

Las virtudes en la familia

Virtues in the family

FEDERICO ROMERO
Asociación Edufamilia
federicoromero@gmail.com

RESUMEN

El bien que debemos procurar a nuestros hijos deriva de su dignidad personal. Lo que son sugiere lo que están llamados a ser. Nuestro cometido como padres es orientarlos hacia el objetivo supremo de la vida humana: ayudarlos a amar con un amor cabal y maduro. Para lograrlo son imprescindibles las virtudes naturales y sobrenaturales: en quien educa y en quienes son educados.

Palabras clave: familia, persona, virtud, amor, amistad, comunión, educación

ABSTRACT

The good we must obtain for our children is based on their dignity as persons. What they are gives an idea of what they are called to be. Our duty as parents is to guide them towards the supreme objective of human life: help them to love with a full and mature love. For this to happen, natural and supernatural virtues are needed, both in those who educate and in those who are being educated.

Keywords: family, person, virtue, love, friendship, communion, education

*Para Phil y Regina, que han acogido a nuestra hija
María como su propia hija, y la han hecho crecer
en las virtudes*

1. El bien de nuestros hijos

1.1. Lo mejor ya está dado

Es fácil que una madre o un padre, una noche cualquiera, cuando contemplan con cariño al hijo que duerme, se hagan preguntas de este tipo: ¿qué será de él?, ¿qué es lo mejor que puedo desearle?, ¿cómo le ayudaré a alcanzarlo?

Las respuestas se acumulan: afecto, estudios, la unión con el propio cónyuge, el trabajo cotidiano realizado por ellos, la transmisión de unos valores, la del contenido de la fe...

Pero, al adoptar esta perspectiva, se olvida lo esencial: que lo más necesario para la felicidad de nuestros hijos *no* podemos dárselo nosotros porque *ya* lo han recibido. Se trata de su condición de persona.

1.2. Ser persona: la dignidad personal

¿Qué es la persona? Un ser (¡cuánta bondad y belleza encierra esta sola palabra, cuando se profundiza en ella!) que, en virtud de su libre albedrío, de la capacidad de dominar buena parte de sus actos, en cierto modo se re-crea y se engendra a sí mismo. Alguien que, si actúa libremente conforme a la verdad de la naturaleza humana, alcanza por sí mismo su plenitud.

Lo esencial reside ahí, en la relación entre ser y libertad: son nuestros actos más nobles los que construyen y configuran el propio ser personal.

Y ahí reposa también la dignidad de la persona:¹ en la capacidad de unirse a Dios a través de esas acciones.²

¹ Así lo afirma, tras las huellas de una larga tradición, Tomás de Aquino: «Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum». TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolas S. Pauli lectura Ad Romanos*, cap. II. lect. 3, n. 217.

² «Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit. Ad colloquium cum Deo iam inde ab ortu suo invitatur homo: non enim existit, nisi quia, a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur; nec plene secundum veritatem vivit, nisi amorem illum libere agnoscat et Creatori suo se committat». CONCILIVM VATICANVM II: *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: "Gaudium et spes"*, n. 19, 1. AAS 58 (1966), 1038-1039.

La conclusión no es difícil: lo mejor que podemos dar a nuestros hijos tendrá por fuerza que ver con la inefable grandeza de que ya gozan.

1.3. Nuestra mejor aportación

De lo anterior se deduce que hemos de anhelar que nuestros hijos sean conscientes de su dignidad personal y que actúen en concordancia con esa persuasión. Que sepan a lo que están llamados y, más todavía, que lleguen a convencerse de que pueden realizarlo y vislumbren el modo de llevarlo a término.

Con otras palabras: lo mejor que podemos hacer por ellos, igual que por nuestro esposo o esposa, es ayudarlos a actuar libremente conforme a la verdad. Pues sólo de este modo lograrán unirse a Dios y a sus hermanos y, así, realizar cuanto reclama su dignidad. Lo que da sentido a su existencia —su condición de persona libre—, permite intuir y ayudarles a encontrar el ideal de su vida, que no es sino su propia plenitud.

Al intentarlo, y muy en particular en el mundo contemporáneo, no deberíamos olvidar una verdad tan indiscutible como desatendida: que la felicidad, hoy concebida fundamentalmente como dicha,³ nunca debe convertirse en un fin.⁴ Si se persigue de este modo, por sí y de manera directa, entonces tanto más se aleja cuanto más se multiplican los esfuerzos por alcanzarla. La felicidad es el resultado de una vida plena.⁵ No puede transformarse en un objetivo expreso e inmediato, porque en

³ La distinción entre lo que él denomina “felicidad-perfección” y “felicidad-dicha” ha sido tratada por MELENDO, Tomás: *Felicidad y autoestima*. 2ª. ed., aumentada y corregida. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.

⁴ Aunque cueste comprenderlo, al menos si no se tiene una respetable perspectiva histórica, la “búsqueda de la felicidad” no ha sido el objetivo primario de la mayoría de las culturas que nos han precedido en la historia. Ni siquiera el intento de lograr la propia perfección como tal, lo que hoy llamamos “autorrealización”. En semejante sentido, nuestra época resulta bastante singular y única. Lo muestra de manera contundente Pascal BRUCKNER, en un libro cuyo título no puede ser más significativo: *Leuphorie perpétuelle: Essai sur le devoir de bonheur. Basten unas pocas palabras para caracterizar el núcleo de su mensaje*: «C'est une autre histoire qui nous intéresse ici: celle de la volonté de bonheur comme passion propre à l'Occident depuis les Révolutions française et américaine». BRUCKNER, Pascal: *Leuphorie perpétuelle: Essai sur le devoir de bonheur*. Paris: Grasset, 2000, p. 16 (tr. cast.: *La euforia perpetua: Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets Editores, 2001, p. 17).

Por su parte, Cardona resume, tajante: «Esencial y radicalmente no he de querer ser feliz, sino bueno. Y es así como además (subrayo además) seré feliz». CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, p. 90.

⁵ Como acabo de apuntar, por más que nos resulte extraño, este ha sido el planteamiento durante siglos. Por ejemplo, lo que Aristóteles denominaba εὐδαιμονία, que hasta no hace mucho se tradujo por “felicidad”, hoy, para evitar equívocos, se califica de “vida lograda”. Por su parte, resumiendo el sentir general, Tomás de Aquino sostiene que la felicidad, entendida como dicha, no es sino consecuencia de haber alcanzado la propia perfección. Lo advertimos en las siguientes expresiones: «... quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud [...]. Quarto modo, sicut aliquid *concomitans* [...]. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adeptio. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione *concomitante*». TOMÁS DE AQUINO. *S.Th.* I-II. q. 4, a. 1 c. A las que se podrían añadir

la medida en que la persona la busca por sí misma pierde la perspectiva y la capacidad necesaria para conquistarla: quien busca la felicidad como un fin explícito y directo, hace de su yo el centro de la propia existencia y, con esto mismo, la felicidad se torna inaccesible.⁶

Por tal motivo, hemos de intentar que los seres queridos conozcan el supremo ideal de la vida en comunión con Dios y los hombres, y la forma de alcanzarlo; y apoyarles con la educación, con nuestro amor, con nuestra presencia y con nuestra entrega.

La educación en valores y en las virtudes es un medio especialmente necesario para proporcionarles ese conocimiento y para que nuestro auxilio sea efectivo.

2. Valores y virtudes

¿Es lo mismo educar en valores que en virtudes? La pregunta resulta pertinente en una época que tiende a sustituir la educación en virtudes por una educación en valores.

