

LA EDUCACIÓN MORAL: EL CRECIMIENTO DE LA VIRTUD

Gabriel Martí Andrés

LA EDUCACIÓN MORAL:
EL CRECIMIENTO DE LA VIRTUD
(MATERIALES DOCENTES DE EDUFAMILIA)

Gabriel Martí Andrés

ÍNDICE

MORAL Y VIRTUD

INTRODUCCIÓN: LOS HÁBITOS COMO POSESIÓN ESTABLE

1. LAS PASIONES AL SERVICIO DE LA RAZÓN

2. LAS VIRTUDES MORALES COMO CLAVE DEL PERFECCIONAMIENTO ESPIRITUAL Y EL CRECIMIENTO PERSONAL

La prudencia y las demás virtudes intelectuales.....	18
La justicia, la fortaleza, la templanza y sus virtudes derivadas.....	24
Corolario: conexión de las virtudes.....	37

MORAL Y VIRTUD

Los hábitos constituyen la segunda naturaleza del alma, de ahí la importancia del crecimiento en la virtud para la educación de los hijos, para la formación humana, para la vida, para la libertad.

Ahora bien, la materia próxima de gran parte de las virtudes morales —en concreto de la templanza, la fortaleza y sus virtudes derivadas— son las pasiones. Las pasiones son los actos propios del apetito sensitivo, una *vis in genere* —como vimos en la asignatura de Persona— integrada por dos facultades, el apetito irascible y el concupiscible, a cada uno de los cuales corresponden pasiones distintas —primarias y secundarias—.

Estos afectos, si no son puestos al servicio de la recta razón y de la voluntad bien ordenada, dificultan notablemente el ejercicio del bien; pero bien ordenados por la razón pueden ser una ayuda inestimable para el crecimiento moral.

INTRODUCCIÓN: LOS HÁBITOS COMO POSESIÓN ESTABLE

Aristóteles nos habla de algo afín a la naturaleza, de una especie de *segunda naturaleza* en el alma.

...toda la fuerza del hábito se reduce a que las cosas en nosotros se conviertan en una segunda naturaleza.

Desde un punto de vista metafísico, la tesis de una doble naturaleza en una misma sustancia resulta del todo insostenible. La sustancia es una por ser una su esencia, y el acto que le da el ser; o, mejor, por estar su ser limitado, limitado por

la esencia: la sustancia como tal y, en el caso que nos ocupa, el alma en cuanto sustancia —en cuanto *una*— no tiene más que una esencia, no tiene más que una naturaleza. Aristóteles lo sabe, y por eso tiende a hablar, más que de *otra* naturaleza, de algo "*parecido a la naturaleza*":

De las distintas formas de incontinencia tiene más fácil curación la de los excitables que la de los que resuelven pero no se atienen a sus resoluciones, y la de los que son incontinentes por hábito que la de los que lo son por naturaleza, porque el hábito es más fácil de cambiar que la naturaleza; en efecto, el hábito mismo es difícil de cambiar porque *se parece a la naturaleza...*

Pero entendida en su justo sentido, la tesis de Aristóteles es muy correcta y muy fecunda; además es la clave para una adecuada comprensión de la ética, de su gran importancia para la vida, la educación y la formación humanas.

...se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro.

Aristóteles se refiere aquí, claro está, al segundo grupo, a los hábitos *operativos*, pues, en el ámbito natural, son ellos los hábitos propios *del alma* y aquellos hábitos que —frente a los entitativos corporales (vigor físico, salud, belleza exterior...), que son más bien disposiciones— son *difícilmente mudables*. Pues bien, los hábitos operativos, y muy especialmente —por ser a ella a la que propiamente se ordena la naturaleza (primera)— la virtud, constituyen una especie de "*segunda naturaleza*". ¿Qué quiere esto decir exactamente? Se dice que la virtud es una *segunda naturaleza* o algo *afín a la naturaleza* porque se trata de una cualidad que perfecciona a las potencias *de un modo permanente*, disponiendo al alma para sus actos. Veamos esto más detenidamente.

Hablando con propiedad, la virtud y los hábitos operativos en general son accidentes que inhieren en la sustancia espiritual. Como tales, tienen un carácter derivado, secundario y dependiente con respecto a la naturaleza del alma. Se puede decir, con esto, que el hábito es una *perfección (en el sentido de acto) de la naturaleza*: los hábitos (operativos) son propiedades que perfeccionan al alma en orden a la acción —todo hábito implica en primera o última instancia cierto orden a la acción—, cualidades dispositivas que habilitan a las potencias (entendimiento y voluntad) para obrar. Y es aquí, como veremos seguidamente, donde la ética tiene una importancia capital, pues la naturaleza espiritual se perfecciona por el crecimiento en la virtud: solo así podremos realmente —en palabras de Píndaro— «llegar a ser lo que somos».

Los hábitos constituyen, sin embargo, una posesión *estable*, son propiedades que según su propia naturaleza cambian difícilmente. J. A. Weisheipl explica: «Un hábito, para Tomás y para los antiguos, es una cualidad activa, adquirida o infundida en el alma, por la que el hombre actúa fácilmente y con seguridad en un

área determinada de actividad. Los hábitos, buenos o malos, constituyen una *segunda naturaleza; una vez adquiridos son difíciles de quitar*». De ahí su gran importancia para el hombre, para la ética, para la vida, para la libertad, para la educación: «lo que hacemos, —dice Ignacio Falgueras— nos hace».

Pero en modo alguno —sigue Aristóteles— se deben seguir las vicisitudes de la fortuna; porque no estriba en ellas el bien ni el mal, aunque la vida humana necesita de ellas [...]; las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud, y las contrarias, lo contrario. [...] En ninguna obra buena, en efecto, hay tanta firmeza como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes incluso que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes porque en ellas viven sobre todo y con más continuidad los hombres venturosos. Y ésta parece ser la causa de que no se las olvide.

