo como virtud del buen Príncipe,⁶⁴ es en realidad vicio opuesto al buen gobierno de la prudencia. «Compañeros suyos son [...] la doblez, la simulación, el disimulo, la apariencia, etc. Se torna, pues, *hipócrita*».⁶⁵

— La *excesiva preocupación por las cosas temporales* —pues se ha de atender preferentemente a lo espiritual—⁶⁶ y del *porvenir* —debiéndose reservar la inquietud para su debido tiempo—. ⁶⁷ Y esto bien «a causa de tomar los bienes materiales, las posesiones físicas, el trabajo, los negocios, el placer, etc. como *fin en sí*», bien «a causa del interés excesivo [...] que ponemos para allegar recursos, acarrear méritos, etc.», bien «por el temor excesivo a perder en el futuro lo que se tiene [...], y ello a pesar de poner los medios razonables para que no se pierdan los bienes de que se dispone». Y es que «en rigor, sin medida la sollicitud no es virtud, sino un “vicio” opuesto a la prudencia».⁶⁸

● Mención aparte merece la *sindéresis* o razón natural, que es el hábito innato de la razón práctica equivalente al hábito de los primeros principios de la razón teórica. La *sindéresis* proporciona el conocimiento de los primeros principios de lo operable, los principios prácticos o del orden moral, como «los fines de las virtudes morales»⁶⁹ y las potencias del alma y «los preceptos de la ley natural»⁷⁰, de tal modo que «la *sindéresis* mueve a la prudencia como el entendimiento de los principios a la ciencia».⁷¹ Ambas virtudes —dice García López— son naturales, surgen de manera espontánea y sin esfuerzo alguno; no faltan en ningún hombre, y son la base de todas las demás [...]. Nadie puede dejar de ver que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto (primer principio de la inteligencia), ni tampoco que hay que buscar el bien y rechazar el mal (primer principio de la *sindéresis*)».⁷²

Como afirma Juan Fernando Sellés, la *sindéresis* y el hábito de los primeros principios especulativos «son perfecciones de entrada con que a modo de *instrumento* cuenta el *entendimiento agente*».⁷³ Así lo dice Santo Tomás explícitamente: «los pri-

⁶⁴ Cf. MAQUIAVELO, Nicolás: *El Príncipe*, cap. XVIII.

⁶⁵ SELLÉS, Juan Fernando: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, p. 173. La calumnia, la corrupción, la traición, el hurto, la especulación... también están implicadas no pocas veces en la astucia (cf. *Ib.*, pp. 175-177).

⁶⁶ «Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus» (S. Th., II-II, q. 55, a. 6, co).

⁶⁷ Cf. C. G., lib. 3, cap. 135; S. Th. II-II, q. 55, a. 7, ad 2.

⁶⁸ SELLÉS, Juan Fernando: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, p. 177-179

⁶⁹ S. Th., II-II, q. 47, a. 6, co.

⁷⁰ S. Th., I-II, q. 94, a. 1, ad 2

⁷¹ «Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam» (S. Th., II-II, q. 47, a. 6, ad 3).

⁷² GARCÍA LÓPEZ, Jesús: *o. c.*, p. 199.

⁷³ SELLÉS, Juan Fernando: *Los hábitos adquiridos*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000, p. 15.

meros principios de la demostración [...] son en nosotros como los instrumentos del entendimiento agente por cuya luz está vigente la razón natural». ⁷⁴ Sin embargo, el Angélico los ubica en el entendimiento posible:

Si hay en el entendimiento posible algún hábito causado inmediatamente por el entendimiento agente, tal hábito es incorruptible tanto por sí como por accidente. Y de esta naturaleza son los hábitos de los primeros principios, tanto de los especulativos como de los prácticos. ⁷⁵

Pero, ¿cómo es posible que sean *innatos* y, al mismo tiempo, *causados* por el entendimiento agente en el posible? Prosiguiendo los planteamientos tomistas y en coherencia con ellos, podemos afirmar que los *hábitos* de los primeros principios como tales hábitos radican en el entendimiento agente, pero el *conocimiento* mismo de dichos principios, como cualquier otro conocimiento, reside en el posible. Por lo demás, como el resto de los hábitos, es susceptible de crecimiento, y también de decrecimiento, aunque no pueda desaparecer en cuanto tal. ⁷⁶ En este sentido, ni en los principios prácticos ni en los especulativos cabe el error. ⁷⁷

La justicia, la fortaleza, la templanza y sus virtudes derivadas.-

Pero los hábitos intelectuales, como sugerimos antes, solo son realmente virtudes si se ordenan al buen ejercicio de la voluntad y, con ello, a las virtudes morales. ⁷⁸ Nos centraremos en la templanza, la fortaleza y la justicia que, junto con la prudencia, constituyen las cuatro virtudes cardinales, a las que todas las demás remiten en última instancia y que «reivindican para sí aquello que pertenece comúnmente a todas las virtudes». ⁷⁹ La justicia es la virtud cardinal de la voluntad, que radica en ella como en su sujeto; la fortaleza, la del apetito irascible; la templanza, la del apetito concupiscible; y la prudencia, como hemos visto, la del entendimiento en su conexión con la voluntad.

⁷⁴ «Prima autem principia demonstrationis [...] sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis» (*De ver.*, q. 10, a. 13, co).

⁷⁵ «Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum» (*S. Th.*, I-II, q. 53, a. 1, co).

⁷⁶ Cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 5.

⁷⁷ Cf. *Quodl.*, III, q. 12, a. 1, co.

⁷⁸ Magnífica la definición de Ana Marta González: «la virtud moral es un modo de acción que resulta de introducir racionalidad en nuestra dimensión apetitiva, o —si consideramos que Aristóteles toma la naturaleza como órexis— en nuestra naturaleza» (GONZÁLEZ, Ana Marta: “Las fuentes de la moralidad a la luz de la ética aristotélica de la virtud”; en *Sapientia*, vol. LVI, 2001, p. 366).

⁷⁹ *S. Th.*, II-II, q. 123, a. 11, co.

• «Lo propio de la justicia entre las demás virtudes es que rija al hombre en las cosas relativas a otro». ⁸⁰ Dicho en palabras de Pieper, justicia es «la capacidad de vivir en la verdad “con el prójimo”»; ⁸¹ «por eso —dice Aristóteles— muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes». ⁸² De esta forma «se dice justo lo que corresponde a otro según alguna igualdad [...]. De ahí que el objeto de la justicia, especialmente y a diferencia de las demás virtudes, se determina por sí mismo, y es llamado lo justo. Esto es el derecho». ⁸³ De este modo, «justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho». ⁸⁴ Este dar a cada cual su derecho ha de entenderse en su correcto sentido: no se trata de dar a cada cual lo que le pertenece en propiedad, lo cual puede ser un mal en determinados casos, sino de darle lo que se le debe «según igualdad de proporción». ⁸⁵

La justicia se divide en tres especies, y toda otra forma de justicia se reduce a alguna de ellas:

— *Justicia general*. Es la justicia legal (o social), que ordena al hombre inmediatamente al bien común. Es virtud general, pues, cuando se pone en ejercicio, «ordena el acto de todas las virtudes al bien común». ⁸⁶

Cualquier virtud, según su propia esencia, ordena su acto a su fin propio. Sin embargo, el que el acto sea ordenado a un fin ulterior, bien siempre bien algunas veces, no pertenece a la propia

⁸⁰ «Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum» (S. Th., II-II, q. 57, a. 1, co).

⁸¹ PIEPER, Josef: o. c., p. 19.

⁸² ARISTÓTELES: o. c., libro quinto, cap. I, 1129 b.

⁸³ «Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri (...). Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aequaliter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius» (S. Th., II-II, q. 57, a. 1, co). No hemos de confundir el derecho con la norma, pues todo el orden moral es en definitiva normativo. El derecho establece lo debido en justicia, atendiendo así a las exigencias del otro (*debitum legale*). Este rasgo —que implica la alteridad de la relación y la igualdad de lo debido—, junto con la objetividad, la exterioridad y la coercibilidad, son las notas esenciales del derecho y el orden jurídico en el conjunto de la normatividad ética. El estudio detenido de la ley (divina, eterna, natural y humana) en cuanto razón y raíz del derecho, en cuanto regla y medida de todos los actos humanos (razón práctica-prudencia) y principio rector, por tanto, de todo el orden moral, escapa a las pretensiones de este trabajo.

⁸⁴ «Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit» (S. Th., II-II, q. 58, a. 1, co).

⁸⁵ S. Th., II-II, q. 58, a. 11, co.