En principio, la cuestión no sería demasiado relevante. Incluso cabría considerarla como una mera preferencia terminológica o, mejor, de perspectiva. Pero con una condición: que los valores se conozcan, formulen y transmitan inmersos en su dimensión moral o, dicho de otro modo, en conexión con el actuar del hombre y con la verdad de la persona. Los valores solo operan como valores morales, y no quedan en meras entidades abstractas o ideales, cuando se relacionan con cada persona humana, con su actuar concreto y con su desarrollo perfectivo.⁷

estas otras: «Ad tertium dicendum quod caritas non quaerit bonum dilectum propter delectationem: sed hoc est ei *consequens*, ut delectetur in bono adepto quod amat. Et sic delectatio non respondet ei ut finis [...]». *Ib.*, a. 2 ad 3. Las cursivas son mías.

⁶ En la actualidad, tal vez nadie ha insistido tanto en esta idea como Viktor Frankl y sus seguidores en la escuela de logoterapia. Elijo una cita casi al azar: «... lamentablemente, cuanto más se preocupa uno por el placer, tanto más lo pierde, pues escapa al intento de capturarlo directamente. Pues el placer no es el propósito verdadero de nuestra conducta y acción ni un fin posible, sino es más bien un efecto, un efecto secundario que se produce por sí sólo cada vez que vivimos nuestra autotranscendencia, por lo tanto cada vez que nos entregamos a otro en el amor o al servicio de una cosa. Pero en cuanto [...] nos referimos sólo al placer, la voluntad de placer se obstaculiza a sí misma. La automanipulación fracasa. El camino hacia el logro del placer y la autorrealización pasa por la autoentrega y el autoolvido. El que cree que ese camino es un rodeo, sufre la tentación de elegir un atajo y llegar al placer como si fuera la meta. Pero el atajo resulta ser un callejón sin salida». FRANKL, Viktor E.: *Die Psychotherapie in der Praxis: Eine kasuistische Einführung für Ärzte*. 5. durchgesehene Auflage. München – Zürich: Piper, 1986 (4. erweiterten und neu bearbeiteten Auflage, 1982), S. 51 (tr. cast: *La psicoterapia en la práctica médica: Una introducción casuística para médicos*. Buenos Aires: San Pablo, 1995, pp. 62-63).

⁷ En realidad, es bien sabido que el término “valor” se introdujo con un fin muy determinado: relativizar los bienes, hacerlos depender de las preferencias de cada persona. En semejante sentido, resultarían inaceptables. No obstante, a causa de su difusión en el mundo actual, utilizamos la palabra, pero con las connotaciones que precisamos en el texto.

Conviene insistir en esta idea. No basta “educar en valores”, si no se pone el acento en sus consecuencias sobre el comportamiento humano: si no se consigue que el educando perciba la necesaria conexión entre tales valores y la condición de la persona y su deber de mejorar y perfeccionarse.

Más en concreto: si a mi hijo lo “educó” en valores como la lealtad, la justicia, la fortaleza, la fidelidad, etc., pero no le facilitó una razón para vivirlos, si no los relaciona expresa e íntimamente con lo que él está llamado a ser, o si no le muestro el modo de encarnarlos en su actuar práctico, singular y cotidiano... constituirán una simple ampliación cognoscitiva, aunque sea de un conocimiento ético, pero no se transformarán en hábitos y guías prácticas para su conducta.

La abstracta “educación en valores”, al margen de la condición de la persona y del amor de comunión, puede acabar reducida a una “oferta ideológica”, similar a otras. Quien es así “educado” no advertirá el nexo que los valores guardan con su comportamiento habitual o, en todo caso, los considerará dependientes de sus preferencias subjetivas, desligados de la realidad de la persona, de lo que verdaderamente corresponde a su dignidad.

Como puede intuirse, y volviendo por un momento al plano teórico, cabe concebir los valores de dos modos:

a) En sentido *subjetivo*, como lo hacen el nominalismo o la teoría de la apreciación. En tales supuestos, se admite “el valor” de los “valores”, pero subordinándolo a su tasación por cada sujeto humano.

b) En sentido *objetivo* o real. Se los concibe entonces como independientes de cualquier estimación o evaluación y, en ocasiones, se los vincula a la bondad de lo existente. Con todo, también ahora cabe el peligro de desgajar el reconocimiento de los valores del modo como se configura la acción humana y, sobre todo, de lo que la persona es y reclama en cuanto persona.

Sin duda, la educación en valores resulta muy necesaria para fundamentar el orden social y como instrumento para el diálogo con el mundo. Así considerada, goza de mayor alcance que la mera educación en las virtudes.⁸ No obstante, el conocimiento universal de los valores no puede ordenar la propia existencia y señalar una razón para vivir y para hacerlo de un modo determinado: para lograr esto último, se requiere adoptar una perspectiva moral específica, relacionada con el comportamiento cotidiano de cada persona.

⁸ En la medida en que fuera posible concebirlas por separado.

Solo entonces, al ligarla al obrar moral y a las virtudes, la educación en valores da a luz verdaderas herramientas antropológicas, capaces de orientar y configurar nuestras acciones.

Como anticipara Aristóteles al referirse a la posibilidad de discernir lo éticamente correcto, la adecuada conexión entre valores y virtudes es patrimonio de quien, actuando virtuosamente y precisamente por ello, puede reconocer la grandeza del bien moral. Entonces los valores atraen a la persona hacia lo que constituye el objeto mismo de las virtudes y se instaura un movimiento de mutua atracción entre unos y otras.

Esa particular sabiduría, a la vez teórica y práctica, considerada imprescindible por la *Familiaris Consortio*,⁹ es la que permite educar a nuestros hijos, por cuanto instaura la «primacía de los valores morales, que son los de la persona humana en cuanto tal».¹⁰ De ahí que, más adelante, el mismo documento insista: «Aun en medio de las dificultades, hoy a menudo agravadas, de la acción educativa, los padres deben formar a los hijos con confianza y valentía en los valores esenciales de la vida humana».¹¹

3. Las virtudes fundamentales: una imagen del hombre¹²

En la medida en que son actitudes permanentes de una persona, las virtudes la configuran y van acercándola a su plenitud. Por eso cabe entender *lo que es verda-*

⁹ «Nuestra época tiene necesidad de sabiduría». JUAN PABLO II: *Exhortación apostólica "Familiaris consortio"*. 22 de noviembre de 1982. Es el título que precede en la versión castellana al número 8. Ya casi al final del mismo, insiste: «La educación de la conciencia moral que hace a todo hombre capaz de juzgar y de discernir los modos adecuados para realizarse según su verdad original, se convierte así en una exigencia prioritaria e irrenunciable».

¹⁰ «Haque universae Ecclesiae munus imponitur quam diligentissime res ponderandi et officia circa eas suscipiendi, ut nova animorum cultura exurgens penitus evangelizetur, ut veri nominis bona praestantia agnoscantur, ut iura viri et mulieris in tuto collocentur, ut iustitia in ipsis societatis structuris promoveatur. Hoc modo "nova humanitatis ratio" homines non amovebit a necessitudine cum Deo, sed eos plenius eodem conducet. [...]»

Oportet ergo omnes iterum conscii fiant primatus bonorum moralium, quippe quae sint praestantia bona personae humanae ut talis. Magnum officium, quo aetate nostra opus est ad societatem hominum renovandam, eo pertinet ut significatio ultima vitae eiusque bonorum primariorum mente denuo comprehendatur». IOANNIS PAULUS II: *Adhortatio apostolica de familiae christianae muneribus in mundo huius temporis: "Familiaris consortio"*, 22-XI-1981, n. 8.

¹¹ «Quamvis operis institutorii difficultates saepius hodie aggravatae obstant, parentes cum fiducia fortitudineque filios insitiuere debent ad necessaria bona vitae humanae». JUAN PABLO II: *Familiaris consortio*, cit., n. 37.

