

EL CORTEJO DE VIRTUDES DE LA TEMPLANZA

Autor: José Brage

Parte de la tesis doctoral presentada en la Facultad
Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2007

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Partes potenciales
2. Primera serie: movimientos y actos internos del alma
 - a) La continencia
 - b) La humildad
 - c) La mansedumbre y clemencia
3. Segunda serie: movimientos y actos externos. La modestia
 - a) Estudiosidad
 - b) Modestia en los movimientos y acciones externas.
 - c) Eutrapelia
 - d) Modestia en el uso de las cosas externas: ornato
4. Tercera serie: parquedad y moderación

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene por objeto el estudio del conjunto de virtudes que constituyen lo que Santo Tomás llamaba “partes potenciales” de la templanza. Se trata de una amplia serie de virtudes que guardan cierta semejanza con la templanza en el *modo* de actuar, aunque su materia específica sea diversa. No forman, por tanto, parte de la esencia de la templanza, ni son condiciones de su existencia, pero participan de la característica “moderación a la luz de la razón” propia de la templanza, y su estudio permite profundizar en su comprensión como virtud *general*¹. Podemos denominar a este conjunto de virtudes, el “cortejo” de la templanza. De hecho, al hablar de la templanza en el lenguaje ordinario, con frecuencia tenemos en mente una o varias de estas partes potenciales, pues lo que solemos hacer es referirnos al sentido *general* de moderación de la templanza².

1. Partes potenciales

Como hemos anunciado, Santo Tomás llama partes potenciales de una virtud a las virtudes que recogen la *materia secundaria*, menos importante y menos difícil, observando respecto a ella un modo semejante al de la virtud principal respecto a la materia principal³. “En nuestro caso, corresponde a la templanza moderar los placeres del tacto, lo cual es enormemente difícil. De ahí que toda virtud que modere alguna materia distinta a los placeres del tacto y refrene los deseos de cualquier objeto pueda considerarse parte de la templanza como virtud asociada a ella”⁴. Constituyen el “cortejo” de la templanza.

Santo Tomás agrupa estas virtudes (o partes potenciales) en tres *series*, según la materia a la que se aplique la moderación característica de la templanza: la primera serie modera los movimientos y actos *internos* del alma, la segunda los movimientos *externos* y actos corporales, y la tercera los actos que se refieren a las *cosas* externas relacionados con nosotros.

En la primera serie se incluyen: la *continencia*, que modera el movimiento de la voluntad impulsada por el ímpetu de la pasión, para que no ceda y sea vencida por los deseos inmoderados que el hombre siente; la *humildad*, que frena las audacias y esperanzas vanas, así como el apetito de la propia excelencia; y la *mansedumbre* y la *clemencia*, que atemperan la ira y calman el deseo de venganza suavizando la pena.

En la segunda serie hay una virtud que puede llenarlo todo: la *modestia*. Bajo ella, siguiendo a Andrónico, Santo Tomás incluye el

recto (buen) orden (impone moderación en los modales: qué debe hacerse y qué debe omitirse, en qué orden debe hacerse, y cómo debemos perseverar en ello), el *ornato* (impone decencia en las obras, también en el modo de vestir), y la *austeridad* (impone moderación en las conversaciones y relaciones con amigos y demás hombres). Sin embargo, más adelante veremos cómo el Aquinate acaba incluyendo otras virtudes como la estudiosidad, la eutrapelia e, incluso, la humildad, que inicialmente estaba comprendida en la primera serie.

Por último, en la tercera serie, según sigamos la denominación de Macrobio o Andrónico, tenemos respectivamente la *parquedad o suficiencia*, que enseña a no buscar lo superfluo; y la *moderación o simplicidad*, que enseña a no buscar cosas demasiado exquisitas. En esta última serie, por tanto, se engloba todo lo relativo a una virtud que no cita directamente Santo Tomás: el *desprendimiento*, y que podríamos identificar con la por él llamada *suficiencia*.

Esta clasificación tomista puede resultarnos hoy excesivamente formal y complicada. El propio Santo Tomás parece dudar a la hora de incluir una virtud en uno u otro apartado (tal es el caso, por ejemplo, de la humildad). Es posible modificar y, quizás, enriquecer, esta clasificación. En definitiva, la clasificación de las virtudes morales es siempre algo abierto, pues “las virtudes morales son de suyo criterios de regulación de bienes, y de las acciones y pasiones que a ellos se refieren, en vista de su integración en el bien humano. En la medida en que el desarrollo tecnológico y social pone en nuestra manos nuevos bienes y nuevas posibilidades de acción, surge la necesidad de entender cuál es el modo de usarlos que contribuye al bien humano, y surgen, por tanto, nuevas virtudes o, si se prefiere, nuevos aspectos normativos de las viejas virtudes”⁵. Esto es especialmente claro con la templanza, entendida como virtud general de la moderación, pues constituye el *marco* habitual en el que se ha de resolver el encuentro de la persona con los demás bienes creados, cada vez más sofisticados y llenos de posibilidades.