⁸⁶ S. Th., II-II, q. 58, a. 6, co; cf. *De ver.*, q. 28, a. 1. En el plano de las virtudes teologales, también la caridad puede decirse ‘virtud general’, por cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino. Por lo demás, Santo Tomás da a “bien común” en sus distintas obras un sentido muy amplio, incluyendo todos los tipos de comunidad, como la comunidad de fines. Y así podríamos hablar de Dios —bien común por esencia— y de la bienaventuranza natural y sobrenatural —en cuanto que fin en el que convienen todos los hombres—. Pero aquí nos referimos al bien común *de la sociedad*, cuyo orden es regulado por la justicia y, más en concreto, por la *justicia legal*, que recibe este nombre precisamente por cuanto la ley es ordenada al bien común.

esencia de dicha virtud, sino que es necesario que haya alguna virtud superior por la cual sea ordenada a aquel fin. Y así es necesario que haya una virtud superior que ordene todas las virtudes al bien común, que es la justicia legal.⁸⁷

— *Justicia particular*, que se ordena al bien particular de la persona singular. Tiene, a su vez, dos especies:

- *Justicia distributiva*.— Atiende al orden del todo a las partes, es decir, de la comunidad a cada una de las personas que la integran. La justicia distributiva reparte en justa proporción los bienes comunes entre los miembros de la comunidad.
- *Justicia conmutativa*.— Atiende al orden de una persona concreta a otra persona concreta, y esto en lo que respecta a cosas (en función de la buena o mala ordenación en este ámbito hablamos de hurto-restitución, fraude...), obras (contraprestación por algún servicio...) o a las personas mismas (injuria-reverencia, atentado a la dignidad, adulterio...). Se sustenta sobre la igualdad de la contraprestación.⁸⁸

La justicia es la virtud suprema entre todas las virtudes morales (con alguna excepción como la religión, de la que ya hablaremos). Y ello tanto en lo que respecta a la justicia general o legal como en cuanto a la justicia particular (distributiva y conmutativa). En el primer caso, porque el bien común es superior al particular; en el segundo, porque es «bien de otro»;⁸⁹ en ambos casos, porque reside en la parte más noble del alma. Además, en la justicia legal, como dice Aristóteles, se dan de algún modo todas las virtudes morales, pues la ley ordena hacer lo propio del fuerte, como no arrojar las armas, lo propio del templado, como no ser insolente, e igualmente lo propio de las demás virtudes: «la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios», en la esfera —claro está, puesto que hablamos de la ley positiva— de «la vida en comunidad».⁹⁰

El vicio opuesto a la justicia es la injusticia, cuyo objeto es cierta desigualdad en las cosas exteriores, «en cuanto se atribuye a alguien más o menos de lo que le corresponde».⁹¹ Pues bien, si tres son las especies de justicia, tres son los tipos de in-

⁸⁷ «Ad quartum dicendum quod quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis» (S. Th., II-II, q. 58, a. 6, ad 4).

⁸⁸ Al margen quedan los derechos fundamentales, que, en cuanto que pertenecen a la propia naturaleza del hombre, en ningún caso pueden ser usados como moneda de cambio para la contraprestación.

⁸⁹ S. Th., II-II, q. 58, a. 12, co.

⁹⁰ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro quinto, cap. I, 1129 b, et cap. II, 1130 b

⁹¹ S. Th., II-II, q. 59, a. 2, co; cf. *In Psalm*, ps. 35. Evidentemente, hay que distinguir entre la injusticia como hábito y el acto de injusticia. Una persona justa puede cometer un acto de injusticia sin que esto suponga la adquisición del vicio; y a la inversa. Por ello Santo Tomás distingue entre el pecado de injusticia y el hábito de injusticia, algo

justicia. Cada una de estas especies de injusticia se diversifica, a su vez, en distintos vicios. Sin embargo, Santo Tomás no encontró en la tradición o en los textos aristotélicos nombres y tratamiento especiales para los vicios opuestos a la justicia política (legal y distributiva), soslayando por completo el estudio de las formas concretas de injusticia legal y recurriendo a los textos sagrados para la injusticia distributiva, que considera solo someramente. La injusticia conmutativa, en cambio, sí es estudiada en toda su amplitud y sus distintas formas, con todo detalle y gran profundidad. Intentaremos, no obstante, dar una clasificación completa en coherencia con los planteamientos aristotélico-tomistas:

— Vicios opuestos a la justicia legal: *injusticia en el legislar y desprecio al bien común* en el incumplimiento de la ley (en los casos en los que no hay contradicción entre la ley moral y la positiva).

— Vicios opuestos a la justicia distributiva: la *acepción de personas*. Consiste en la distribución habitual de los bienes en atención a las personas y no a la causa por la cual los individuos son dignos de tales bienes (acepción de causa).⁹²

— Vicios opuestos a la justicia conmutativa: injuria, fraude y usura.

- Contra las conmutaciones involuntarias: *injuria de obra* (como el homicidio, el hurto, la rapiña, la mutilación, el maltrato, el adulterio y cualquier violación de obra de los derechos del prójimo) o *de palabra* (prevaricación, calumnia —en el juicio—, contumelia, detracción —fuera del juicio— y demás lesiones de palabra de los derechos del prójimo).
- Contra las conmutaciones voluntarias: *fraude en las compraventas* —que se da al vender una cosa por un precio superior al valor real u ocultando sus defectos— y *usura* en los préstamos.

Terminaremos nuestro estudio de la justicia con la enumeración de sus partes integrales y potenciales. Las partes integrales, como dijimos al hablar de la prudencia, son los elementos necesarios para que el acto perfecto y completo de la virtud en cuestión. Y así, las partes integrales de la justicia son hacer el bien debido y evitar el mal indebido:

Es propio del mismo principio constituir algo y conservar lo constituido. Pues bien, alguien constituye la igualdad de la justicia haciendo el bien, es decir, dando al otro lo que le es debido, y conserva la igualdad de la justicia ya constituida apartándose de lo malo, es decir, no infiriendo al prójimo ningún daño.⁹³

que podríamos hacer también en el resto de los vicios. Aquí nos referimos a la injusticia habitual, a la injusticia como vicio.

⁹² En este sentido, el comunismo radical supone un claro atentado a la justicia distributiva.

⁹³ S. Th., II-II, q. 79, a. 1, co.

Por lo demás, los vicios opuestos a estos elementos son la *transgresión*, que consiste en obrar contra los preceptos negativos de la justicia (general y particular), y la *omisión*, que consiste en obrar contra los preceptos positivos de la justicia (general y particular), o dicho de otro modo, en dejar de obrar a favor del bien debido.

Las partes potenciales o virtudes anejas a la justicia particular (por razón de la igualdad y el débito moral, pues el débito legal está adecuadamente atendido por la virtud principal) son la religión, la piedad, la observancia, la penitencia, la gratitud, la vindicación, la veracidad, la liberalidad y la afabilidad. Veámoslas una por una.

La *religión* consiste en rendir a Dios el honor y culto debidos mediante la devoción, la oración, la adoración, el sacrificio, la ofrenda, el voto... No es una virtud teologal, por cuanto versa sobre los medios y no tiene a Dios mismo por objeto, sino moral, aunque es la suprema entre todas las virtudes morales. Ahora bien, la virtud moral está en el justo medio,⁹⁴ de tal modo que se atenta contra ella tanto por exceso como por defecto. En el caso concreto de la religión, el exceso nunca se da en lo que respecta a la cantidad, sino en atención a otras circunstancias, como rendir culto a quien no se debe o cuando no se debe. Y así, el paradigma de vicio opuesto a la religión por exceso es la *superstición* (idolatría, adivinación y prácticas supersticiosas). Y por defecto se le opone la *irreligiosidad* (tentación de Dios, perjurio, sacrilegio y simonía).

La *piedad* consiste en rendir a los padres (y, por extensión, a todos los consanguíneos) y a la patria (y, por extensión, a todos los conciudadanos y amigos de la patria) el honor y el culto debidos, a través de la reverencia y la obediencia (sumisión o servicio). «Después de Dios, a quien más debe el hombre es a los padres y a la patria».⁹⁵ Esta misma jerarquía establece el límite de la piedad: «Si nuestros padres nos inducen a pecar y nos apartan del culto divino, debemos abandonarles y odiarles»;⁹⁶ el vicio por exceso sería, pues, el *culto exagerado a los padres (y a la patria)*. Pero si no inducen a pecar y en cuanto que «el culto rendido a los padres por piedad puede referirse a Dios»,⁹⁷ no debemos abandonarles por seguir la religión: este sería un caso de *impiedad* o vicio por defecto.

⁹⁴ "...oportet quod rectum virtutis consistat in medio ejus quod superabundat, et ejus quod deficit a mensura rationis recta" (*In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, qc. 1, co). Por su gran importancia para la ética, ya se encargó Aristóteles de ponerlo de manifiesto en numerosísimos lugares (v. gr. ARISTÓTELES, *o. c.*, libro segundo, cap. VI, 1106 b, 1107 a, 1108b...). El Estagirita es consciente, no obstante, de la dificultad que entraña encontrar el justo medio (es fácil dar dinero —dice—, pero difícil hacerlo en el momento y en la cuantía adecuados y por la razón y de la manera debidas), por ello propone empezar por apartarse de los extremos (cf. ARISTÓTELES, *o. c.*, libro segundo, cap. IX, 1109 a).

⁹⁵ *S. Th.*, II-II, q. 101, a. 1, co; cf. *In I Tim 4*, lect. 2.

⁹⁶ *S. Th.*, II-II, q. 101, a. 4, ad 1

⁹⁷ *S. Th.*, II-II, q. 101, a. 4, ad 3

La *observancia* consiste en rendir el culto, el honor y la obediencia debidos a las personas «constituidas en dignidad»⁹⁸ (príncipes, jefes del ejército, maestros y, en sentido amplio, a los virtuosos). Tiene dos especies, a saber, la *dulía*, por la que se honra a los superiores (en sentido amplio, a los que gozan de alguna excelencia), y la *obediencia*, por la que se les obedece. Frente a la observancia, el *exceso de culto* y la *inobservancia*.