¹² En un escrito publicado en 1936, y titulado "La imagen cristiana del hombre", Pieper comienza explicando "La imagen del hombre en general". Y lo hace con las siguientes palabras: «Vom Menschenbild überhaupt. Der moraltheologische, zweite Teil der *Theologischen Summe* des „allgemeinen Lehrers“ der Kirche beginnt mit folgendem Satz: Weil der Mensch geschaffen ist als Ebenbild Gottes, darum bleibt jetzt, nachdem von Gott, dem Ur-Bild, gehandelt worden ist, noch übrig, von seinem Abbild zu reden, nämlich vom Menschen. Es ist mit diesem Satz wie mit so vielen Sätzen des heiligen Thomas von Aquin: die Selbstverständlichkeit, mit der er, so ganz ohne Aufhebens sozusagen, ausgesprochen wird, verdeckt leicht die Tatsache, daß sein Inhalt durchaus nicht selbstverständlich

deramente un hombre en todas sus capacidades si disponemos de un “mapa” de las virtudes: tal como se presenten las virtudes posibles, percibimos al hombre posible.

En este sentido, la tradición occidental considera que para que el hombre actúe como tal y alcance la felicidad no solo es preciso que sus actos sean verdaderamente humanos: libres y voluntarios. Además, deben concordar con lo que expresan las virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que componen las principales virtudes *humanas*, las que potencian el desarrollo de la persona en cuanto tal.

Todo ello queda recogido en el actual *Catecismo* de la Iglesia católica:

Las virtudes humanas son actitudes firmes, disposiciones estables, perfecciones habituales del entendimiento y de la voluntad que regulan nuestros actos, ordenan nuestras pasiones y guían nuestra conducta según la razón y la fe. Proporcionan facilidad, dominio y gozo para llevar una vida moralmente buena. El hombre virtuoso es el que practica libremente el bien.¹³

Quien considere el estado presente de naturaleza caída y redimida —tal vez mejor: o caída o redimida, *aut-aut*—, no debería extrañarse de que, al referirse a las virtudes estrictamente *humanas*, el *Catecismo* apele a la fe y, de manera implícita, a la gracia.

Nos introduce así, casi sin que lo advirtamos, en una verdad estrechamente unida a la que acaba de esbozarse. Y es que, en realidad, como sostiene casi unánimemente la tradición, las virtudes naturales no bastan: es preciso conocer mejor a Dios, creyendo en Él gracias a la fe; esperar de Él una plenitud que sobrepasa nuestro entendimiento y nuestras capacidades naturales, por medio de la esperanza; y amar a Dios y al prójimo con un amor que participa del mismo Amor que Dios nos tiene y Se tiene o, mejor aún, que Él *es*: con auténtica caridad. Se trata, como es obvio, de las más importantes virtudes sobrenaturales.

ist. Dieser erste Satz der Moralthologie drückt einen Sachverhalt aus, der uns Christen von heute ein wenig aus dem Bewußtsein gekommen ist: nämlich den Sachverhalt, daß die Morallehre zuerst und vor allem Lehre vom Menschen ist, daß die Morallehre das Menschenbild sichtbar machen muß, und daß also die christliche Morallehre über das christliche Richtbild des Menschen handeln muß. Dieser Sachverhalt ist der hochmittelalterlichen Christenheit etwas sehr Selbstverständliches gewesen. Aus dieser selbstverständlichen Grundauffassung, die allerdings, wie die polemische Formulierung zeigt, in ihrer Selbstverständlichkeit schon erschüttert war, stammt, zwei Menschenalter nach Thomas von Aquin, das Wort Eckeharts: Die Leute sollten nicht soviel darüber nachdenken, was sie tun sollen; sie sollten darüber nachdenken, was sie sein sollen». PIEPER, Josef: „Über das christliche Menschenbild“; in IDEM: *Werke in acht Bänden: 07: Religionsphilosophie Schriften*. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, S. 94 (tr. cast.: “La imagen cristiana del hombre”; en *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1980, p. 11).

¹³ «*Virtutes humanae habitus sunt firmi, dispositiones stabiles, habituales intellectus et voluntatis perfectiones, quae nostros regulant actus, nostras ordinant passiones et nostrum agendi modum ducunt secundum rationem et fidem. Ipsae facilitatem, dominium comparant et gaudium ad vitam moraliter bonam ducendam. Homo virtuosus ille est qui bonum libere exercet.*

Virtutes morales humano acquiruntur modo. Fructus sunt et germina actuum moraliter bonorum; omnes hominis potentias disponunt ad communicandum cum amore divino». *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 804.

Lo que a veces se olvida es que las virtudes *sobrenaturales* necesitan a su vez de las humanas como, más en general, la gracia exige la naturaleza. Podemos advertirlo, al menos, desde tres puntos de vista, en los que la teoría se conjuga con la práctica:

— Sin las humanas, las virtudes *sobrenaturales* carecen de auténtica perfección: les falta el punto de apoyo *natural* imprescindible para elevar las operaciones del hombre y, a través de ellas —contando siempre con la gracia—, su propio ser. En este sentido, las virtudes humanas son fundamento de las *sobrenaturales*.

— De ahí que el fracaso en el ejercicio de las virtudes *sobrenaturales* derive en ocasiones de la falta de esfuerzo por ser una mujer o un varón cabales, cumplidos. No basta con multiplicar las prácticas de piedad: en última instancia, estas difícilmente serán “sinceras” si no se lucha para enriquecer la propia naturaleza mediante la adquisición y el crecimiento de las virtudes humanas.

— Y, viceversa, el intento de lograr, incrementar y pulir estas virtudes abre a menudo la senda que desemboca en las *sobrenaturales*: dispone para conocer y amar *sobrenaturalmente* a Dios y a los demás.¹⁴

4. Las virtudes cardinales

Así, pues, nuestros actos han de responder a las cuatro virtudes cardinales, que crecen o menguan de manera conjunta.¹⁵

Y esto, en un doble sentido:

a) Por una parte, el mismo *acto* debe *realizarse* con prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Nos encontramos con los correspondientes valores, pero encarnados en la acción.

b) Además, y sobre todo, el *sujeto* que lo realiza ha de *ser* justo, prudente, fuerte y hallarse enriquecido —y como troquelado— por la sobriedad y moderación que la templanza exige.

Según leíamos en el texto de Pieper,¹⁶ este segundo aspecto se ha descuidado tanto y durante tanto tiempo que, de manera espontánea, la mayoría de nosotros relaciona la moral con lo que hay que *hacer* o dejar de *hacer* y no, como ocurrió durante

¹⁴ Como recuerda Benedicto XVI, «Edith Stein dijo en cierta ocasión que quien busca con sinceridad y apasionadamente la verdad está en el camino de Cristo». RATZINGER, Joseph: *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007, p. 120.

¹⁵ La *connexio virtutum* es un tema clásico en la tradición.

¹⁶ Cf. nota 12.

siglos, con el modo de *ser* del hombre, con la categoría entitativa que le compete (alcanzar) en cuanto persona.¹⁷

Pero hay más: incluso cuando se considera esta dimensión más honda, se la suele referir de inmediato a la *práctica* de las virtudes, sin subrayar lo suficiente que esa “vida vivida” surge del ser y al ser retorna: pues, como apuntaba al principio, la dinámica de la libertad estriba en que la persona humana se *transforma* y completa mediante su propio obrar.

Como consecuencia, y volviendo de nuevo al ámbito educativo, resulta imprescindible que, en la teoría y en la práctica, los valores —encarnados en virtudes— se relacionen con la acción y, más todavía, con la *transformación* del propio *ser*.