En la medida en que el ejercicio de los actos se intensifica en el bien y se extiende a materias más diversas, el alma se va disponiendo más y mejor, llegando a adquirir de este modo la virtud perfecta que, sobre la base de la prudencia —en el plano natural—, incluye todas las virtudes morales. Aunque no necesariamente todas ellas en acto. En efecto, puede no haber ocasión para ejercitarse en la materia de una determinada virtud —como la magnanimidad— y, en este sentido, no gozar de dicha virtud en acto, pero un alma curtida en la prudencia posee la preparación del ánimo, el elemento formal y, en este sentido, los principios de toda virtud. Así, por ejemplo, un virtuoso puede carecer de la materia de la magnificencia —por su pobreza— o de la virginidad —por haber perdido la integridad corporal— pero tener el ánimo dispuesto a conservar la integridad o a realizar grandes obras si se dieran las circunstancias; tendría así dichas virtudes *en potencia próxima*, pudiendo actualizarlas con poco esfuerzo. Y esta disposición del ánimo —como decimos— se adquiere —si nos circunscribimos al plano natural— con la prudencia.

Entremos, pues, ya de lleno en el estudio de las pasiones y las virtudes. Y lo haremos a la luz de los principios aristotélicos-tomistas, pues en ellos encontramos las claves para una correcta y completa formación moral; no obstante, habremos de recurrir a otros autores y proseguir y actualizar algunos de sus planteamientos para ofrecer una visión lo más completa y práctica posible que nos ayude a comprender la importancia del crecimiento en la virtud pero que, al tiempo, nos proporcione las herramientas necesarias para llevar a la práctica de la educación los conocimientos adquiridos.

1. LAS PASIONES AL SERVICIO DE LA RAZÓN

Al alma en tanto que dispuesta de una manera determinada y en tanto que sujeto de pasiones, los clásicos asignan una misma denominación, a saber, *ánimo*. Y es que las pasiones constituyen la materia próxima de gran parte de las virtudes morales; en concreto, de aquellas que tienen en el apetito sensitivo su sujeto propio: «los actos del apetito sensitivo —dice Tomás de Aquino—, en cuanto tienen transmutación corporal aneja, se dicen pasiones», y «en cuanto son ordenados por la razón, pertenecen a la virtud».

Las pasiones, en definitiva, son «las operaciones del apetito sensitivo, que se dan según transmutación de órgano corporal, y en las cuales el hombre es en cierto modo [solo en cierto modo, como veremos] llevado». Y así, Aristóteles habla de apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión «y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor». Claro está que nos referimos fundamentalmente a las pasiones anímicas:

Doble es la pasión —añade el Angélico— por la cual el alma padece por accidente: una es la corporal, que empieza por el cuerpo y termina en el alma en cuanto que está unida al cuerpo; otra es la pasión anímica, que es causada por el hecho de que el alma aprehende algo por lo cual es movido el apetito, movimiento al que sigue cierta transmutación corporal.

«Se padece pasión corporal por lesión del cuerpo [...]. Se dice que el alma padece pasión anímica según la operación que es propia del alma, o bien que es más del alma que del cuerpo». Ahora bien, —puntualiza Juan Fernando Sellés— las pasiones corporales son «las que menos están en nuestra potestad. Ante ellas no cabe sino sufrirlas, soportarlas».

Pues bien, como dice Aristóteles, «[hemos de entender] por hábitos aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones». En este sentido, bien ordenadas por la razón, constituyen una ayuda inestimable para el ejercicio del bien y un poderoso aliado para el crecimiento, para el crecimiento en la virtud y, en definitiva, para la buena educación:

La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. *De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación.* Pero además, si las virtudes tienen que ver con acciones y pasiones, y toda pasión y toda acción van seguidas de placer o de dolor, esta es una causa más de que la virtud esté referida a los placeres y dolores [...]. De suerte que también por esta razón toda la atención, tanto de la virtud como de la política, versa sobre el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos será bueno, y el que lo hace mal, malo.

Aristóteles sienta aquí las bases de la educación de la afectividad y pone de manifiesto su gran importancia para el crecimiento en la virtud. Volveremos sobre ello al final del bloque.

Mención especial merece la *preparación del ánimo* —que antes esbozamos—, noción que permite contemplar unitariamente la virtud. Más que una disposición distinta de los hábitos, la preparación del ánimo es el *elemento formal de la virtud*. En efecto, con el ejercicio de los actos —por repetición e intensidad proporcionalmente— se van forjando los distintos hábitos. Estos hábitos tienen un elemento material diverso, constituido por los actos propios de cada uno de ellos y las pasiones que regulan —en su caso—, pero solo se constituyen en virtud cuando adquieren unidad: las virtudes morales están intrínsecamente vinculadas entre sí, en dependencia mutua, de tal modo que o se tienen todas o no se tiene ninguna. Y lo que da unidad a todas las virtudes, entrelazando íntimamente sus materias, es la preparación del ánimo, que, en este sentido, constituye su elemento formal.

También podemos hablar de dos elementos —material y formal— en las pasiones: el movimiento de la potencia apetitiva es el elemento formal, y la transmutación corporal es el elemento material, entre los cuales existe proporción. El movimiento del apetito es el elemento fundamental, central, definitorio, de tal modo que el elemento material *sigue* al formal, pero no hay pasión sin transmutación corporal. «Las pasiones —dice Marcos Manzanedo— son actos afectivos que van siempre asociados a especiales y típicas alteraciones corporales que ayudan a conseguir los fines intentados por la misma pasión (la consecución del bien o la superación del mal)». Estas alteraciones corporales afectan sobre todo al corazón, que es el primer principio del movimiento en el animal: «De donde en las pasiones del alma [...] —afirma con acierto Tomás de Aquino— lo formal es lo que cae del lado del afecto [...]; y lo material es lo que pertenece a la alteración del corazón...». Y en otro lugar: «toda pasión afectiva tiene lugar según alguna transmutación corporal, como la contracción o dilatación del corazón o algo de esta naturaleza». Bajo algunas pasiones estas transmutaciones exceden el área del corazón y se manifiestan externamente de un modo muy pronunciado; y así, por ejemplo, la ira y la lujuria producen un gran ardor corporal, pudiéndose llegar —si las pasiones son muy fuertes— incluso a la locura.

Pues bien, como dijimos antes, las pasiones son los actos propios del apetito sensitivo. Se dicen “pasiones” —frente a *acciones*— en cuanto que efectos de lo apetecible en el entendimiento sobre el apetito. A este respecto hay que hacer una aclaración. Si son *pasiones*, ¿en qué sentido Santo Tomás las describe como *operaciones* inmanentes? La clave nos la da Juan Fernando Sellés prosiguiendo los textos tomistas:

Entonces, en rigor, ¿se identifican las pasiones con las operaciones inmanentes del deseo sensible o no? Tomás de Aquino unas veces parece identificar las pasiones con los actos del apetito sensitivo, pero otras parece distinguirlas, al menos accidentalmente, pues mantiene que las acciones y las pasiones son indivisibles por esencia, pero son divisibles por accidente.