Por la *penitencia* nos dolemos y arrepentimos moderadamente de nuestros malos actos pasados⁹⁹ en cuanto ofensas a Dios y nos esforzamos por enmendarnos y reparar el pecado. Los vicios contrarios son la *impenitencia* —por defecto— y la *exageración* en el dolor y el esfuerzo por faltas nimias.

Por la *gratitud* recompensamos (retribución afectiva y efectiva) a todo aquel que nos hace algún bien gratuitamente, con lo que la observancia, la piedad y la religión serían formas superiores de gratitud. La gratitud tiene tres momentos: reconocer el beneficio recibido, dar las gracias y recompensarlo según las propias posibilidades y en buen tiempo y lugar. La *recompensa en casos en los que no se debe o antes de lo debido*, por un lado, y la *ingratitude*, por otro, engendran los vicios opuestos.

Por la *vindicación* (venganza) damos al culpable el justo castigo a sus acciones, atendiendo a todas las circunstancias y con la intención de conseguir algún bien (enmienda del culpable, tranquilidad de los demás, conservación de la justicia y honor debido a Dios...). Frente a ella, el *cruel* o inhumano, por un lado, y el *excesivamente remiso*, por otro.

Por la *veracidad* manifestamos siempre la verdad a las demás personas, mostrándonos tal cual somos y pensamos en palabras, gestos y en la misma vida. Se trata de un débito moral, exigencia de honestidad, pues es necesario para la convivencia dar mutuo crédito. Los vicios opuestos son la *mentira* (oficiosa, jocosa y perniciosa) —en las palabras—, la *simulación* (e hipocresía, que es la especie de simulación por la cual se finge tener una personalidad distinta) —en los hechos—, la *jactancia* —vicio por exceso que surge por exageración de la alabanza propia ante los demás— y la *ironía* —vicio por defecto que surge cuando se finge ante los demás ser menos de lo que se es—. ¹⁰⁰

La *generosidad*, liberalidad, largueza o dadivosidad es la buena disposición (mediante la moderación del amor, la concupiscencia, el gozo y la tristeza) para administrar con prudencia en beneficio del prójimo —sin descuidar el propio sustento y

⁹⁸ S. Th., II-II, q. 102, a. 1, co

⁹⁹ En esto se diferencia de la vergüenza, que se refiere a los malos actos presentes.

¹⁰⁰ La verdad tiene que ser salvaguardada siempre y, en este sentido, cualquier forma de mentira es un acto contrario a la virtud. Sin embargo, se puede pecar también contra ella por exceso si difundimos una verdad sin motivo o que no reporta beneficio alguno (cf. S. Th., II-II, q. 109, a. 1, ad 2; *Sententia Ethic.*, lib. 4, l. 15).

el de la propia familia— los bienes exteriores, en concreto «el dinero y todo aquello cuyo valor puede ser medido en dinero».¹⁰¹ Su acto supremo y mayor mérito es el *acto de dar*. La liberalidad es parte potencial de la justicia, sin embargo, es muy débil en ella la razón de débito: existe un mero débito moral de decencia hacia el prójimo, pues es más liberal un acto en la medida en que menos débito existe. A ella se opone la *prodigalidad* —por exceso—, que consiste en no poner cuidado en la conservación de los bienes, dando cuando no se debe, y la *avaricia* o codicia —por defecto—, que consiste en un amor excesivo a las riquezas, no dando cuando se debe.¹⁰² Vicio por defecto es también «la falta de interés y voluntad en la adquisición de bienes personales, cosas necesarias para la vida».¹⁰³

Por la *amabilidad* o afabilidad seguimos las reglas del decoro en nuestras relaciones con los demás tanto en las palabras como en los hechos, agradando al prójimo. Al igual que la veracidad, se trata de un deber de honestidad más que de un deber legal. El vicio por exceso es la *adulación* y el vicio por defecto, el *litigio*. Santo Tomás utiliza para referirse a esta virtud también el término *amicitia* (amistad). Sigue en esto a Aristóteles que, al no encontrar un nombre preciso, se decanta por *φιλία* (amistad) como el más aproximado.¹⁰⁴ Sin embargo, en su sentido más propio y elevado, la amistad es una concreción del amor de benevolencia. Así la ve también el Estagirita, y así entendida le dedica gran parte de su *Ética a Nicómaco*; de hecho, es el hábito al que presta una mayor atención, pues, en sus propias palabras, es “lo más necesario para la vida”¹⁰⁵. Sin amigos nadie querría vivir [...]; hasta los ricos y los que tienen cargos y poder parecen tener necesidad sobre todo de amigos; porque ¿de qué sirve esa clase de prosperidad si se la priva de la facultad de hacer bien, que se ejerce preferentemente y del modo más laudable respecto de los amigos? [...] En la pobreza y en los demás infortunios se considera a los amigos como el único refugio. Los jóvenes los necesitan para evitar el error; los viejos para su asistencia y como una ayuda que supla las menguas que la debilidad pone a su actividad; los que están en la flor de la vida, para las acciones nobles...¹⁰⁶

Cuando la benevolencia se hace recíproca y consciente, surge la amistad; con razón dice Aristóteles que, además de algo necesario, es algo hermoso. La amistad, en este sentido, más que virtud, es algo que acompaña o sigue a la virtud,¹⁰⁷ por ello «la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos, son los mejores amigos, puesto que es por su propia índole por lo que tienen esos sentimientos y no por

¹⁰¹ S. Th., II-II, q. 117, a. 3, co; *Sententia Ethic.*, lib. 4, l. 1

¹⁰² Como dice Canals, la codicia de riquezas es el vicio “que más inmediatamente pone en marcha una *conversio ad creaturas* y que puede llevar a una pérdida del fin último de la vida humana” (CANALS, FRANCISCO: “La pereza activa”; en *E-aquinas*, año 2, Enero-2004, pp. 3-4).

¹⁰³ CANALS, FRANCISCO: *art. cit.*, p. 4

¹⁰⁴ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro cuarto, cap. VI, 1126 b.

¹⁰⁵ *Ib.*, libro octavo, cap. I, 1155 a.

¹⁰⁶ *Ib.*

¹⁰⁷ Cf. *ib.*, libro octavo, cap. I, 1155 a; S. Th., II-II, q. 23, a. 3, ad 1.

accidente; de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente».¹⁰⁸ Así, dice el Estagirita en otro lugar, «cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia».¹⁰⁹

La justicia legal también tiene una virtud aneja, denominada *epiqueya* o *equidad*. Su función es seguir lo que dicta el espíritu de la ley en aquellos casos particulares en los que seguir su letra conllevaría un atentado contra la razón de justicia y el bien común. Y así, por ejemplo, la ley manda devolver lo ajeno a su propietario, pero sería perjudicial devolver su arma a un desequilibrado en pleno ataque de furia. Esto también puede exigir la disminución de la pena a un reo en determinados casos.

En el ámbito de la justicia se inscribe el *don de piedad*. Por el don de piedad el Espíritu Santo despierta en nosotros un afecto filial hacia Dios, y a él pertenece como acto principal manifestarle culto y reverencia justamente *como Padre*. El culto de la tría que rendimos a Dios como Padre —por el don de piedad— es más excelente que el que le manifestamos como Creador y Señor —por la virtud de la religión—. Este afecto se extiende a todos los hombres en cuanto hermanos nuestros e hijos del mismo Padre, igual que la virtud de la piedad se extiende a todos los consanguíneos.

El bien del hombre consiste en conformarse a la recta razón. De la rectificación de la razón misma se ocupan las virtudes intelectuales, con la prudencia en un lugar de privilegio;¹¹⁰ de la aplicación de dicha rectitud a las cosas propiamente humanas o dependientes de la voluntad se ocupa la justicia; de los obstáculos que dificultan dicha aplicación de la voluntad se ocupan la fortaleza (lo difícil) y la templanza (lo deleitable).¹¹¹ Toca ahora hablar de estas dos últimas. Y empezamos por la fortaleza.

• La *fortaleza* robustece el ánimo para que el apetito irascible y, con él, la voluntad no se vean impedidos en su camino recto hacia el bien arduo y difícil de la razón por una audacia disminuida o, principalmente, por un temor excesivo, atemperando el miedo de verse superado por las dificultades y animando a combatirlos con audacia moderada y la ayuda de la ira cuando han de ser eliminadas. La fortaleza, en sentido estricto, «conlleva firmeza de ánimo para resistir y repeler aquellas cosas ante las cuales es muy difícil tener firmeza, a saber, los peligros graves»¹¹² y, entre

¹⁰⁸ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro octavo, cap. III, 1156 b.

¹⁰⁹ *Ib.*, libro octavo, cap. I, 1155 a.

¹¹⁰ Cf. *Ib.*, libro sexto, cap. XIII, 1144 b.