¡Tremenda responsabilidad para los padres!: las virtudes sólo pueden enseñarse si se manifiestan en los actos como configuradoras del propio ser. O, expresado en primera persona: si mis hijos *ven que transforman mi vida*. ¡Tengo, pues, que transformarme día a día, a la vista de mis hijos!

5. Dificultades para apreciar la virtud

Dos clases de obstáculos impiden percibir la necesidad de la virtud:

5.1. Generales y referidos a todas las virtudes y todos los ámbitos

En primer término, la dificultad de relacionar realidades muy concretas —nuestras acciones y sus consecuencias— con algo general o *teórico*, como dirían algunos en tono descalificador. Es lo que late en preguntas o comentarios de este tipo:

— ¿No deben valorarse las acciones por sus consecuencias, por el beneficio o perjuicio que causan a los otros? ¿No es buena una acción cuando está hecha con buena intención? ¿No basta con que quiera a mi esposa y a mis hijos? ¿No es suficiente con que sean ellos mi constante ocupación y preocupación?

¹⁷ En el fondo, es una manifestación más de la disociación entre ética o moral, antropología y metafísica, contra la que nos ponía en guardia Juan Pablo II: «È pertanto necessario che la riflessione etica si fondi e si radichi sempre più profondamente su una vera antropologia e questa, ultimamente, su quella metafisica della creazione che è al centro di ogni pensare cristiano. La crisi dell'etica è il “test” più evidente della crisi dell'antropologia, crisi dovuta a sua volta al rifiuto di un pensare veramente metafisico. Separare questi tre momenti —quello etico, quello antropologico, quello metafisico— è un gravissimo errore. E la storia della cultura contemporanea lo ha tragicamente dimostrato». GIOVANNI PAOLO II: *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale di teologia morale*. Giovedì, 10 aprile 1986, n. 4.

Resulta casi artificial y forzado, e incluso un poco egocéntrico —añadirían, con un deje de ironía— tener que detenerme a pensar si mis actos responden o no a la prudencia, la justicia, la fortaleza o la templanza.

Y aún más: si una acción es buena y es ella la que repercute en quienes me rodean, ¿por qué es preciso que, además, *yo mismo sea virtuoso*?

Si un acto responde a lo que debo hacer —cuidar a mis hijos, alimentarlos, educarlos—, ¿por qué tengo que ser *yo mismo* justo, prudente o sobrio?

5.2. Particulares y referidas a cada virtud y a ámbitos concretos

Ejemplifico las dificultades particulares para apreciar y vivir en el ámbito familiar las virtudes cardinales, esbozando lo que sucede con la virtud de la justicia.¹⁸ Entre otras, impiden apreciar la necesidad de la justicia en la familia las siguientes circunstancias y consideraciones:

— La distinción-separación entre la justicia y el amor: en la familia está vigente el amor, no la justicia. Según Aristóteles, quien ama es necesariamente justo.

— La análoga división entre ética pública y ética privada: la justicia ejerce su función en lo público, pero no en la intimidad, en lo privado.

— La visión de una ética “mundana”, radicalmente aislada de la moral evangélica, cuando no opuesta a ella:¹⁹ en la familia solo cabe hablar de lo justo desde una perspectiva secular; es decir, situando las relaciones paterno-filiales, conyugales o fraternas, bajo la tutela del Derecho y del mundo, pero no bajo la mirada providente de Dios.²⁰

¹⁸ A la que probablemente dedicaré un nuevo estudio.

¹⁹ Como se sabe, sin ningún fundamento ni etimológico ni histórico, se ha impuesto la distinción entre “ética”, basada en la razón y por eso aceptable y compartible, y “moral”, catapultada al ámbito de lo religioso, esencialmente subjetivo, cuando no “tocado” por el fanatismo y el sinsentido.

²⁰ «En su enseñanza moral, el reformador alemán distingue la tensión entre dos tendencias contrapuestas en el hombre, que darán lugar a dos éticas distintas. Por una parte, el *Weltethos* (ética del mundo), al que correspondería lo meramente secular en un ámbito universalista; y, por otra, el *Heilethos* (ética de lo sagrado), que cubriría el ámbito de lo que se refiere directamente a Dios y sería estrictamente individual. En correspondencia, la justicia pasaría a ser algo fundamentalmente mundano, cuya reglamentación dependería de las leyes civiles; mientras la caridad sería algo exclusivo de Dios. [...] La necesaria resolución de los problemas seculares, con su específica urgencia y exigencia de efectividad, funcionará con una racionalidad distinta de la relación del hombre con Dios. En aquella primará el sentido de una justicia legal, en ésta el asombro ante la gratuidad de un Dios que salva fuera de toda relación jurídica, como podría ser el mérito o la satisfacción, categorías teológicas rechazadas radicalmente por Lutero. Ambas tendencias se pueden conjugar con la primacía de la conciencia individual en la medida en que se fundamentan en una división interna de la conciencia humana, una teológica dirigida a Dios y otra secular cuyo horizonte es el mundo.

— La Justicia supone reconocer un derecho: pero las relaciones familiares no deben articularse sobre el reconocimiento de derechos.

Sin embargo, como veremos de inmediato, todas las virtudes cardinales son imprescindibles para que la persona alcance una vida plena y lograda; y la justicia en grado aún mayor que otras.

La justicia no es sólo el feliz resultado de un padre, un esposo o un hijo que *ya eran* amantes y cariñosos. Es virtud esencial para que el padre, el esposo o el hijo *sean cada vez más* amantes y traten con más cariño a sus hijos, esposa o padres, respectivamente.

Consecuencia inmediata: hay que eliminar los obstáculos que impiden entender cómo actúan las virtudes y, en particular, cómo la justicia puede transformar al hombre en el seno de su familia.

Y esto, sin olvidar que, en efecto, la justicia opera de un modo diferente en las relaciones familiares, como consecuencia de una dimensión a la que no puede renunciar: la alteridad. Por su propia índole, la justicia incluye una especial referencia al “otro”. De ahí que, en la medida en que los miembros de una familia no se consideran como “otros”, parece que la justicia no deberá orientar sus relaciones. Y es que si la justicia se entiende sobre todo en sentido objetivo, de manera formal, aislada de su condición de virtud, efectivamente no parece que deba ser la que guíe las relaciones familiares. Pero en cuanto virtud, y adoptando la perspectiva dinámica y orgánica que relaciona las virtudes con el bien del hombre, resulta imprescindible para la marcha de cualquier hogar. Más todavía: precisamente porque subraya la “alteridad”, la justicia permite desplegar mejor las relaciones paterno-filiales y evita que el hijo sea considerado como posesión o prolongación de los padres.

Esta última dualidad de conciencias se ha de comprender en toda su radicalidad. El denominado “sujeto secular” [...] es el hombre que no mira su interior ni lo juzga, sino que se mide en este ámbito sólo por los efectos exteriores que organizan el mundo. De este modo, se habla de justicia como una medida objetiva y exterior, separada de la transformación interior del hombre. Su medida es la ley externa determinada por la autoridad competente y comporta como finalidad su propio cumplimiento bajo la amenaza de penas. Es una justicia legalista que ha perdido la finalidad propia de la ley de hacer justo al hombre.

Se concibe así la posibilidad de un orden de la justicia que rijan suficientemente las realidades mundanas sin necesidad de ningún orden superior.

Esta propuesta parece ahora aceptable, porque se ha abandonado la perspectiva de la transformación interior del hombre que obra la justicia. Ante una primacía de los efectos externos, se insiste en la realización de lo debido por encima de cualquier disposición interior. Lo importante es lo que se haga de hecho, no lo que se sienta o lo que se quiera internamente. Esta posición es ya un caldo de cultivo para lo que será el puritanismo posterior de raíz calvinista». PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, Juan José: “Justicia y amor”; en L. MELINA; J. NORIEGA; J.J. PÉREZ-SOBA: *Una luz para el obrar: Experiencia moral, caridad y acción cristiana*. Madrid: Palabra, 2006, pp. 217-255. Tomamos a estos autores como guía en la exposición que sigue sobre la forma en que las virtudes ayudan a construir una acción dirigida a la comunión.