¿Y realmente, se distinguen los actos de las pasiones? Sí, los actos u operaciones inmanentes son las actuaciones del deseo sensible, pero las pasiones son el cambio que sufre la potencia orgánica cuando ejerce tales actos. Las pasiones son, pues, el estado cambiante para bien o para mal de las facultades apetitivas sensibles que nos declaran si tal o cual acto de deseo de tal o cual bien sensible es o no acorde con el actual estado de la facultad. La pasión no es el mismo acto, aunque por extensión se lo denomine así [y así lo haremos en lo sucesivo], pues el acto no puede ser pasivo, como tampoco el hierro puede ser de madera.

Ahora bien, el apetito sensitivo es una facultad genérica, una *vis in genere* integrada por dos potencias, el apetito irascible y el concupiscible, correspondiendo a cada una de ellas pasiones distintas. Al concupiscible pertenecen las referentes al bien y al mal considerados en absoluto; al irascible, las que tienen por objeto el bien o el mal bajo la razón de arduo, en cuanto difíciles de alcanzar o evitar. Ya hablamos de ellas en la asignatura de *Persona*. Sin embargo, conviene repasarlas en este punto por su importancia para el crecimiento en la virtud, al que dentro de poco dedicaremos toda nuestra atención.

Las pasiones elementales del apetito concupiscible son: el amor, el odio, la concupiscencia o deseo sensible, la aversión o fuga, la delectación sensible, corporal o natural, y el dolor. Las pasiones elementales del apetito irascible son: la esperanza, la audacia, la desesperación, el temor y la ira. Estas son las once pasiones que presentan *diferencias esenciales*, es decir, que son distintas según la especie, y todas las demás pasiones del ánimo (ilusión, alegría, abatimiento, antipatía, angustia, exultación, compasión, júbilo, tranquilidad, impaciencia, envidia, indignación, ansiedad, pudor, rubor, vergüenza, admiración, estupor, congoja, cólera, manía, furor...), en cuanto que presentan solo *diferencias accidentales* o son pasiones mixtas, se reducen a ellas en última instancia. Hablaremos de estas pasiones secundarias más adelante.

Los sentimientos básicos son el amor, el deseo y la delectación, y, dentro de ellos, el amor es el sentimiento primero, pues todas las pasiones, en última instancia, derivan de él: todas las pasiones del alma derivan del amor, en el cual tienen mutua conexión. El amor es la atracción, aptitud, tendencia, inclinación hacia el bien, una tensión, proporción, consonancia, adecuación, mutua adaptación o connaturalidad que está en la base de todo afecto pero que constituye solo el primer efecto de lo apetecible sobre el apetito. El amor no es propiamente ni movimiento ni quietud, sino complacencia, y de esta conformidad se sigue el movimiento hacia lo apetecible y el descanso en ello:

La primera inmutación del apetito por el objeto apetecible —escribe Santo Tomás— se denomina amor, que no es otra cosa que la complacencia en lo apetecible; de esta complacencia se sigue el movimiento a lo apetecible, que es el deseo; y, por último, el descanso, que es el gozo.

...el amor, que importa cierta connaturalidad del apetito al bien amado; el deseo, que importa movimiento del apetito al bien amado; y la delectación, que importa quietud del apetito en el bien amado.

Dice Aristóteles que el movimiento del apetito se desarrolla en círculo. En efecto, el bien apetecible imprime la forma al apetito, engendrando un sentimiento o pasión amorosa hacia él, y este mismo bien es el fin del movimiento del ánimo:

- ◆ el *bien* es el principio primero del amor y, por ende, de todas las pasiones del alma;
- ◆ el *amor* es el principio inmediato del movimiento del ánimo hacia el bien;
- ◆ el *deseo*, que sigue al amor, es el mismo movimiento hacia el bien delectable, hacia un bien que no se tiene;
- ◆ la *delectación*, que sigue al deseo, es el descanso en el bien poseído, para lo cual se requiere la consecución del bien conveniente y el conocimiento de dicha consecución. Es, en otros términos, la impresión producida en el concupiscible por la presencia del bien.

Queda claro que no hablamos aquí del amor como acto de la voluntad, sino del amor *sensible*. El término *amor*, en el sentido más lato, en su sentido clásico, designa cualquier inclinación/tensión hacia un bien. Dicha tensión puede serlo de cualquier apetito: del natural (amor natural), del sensible (amor sensible o sensitivo, o bien de concupiscencia si nos movemos en el ámbito de los hábitos) y del intelectual o voluntad (amor intelectual, racional o espiritual, dilección, o bien amor de amistad o benevolencia si hablamos de hábitos). Pero el sujeto propio de los sentimientos es el apetito sensible: el amor, en el sentido que ahora le estamos dando al término —el amor *como pasión*—, es la tensión del apetito concupiscible hacia su bien propio.

Tampoco hablamos del deseo y la delectación como movimientos de la voluntad. El deseo como acto de la voluntad es denominado propiamente *cupiditas* o deseo voluntario, deseo codicioso, concupiscencia no natural o, con Aristóteles, concupiscencia *con razón*. Y lo mismo podemos decir de la delectación, que, como acto de la voluntad, en cuanto que se da con un acto de la razón, en cuanto que espiritual o inteligible, recibe el nombre de *gozo*.

En el lado opuesto se sitúa el odio, la aversión o fuga y el dolor. El *odio* es la repugnancia o disonancia del apetito hacia lo que se presenta como contrario al

bien amado, en cuanto que destruye lo conveniente o dificulta o impide su consecución. El odio, por tanto, se deriva del amor:

...el amor y el odio —dice Tomás de Aquino— son contrarios cuando se consideran en relación a una misma cosa. Pero, cuando se refieren a cosas contrarias, no son contrarios, sino que uno es consecuencia del otro, pues por la misma razón que algo es amado, es odiado su contrario. Y así, el amor hacia algo es causa de que su contrario sea odiado.

Por otro lado, odio es cualquier rechazo de un mal —o de algo que se presenta o es aprehendido como tal—y, así, podríamos hablar del odio natural, del odio sensible y del odio racional o voluntario. Pero nos estamos centrando en el apetito concupiscible. Nos referimos, por tanto, al odio *sensible*, al odio como pasión.