¹¹¹ Este es el orden real de las virtudes cardinales. Y es que la prudencia *posee* el bien de la razón; la justicia, lo *realiza*; la fortaleza y la templanza, lo *conservan*. Y, dentro de estas últimas, el temor al peligro de muerte es mucho más poderoso que las delectaciones del tacto, con lo que la fortaleza ocupa el tercer lugar en la escala de las virtudes principales.

¹¹² *S. Th.*, II-II, q. 123, a. 2, co.

ellos, el más grave de todos, el peligro de muerte.¹¹³ Aristóteles restringe este peligro al riesgo de muerte en la guerra; no en vano habla de *ἀνδρεία*, cuyo sentido es más bien el de valor, valentía.¹¹⁴ Ahora bien, «quien permanece firme ante los mayores males —dice Tomás de Aquino—, consecuentemente permanecerá firme ante los menores»,¹¹⁵ de tal modo que la fortaleza —por extensión— afianza el ánimo para soportar ataques y combatir peligros también de menor dificultad, siendo esta más bien, no obstante, la materia de sus partes potenciales.

La fortaleza no suprime el dolor físico, solo evita que la razón se vea absorbida por él; ni tampoco el sufrimiento ante el peligro de muerte, si bien «la delectación de la virtud vence en el fuerte a la tristeza del alma».¹¹⁶ Por lo demás, donde mejor se manifiesta esta virtud es en los sucesos repentinos, pues en ellos obra el hábito de modo connatural. Y su acto más excelente es el *martirio*.

Los vicios opuestos a la fortaleza son:

— *Timidez (timiditas)*: temor desordenado por exceso —muy especialmente a los peligros de muerte— que se da cuando el apetito rehúye aquello que la razón manda soportar. Como dice Aristóteles, es la *cobardía* del que «de todo huye y tiene miedo y no resiste nada».¹¹⁷

— *Impavidez o intimidación (impaviditas o intimiditas)*: se opone a la fortaleza por defecto de temor, pues el impávido teme la muerte y otros males temporales menos de lo debido —siendo dichos males, no obstante, obstáculos o impedimentos para el ejercicio de la virtud—, algo que puede tener su origen en la falta de amor, en la soberbia o en el defecto de razón.

— *Temeridad (audacia)*:¹¹⁸ exceso de audacia que acompaña no pocas veces a la impavidez. Y así, por ejemplo, la falta de temor alguno a la muerte puede llevar a poner la vida en riesgo innecesario con un movimiento excesivamente audaz. «Se considera también al temerario —añade Aristóteles— como un jactancioso que aparenta valor».¹¹⁹

¹¹³ Cf. *De virt.*, q. 1, a. 12, ad 23; *S. Th.*, II-II, q. 123, a. 4.

¹¹⁴ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro tercero, cap. VI, 1115 a.

¹¹⁵ *S. Th.*, II-II, q. 123, a. 4, co.

¹¹⁶ «Ad tertium dicendum quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis» (*S. Th.*, II-II, q. 123, a. 8, ad 3).

¹¹⁷ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro segundo, cap. II, 1104 a

¹¹⁸ «Sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti: sicut ira dicitur non quaecumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa» (*S. Th.*, II-II, q. 127, a. 1, co).

¹¹⁹ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro tercero, cap. VII, 1115 b

Las partes integrales de la fortaleza vinculadas a la audacia son la disposición del ánimo para un pronto ataque y la aptitud para no abandonar en la ejecución de las obras y los propósitos emprendidos con confianza. Y en lo referente al temor, la fortaleza requiere que el ánimo no se debilite por la tristeza ante la dificultad de los males inminentes y que no se fatigue y ceda ante las pasiones de lo difícil cuando estas son especialmente duraderas. Pues bien, estas cosas, «si se reducen a la materia propia de la fortaleza, a saber, a los peligros de muerte, serán como partes integrales de ella, sin las cuales no puede darse. Sin embargo, si se refieren a otras materias en las cuales hay menos dificultad, serán virtudes específicamente distintas a la fortaleza, unidas sin embargo a ella como lo secundario a lo principal».¹²⁰ Estas materias, que en ningún caso podrán perder la razón de arduo —por cuanto es el objeto propio del apetito irascible—, dan lugar a las siguientes virtudes: magnanimidad, magnificencia, paciencia y perseverancia.

La *magnanimidad*, «como su propio nombre indica, implica cierta tendencia del ánimo hacia cosas *magnas*»¹²¹ —o también *grandeza* de ánimo—: es magnánimo el que tiene su ánimo orientado hacia actos en sí mismos y absolutamente grandes (la grandeza pertenece a la razón de arduo).¹²² En definitiva, el magnánimo se afana en realizar grandes obras en toda virtud, exponiéndose prontamente a los peligros que pudieran presentarse, de acuerdo siempre, claro está, con el orden de la razón. Los vicios opuestos a la magnanimidad son, por exceso, la *presunción* (afán de hacer lo que excede nuestra capacidad sin auxilio o con desprecio de la justicia divina por confianza desordenada en la misericordia), la *ambición* (apetito desordenado del honor, que es deseado para sí —sin referirlo a Dios—, buscado por una excelencia de la que se carece o tomado como fin) y la *vanagloria* (deseo de una gloria —esplendor del honor— vana o vacía, por buscarla en algo frágil o caduco, por desvincularla del honor de Dios o la salvación del prójimo o por buscar solo la gloria humana —o buscarla como fin—);¹²³ y por defecto, la *pusilanimidad* (frente al presumido, el pusilánime se niega a tender a lo que es proporcionado a su capacidad, renunciando a los grandes proyectos que por sus propias fuerzas podría acometer).

¹²⁰ S. Th., II-II, q. 128, a. 1, co; cf. *In III Sent*, d. 33, q. 3, a. 3.

¹²¹ «Respondeo dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna» (S. Th., II-II, q. 129, a. 1, co). La cursiva es mía.

¹²² Cf. S. Th., II-II, q. 128, a. 1, ad 1

¹²³ Las “hijas” de la vanagloria son la desobediencia (*inobedientia*, que en su afán de gloria se niega a cumplir los preceptos de los superiores), la jactancia (*iactantia*, que busca la gloria como fin por medio de palabras), la hipocresía (*hypocrisis*, que busca la gloria como fin por medio de hechos fingidos), la disputa (*contentio*, que en su afán de gloria discute a gritos en lugar de buscar acuerdos), la pertinacia (*pertinacia*, que desprecia el parecer de los mejores para alcanzar la gloria, buscada como fin), la discordia (*discordia*, que no cede para armonizar su voluntad con la de los demás, con el afán de alcanzar la gloria) y el afán de novedades (*novitatum praesumptio*, que busca la gloria como fin por medio de hechos reales). La vanagloria, por lo demás, difiere de la soberbia —de la que luego hablaremos— en que esta busca la propia excelencia (desordenada), mientras que aquella busca la manifestación de dicha excelencia (cf. S. Th., II-II, q. 162, a. 8, ad 2; *De Mal.*, q. 8, a. 1).

La *magnificencia*, como su mismo nombre indica, tiene como función propia el “hacer algo grande”,¹²⁴ entendiéndose aquí *hacer* (*facere*) —como en el caso del arte— en el sentido de operar en materia exterior. La magnificencia se refiere, pues, a las acciones transeúntes, y en esto justamente estriba su especificidad y su diferencia con respecto a la magnanimidad, que tiende a lo grande en toda materia, pero más propiamente en materia agible (*agere*) u operaciones internas o inmanentes. Ahora bien, para hacer grandes obras, y siempre —claro está— en la proporción dictada por la recta razón, se precisan grandes gastos pecuniarios. A estos, pues, dice relación la magnificencia, y en ello se diferencia de la liberalidad, que se refiere a los gastos comunes, de tal modo que no todo liberal es magnífico en acto, aunque sí al menos en disposición próxima (acto interno o inicial).¹²⁵ El magnífico, en este sentido, ha de moderar el amor al dinero, por cuanto un excesivo apego al mismo imposibilita los grandes gastos requeridos por la virtud.

Los vicios opuestos a la magnificencia son la *parvificencia* o mezquindad —por defecto—, que tiende a *hacer* cosas *pequeñas* buscando ante todo el menor gasto posible por afecto desordenado hacia el dinero,¹²⁶ y la *prodigalidad* o despilfarro (*consumptio*, en latín, y *banausia* o *apirocalia*, en griego) —por exceso—, que tiende a excederse en el gasto, atentando contra la proporción debida con la obra —muy especialmente con las grandes obras— y cayendo no pocas veces en el *dispendio*.

La *paciencia* es la virtud por la cual «el bien de la razón es conservado contra la tristeza, para que la razón no sucumba ante ella»¹²⁷ y evitando que las adversidades —cualquier adversidad— nos aparten del bien:

La posesión conlleva quietud de dominio. Y por esto se dice que el hombre posee su alma por la paciencia, en cuanto arranca de raíz las pasiones de las adversidades, las cuales inquietan al alma.¹²⁸

¹²⁴ *S. Th.*, II-II, q. 134, a. 2, co.

¹²⁵ Dicho en otros términos, si bien el pobre no puede realizar un acto externo de magnificencia *simpliciter*, sí que puede realizar un cierto acto de magnificencia *secundum quid*, en relación al tipo de obra que realiza (cf. *S. Th.*, II-II, q. 134, a. 3, ad 4). Esto también es aplicable al vicio opuesto de la mezquindad.