6. Las acciones de la persona: su sentido

6.1. La fragmentación del obrar humano

Un requisito ineludible: comprender las consecuencias de las acciones en la propia vida, entendida como *un todo*.

Es esencial trascender la visión del obrar humano que domina en la actualidad y que cabría calificar con un solo término: *fragmentación*.²¹ La cultura contemporánea valora las acciones *sólo o principalmente* por la repercusión que tienen en el momento inmediato: por sus consecuencias directas y por cómo se “siente” quien las lleva a cabo.

La importancia del cine, sus análogos y sus derivados, y la visión predominantemente psicológica del ser humano que hoy impera, ayudan en parte a entender este fenómeno.²²

a) Las exigencias artísticas y el intento de lograr un impacto emotivo claro, hacen que el cine resalte con frecuencia, y a menudo de forma exclusiva, la dimensión dramática de cualquier vida humana, mediante su resolución y resumen en *un* momento crítico y decisivo. En las historias de amor, en los dramas, esperamos ese instante en el que, finalmente, todo desembocará en éxito o fracaso.

²¹ Cardona lo explica en relación con la educación institucionalizada: «A todos los niveles de enseñanza —superior, media e incluso elemental— se experimenta la necesidad de una integración de los conocimientos, sobre todo en función del sujeto receptor. Sujeto receptor que es la persona que ha de ser educada, a quien se transmiten o intentan transmitir aquellos conocimientos. Y esa persona es radicalmente unitaria. Por eso, la fragmentación inconexa de enseñanzas a que se ve habitualmente sometida, la desorienta y paraliza, intelectualmente primero, y prácticamente después. [...] La consecuencia más lamentable de esa situación la desintegración de la humanidad de la persona: sus conocimientos teóricos y prácticos —tanto los recibidos como los adquiridos— permanecían de esta manera, y siguen permaneciendo en mi opinión, en compartimentos estancos, incomunicados entre sí e incapaces de dirigir y regular de modo inteligente la totalidad de la conducta». CARDONA, Carlos: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, pp. 11-12.

²² Aunando en parte todo lo anterior, habla Clavell de «... una indiferencia muy difundida respecto a la verdad y las posibilidades de alcanzarla, que se advierte también entre muchos jóvenes. Sus intereses van con frecuencia en la línea de la caridad, del amor, de la benevolencia, descuidando la verdad, perdiendo inconscientemente la unidad de verdad y amor que se observa quizá de modo especial en los escritos de San Juan y de San Pablo. Se nota además en muchas personas, en parte como consecuencia de planes educativos, una falta del hábito de pensar. Domina en su interior una imagen de la realidad de tipo científico y técnico, pero poco elaborada y coherente, y más bien fragmentaria. Por otra parte, sin conexión con lo anterior, hay una carga, quizá algo confusa pero muchas veces sana, de una renovada sensibilidad hacia los verdaderos valores. La comunicación audiovisual les ha acostumbrado a reacciones de tipo sentimental ante las imágenes, pero no les ha llevado a pensar. De ahí que no pocos jóvenes tengan una sincera actitud de fe, y a la vez manifiesten notables lagunas en el conocimiento de la doctrina revelada. A mi entender, estos hechos son una manifestación de la crisis de la verdad que afecta a nuestra época». CLAVELL, Lluís: “Necesidad de la filosofía para la teología en la actualidad”, en *Seminarium*, n. 3, 2000, pp. 523-524.

Por contraste, y casi sin advertirlo, restamos relevancia a la cadena de acciones que componen nuestra jornada: trabajo, tareas domésticas, trato con la familia y los amigos... “Todo ello —nos decimos— es lo mediocre, lo común. También a mí me espera un momento decisivo”. De ahí que, durante los días laborables y sin apenas percibirlo, lo mejor de nuestra mente se consagre a pensar y preparar las “emociones” del fin de semana.

b) Por su parte, cierta psicología-psiquiatría, bastante difundida, muestra la interioridad como el resultado de hechos o situaciones que nos sobrevienen e imponen fatalmente, y no como la paciente construcción del quehacer de cada uno en el día a día. La vida parece determinada por éxitos y fracasos, por aciertos y desaciertos, que tuvieron lugar en momentos críticos, cruciales, al margen de nuestro querer y obrar. Por su parte, las pequeñas acciones cotidianas se asemejan al río intrascendente sobre el que flota, sin pena ni gloria, nuestra existencia: nada más.

Como consecuencia, se impone una doble tarea con nuestros hijos: en primer término, desdramatizar muchos de esos fracasos y desinflar algunos de sus momentos de exaltación; y, más aún, revalorizar antes sus ojos las tareas acostumbradas: la perspectiva próxima de un examen, pongo por caso, no es excusa para dejar de recoger la mesa.

Retornando al diagnóstico general de la *fragmentación*, cabría aducir muchos otros ejemplos, que pondrían de relieve esta misma idea: las acciones de la persona, sus hechos, sus situaciones, se vivencian hoy como hitos o episodios aislados, desconectados entre sí y cuya relevancia es mínima y meramente individual. La sensación final es la de una montaña rusa: a veces nos “sentimos” ascendiendo penosamente a la cumbre; otras, descendiendo vertiginosamente en un estallido de efímera felicidad... que sólo conduce a un nuevo valle tedioso y sin relieve.

Como vengo diciendo, contemplar las acciones de forma aislada no las avalora. Al contrario, más bien las desprovee de significado. Parece que somos arrastrados por un devenir carente de sentido, a la espera de un momento “trascendental” que nunca llega y que, si finalmente lo hace, no guarda ninguna conexión con el resto de nuestra existencia. De este modo, el sinsentido crece y se dilata, hasta el punto de que el dolor y la frustración resultan tanto mayores cuanto más se esperaba del instante “mágico” tan anhelado.

Estando así las cosas, ¿dónde encontrar la serenidad, la paz propia del hombre que, a través de pequeños actos ordinarios, camina pausadamente hacia una vida lograda? ¿Dónde percibir una unidad de sentido que articule y guíe todas nuestras acciones?

6.2. La amistad, guía del sentido de nuestro obrar

Muchos descubren en la amistad perdurable el hábitat que confiere a sus acciones un sentido más profundo y verdadero. Dejémonos guiar por esta intuición.

Efectivamente, la amistad es el sello definitivo de las relaciones humanas: incluso las que se establecen entre los esposos o entre padres e hijos, para ser perfectas, han de configurarse como una forma excelente y específica de amistad. Entrevemos en la amistad una verdad capaz de orientar nuestra vida. Y no andamos equivocados.

La amistad genuina esboza y hace percibir el camino de una vida feliz y lograda. ¿Por qué? Porque en ella no solo se pone de manifiesto *lo que* el hombre puede llegar a ser, sino también *el modo particular* de lograrlo. Gracias al amigo, sentimos que los horizontes vuelven a abrirse y se expanden.

Aristóteles supo descubrir y exponer en su desenvolvimiento lógico algo que todos experimentamos: la amistad verdadera, que él denomina “honesta”, implica una *unión de personas* mediante unos *bienes comunes* de los que *participan* y que se *comunican*. Según Aristóteles, «las cosas de los amigos son comunes», los amigos verdaderos «quieren el bien del amigo por el amigo mismo»; para él, la amistad exige unión afectiva y desear el bien del otro: «una buena disposición recíproca y que cada uno desee el bien del otro».