El odio, como digo, se deriva del amor. Y lo mismo podemos sostener de la aversión y el dolor, que —como el odio— derivan directamente de los sentimientos básicos —y muy especialmente del primero de ellos—, estableciéndose entre todos —como dice el profesor Melendo— una perfecta simetría: comparten un mismo esquema, pero con signo opuesto. El sentimiento primordial de cada esfera (positiva/negativa) es solo el primer efecto del bien/mal sobre el apetito, no constituye propiamente ni movimiento ni quietud, sino mera tensión, y de esta tensión se sigue el movimiento o la quietud, ambos sentimientos de signo contrario en una y otra esfera.

Y, así:

- ◆ El amor es complacencia, y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible (deseo) y el descanso en ello (delectación).
- ◆ El odio es displicencia, y a esta displicencia sigue el movimiento de aversión cuando el mal está por venir (un posible suspenso al final de curso) o el dolor cuando está presente (haber sido derrotado en una competición de ajedrez).

Sentimos *aversión* hacia los males que amenazan con frustrar nuestro deseo de bien, obstáculos que dificultan la consecución del fin pero que, en principio, pueden ser superados o males ausentes o distantes que, de estar presentes, causarían en nosotros un sentimiento de dolor. Sentimos *dolor* ante la pérdida definitiva del bien deseado o la presencia inevitable del mal que había suscitado nuestra aversión. Para ello, como en el caso de la delectación, son necesarios dos elementos, en este caso la unión de algún mal y el conocimiento de esa unión. Tampoco ahora hablamos de movimientos voluntarios. Especialmente clarificadoras son las palabras de Manuel Úbeda y Fernando Soria acerca del dolor:

El dolor puede ser triple: natural, o acerca de la integridad del cuerpo, que es percibida por el sentido del tacto; no natural o interior, que depende de los sentidos internos; y,

finalmente, racional, que es también interior y está subordinado a la razón práctica, y recibe propiamente el nombre de tristeza. Al dolor sensitivo interior se le aplican indistintamente ambos términos, pero con una cierta especificación, y así se le suele llamar *dolor interior* o *tristeza sensitiva*.

En el apetito irascible tenemos la *esperanza*, que es el ánimo de conseguir un bien futuro arduo y difícil pero posible de obtener y, frente a ella, la *desesperanza* o *desesperación*, que es el desánimo que llega cuando el bien arduo se muestra inalcanzable. La esperanza difiere claramente de la concupiscencia, pues el objeto de la esperanza es el bien futuro, pero en cuanto arduo y difícil de conseguir. Por lo demás, esperanza y desesperación presuponen el deseo, pues de lo que queda fuera no tenemos ni esperanza ni desesperanza.

La *audacia* es el ánimo de acometer las dificultades: «aquello que más dista del temor —dice Tomás de Aquino— es la audacia, pues el temor rehúye el daño futuro por la victoria de éste sobre el que teme, pero la audacia afronta el peligro inminente por su victoria sobre el mismo peligro». De aquí se infiere que la audacia sigue a la esperanza, pues por lo mismo que alguien espera superar un mal terrible inminente, se lanza sobre él con audacia: el movimiento de la audacia hacia el mal presupone el movimiento de la esperanza hacia el bien. Pero, ¿cuál es la causa de la esperanza y, por ende, de la audacia? Tomás de Aquino es muy claro en este punto:

...la esperanza, causa de la audacia, es provocada por aquellas cosas que nos hacen estimar que es posible alcanzar la victoria, o en virtud de la propia potencia [...], o por la potencia de otros, como una multitud de amigos o de cualesquiera otros auxiliares, y principalmente si el hombre confía en el auxilio divino.

Se experimenta *temor* ante aquellos males y dificultades que amenazan y que parecen insuperables. El objeto del temor, por tanto, es el mal inminente que no puede ser repelido fácilmente o puede resistirse con dificultad. Son muchísimos los pasajes en los que nuestro autor nos habla de la *severa dificultad* para evitar, repeler o resistirse al mal más que de la *imposibilidad* absoluta, algo que —haciendo presente el mal— engendraría más bien dolor que temor. En efecto, Tomás de Aquino sigue en este punto directamente a Aristóteles:

De otro modo es estimado como no futuro algún mal que es futuro, a saber, por la necesidad, que hace estimarlo como presente. Por esta razón dice el Filósofo en el libro II de la Retórica que “aquellos que ya van a ser decapitados no temen”, viendo llegar inminentemente para sí la necesidad de morir; “pero para que alguien tema, es necesario que haya alguna esperanza de salvación”.

De este modo, el temor se diferencia claramente de la tristeza:

◆ «La tristeza es del mal presente; el temor, del mal futuro».

- ◆ «La tristeza [...] se refiere al mal en absoluto [...]. El temor [...] se refiere al mal con cierta arduidad o dificultad».

En cuanto que el temor se refiere al mal que no puede ser evitado con facilidad, solo tiene razón de temible lo que proviene de una causa extrínseca: lo voluntario solo tiene tal naturaleza en la medida en que la voluntad puede ser inducida al mal por alguna causa exterior. En efecto, lo que depende enteramente de nuestra voluntad no tiene razón de temible, pues la dificultad del mal desaparece en cuanto que algo depende de la voluntad.

En el estudio de la *ira*, Santo Tomás sigue el camino inverso al que transita en el resto de las pasiones, partiendo de la ira como acto de la voluntad. Y así la define como «el apetito de causar daño a otro bajo la razón de justa venganza». Las nociones de justicia y de venganza en su conexión mutua nos sitúan claramente en el ámbito del espíritu, en el ámbito del apetito racional. Para encajar la ira *pasional* dentro de esta definición, nuestro autor nos dice que los animales realizan movimientos similares a los de la razón, en cuanto poseen un instinto natural recibido de la razón divina. Pero es claro que, como en el amor, el odio, el deseo, el dolor..., también aquí se da un doble nivel:

...aunque el animal bruto no apetece el honor en cuanto tal, desea naturalmente, sin embargo, cierta excelencia, y se aíra contra aquellos que le impiden alcanzarla.

Como acto del apetito sensitivo, que es lo que aquí nos interesa, la ira es la pasión del que se subleva contra la pérdida irrecuperable de un bien deseado, contrarrestando en cierta medida los efectos del mal con un movimiento violento; y esta rebelión impetuosa adopta la forma de justa venganza en el ámbito de la voluntad. El movimiento de ira es causado por el dolor inferido, en él están presentes el deseo y la esperanza de rebelarse —siendo, no obstante, irreductible a estas pasiones—, y es seguido por la delectación que surge al ver consumada la rebelión. La ira es la única pasión que no tiene contrario.