¹²⁶ «Ad tertium dicendum quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus, parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas» (*S. Th.*, II-II, q. 135, a. 1, ad 3).

¹²⁷ «Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia» (*S. Th.*, II-II, q. 136, a. 1, co; cf. *In Heb.* 10, lect. 4).

¹²⁸ «Ad secundum dicendum quod possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur» (*S. Th.*, II-II, q. 136, a. 2, ad 2).

Hay dos matices que diferencian a la fortaleza de la paciencia, siendo esta no obstante parte potencial de aquella. En primer lugar, la fortaleza tiene como función propia soportar los males más difíciles de resistir, a saber, los peligros de muerte, mientras que a la paciencia compete soportar cualquier mal. En segundo lugar, la fortaleza reside propiamente en el apetito irascible —pues versa sobre los temores—, mientras que la paciencia se ubica en el concupiscible —pues se ocupa de las tristezas—. ¹²⁹ Son formas de la paciencia la *longanimidad* —que fortalece al ánimo en su tendencia hacia el bien cuando este es lejano— y la *constancia* —que hace lo propio cuando la buena obra requiere un esfuerzo continuado—. El vicio opuesto a la paciencia es la *impaciencia*.

La *perseverancia* fortalece al ánimo para que pueda llevar a término la obra virtuosa, persistiendo firmemente en el bien cuando la obra se haya de prolongar en el tiempo o sea necesaria una repetición continua de actos mediante la moderación del temor a la fatiga, al tedio, al desfallecimiento, a la monotonía... ¹³⁰ La dificultad en este caso proviene de la *misma duración de la obra virtuosa*; y en esto justamente difiere de la constancia, pues esta fortalece para persistir en el bien frente a los *impedimentos externos*.

Los vicios opuestos a la perseverancia son la *molice* o flojedad —por defecto—, y la *terquedad* o pertinacia —por exceso—. La primera hace apartarse del bien ante dificultades que por su levedad podrían ser soportadas; la presión más débil la ejerce la tristeza causada por la privación de placeres, de tal modo que la molice en su máxima expresión llega a despreciar el trabajo y todo lo laborioso (*delicia*) y buscar por encima de otras muchas cosas superiores el alivio del juego o cualquier otro descanso. La segunda hace persistir en algo con obstinación y porfía, aferrándose —por ejemplo— a la propia opinión más de lo conveniente.

A la virtud de la fortaleza corresponde en el cristiano el don homónimo que, cuando Dios quiere, robustece el alma para el ejercicio de la virtud heroica infundiendo en ella la absoluta seguridad de que podrá superar todas las dificultades —por grandes que estas sean— y llevar a término la obra virtuosa. Este es el don más propio de los mártires, y es dirigido por el don del consejo.

¹²⁹ «Nec tamen patientia ponitur pars temperantiae, quamvis utraque sit in concupiscibili. Quia temperantia est solum circa tristitias quae opponuntur delectationibus tactus, puta quae sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum, sed patientia praecipue est circa tristitias quae ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias, ad patientiam autem pertinet ut propter huiusmodi tristitias, quantaecumque sint, homo non recedat a bono virtutis» (*S. Th.*, II-II, q. 136, a. 4, ad 2).

¹³⁰ Hay virtudes cuyos actos deben durar toda la vida, por decir orden al último fin de toda la vida humana. Tal es el caso de la fe, la esperanza y la caridad. En estos casos el acto de perseverancia no es consumado hasta el fin de la vida (cf. *S. Th.*, II-II, q. 137, a. 1, ad 2). Por lo demás, hay bienes en los que resulta más difícil persistir. Y así, por ejemplo, es más difícil persistir en las grandes obras o las excesivamente laboriosas. Qué duda cabe que en estos casos es requerida una mayor perseverancia.

• La *templanza* o morigeración¹³¹ atempera, modera o reprime, según el caso, los deseos y placeres sensibles¹³² —e indirectamente el resto de las pasiones— para que la inclinación del apetito concupiscible (propiamente en lo que respecta a las pasiones principales, más naturales y más atrayentes, que son las pasiones del tacto y del gusto pertenecientes a la conservación de la naturaleza, como el deseo de comer o los placeres venéreos) permanezca dentro de los límites racionales, de tal modo que no aparte, sino que acerque, al bien de la razón.¹³³ Y es que las pasiones que tienden a los bienes sensibles no repugnan en sí mismas a la razón, pero han de ser subordinadas a ella, de tal modo que esta pueda utilizarlas como instrumentos para la consecución de bienes superiores. Merece la pena traer un texto sumamente clarificador de J. A. Brage Tuñón:

Templanza indica *moderación*: esta es su razón formal. Pero no una moderación cualquiera, sino aquella propia de la razón. Por tanto, para Santo Tomás, la templanza no es una oposición a la inclinación natural del hombre, ser racional por esencia, sino la virtud que le permite dirigirse al bien con todas las fuerzas de su naturaleza, corporal y espiritual, creando un orden interior en sus potencias y tendencias sensibles. Este orden es el dictado por la razón: el «ordo rationis». La templanza, en definitiva, permite al hombre «ser más» hombre.¹³⁴

Los vicios opuestos a la templanza son la *insensibilidad* —por defecto—, que rechaza por completo los placeres connaturales a la vida humana y, por tanto, las operaciones deleitables sin ordenar la abstención a ningún fin superior; y la *intemperancia*, desenfreno o licencia¹³⁵ —por exceso—, con la cual el hombre se deja arrastrar por los placeres sensibles, con la consecuente turbación de la razón. «A la intemperancia se le atribuye una fealdad máxima, porque nos hunde en el mar de los placeres *animales*, y porque nos priva de la *luz* de la razón».¹³⁶

¹³¹ Aristóteles usa el término *σωφρων* para referirse al hombre temperado (ARISTÓTELES: *o. c.*, libro tercero, cap. XI, 1119 a).

¹³² «Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem. Unde non sunt refrandae, nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita» (*S. Th.*, II-II, q. 141, a. 4, ad 4).

¹³³ «Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi» (*S. Th.*, II-II, q. 141, a. 1, ad 1). Aristóteles ya había dicho que los placeres objeto de la templanza son «los placeres de que participan también los demás animales», placeres que por eso «parecen serviles y bestiales», si no son regulados por la razón (ARISTÓTELES: *o. c.*, libro tercero, cap. X, 1118 a).

¹³⁴ BRAGE TUÑÓN, José Antonio: «La naturaleza de la templanza según Santo Tomás de Aquino»; en *Cuadernos de Filosofía*, vol. XVIII, n. 5 (2008), Pamplona, p. 477. De gran interés resulta la relación que este autor establece entre la templanza y la salud psíquica pues, como dice, el deseo inmoderado de bienes sensibles lleva a la constante insatisfacción, a la frustración y, en última instancia, a la ansiedad (*ib.* pp. 443-444).

¹³⁵ Aristóteles utiliza el término *akólastos* (ARISTÓTELES: *o. c.*, libro segundo, cap. II, 1104 a).

¹³⁶ BRAGE TUÑÓN, José Antonio: *art. cit.*, p. 453. Y es que, si bien toda virtud es bella, la templanza goza de una especial belleza: «Ad tertium dicendum quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium,

Las partes integrales de la templanza son la vergüenza —de la que ya dijimos algo más arriba—, que es el temor al oprobio por un acto reprochable y vituperable; y la honorabilidad u honestidad (*honestas*, bien honesto), que es el amor a la belleza moral, al esplendor, al decoro, en definitiva, a la proporción y conformidad con la razón del acto virtuoso, y muy especialmente del acto temperado: «honesto se dice de algo en cuanto que tiene cierta excelencia digna de honor por su belleza espiritual».¹³⁷

La templanza, que se divide —como partes subjetivas— en abstinencia (con respecto a la comida),¹³⁸ sobriedad (con respecto a la bebida),¹³⁹ castidad-virginidad (moderación de los deleites venéreos principales)¹⁴⁰ y pudor (moderación de los placeres venéreos secundarios),¹⁴¹ tiene fundamentalmente cuatro partes potenciales o virtudes secundarias, a saber, continencia, mansedumbre, clemencia y modestia. Veámoslas.

La *continencia* —con sede en la voluntad— es la resistencia (que no moderación, por ser obra de la templanza) a los movimientos violentos de las concupiscencias —muy especialmente a los placeres del tacto— desordenadas, con firmeza en la recta razón, para que no empujen a realizar acciones que deben ser evitadas. En definitiva, «el continente, aunque padezca las concupiscencias intensas, sin embargo elige no seguir las, obrando conforme a la razón, mientras que el incontinente elige seguir las, en contradicción con la razón».¹⁴² Y así, el vicio opuesto es la *incontinencia*, bien por desenfreno —que no atiende al juicio de la razón—, bien por debilidad —que no persevera en él—.¹⁴³

La *mansedumbre* modera la ira —disminuyendo el apetito de venganza al que esta incita— siempre conforme a la recta razón. Los hábitos contrarios a esta virtud son,

IV cap. de Div. Nom. Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicitur, et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit» (S. Th., II-II, q. 141, a. 2, ad 3).

¹³⁷ «Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem» (S. Th., II-II, q. 145, a. 3, co).