Para entender en toda su hondura lo que acabo de esbozar y su aplicación a la vida en familia, conviene apuntar tres ideas complementarias:

a) Que el término “amistad” goza en Aristóteles de más amplitud que entre nosotros y engloba, en realidad, la que puede existir en entre esposos y familiares.²³

b) Que la perfecta amistad es la de quienes, poniendo en juego todas sus perfecciones y capacidades —Aristóteles diría: actuando de modo virtuoso—, se comunican y participan del bien que la propia virtud encierra.²⁴

c) Que la felicidad no es sino el ejercicio de las acciones plenamente humanas, con todas las capacidades y vigor posibles: es decir, el ejercicio de acciones virtuosas.²⁵

²³ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 12.

²⁴ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 2.

²⁵ Cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 6.

7. De la amistad a la comunión

Lo que Aristóteles esboza con su doctrina de la amistad, es manifiestamente descubierto por la tradición cristiana gracias a Jesucristo: que la verdad del hombre reside en su *condición de persona* y en una vida de *comunión* que pone en juego todas sus capacidades.

Aristóteles sólo lo intuyó. Pensaba que la amistad/comunión estaba al servicio de la virtud personal: que era un medio para el desarrollo del individuo. No acabó de ver la grandeza de lo contrario: que la virtud construye una amistad y que en ella consiste precisamente la excelencia de la persona. Además, no descubrió en Dios la Realidad personal por antonomasia ni, por tanto, al Amigo que jamás traiciona y del que deriva toda auténtica amistad.

Así pues, si la búsqueda de la unidad de sentido de los actos humanos nos conduce a la amistad, esta nos guía hasta la *comunión de personas*, capaz de conferir un significado pleno a nuestro obrar. Nos muestra el valor de un comportamiento prudente y justo, fuerte y temperado.

La comunión de personas es comunicación y participación en unos bienes y en el Bien supremo. Pero, como también apuntó Aristóteles, para que haya auténtica comunión es preciso que la persona que realiza la comunicación y la participación ponga en juego todas sus capacidades personales. Que es lo que verdaderamente constituye el amor y se realiza por el amor. De ahí que quepa hablar de amor de comunión o comunión de amor.

Pues bien, esta comunión personal es la verdad más profunda de la persona y su mayor bien. La persona es, a la postre, una realidad que, justo por trascender lo meramente corpóreo, resulta capaz de re-crearse en la experiencia de comunión. Por tanto, la persona que vive y realiza la comunión, vive y se realiza como persona; la que niega y destruye la comunión, se “despersonaliza”.

8. Especificidad de cada comunión y singularidad de cada acción: el bien de la persona.

Ahora bien, ni la comunión de personas ni la amistad son una abstracción; no son una “idea” que el sujeto persigue; tampoco una “intención”; ni un “fin”. Son una realidad, concreta y personal, que se establece como término y objetivo de acciones concretas y singulares: del mismo modo que la madre de un hijo enfermo convierte el cuidarlo en su propia elección, su fin, su intención y la razón de ser de todo su obrar.

Cada persona vive y realiza la amistad, el amor y la comunión, en su relación con otras personas. Hay, por tanto, distintas amistades, amores y comunidades personales. Y cada una de ellas exige vivir y encarnar la amistad, el amor y la comunión de manera diversa: cónyuges, familia, amigos, trabajo...

Todo lo anterior impera que las “acciones” llevadas a cabo en cada uno de esos ámbitos de comunión tenga en cuenta lo específico de: *a)* el ámbito; *b)* las personas; *c)* sus bienes (“bienes de la persona”); *d)* sus vínculos; *e)* sus circunstancias.

Más todavía: cada “acción” tiene su propia singularidad precisamente porque es llevada a término por un sujeto distinto en ambientes, relaciones y circunstancias diversas y afectando a diferentes bienes.

Y, sin embargo, eso no significa que lo bueno o lo malo sea “relativo”. Es personal, no relativo. Y lo “personal” revela que el bien de la acción responde a una “verdad” *común* a toda acción, pero que se manifiesta *de un modo diverso* en cada una de ellas: *la* verdad de la acción *consiste* en la comunión que la persona debe vivir y realizar a través de sus actos. Si la acción busca y crea la comunión, es buena; de lo contrario, es mala. Y la vida en comunión —con Dios y con el hombre—, en la medida en que responde a la persona y la plenifica, compone el “bien de la persona”. Volveré sobre ello.

Retengamos de momento una idea práctica: no es posible presentar a los hijos el “ideal de vida” de la comunión mediante un discurso o un razonamiento, sino sólo a través de actos concretos. Únicamente ellos pueden hacerles ver que un determinado comportamiento —como la desobediencia o el desorden— altera la armonía y la paz familiar. No buscamos propiamente una “paz familiar” —la fría cortesía podría dar como resultado esa apariencia de sosiego—, sino hacer de esa paz un nuevo y más propicio medio para conocer y lograr la comunión.

9. La necesidad de las virtudes

Según acabamos de ver, un comportamiento es capaz de crear la comunión si tiene presente las particularidades de la situación —ámbito de comunión, personas en juego, bienes de la persona— y el fin que debe lograr —el “bien de la persona”: crear una amistad, una comunión de amor—. Pero, además, exige considerar *las capacidades* de quién actúa y *la ayuda* con la que puede contar.

Entre las capacidades cabe destacar la inteligencia y la voluntad, el complejo mundo de los sentimientos y cuanto el hombre puede lograr instrumentalmente gracias a su cuerpo. La ayuda se expresa con una sola palabra: *amistad*; la de Dios, en primer término, y la de las restantes personas.

Pero las propias capacidades, inicialmente potenciales y no especificadas, requieren ser “formadas”, en el sentido de que hagan a su sujeto capaz de actuar de modo preciso y determinado: cada potencia se concreta en un punto, de una manera particular y con una intensidad precisa.

Y eso son las virtudes: el medio y el resultado de la formación y entrenamiento de nuestras diferentes capacidades.

Para definir y enumerar las virtudes podemos echar mano de la exposición del *Catecismo de la iglesia católica*. Ya vimos lo que afirma de las virtudes humanas, consideradas en general.²⁶ Demos un breve repaso a las principales entre ellas.

9.1. *Distinción de las virtudes cardinales*

Como sabemos, también el *Catecismo* enumera cuatro, conocidas desde antiguo, a las que considera, de nuevo con la tradición, como el “cardo” o gozne sobre el que se apoyan y giran las restantes.²⁷ Las resumo brevemente.

a) La prudencia permite discernir *en concreto* el verdadero bien y los medios para alcanzarlo.²⁸

b) La justicia refuerza la voluntad para que dé a Dios y al prójimo lo que les es debido.²⁹

c) La fortaleza proporciona firmeza y constancia en la búsqueda del bien.³⁰

²⁶ «*Virtutes humanae habitus sunt firmi, dispositiones stabiles, habituales intellectus et voluntatis perfectiones, quae nostros regulant actus, nostras ordinant passiones et nostrum agendi modum ducunt secundum rationem et fidem. Ipsae facilitatem, dominium comparant et gaudium ad vitam moraliter bonam ducendam. Homo virtuosus ille est qui bonum libere exercet.*»

Virtutes morales humano acquiruntur modo. Fructus sunt et germina actuum moraliter bonorum; omnes hominis potentias disponunt ad communicandum cum amore divino». *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 804.

²⁷ «Quattuor virtutes munere funguntur “cardinis”. Propterea appellantur “cardinales”; ceterae omnes circum eas ordinantur. Illae sunt prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia. “Si iustitiam quis diligit, labores huius sunt virtutes: sobrietatem enim et prudentiam docet, iustitiam et fortitudinem” (*Sap* 8,7). Aliis nominibus hae virtutes in pluribus Scripturae laudantur locis». *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 805.