De todas estas pasiones primarias, el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor son las principales, pues todas las demás se reducen completamente a ellas. El gozo y la tristeza son completivas en absoluto. La esperanza y el temor lo son en cierto orden, pues respecto del bien, comienza el movimiento en el amor, sigue por el deseo y termina en la esperanza; y respecto del mal, comienza en el odio, sigue por la aversión y termina en el temor.

Llega el momento de clasificar sistemáticamente las pasiones secundarias:

- ①. En cuanto a la pasión misma, o según la intensidad y remisión:
 - ◆ *Celo*: amor intenso sin participación del amado.
 - ◆ *Abominación*: odio intenso.

- ◇ *Alegría*: gozo intenso tomado según la disposición interior. Si la intensidad del gozo interior prorrumpe en ciertos signos exteriores, tenemos la *exultación* (*hilaridad* —gestos faciales— y *jovialidad* —palabras y hechos diversos—).
 - ◇ *Acidia* y *angustia*: tristeza intensa que inmoviliza al hombre —agravando el corazón para que no guste hacer nada— o impide el habla, respectivamente.
 - ◇ *Presunción*: exceso de esperanza.
 - ◇ *Temeridad*: exceso de audacia al combatir los males terribles.
 - ◇ *Furor*: ira intensa.
2. En cuanto al objeto, o según las diferencias materiales del bien y el mal:
- ◇ *Misericordia* o *compasión*: tristeza por la adversidad ajena, que es aprehendida como mal propio.
 - ◇ *Envidia* o *emulación* (o *celo* en otro sentido) e *indignación*: tristeza por la prosperidad del prójimo bueno o malo, respectivamente, que es aprehendida como mal propio.
 - ◇ *Penitencia* como pasión: tristeza por el propio fallo o error.
 - ◇ *Vergüenza*: temor por los actos torpes y por los reproches que origina (*sonrojo*).
 - ◇ *Pereza* o *apatía*: temor por las operaciones futuras, que son aprehendidas como laboriosas.
 - ◇ *Admiración*, *estupor* y *agonía*, *duda* o *trepidación*: temor derivado de la visión de cosas magnas y elevadas, inusuales o inciertas, respectivamente.

Mención aparte merece la felicidad (natural y sobrenatural), de la que hablaremos luego.

Ahora bien, como dice Marcos F. Manzanedo «sólo se obtiene un elenco preciso de las pasiones en el primer caso, es decir, en la clasificación basada en diferencias esenciales [pasiones primarias]. La lista de las pasiones accidentalmente diversas [pasiones secundarias] es imprecisa y a veces arbitraria (y por lo mismo, poco útil en el plano científico)».

Pues bien, las pasiones, bien ordenadas, constituyen un poderoso aliado para el crecimiento en la virtud —en toda virtud— y, en este sentido, desempeñan un papel fundamental en la educación de los hijos. En efecto, las pasiones puestas al servicio de la recta razón y la voluntad bien ordenada aumentan considerablemente la bondad de la acción, pues «pertenece a la perfección del bien moral —

texto de la *Suma Teológica*— el que el hombre se mueva al bien no solo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo». Más aún, sentir placer, amor, esperanza..., regulados racionalmente atendiendo al mismo grado e índole de bondad de su objeto, por lo rectamente aprehendido como bueno y dolor, temor, desesperación..., regulados racionalmente en función del mismo grado e índole de maldad de su objeto, por lo rectamente aprehendido como malo, propicia obrar más ágil y prontamente en el recto ejercicio de nuestra libertad, facilitándose e intensificándose así nuestro propio crecimiento: una correcta educación/formación de la afectividad nos permite dirigirnos al bien y a la verdad con más diligencia. Y así, contribuye notablemente al ejercicio del bien encontrar gozo en lo que hemos de hacer o en lo que sabemos que es bueno o fortalecer nuestro ánimo para la realización de acciones difíciles. Aunque nos estamos refiriendo a los afectos *sensibles*, esto es perfectamente aplicable a los afectos *espirituales*. Y es que —citamos nuevamente a Manzanedo— «la afectividad humana suele ser al mismo tiempo sensitiva e intelectual, pero se define diversamente según la intervención diversa (esencial o accidental) de uno o de otro orden».

Por lo demás, lo dicho es válido, sobre todo, para las pasiones *consequentes* al juicio de la razón, pero también es aplicable a las *antecedentes*. Así es. En este último modo —antecedentemente— las pasiones oscurecen el juicio de la razón y, en esta misma medida, disminuyen la bondad del acto, pues es más laudable que alguien haga una buena obra desde la razón que desde la sola compasión. Esta turbación de la mente es especialmente clara en el caso de la delectación:

...prestamos mucha atención a aquellas cosas que nos deleitan, y cuando la atención se adhiere fuertemente a alguna cosa, se debilita respecto de otras o se aparta totalmente de ellas. Y así, si la delectación corporal fuera grande, o impediría totalmente el uso de la razón, atrayendo hacia sí la tensión del ánimo, o la entorpecería mucho.

La pasión precedente —al contrario de lo que sucede con la consecuente, que es signo de la intensidad de la voluntad— disminuye el mérito o demérito del acto libre, como cuando la voluntad se inclina a su acto. Pero las pasiones admiten distintos grados de intensidad, y las moderadas pueden incluso contribuir al buen consejo y, por tanto, al buen obrar. Por ello, hay que buscar proporción entre los efectos negativos y los positivos pues, por ejemplo, el mesurado no huye de las delectaciones en general, sino solo de las inmoderadas y de las inconvenientes a la razón.

Sin embargo, las pasiones, si no son puestas al servicio de la razón —como cuanto obramos por lo que nos “apetece”—, dificultan notablemente el ejercicio del bien. Y es que —siguiendo al Angélico— la pasión puede impedir o corromper el juicio de la razón y arrastrar y mover indirectamente la voluntad de varios modos:

①. «Por la vehemencia de su movimiento, impulsando a hacer más de lo que dicta la razón, lo que principalmente sucede en los deseos de delectación y otras pasiones que pertenecen a la continuación del apetito»;

②. «... retrayendo a menos de lo proporcionado según la razón, como es patente en el temor y en otras pasiones pertenecientes a la fuga».