¹³⁸ Su vicio opuesto es la gula, que da lugar a la alegría necia (*inepta laetitia*), a la bufonería (*scurrilitas*), a la locuacidad (*multiloquium*), a la estupidez (*hebetudo mentis circa intelligentiam*).

¹³⁹ Su vicio opuesto es la ebriedad o embriaguez.

¹⁴⁰ Su vicio opuesto es la lujuria, que da lugar a la ceguera mental (*caecitas mentis*), a la precipitación (*praecipitatio*), a la inconsideración (*inconsideratio*), a la inconstancia (*inconstantia*), al egoísmo (*amor sui*), al amor desordenado del presente (*affectus praesentis saeculi*)...

¹⁴¹ Su vicio opuesto es la impudicia.

¹⁴² S. Th., II-II, q. 155, a. 3, co.

¹⁴³ La vehemencia de las pasiones o la fragilidad de la complexión no justifican la incontinencia. Constituyen “mera ocasión”, pues no impiden que el espíritu resista a las pasiones con firmeza (S. Th., II-II, q. 156, a. 1, co et ad 2).

por defecto, la *paciencia irracional*¹⁴⁴ del que no se aíra cuando debe y, por exceso, la *iracundia*, que es el exceso de ira del que no controla su efervescencia interna —encolerizándose muy ardientemente, con excesiva frecuencia, por motivos nimios o por demasiado tiempo (rencor e implacabilidad)— o sus manifestaciones externas —con arrebatos y signos de cólera excesivos—, y la *ira por vicio* del que clama venganza contra el orden de la razón, deseando castigo para el que no lo merece, o más de lo que merece, o en orden a un fin distinto a la conservación de la justicia o la corrección de la culpa y al margen de la caridad.¹⁴⁵

Íntimamente relacionada con la mansedumbre está la *clemencia*, que —con dulzura y suavidad de ánimo— atenúa el mismo acto de venganza, moderando la pena exterior conforme a la recta razón, al hacer prevalecer el amor al reo frente al ejercicio de poder. Se compara a la severidad como la epiqueya a la justicia legal (de la que la severidad forma parte), pues la recta razón exige rigor pero, en determinados casos concretos y en atención a las circunstancias, reclama una disminución de la pena. A la virtud de la clemencia se opone el vicio de la *crueldad* —también opuesto a la vindicación, como vimos—, que es exceso en el castigo del que castiga sin amor, tomando en consideración la culpa pero con gran severidad de ánimo y «como habiendo perdido el afecto humano, por el cual naturalmente el hombre ama al hombre».¹⁴⁶

La *modestia*, por su parte, es la encargada de moderar las pasiones «que encierran alguna dificultad, pero no dificultad notable en cuanto a la conservación del justo medio, de la medida recta y racional»¹⁴⁷, así como sus manifestaciones externas. Tiene cuatro especies: humildad, estudiosidad, modestia en palabras y obras y modestia en el ornato.

La *humildad* modera la esperanza para que el ánimo no aspire a lo que excede sus propias limitaciones, para que no se empeñe de forma desmedida en alcanzar cosas elevadas —en contra de la recta razón—, para que su apetito de grandeza o excelencia sea acorde a las limitaciones de su ser, en definitiva, para que no se afane en ser más de lo que es o en alcanzar aquellos bienes que están *supra se*.¹⁴⁸ La humildad se complementa con la magnanimidad, que fortalece el ánimo contra la desesperanza dotándole de grandeza para aspirar a grandes bienes que sí persigue de acuerdo con la recta razón:

¹⁴⁴ Denominación adoptada por Tomás de Aquino del Pseudo Crisóstomo.

¹⁴⁵ Los hijos de la ira desordenada o vicios derivados son la querella, la hinchazón de espíritu, el clamor, la injuria, la indignación, la blasfemia y la contumelia (cf. *De mal.*, q. 12, a. 5; *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 7).

¹⁴⁶ *S. Th.*, II-II, q. 157, a. 1, ad 3. Mención aparte merece la sevicia o fiereza, que es el vicio del que goza castigando, sin considerar la culpa; no se opone a virtud natural alguna, sino al don de piedad (cf. *S. Th.*, II-II, q. 159, a. 2).

¹⁴⁷ ANIZ, Cándido: Introducción al 'Tratado de la templanza' de la *Suma teológica*. Madrid: BAC, 1955, tomo X, p. 306.

¹⁴⁸ *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 2, co.

La humildad reprime el apetito para que no tienda a cosas grandes en contra de la recta razón. La magnanimidad, por su parte, empuja al ánimo a grandes cosas según la recta razón. Queda claro, pues, que la magnanimidad no se opone a la humildad, sino que convienen en que ambas siguen a la recta razón.¹⁴⁹

La humildad es la virtud del que «no se considera superior a lo que es», del que reconoce sus defectos y «no tiende desordenadamente a la propia gloria»¹⁵⁰, en definitiva, del que se reconoce —con auténtico juicio interior de la mente—¹⁵¹ pequeño frente a Dios y se humilla ante Él con reverencia y temor —así como ante el prójimo en lo que tiene de Dios—, bien por poseer mayor bondad o menos defectos, bien por enfrentar nuestros defectos a sus dones. A la humildad compete «alejar el ánimo del apetito desordenado de cosas grandes, contra la presunción».¹⁵² «No quiere esto decir que el humilde jamás pueda aspirar a nada; no puede aspirar a nada que sea desordenado, incongruente. Llevado de la mano de Dios, puede aspirar al mismo Dios, al mismo tiempo que afirma su propia pequeñez y miseria».¹⁵³ La humildad se opone a la *soberbia* del que se rebela contra Dios y su grandeza —y contra todo lo que es de algún modo superior—, al aspirar a una excelencia excesiva, desmedida o desproporcionada confiando solo en las propias fuerzas;¹⁵⁴ y también a la *falsa humildad* del que

¹⁴⁹ «Ad tertium dicendum quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam» (S. Th., II-II, q. 161, a. 1, ad 3).

¹⁵⁰ «Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna, sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet esse supra id quod est (...). Et ideo in praedictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit. Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat» (S. Th., II-II, q. 161, a. 6, co).

¹⁵¹ Cf. S. Th., II-II, q. 161, a. 1, ad 2.

¹⁵² S. Th., II-II, q. 162, a. 1, ad 3

¹⁵³ ANIZ, Cándido: o. c., p. 313.

¹⁵⁴ La soberbia es «reina y madre de todos los vicios» (S. Th., II-II, q. 162, a. 8, co; cf. *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 3) —como la definió San Gregorio— e implica jactancia como arrogancia interior, ingratitud, desprecio a los demás... Es vicio universal pues, si bien hay malos actos singulares que tienen su origen en la ignorancia o la flaqueza (cf. S. Th., II-II, q. 162, a. 2, co et a. 7 ad 1), todos los vicios como tales se pueden explicar por el deseo desordenado de la propia excelencia (cf. S. Th., I-II, q. 84, a. 2, co et ar. 4, co). Y así, más que un vicio capital, es el principio de los vicios capitales, que son la vanagloria —más bien que la soberbia, por los motivos apuntados—, la iracundia, la envidia, la gula, la lujuria, la avaricia y la pereza/acidia y que constituyen a su vez la fuente de todos los vicios morales (cf. S. Th., I-II, q. 84, a. 4, co et ad 4-5).

La soberbia suele ir acompañada de signos externos, como la arrogancia exterior, el exceso en el modo de hablar, el afán por destacar... (cf. S. Th., II-II, q. 161, a. 6, co). Por lo demás, su sujeto propio es el apetito irascible, pues la propia excelencia tiene la razón de arduo, pero entendiendo 'apetito irascible' en un sentido extenso, que incluye tanto el apetito irascible sensible (que es el apetito irascible en sentido propio) como el apetito irascible racional (voluntad misma en cuanto principio de operaciones libres arduas y difíciles). Y es que la excelencia objeto de la soberbia se da tanto en lo sensible como en lo espiritual (cf. S. Th., II-II, q. 162, a. 3, co; *De mal.*, q. 8, a. 3).

solo busca la propia gloria mediante la exhibición de signos externos de humildad que no responden a movimientos interiores del alma.¹⁵⁵

Por otra parte, el hombre, de acuerdo con su naturaleza espiritual, desea conocer. La *estudiosidad* es la virtud que modera este deseo para que la fuerza intelectual sea aplicada con el esfuerzo del que a veces aparta la naturaleza corporal, pero con apetito recto y sin vehemencia.¹⁵⁶ Se opone por defecto a la *pereza intelectual*. Y por exceso a la *curiosidad*, que implica desorden en el deseo de saber, bien porque se busca el conocimiento por razón de algún mal (como la soberbia o el pecado), bien por distracción de la mente en conocimientos triviales o en las enseñanzas de falsos maestros, bien por el empeño en conocer verdades que superan las capacidades humanas, bien por no ordenar debidamente el conocimiento de la verdad de las criaturas al de la verdad suprema.