²⁸ «*Prudentia est virtus quae practicam disponit rationem ad nostrum verum bonum in omnibus discernendum adiunctis et ad iusta seligenda media ad illud efficiendum. [...] Prudentia est “recta ratio agibilium”, scribit sanctus Thomas post Aristotelem.*» *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 806.

²⁹ «*Iustitia virtus est moralis quae in constanti et firma consistit voluntate Deo et proximo tribuendi id, quod illis debetur. Iustitia erga Deum “virtus religionis” appellatur. Erga homines disponit ad uniuscuiusque observanda iura et ad stabiliendam in relationibus humanis harmoniam quae aequitatem respectu personarum et boni communis promovet.*» *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 807.

³⁰ «*Fortitudo virtus est moralis quae firmitatem in difficultatibus praestat et constantiam in bono prosequendo.*» *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 808.

d) La templanza, por último, modera la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados.³¹

Más interesa para nuestro propósito la apropiación que, de inmediato, el Catecismo hace de las palabras de Agustín de Hipona,³² que “resuelven” las virtudes en el amor:

Vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todo el obrar. Quien no obedece más que a El (lo cual pertenece a la justicia), quien vela para discernir todas las cosas por miedo a dejarse sorprender por la astucia y la mentira (lo cual pertenece a la prudencia), le entrega un amor entero (por la templanza), que ninguna desgracia puede derribar (lo cual pertenece a la fortaleza).³³

9.2. Las virtudes y la gracia

Pero para alcanzar el fin al que de hecho Dios nos ha destinado no bastan nuestras capacidades naturales, incluso potenciadas por las virtudes. Es necesaria una ayuda que nos sitúe por encima del vigor así alcanzado.

Pues bien, la dignidad de la persona y la propia dinámica de las virtudes reclaman que la ayuda más inmediata derive de la amistad y de la comunión, de aquellos que nos aman y a quienes pretendemos amar: pues, en la medida en que el amor “identifica” a quienes se quieren, el auxilio que nos procuran no sustituye nuestro poder, sino que lo eleva al máximo sin destituírnos de su *propiedad*.³⁴

En realidad, saberse amado es condición primera y esencialísima para vivir la virtud, precisamente porque forma parte de la dinámica de esta el que la comunión

³¹ «*Temperantia* est virtus moralis quae voluptatum moderatur allecationem atque in bonorum creatorum usu praebet aequilibrium. [...] In Novo Testamento, ipsa “moderatio” appellatur vel “sobrietas”. *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 809.

³² «Nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente diligere Deum, [...], ut incorruptus in eo amor atque integer custodiat, quod est temperantiae, ut nullis frangatur incommodis, quod est fortitudinis, nulli alii serviat, quod est iustitiae, vigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusve subrepat, quod est prudentiae». SANCTUS AUGUSTINUS: *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 25, 46.

³³ *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 809.

³⁴ El texto en que lo expresa Tomás de Aquino, en la estela abierta por Aristóteles, encierra tal belleza que merece ser citado completo: «Ad primum ergo dicendum quod, sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus*, ut dicitur in III Ethic. cap. 5, 1112, b, 24-28» (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th. I-II*, q. 5, a. 5 ad 1). No extraña, por eso, que haya sido objeto de múltiples comentarios, como el de GILSON, Étienne: *Autour de Saint Thomas*. Avant-propos de Jean-François COURTINE. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, p. 79 ss.

que persigue se configure como *respuesta* a una presencia y un encuentro con Quien nos ha amado primero: Dios, que nos sale al paso para que nosotros podamos acercarnos a Él.

Como explica Benedicto XVI, el hombre

[...] no puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don. Es cierto —como nos dice el Señor— que el hombre puede convertirse en fuente de la que manan ríos de agua viva (cf. Jn 7, 37-38). No obstante, para llegar a ser una fuente así, él mismo ha de beber siempre de nuevo de la primera y originaria fuente que es Jesucristo, de cuyo corazón traspasado brota el amor de Dios (cf. Jn 19, 34).³⁵

La ayuda privilegiada y por antonomasia es, pues, la amistad de Dios, que se configura en nuestro organismo ontológico como “gracia”. Una vez más, el *Catecismo* expone con claridad la cuestión: nos hace ver que la educación humana requiere del suplemento de la gracia³⁶ y de los medios particulares a través de los cuales llega hasta nosotros.³⁷

Pero, además, las virtudes necesitan un lugar propio donde se unen la amistad de Dios con los hombres y la de estos entre sí: la Iglesia.

10. Cada virtud aporta algo necesario e insustituible

10.1. En general

En la civilización actual flota la idea de que basta el amor para “ser buenos”. Lejos como estamos del pensamiento clásico, la exigencia de ser prudentes, justos, fuertes y sobrios suena o bastante forzada o vacía. Por otro lado, parece superfluo invocar la justicia donde reina el amor.

³⁵ «Aliunde vero homo non potest vivere tantummodo de amore oblativo, descendente. Non valet semper solum donare, etiam recipere debet. Quicumque amorem donare vult, illum tanquam donum ipse recipiat oportet. Quemadmodum ipse ait Dominus — profecto fieri potest homo fons et origo unde aquae vivae flumina erumpunt (cfr *Io* 7, 37-38). At ut talis fiat ipse fons, ipse usque denuo bibat oportet ex primigeno illo et primo fonte qui est Iesus Christus, cuius ex transfixo corde amor Dei scaturit (cfr *Io* 19, 34)». BENEDICTUS XVI: *Littera Encyclica “Deus caritas est”*. 25-XII-2005, n. 7.

³⁶ «Virtutes humanae, educatione, deliberatis actibus et renovata semper in conatu perseverantia acquisitae, divina purificantur et elevantur gratia. Dei adiutorio, ipsae excudunt indolem et in bono exercendo facilitatem praebent. Virtuosus homo in illis exercendis felix est». *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1810.

³⁷ «Homini vulnerato a peccato facile non est morale servare aequilibrium. Donum salutis per Christum gratiam nobis tribuit necessariam ad perseverandum in virtutibus quaerendis. Unusquisque hanc lucis et roboris gratiam semper postulare debet, ad sacramenta recurrere, cum Sancto Spiritu cooperari, Eius vocationes sequi ad bonum amandum et se a malo servandum». *Ibid.*, n. 1811.

Conviene, pues, analizar la necesidad de cada virtud y de lo que cada una nos aporta; o, lo que viene a ser lo mismo, estudiar la relación entre la justicia y la amistad, por un lado, y la justicia y la caridad, por otro.

El propio Aristóteles parece apoyar los planteamientos a los que acabo de aludir. De sus palabras puede desprenderse la conclusión de que la justicia no exige la amistad y que esta segunda supone ya la justicia.³⁸ De manera análoga, Aristóteles da pie para pensar que la justicia no encuentra un lugar propio en la familia, sino en la exclusiva medida en que ya se encuentra englobada en el amor.

Por tanto, da la impresión de que un esposo y padre que *ya es amante* no ha de esforzarse por ser justo. Pero cuidado: al pensar de este modo se olvida que *cada virtud* realiza de un modo específico la comunión y que, así considerada, resulta insustituible. No vale alegar el «ama y haz lo que quieras» de Agustín de Hipona ni su descripción de la virtud como «*ordo amoris*». Ni tampoco apelar a la doctrina común, reiterada por Tomás de Aquino, de que la caridad constituye la forma de las restantes virtudes.