③. En consonancia con los dos anteriores, «el que está dominado por la pasión, no considera en particular aquello que sabe en universal, en cuanto que la pasión impide tal consideración». Y ello sobre todo por cierta distracción del alma hacia el acto del apetito sensitivo. Y así se puede llegar a un punto en que «el hombre pierde totalmente el uso de la razón»:

Aristóteles dice en el libro VII de la *Ética* que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones, dos de ellas universales: una de la cuales es de razón —por ejemplo “ninguna fornicación ha de ser cometida”— y otra de pasión —por ejemplo “hay que seguir la delectación”—. Así pues, la pasión sujeta a la razón para que no adopte y concluya bajo la primera y, dominándola, adopta y concluye bajo la segunda.

Y es aquí donde entra en juego la virtud, pues la regulación de las pasiones es obra de las virtudes, en concreto de la templanza, la fortaleza y sus derivadas (si bien dicha regulación capacita para el ejercicio del bien y, por tanto, para los actos propios de todas las virtudes), de tal modo que las pasiones del alma — como dijimos al principio— en cuanto están ordenadas por la razón, pertenecen a la virtud. La vinculación entre las pasiones y las virtudes es, pues, intrínseca.

La razón, en la cual está la voluntad, impera al irascible y al concupiscible no con principado despótico, como es imperado el siervo por su amo, sino con principado real o político, como los hombres libres son regidos por el gobernante, que pueden desobedecer. De donde el irascible y el concupiscible pueden moverse en contra de la voluntad, y así nada impide que la voluntad algunas veces sea movida por ellos.

Pues la razón no puede eliminar la condición de la naturaleza, y es propio de la naturaleza sensible deleitarse y gozar con lo conveniente y dolerse y entristecerse con lo nocivo; luego la razón no puede eliminar esto, pero sí puede moderarlo de modo que por la tristeza no se aparte de su rectitud.

Terminamos este apartado con un texto de J. F. Sellés que recoge perfectamente el papel de la virtud en la regulación de las pasiones:

Moderar las pasiones no significa siempre reducir su impulso, sino a veces aumentarlo. Se reduce cuando su tendencia es desordenada. Se aumenta cuando después de haber deliberado acerca del bien y de la acción conveniente a realizar, el impulso de la pasión para ejercer la acción no es suficiente [...]. No conviene, pues, ser pasional a la hora de deliberar y de decidir [...]. Pero conviene atender a las pasiones tras esos actos de las potencias superiores, es decir, conviene ser pasional tras haber ponderado, juzgado y elegido suficientemente las cosas. Conviene impulsar las buenas pasiones a la hora de actuar, porque así las acciones se realizan de modo más fácil y agradable. Pero si unas

veces se reduce la pasión y otras se incrementa su impulso, ello implica que las virtudes indican el *justo medio* a las pasiones.

Asociación Edufamiliar

2. LAS VIRTUDES MORALES COMO CLAVE DEL PERFECCIONAMIENTO ESPIRITUAL Y EL CRECIMIENTO PERSONAL

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.

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, como ya explicamos en la primera parte de este bloque. En tanto que perfeccionan de una manera estable al alma, los hábitos pueden ser considerados en cierto modo parte de su naturaleza; 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. Lo más relevante y decisivo desde un punto de vista ético 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". Hacer el bien nos hace virtuosos; la virtud nos hace crecer como personas, aumentando nuestra capacidad de amar y haciéndonos 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.

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" o, dicho aún más claramente, es "el premio y el fin de la virtud". 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". El mal moral constituye un innoble ejercicio de nuestra libertad que nos aleja paulatinamente de la auténtica felicidad. ¿Habrà algo más importante en la educación? ¿Habrà en los padres un anhelo más profundo que la auténtica felicidad para los hijos?

A diferencia de los ángeles, de los que ya Aristóteles habló en un plano estrictamente filosófico, el hombre no alcanza la última perfección al instante, y por esto, para merecer la felicidad plena, le ha sido dado un camino más largo que al ángel. Y este camino es el del crecimiento en la virtud.

Como ya hemos sugerido en varias ocasiones, existen hábitos entitativos y hábitos operativos. En el plano natural, los hábitos (más bien disposiciones) entitativos son los del cuerpo y los operativos, los del alma (entendimiento y voluntad). En el plano sobrenatural también encontramos hábitos entitativos —como la gracia, con la que 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. Pero hablamos de la naturaleza del alma y, en este sentido, nos centraremos en el plano natural 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 —dice Santo Tomás— 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.

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

La facultad apetitiva del alma es la que pone en acto todas las potencias y hábitos, y de ella depende su recto uso. Lo que nos hace buenos —como afirma García López— 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. 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, 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 —del que ya hablamos en los primeros módulos del Master—, y solo secundariamente en los sentidos internos:

Como las potencias aprehensivas —dice Tomás de Aquino— 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.

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 intelectiva.

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”. Ahora bien, “la voluntad solo puede moverlas [a las facultades cognoscitivas sensitivas] 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”. 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—, 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: están orientadas *ad unum*. Solo podemos hablar, pues, de hábitos *imperfectos*, disposiciones que determinan en gran medida la buena disposición del entendimiento, pero que son subsidiarias de los hábitos

intelectuales; y en este sentido los hábitos del entendimiento se dan en las potencias aprehensivas sensitivas de un modo secundario.

En definitiva, la acción de conocer se consume en el entendimiento, y por esto las virtudes cognoscitivas están en el mismo intelecto o razón. Pues bien, según que capaciten a la razón teórica o a la razón práctica, 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. 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:
 - ◇ *Entendimiento (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 suficiente —en atención a la verdad—, conveniencia —con respecto a la bondad— y principios derivados, como los de causalidad —concreción del de razón suficiente— o finalidad —concreción del de conveniencia—), y por ello el *intellectus* es denominado también *hábito de los primeros principios*. Es un hábito innato, aunque, como el resto, es susceptible de crecimiento.
 - ◇ *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”.

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 —como ya vimos en su momento— describe también la mente como un todo potencial, y hace lo propio con el alma en su conjunto. 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”. En efecto, el *intellectus* proporciona el conocimiento de los

principios más 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 de hábito principalísimo, por cuanto en ella se contiene tanto el *intellectus* como la ciencia, 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.

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 la Trascendencia para juzgar desde ella.