Una tercera especie de modestia es la que modera los movimientos externos del cuerpo,¹⁵⁷ y esto tanto en los momentos de seriedad como en el juego. La virtud que regula los movimientos externos cuando se obra con seriedad es conocida como *saber estar*, rectitud de orden, decencia, compostura, rectitud de costumbres... (frente a la insolencia, la ofensa, la falta de delicadeza...). La virtud que regula los momentos de juego, rehuyendo tanto el defecto como el exceso, es la *eutrapelia*. La eutrapelia rechaza los juegos contrarios a la dignidad del hombre, así como aquellos que se realizan en lugares o tiempos indebidos, y la actitud de aquellos que entienden la diversión como el fin de sus vidas; pero el ocio, la fiesta, el espectáculo, el recreo... son necesarios para el descanso del cuerpo y del alma, con lo que la eutrapelia también rechaza la dureza y rudeza de quien evita cualquier forma de esparcimiento.

Por último, la *modestia en el ornato* modera el uso de vestidos y adornos contra la ostentación, la vanagloria, el atrevimiento y un cuidado exagerado —por exceso— o deficiente —por defecto—. Esta moderación no excluye el lujo en todo caso, y así, por ejemplo, las personas constituidas en dignidad pueden lucir vestidos y adornos preciosos que manifiesten la grandeza de su cargo, siempre y cuando no se busque la propia gloria. En definitiva, «el cuidado exterior debe estar proporcionado a la condición de la persona según la costumbre común».¹⁵⁸

¹⁵⁵ Cf. *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 1, ad 2

¹⁵⁶ Cf. *S. Th.*, II-II, q. 166, a. 2, co et ad 2.

¹⁵⁷ Como vimos al hablar de la veracidad, hemos de mostrarnos tal cual somos, en honor a la verdad, y en este sentido, esta tercera especie de modestia ha de responder a las virtudes que moderan las disposiciones internas (cf. *S. Th.*, II-II, q. 168, a. 1, ad 1 et ad 3), de tal modo que un cuidado excesivo de las formas que no responde a una buena disposición del espíritu es del todo censurable (cf. *S. Th.*, II-II, q. 168, a. 1, ad 4; *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 2, qc. 1, ad 3).

¹⁵⁸ *S. Th.*, II-II, q. 169, a. 2, ad 3

A la virtud de la templanza corresponde el *don de temor*, que se refiere fundamentalmente a Dios:

A la templanza corresponde un don, a saber, el don de temor, que pone freno a las delectaciones de la carne [...]. El don de temor se refiere principalmente a Dios, cuya ofensa evita, y por ello ciertamente corresponde a la virtud de la esperanza [...]. Sin embargo, secundariamente puede referirse a cualquier cosa de la que se huye para evitar la ofensa a Dios, siendo en aquellas cosas que más atraen donde se torna más necesario. Pues bien, alrededor de estas cosas gira la templanza, y por ello a la templanza también corresponde el don de temor.¹⁵⁹

En definitiva, el temor proporciona al hombre, cuando Dios quiere, un miedo a causarle ofensa, ayudándole a apartarse de todo aquello que, con su fuerte atracción, le aleja del Creador y a someterse así totalmente a su voluntad. Es, por tanto, más que un temor a Dios mismo, un temor a la propia culpabilidad, pues somos nosotros los que nos condenamos. Pieper lo explica con claridad: «El temor de Dios es la respuesta adecuada a este horror de la separación culpable y siempre posible de su última razón de ser. Esta culpabilidad constituye lo que definitivamente hemos de temer».¹⁶⁰

Las virtudes teologales.-

Puesto que hablamos de la naturaleza del alma, no ha lugar un estudio detallado de las virtudes sobrenaturales. Diremos solo algunas palabras de las virtudes teologales para ofrecer una visión de conjunto. Las virtudes teologales son la fe, la esperanza y la caridad, virtudes que, junto con los dones del Espíritu Santo y las virtudes morales sobrenaturales, son infundidas en el alma con la gracia.¹⁶¹

La *fe* está en el entendimiento como en su sujeto. No obstante, el acto de fe es acto del entendimiento «en cuanto es movido a asentir *por la voluntad*»,¹⁶² y, en este sentido, también la voluntad está directamente implicada. Por otra parte, «en cuanto por la fe el intelecto es determinado a la verdad, la fe tiene orden a cierto bien [su bien

¹⁵⁹ «Ad tertium dicendum quod temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis (...). Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei (...). Secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia. Et ideo temperantiae etiam respondet donum timoris» (S. Th., II-II, q. 141, a. 1, ad 3).

¹⁶⁰ PIEPER, Josef: *o. c.*, p. 22

¹⁶¹ Hablamos, claro está, de la gracia santificante. Mención aparte merecería la gracia *gratis data*, ordenada, no a la santificación del que la recibe, como la anterior, sino a la conversión y justificación de los otros. La tradición, a partir de un texto de San Pablo, reconoce nueve gracias gratis dadas: fe, palabra de sabiduría, palabra de ciencia, don de lenguas, don de palabra, don de hacer milagros, don de curaciones, profecía y discreción o discernimiento de espíritus. No hemos de confundir la fe como virtud teologal ni la sabiduría y la ciencia como dones del Espíritu Santo con la fe, la sabiduría y la ciencia como gracias gratis dadas, pues estas, además de la certeza en el conocimiento, implican un carisma especial para instruir a otros (cf. S. Th., I-II, q. 111, ad 4).

¹⁶² S. Th., II-II, q. 4, a. 2, co, la cursiva es mía; cf. *De ver.*, q. 14, a. 4.

es la verdad]; y ulteriormente, siendo la fe informada por la caridad, tiene también orden al bien en cuanto objeto de la voluntad». ¹⁶³ Y es que «por la caridad es ordenado el acto de todas las demás virtudes al último fin». ¹⁶⁴ Sus vicios opuestos son la *infidelidad* (herejía y apostasía) y la *blasfemia*.

La *esperanza* es la virtud por la cual confiamos alcanzar, con el auxilio divino, la bienaventuranza eterna. Tiene su sujeto propio en la voluntad, y sus vicios opuestos son la *desesperación* y la *presunción*. Pero las virtudes dependen todas de la *caridad*, siendo la virtud más excelente. La caridad es «cierta amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la felicidad eterna». ¹⁶⁵ En este sentido, su sujeto propio es la voluntad. Sus vicios opuestos son el *odio a Dios* (y el odio al prójimo) que, en cuanto se opone al mismo amor, es el vicio más directamente contrario a la caridad; la *acidia* ¹⁶⁶ y la *envidia* —que se oponen al gozo de la caridad—; la *discordia*, la *contienda* o porfía, el *cisma*, la *guerra*, la *riña* y la *sedición* —opuestos a la paz—; y la *ofensa* y el *escándalo* —que se oponen a la beneficencia y a la corrección fraterna—. ¹⁶⁷

Los dones correspondientes a las virtudes teologales, a saber, los dones de ciencia y entendimiento —para la fe—, de temor —para la esperanza— y de sabiduría —para la caridad—, que también perfeccionan sendas virtudes naturales, como hemos visto, completan la lista de los siete dones consagrados por la tradición a partir de numerosos textos bíblicos: ¹⁶⁸

Según estos dones, la razón del hombre se ve elevada y perfeccionada por el don de *entendimiento*, para penetrar la verdad; de *sabiduría*, para juzgar de las cosas divinas; de *ciencia*, sobre las cosas creadas; y de *consejo*, para la conducta práctica. Mientras que la voluntad y las inclinaciones sensibles de los apetitos son perfeccionadas por los dones de *piEDAD*, en orden a Dios

¹⁶³ «Et ideo in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam. Sed ulterius, in quantum fides formatur per caritatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis obiectum» (S. Th., II-II, q. 4, a. 5, ad 1).

¹⁶⁴ S. Th., II-II, q. 23, a. 8, co.

¹⁶⁵ S. Th., II-II, q. 24, a. 2, co.

¹⁶⁶ La *acidia*, *acedia* o *acedia* de la que aquí hablamos difiere de la *acidia* pasional. Esta equivale a tristeza o angustia; la *acidia* viciosa equivale a flojedad o pereza, aunque con matices, pues «la esencia de la *acidia* no estriba en una reacción ante dificultades corporales, exteriores al alma, sino en una cierta ‘*disposición interior*’» (ECHEVARRÍA, Mauricio: «La *acidia* y el bien del hombre en Santo Tomás»; en *E-quinas*, año 2, Enero-2004, p. 16). «La *acidia* es el *entristecerse del bien Divino del que la caridad se goza*. Y este vicio específico que está muy bien delimitado se llama *acidia*, que no es el cansancio, no es la pereza, no es rehuir el esfuerzo, no es el cansancio de llenar la vida interior. La *acidia* es no tener dentro de sí el gozo del bien Divino, que sólo puede tenerse como fruto de la caridad. La *acidia* es consecuencia privativa de la falta de ejercicio del amar, del amor a Dios dentro de uno mismo, del amor al bien» (CANALS, Francisco: *art. cit.*, p. 9).

¹⁶⁷ Tras la muerte, las virtudes intelectuales y las morales permanecerán en cuanto a su elemento formal. También permanecerá la caridad, aunque perfeccionada, pero no así la fe, que será sustituida por el conocimiento perfecto propio de la bienaventuranza, ni la esperanza, pues ya estaremos en posesión de aquello que esperábamos, la misma fruición divina (cf. *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 4; *De Virt.*, q. 5, a. 4; S. Th., I-II, q. 67).