Nada de ello excluye la específica aportación de cada virtud y su dinamismo y operatividad propios. Al contrario, el mismo amor exige poner en juego las felizmente llamadas “estrategias del amor”.³⁹

Cabe exponerlo en cuatro pasos:

a) Nuestras acciones son ordenadas por un amor inicial: nos movemos a actuar por un fin, que arranca de un amor.

b) Ese *amor inicial* engendra una *primera ordenación de la acción*, que todavía no ha logrado su forma y expresión definitivas: se encuentra, por así decir, solo incoada en el corazón del hombre.

c) El orden resulta aún incompleto: la acción reclama que sea más concreto, más específico, más detallado; requiere una determinada “estrategia”.

d) Las virtudes particulares y particularizadas son capaces de crear ese plan de combate, de definir y precisar el orden del amor. Se alcanza entonces aquel *orden* que da a la acción su forma y expresión *precisas y definitivas*.

³⁸ «Parece [...] que la amistad y la justicia tienen los mismos objetos y residen en las mismas personas. Es común pensar que en toda comunidad se da una forma de justicia y también de amistad». «Cuando se es amigo, no hay necesidad de justicia, mientras que cuando se es justo se tiene necesidad de amistad y el más alto nivel de justicia se considera que consista en una actitud de amistad». «Parece que son los justos los más capaces de amistad».

³⁹ WADELL, Paul J.: *The primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*. Eugene, (Oregon): Wipf and Stock Publishers, 1992 (tr. cast.: *La primacía del amor: Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*. Madrid: Palabra, 2002, pp. 162 s).

No es difícil advertir las razones de esta exigencia, al considerar la naturaleza del ser humano: en él no está ya establecida la unidad entre lo que conoce y quiere y lo que realiza; sus capacidades no actúan de modo simple y unificado, sino de forma compleja y diversa.

Con otras palabras: para amar, cualquier mujer o varón han de poner en juego múltiples capacidades y articularlas y unificarlas en la dirección que el amor indica. «Mi amor es mi peso», decía San Agustín. El amor mueve, arrastra, vertebrata y dirige las diferentes facultades y sus respectivas virtudes. Por tanto y por poner un solo caso, si es cierto que el amor mueve a la justicia, no lo es menos que el propio amor necesita de la justicia para alcanzar su plenitud.

Cada virtud tiene un objeto propio, que facilita el amor. Incluso cabe describirla en función del amor. La cita de San Agustín que antes vimos recogida en el *Catecismo* puede también expresarse de este modo: la templanza es un amor que se reserva por entero para su amado; la fortaleza, el amor que todo lo soporta fácilmente por amor de lo que ama; la justicia, el amor que sólo sirve al objeto amado y domina, por tanto, a todo el resto; la prudencia, por fin, es el amor que discierne sagazmente entre lo que la favorece y lo que la estorba.

Por consiguiente, quien carece de la virtud de la templanza, no podrá reservarse para el amado y seguirá otros amores; quien no tiene la fortaleza, verá languidecer su amor y morir por debilidad; quien es injusto negará al amado; y el imprudente no sabrá siquiera en qué consiste amar aquí y ahora.

10.2. En concreto

Para profundizar en la necesidad de unir amor y virtudes, acudiremos a la distinción clave entre el “bien de la persona” y los “bienes para la persona”.

El “bien de la persona” es ella misma y su perfección.⁴⁰

Los “bienes para la persona” son todos los que se refieren a la naturaleza humana, pero cuyo valor moral es relativo, en el sentido de que, en última instancia, dependen y se subordinan al “bien de la persona”.⁴¹

Entre estos bienes múltiples se incluyen algunos como la vida o la salud y otros como la cultura o incluso el juego y el entretenimiento. A veces gozan de un altí-

⁴⁰ Cf. *Veritatis splendor*, n. 74.

⁴¹ De ahí el conocido aforismo de Juvenal: “Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas”: “considera el mayor crimen preferir vivir a la honra y, por salvar la vida, perder aquello que le da sentido”.

simo valor moral, como sucede con la vida. Pero, al ser relativos al “bien de la persona”, la consecución de éste puede inducir a sacrificarlos. Y, así, quien da la vida por otro pierde un “bien para la persona” que le es esencial —la vida física—, pero realiza cabalmente el “bien de la persona”.

Ahora bien, la complejidad y limitación de todo ser humano hacen que, al disponerse a obrar, le resulte difícil percibir aquel bien específico que mejor contribuye al “bien de la persona”. Cuando debo optar entre los distintos miembros de una alternativa, no es sencillo descubrir el que más me perfecciona; y la cuestión se complica si mi decisión afecta directamente a otra persona.

Acudiendo a un caso concreto, si un padre no sabe cómo comportarse ante una amistad que podría perjudicar a su hijo, el solo “bien de la persona” no le da la respuesta completa. Ciertamente, gracias a él tendrá claro que el punto de referencia de su decisión ha de ser el desarrollo personal del hijo, y no sus propios gustos o su comodidad. Descubre de este modo el “orden general” que ha de conducir sus pasos.

El amor es, pues, capaz de buscar, conocer y realizar una plenitud de sentido en las acciones, concebidas de modo universal. Al padre que ama, el bien de la persona se le revela fácilmente; descubre qué es lo importante para su hijo, de un modo intuitivo y general: su plena realización como persona, el que pueda vivir una vida en comunión.

Las virtudes, por el contrario, no gozan de tal privilegio. Cada una se encamina su objeto y, aislada de las restantes, contemplaría la situación referida sólo a ese bien particular:⁴² la virtud de la fortaleza haría ver la importancia de no dejarse vencer por la debilidad, la templanza ayudaría a no ofuscarse por la ira...

La suficiencia o no del amor recibe, entonces, respuestas aparentemente contradictorias, pero que concurren a una visión común.

a) Basta el amor... cuando es auténtico y pleno; es decir, basta el amor del hombre virtuoso. Precisamente las virtudes componen la plenitud del amor: unidas entre sí y guiadas por el amor, proporcionan a la persona un comportamiento particular y operativo, orientado al “bien de la persona”.

b) El amor *no* basta, sin embargo, porque, por sí mismo, nunca es auténtico y pleno; con sus solas fuerzas resulta incapaz de ordenar las capacidades del hombre hacia “el bien de la persona”: intuye ese bien e incluso vislumbra el modo de alcanzarlo, pero carece de vigor para llevar a cabo las acciones concretas que lo acercan a él.

⁴² O “aspecto” del bien considerado en conjunto.

De cualquier modo que se considere, lo decisivo es que, sin las virtudes, el amor proporciona al sujeto el orden *general* que da sentido a sus acciones, pero no la guía *práctica y concreta* que le permite actuar; sin el apoyo de las virtudes, el amor no puede elaborar la “estrategia” con la que conducirse en esas circunstancias determinadas.

Y, puesto que nadie obra “en abstracto”, son las virtudes las que enseñan a amar, las que guían al amor en cada acción real y concreta.

Con otras palabras: a través de las virtudes el amor busca y consigue aquella “GUÍA PRÁCTICA” que le permite actuar.

En tal sentido, el amor y las virtudes tienen distintas capacidades y modos de obrar también diferentes.

En el ejemplo que estamos considerando, precisamente porque cada virtud apunta a su propio objeto, el padre se verá asistido por los “valores” específicos que cada virtud aporta. La templanza le permitirá decidir sin que la ira perturbe su visión. La prudencia guiará su entendimiento, en función de los hechos y las personas a quienes su opción afecta: le mostrará qué bienes (para la persona) están juego. La fortaleza impedirá que su decisión caiga por la pendiente de lo más fácil. La justicia, por su parte, hará que respete la libertad y los derechos de los demás, y que reconozca el ámbito de sus propias obligaciones. Y todas estas virtudes, unidas entre sí y potenciadas con el auxilio divino, permitirán al padre tomar una decisión sabia y amorosa, que ayude eficazmente a su hijo.