● Las virtudes intelectuales de la razón práctica son el arte o técnica y la prudencia. En efecto, “estos hábitos de dirección práctica —como asevera Teófilo Urdanoz— 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 y en cuanto es realización o acción productora de algo exterior. 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*”.

El *arte* es la recta razón de ciertas cosas que han de ser hechas, 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 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 —dice Santo Tomás—, 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.

Y no solo eso, sino que “la moral —volvemos a citar a Urdanoz—, y máxime la vida sobrenatural, deben influir positivamente en el arte mismo y perfeccionarlo, elevarlo y ennoblecerlo en su fondo mismo artístico”. 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”.

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, pues por ella el apetito adquiere dicha rectitud. 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. 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 —como dice Sellés— no se autodirigen, pues no es propio de la voluntad conocer nada. Su *forma* se la deben a la prudencia”. 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.

El fin propio de toda virtud moral —cito al Angélico— 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, 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.

Platón decía que la prudencia es *auriga de las virtudes*, en cuanto rige todas las virtudes morales. Tomás de Aquino añade que es *madre de las virtudes*, 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”. 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—. 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 *virtud del buen consejo*, que es el hábito de la buena deliberación, la *sensatez*, que

capacita para juzgar y sentenciar bien en los casos ordinarios, según las leyes comunes del buen obrar, y la *perspicacia*, que capacita para juzgar conforme a una razón superior en los casos extraordinarios no previstos por la ley común.

Por lo demás, para el acto perfecto de prudencia son necesarios los siguientes elementos:

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

El vicio opuesto al arte, a la destreza del buen artesano o artista, es la *torpeza*. Hay diversos vicios opuestos a la prudencia. San Agustín 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.

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 —que incluye los defectos en la docilidad, en la memoria y en la atención—, *insensatez* o inconsideración de lo necesario para un juicio recto —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 y la *inconstancia* en el precepto —que incluye la imprevisión y los defectos de inteligencia y de sagacidad—. La negligencia, que se incluiría en última instancia entre los defectos del imperio, merece

una atención especial: dice Aristóteles 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. 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.

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 —dice Sellés—, 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".
- ◆ 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 (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 astucia, tan reputada por Maquiavelo como virtud del buen Príncipe, es en realidad vicio opuesto al buen gobierno de la prudencia.
- ◆ La *excesiva preocupación por las cosas temporales* —pues se ha de atender preferentemente a lo espiritual— y *del porvenir* —debiéndose reservar la inquietud para su debido tiempo—. Y esto —sigue Sellés— 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 solicitud no es virtud, sino un 'vicio' opuesto a la prudencia".
- 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 y las potencias del alma y los preceptos de la ley natural, de tal modo que la sindéresis mueve a la prudencia como el entendimiento de los principios a la ciencia. “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)”.

La sindéresis y el hábito de los primeros principios especulativos son instrumentos del entendimiento agente, que ya describimos en su lugar. Así lo dice Santo Tomás explícitamente: “los primeros principios de la demostración (...) son en nosotros como los instrumentos del entendimiento agente por cuya luz está vigente la razón natural”. 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.

Pero, ¿cómo es posible que sean *innatos* y, al mismo tiempo, *causados* por el entendimiento agente en el posible? La explicación es 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. En este sentido, ni en los principios prácticos ni en los especulativos cabe el error.

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. 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 gozan de aquello que pertenece comúnmente a todas las virtudes. 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.

● La justicia

Lo propio y específico de la justicia es que rija al hombre en las cosas relativas a otro. Dicho en palabras de Pieper, justicia es “la capacidad de vivir en la verdad ‘con el prójimo’”; “por eso —dice Aristóteles— muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes”. De esta forma —prosigue el Santo de Aquino— “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”. De este modo, “justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho”. 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*.

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.

Cualquier virtud, según su propia esencia, —dice Tomás de Aquino— 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 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.

- ◆ *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.

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 res-

pecta 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*; 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”.

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 corresponde. Pues bien, si tres son las especies de justicia, tres son los tipos de injusticia. 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, ir más allá y dar una clasificación completa en coherencia con los principios 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).
- ◆ Vicios opuestos a la justicia conmutativa: injuria, fraude y usura.
 - ◇ Contra las conmutaciones involuntarias: *injuria de obra* (como el homicidio, el hurto, el robo, la mutilación, el maltrato, el adulterio y cualquier violación de obra de los derechos del prójimo) o *de palabra* (prevaricación, calumnia —en el juicio—, ofensa, infamia 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 sus virtudes afines. 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 —podemos leer en la *Suma Teológica*— 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.

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 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 al Creador 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, 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, 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 —dice el Angélico—, a quien más debe el hombre es a los padres y a la patria”. 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”; 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 al Creador, no debemos

abandonarles por seguir la religión: este sería un caso de *impiedad* o vicio por defecto.

La *observancia* consiste en rendir el culto, el honor y la obediencia debidos a las personas *constituidas en dignidad* (reyes, 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 pasados en lo que tienen de ofensivos y nos esforzamos por enmendarnos y reparar la culpa. 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 *ingratitud*, por otro, engendran los vicios opuestos.

Por la *vindicación* (justa 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 el honor...). Frente a ella, el *crue/* 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* —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* —entendida no como forma fina de humor, sino como vicio por defecto que surge cuando se finge ante los demás ser menos de lo que se es—.

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 el de la propia familia— los bienes exteriores, en concreto el dinero y todo

aquello cuyo valor puede ser medido en dinero. Su acto supremo y mayor mérito es el *acto de dar*. La liberalidad es virtud derivada 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. Vicio por defecto es también —dice Canals— “la falta de interés y voluntad en la adquisición de bienes personales, cosas necesarias para la vida”.

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. 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”:

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...

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, 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 accidente; de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente”. Así, “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia”.

La justicia legal también tiene una virtud aneja, denominada *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 en caso de robo, 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.

El bien del hombre consiste en conformarse a la recta razón. De la rectitud de la razón misma se ocupan las virtudes intelectuales, con la prudencia en un lugar de privilegio; de la aplicación de dicha rectitud a las cosas 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). Toca ahora hablar de estas dos últimas. Y empezamos por la fortaleza.

● 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 combatir las con audacia moderada y la ayuda de la ira cuando han de ser eliminadas. La fortaleza, en sentido estricto, conlleva robustez de ánimo para resistir y repeler aquellas cosas ante las cuales es muy difícil mantenerse firme, a saber, los peligros graves y, entre ellos, el más grave de todos, el peligro de muerte. Aristóteles restringe este peligro al riesgo de muerte en la guerra. Ahora bien, "quien permanece firme ante los mayores males —dice Tomás de Aquino—, consecuentemente permanecerá firme ante los menores", 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 virtudes afines.