¹⁶⁸ Muy especialmente *Isaías* 11, 2-3.

y a los padres; por el don de *fortaleza*, contra el temor a peligros; y por el don de *temor*, contra el desorden de la concupiscencia.¹⁶⁹

Corolario: conexión de las virtudes.-

Pues bien, al comienzo de este artículo advertimos que el hábito es lo más relevante de la vida moral: más que los actos en sí, lo que nos hace buenos, lo que nos hace crecer, es la virtud. Ahora, después del estudio de cada una de las virtudes de modo particular, y a modo de corolario, hay que hacer constar que dicho progreso solo será posible con el crecimiento conjunto de todas las virtudes. Es el momento de desarrollar un aspecto que en la primera parte de este trabajo solo presentamos y que se torna de capital importancia en este punto, y es el de la conexión de las virtudes.

Las virtudes cardinales (con sus partes potenciales) están intrínsecamente conexas entre sí,¹⁷⁰ de tal modo que o se tienen todas o no se tiene ninguna: todas las virtudes cardinales, dice García López, «son necesarias para cada una de ellas, y cada una de ellas lo es para todas las demás», y esto es lo que hace que formen «un verdadero sistema».¹⁷¹ En efecto, las virtudes tienen muy diversas materias, pero comparten un mismo elemento formal que es, como ya vimos, la *preparación del ánimo*. Esta disposición del ánimo, este elemento formal de toda virtud, se adquiere con la prudencia —en el plano natural— y con la caridad (a través de la prudencia infusa) —en el plano sobrenatural—. Y así, «la caridad es la forma, motor y raíz de toda virtud»,¹⁷² de tal modo que «quien tenga caridad es necesario que tenga también todas las demás virtudes»;¹⁷³ con la caridad son infundidas simultáneamente

¹⁶⁹ IRABURU, José María: *o. c.*, p. 20

¹⁷⁰ No podemos decir lo mismo de las virtudes intelectuales no cardinales. En efecto, en las virtudes intelectuales no existe esta dependencia, ni en la relación entre ellas mismas (cf. *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1, ad 2), ni en la relación con las morales. En este último caso, claro está, con excepción de la prudencia (cf. *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 10; *Quodl.*, XII, q. 15, a. 1; *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 5, co), que sí guarda una estrecha relación con las virtudes morales, pues «la virtud moral presta oídos a la razón que se hace cargo de la variedad de circunstancias. Por eso, en la práctica, es el hombre con virtud moral el que está en condiciones de ser dócil al precepto de la recta razón» (GONZÁLEZ, Ana Marta: *art. cit.*, p. 363). Pero esto no quiere decir que entre las virtudes dianoéticas no exista unidad y, por tanto, cierta conexión, pues, como dice García López, la segunda naturaleza del alma «constituye un sistema ordenado y armónico» (GARCÍA LÓPEZ, Jesús: *o. c.*, p. 191). Y así, «las virtudes especulativas comienzan con la inteligencia, que es la primera en el orden de la generación o de la adquisición, y que no puede faltar en ningún hombre; continúan con la ciencia (o mejor, las ciencias todas), que se apoya en la inteligencia y prepara el camino a la sabiduría; y concluyen con esta última, que supera a las dos anteriores, que las culmina y las reasume» (*Ib.*, p. 193). Esta unidad también se da entre ellas y las virtudes morales, pues «las virtudes activas o morales dependen de las especulativas [...] en el orden de la especificación» (*Ib.*, p. 201).

¹⁷¹ GARCÍA LÓPEZ, Jesús: *o. c.*, 193. «Así, nadie puede poseer la prudencia como virtud cabal y completa, si no posee también la justicia y la fortaleza y la temperancia; ni hay alguien que pueda ser justo, de manera perfecta, si no posee las virtudes de la prudencia, de la fortaleza y de la temperancia, y así sucesivamente» (*Ib.*, p. 194).

¹⁷² *De virt.*, q. 2, a. 3, co.

¹⁷³ *De virt.*, q. 5, a. 2, co.

todas las virtudes sobrenaturales, a saber, las virtudes teologales, la prudencia sobrenatural, la justicia infusa, la fortaleza sobrenatural..., recibidas con la gracia.¹⁷⁴

Pero hablamos del bien humano, del plano natural, de la naturaleza del alma, y aquí la conexión entre las virtudes se produce en la prudencia adquirida. «Todas las virtudes morales se conectan con la prudencia, y cuando se conectan entre sí, lo hacen a través de la prudencia. Tal es el sistema que liga entre sí a las virtudes morales o activas».¹⁷⁵ En efecto, a partir del ejercicio de las distintas virtudes morales —pues para la recta razón de prudencia hay que estar bien dispuesto respecto de los fines—¹⁷⁶ bajo la dirección de la prudencia imperfecta o parcial —el primer ejercicio de la prudencia—, se va forjando la prudencia perfecta, completa, total o unitaria, que tiene por materia todas las virtudes morales y dispone para hacer el bien en todas las circunstancias: «la virtud moral perfecta es el hábito que inclina a hacer bien la obra buena».¹⁷⁷ Y así «resulta claro, por tanto, de lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral»¹⁷⁸ o, dicho en otros términos, «ninguna virtud [moral] puede darse sin prudencia, y es imposible tener prudencia sin las virtudes morales».¹⁷⁹

En conclusión, en las virtudes cardinales solo puede hablarse de una prioridad en el orden de los actos, por cuanto el acto de una de ellas presupone el de otra, pero no de una prioridad temporal en el orden de los hábitos, pues en cuanto virtudes, en cuanto virtudes perfectas, «todas comienzan a ser simultáneamente en el alma».¹⁸⁰ De ahí la importancia de cultivarlas todas ellas para el crecimiento moral o, dicho de otro modo, para el perfeccionamiento de la segunda naturaleza del alma. La virtud —dice Pieper— es «lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la rea-

¹⁷⁴ Podemos hablar, no obstante, de un orden dispositivo entre las virtudes teologales, pues la fe dispone para la esperanza y esta para la caridad. Esto hace posible perder una virtud teologal sin perder sus virtudes dispositivas, si bien sin caridad los otros hábitos teologales no serían virtudes perfectas. Las virtudes morales sobrenaturales, por lo demás, guardan una estrecha relación con las teologales, pues «son hábitos operativos infundidos por Dios en las potencias del hombre, para que todos los actos cuyo objeto no es Dios mismo, se vean iluminados por la fe y movidos por la caridad, de modo que se ordenen siempre a Dios» (IRABURU, José María: *o. c.*, p. 19).

¹⁷⁵ GARCÍA LÓPEZ, Jesús: *o. c.*, p. 196.

¹⁷⁶ Y sobre todo respecto del último fin. Por ello las virtudes naturales solo serán absolutamente perfectas con la caridad y las demás virtudes sobrenaturales, si bien pueden darse en un estado de semiperfección también en los «gentiles», en el plano exclusivamente natural.

¹⁷⁷ «Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum» (*S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1, co). Este es el sentido de las palabras de Séneca que oportunamente recoge el Angélico: «omne quod bene fit, juste prudenter, fortiter, temperate fieri» (*In III Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1, co).

¹⁷⁸ ARISTÓTELES: *o. c.*, libro sexto, cap. XIII, 1144 b; cf. *De virt.*, q. 5, a. 2, co, *Quodl.* XII, q. 15, co et *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 11, n. 1.

¹⁷⁹ *Quodl.* XII, q. 15, co.

¹⁸⁰ *S. Th.*, III, q. 85, ar. 6, co.

lización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural».181 Y este es el camino de la felicidad, como sentimiento estable derivado de la virtud, un camino que en la misma medida de su conveniencia a la naturaleza primera —un camino que en la misma medida en que nos acerca al Bien—, resulta más hondamente deleitable.182

181 PIEPER, Josef: *o. c.*, p. 15.

182 La tesis de que las operaciones virtuosas, por cuanto se ejercen de modo natural y en conformidad con la primera naturaleza, resultan deleitables, está bien desarrollada por Aristóteles y Santo Tomás. Este texto es uno de los más clarificadores: «Signum autem oportet facere et cetera. Postquam philosophus ostendit quales debeant esse operationes ex quibus causantur virtutes, hic ostendit quid sit signum virtutis iam generatae. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, propter voluptatem quidem enim et cetera. Circa primum considerandum quod, cum virtus similia operetur his operationibus ex quibus generata est, ut supra dictum est, differt executio huiusmodi operationum post virtutem et ante virtutem. Nam ante virtutem facit homo sibi quamdam violentiam ad operandum huiusmodi. Et ideo tales operationes habent aliquam tristitiam admixtam. Sed post habitum virtutis generatum, huiusmodi operationes fiunt delectabiliter. Quia habitus inest per modum cuiusdam naturae. Ex hoc autem est aliquid delectabile, quod convenit alicui secundum naturam» (*Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 3, n. 1). Eduardo Sánchez, estudiando la esencia del hábito, establece que una de las condiciones para que una cualidad constituya segunda naturaleza es que sea “fácilmente operable”, desdoblado con acierto este *fácilmente* en «pronta y deleitablemente» (SÁNCHEZ, Eduardo: *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de Anuario filosófico, 2000, p. 59).