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. Por lo demás, donde mejor se manifiesta esta virtud es en los sucesos repentinos, pues en ellos obra el hábito de modo connatural.

Los vicios opuestos a la fortaleza son:

- ◆ *Timidez*: 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".
- ◆ *Impavidez o intimidación*: 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*: 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”.

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 —y volvemos a la *Suma Teológica*—, 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”. 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*—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). 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 confianza desordenada), la *ambición* (apetito desordenado del honor, que es deseado para sí, buscado por una excelencia de la que se carece o tomado como fin) y la *vana-gloria* (deseo de una gloria —esplendor del honor— vana o vacía); 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).

La *magnificencia*, como su mismo nombre indica, tiene como función propia el *hacer* algo *grande*, entendiéndose aquí *hacer*—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 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). 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, y la *prodigalidad* o despilfarro —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 —como dice Tomás de Aquino— es conservado contra la tristeza, para que la razón no sucumba ante ella” 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.

Hay dos matices que diferencian a la fortaleza de la paciencia, siendo esta no obstante parte 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—. 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... 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 *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 flojedad en su máxima expresión llega a despreciar el trabajo y todo lo laborioso 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.

● La templanza

La templanza o morigeración atempera, modera o reprime, según el caso, los deseos y placeres sensibles —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. 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.

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 abstinencia a ningún fin superior; y la *intemperancia* o desenfreno —por exceso—, con la cual el hombre se deja arrastrar por los placeres sensibles, con la consecuente turbación de la razón. “A la intemperancia —dice Brage Tuñón— 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”.

Las partes integrales de la templanza son la vergüenza, que es el temor al oprobio por un acto reprobable 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: como dice Santo Tomás, “honesto se dice de algo en cuanto que tiene cierta excelencia digna de honor por su belleza espiritual”.

La templanza, que se divide —como partes subjetivas— en abstinencia (con respecto a la comida), sobriedad (con respecto a la bebida), castidad-virginidad (moderación de los deleites venéreos principales) y pudor (moderación de los placeres venéreos secundarios), tiene fundamentalmente cuatro 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 desordenadas —muy especialmente a los placeres del tacto—, con firmeza en la recta razón, para que no empujen a realizar acciones que deben ser evitadas. En definitiva, el continente, aunque padezca intensas concupiscencias intensas, opta por obrar conforme a la razón y resistir, mientras que el incontinente elige seguirlas, en contradicción con la razón. 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—.

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, por defecto, la *paciencia irracional* 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.

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 equidad 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 *crueledad*

—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 perdiendo el afecto humano.

La *modestia*, por su parte, es la encargada de moderar las pasiones “que encierran alguna dificultad —como dice Cándido Aniz—, pero no dificultad notable en cuanto a la conservación del justo medio, de la medida recta y racional”, 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*. 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:

La humildad —dice el Angélico— 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.

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, en el ámbito del cristianismo y demás confesiones religiosas es, en definitiva, la virtud del que se reconoce —con auténtico juicio interior de la mente— pequeño frente al Creador y se humilla ante Él con reverencia y temor —así como ante el prójimo en lo que tiene de creado—, 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, liberando al alma de la presunción. “No quiere esto decir —asevera Aniz con razón— 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”. 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; y también a la *falsa humildad* del que solo busca la propia gloria mediante la exhibición de signos externos de humildad que no responden a movimientos interiores del alma.

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

intelectiva sea aplicada con el esfuerzo del que a veces aparta la naturaleza corporal, pero con apetito recto y sin vehemencia. 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), 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...

Una tercera especie de modestia es la que modera los movimientos externos del cuerpo, 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, rehuendo 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 ser proporcionado a la condición de la persona según la costumbre común.

Puesto que hablamos de la naturaleza del alma y nuestro objetivo es ofrecer herramientas para una correcta educación de los hijos que sean válidas universalmente, no ha lugar aquí el estudio de las virtudes y los dones sobrenaturales. Todo lo expuesto aquí, en cuanto atañe a la moral natural, a la moral universal, es perfectamente válido para todo educador; incluso lo dicho acerca de la religión y la piedad, pues son virtudes naturales que establecen la adecuada relación con la Trascendencia, más allá de una confesionalidad concreta. Para el estudio de las virtudes y dones sobrenaturales, me remito a la sección de *Lecturas complementarias* de esta misma asignatura, en la que hemos incluido algunos trabajos que —además de estudiar con más profusión las virtudes aquí tratadas— desarrollan también estos hábitos de carácter sobrenatural.

Corolario: conexión de las virtudes

Pues bien, al comienzo de este bloque advertimos que el hábito es lo más relevante de la vida y la educación morales: 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 módulo 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 virtudes afines) están intrínsecamente conexas entre sí, 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".

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, ni en la relación con las morales. En este último caso, claro está, con excepción de la prudencia, que sí guarda una estrecha relación con las virtudes morales, pues "la virtud moral —dice Ana Marta González— 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". Pero esto no quiere decir que entre las virtudes intelectuales no exista unidad y, por tanto, cierta conexión pues, como dice García López, la segunda naturaleza del alma "constituye un sistema ordenado y armónico". 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 resume". 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".

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 —dice Santo Tomás— es la forma, motor y raíz de toda virtud", de tal modo que "quien tenga caridad es necesario que

tenga también todas las demás virtudes”: con la caridad son infundidas simultáneamente todas las virtudes sobrenaturales, a saber, las virtudes teologales, la prudencia sobrenatural, la justicia infusa, la fortaleza sobrenatural..., recibidas con la gracia.

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 —sigue García López— 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”. 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— 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 —asevera el Angélico con acierto— es el hábito que inclina a hacer bien la obra buena”. Este es el sentido de las palabras de Séneca: **“omne quod bene fit, juste prudenter, fortiter, temperate fieri”**. Y así —como dice Aristóteles— “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” o, dicho en palabras de Tomás de Aquino, “ninguna virtud [moral] puede darse sin prudencia, y es imposible tener prudencia sin las virtudes morales”.

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. 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 y de centrar en ello nuestra labor educativa. La virtud —dice Pieper— es “lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural”. No hay nada más importante, pues, en la educación de los hijos. 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.