2. Primera serie: movimientos y actos internos del alma.

Comencemos con las virtudes que moderan los movimientos y actos *internos* del alma. Propiamente, estas virtudes *no* radican en el apetito concupiscible como sujeto propio, por lo que, desde este punto de vista, se les podría considerar como no incluidas en la templanza.

a) La continencia.

La distinción entre continencia y templanza, ya presente en Aristóteles y ampliada por Santo Tomás, es clave para la comprensión de la virtud de la templanza y los distintos modos en que se realiza la integración de la afectividad en la vida moral⁶.

Santo Tomás considera que "la continencia hace que el hombre *resista* a los malos deseos que se dan en él con fuerza"⁷. Ya sabemos que los deseos de las delectaciones del tacto son los más vehementes en el hombre por ser consecuencia de las operaciones más naturales y necesarias, por lo que la materia propia de la continencia serán los deseos *desordenados* de los placeres del tacto, a los que resiste⁸ por un motivo que le indica la razón⁹. Por tanto, la continencia tiene algunas cualidades de la virtud, en cuanto que reafirma la razón contra las pasiones para que éstas no le venzan, pero muestra cierta imperfección¹⁰, ya que no impide (como hace la verdadera templanza) que se levanten en el apetito sensitivo pasiones fuertes contrarias a la razón. En este sentido, en el continente se da una cierta fractura entre su afectividad y su razón¹¹.

La continencia reside en la *voluntad*. En efecto, "el apetito concupiscible se porta de igual modo en el que practica la continencia que en el incontinente, ya que incita a los dos a fuertes deseos malos (...) pero el que practica la continencia, aunque sufra deseos fuertes, elige no seguirlos a causa de la razón, mientras que el incontinente decide seguirlos a pesar de la oposición de la razón. De ahí que la continencia tenga que residir en la facultad del alma cuyo acto es la elección. Y dicha facultad es la voluntad"¹². Además, y es otra forma de verlo, puesto que toda resistencia implica acción de uno contra otro, conviene que la continencia resida en una facultad distinta que las pasiones a las que resiste¹³, y esta es la voluntad¹⁴. Queda claro, pues, que el sujeto de la continencia es la voluntad, a la que proporciona un *plus* de energía, una fuerza sobreañadida, en que consiste la virtud.

Santo Tomás distingue certeramente entre *sujeto* y *motor* de la continencia e incontinencia, haciendo ver que la voluntad se encuentra entre la razón y el apetito concupiscible, y puede ser movido por ambos. "El que practica la continencia es movido por la razón, mientras que el incontinente es movido por el apetito concupiscible. Por eso la continencia puede atribuirse a la razón como primer motor y la incontinencia al apetito concupiscible como primer motor, aunque ambas pertenecen a la voluntad como sujeto propio"¹⁵. Por eso, la conducta del continente muestra cierta unidad, que le viene dada por la razón y la disposición de la voluntad a seguir la norma moral. Y, en cambio, la conducta del incontinente, carece de tal principio integrador, por lo que se fragmenta en segmentos contradictorios entre sí¹⁶.

En el continente la fuerza de la razón no llega a informar y someter el apetito concupiscible, ordenándolo *desde dentro* (como ocurre con la templanza), sino que se queda en la voluntad, y ordena el apetito concupiscible *desde fuera*, dominándolo, lo cual es menos perfecto, pues la fuerza de la razón llega menos lejos: no pasa de la voluntad, ni llega al apetito sensitivo¹⁷. Además, el continente ha de evitar la tendencia del apetito, negarla, pues es desordenada, mientras que el templado la secunda, por ser conforme a la razón, con lo que la actividad es mucho más perfecta, al incluir la pasión: las pasiones no se desmandan, sino que fluyen naturalmente del apetito concupiscible ya ordenado desde dentro (el hábito es una segunda naturaleza), por eso quien es temperante será también continente, y con más facilidad.

Santo Tomás aborda claramente este tema de la superioridad de la templanza sobre la continencia, como ya lo hiciera Aristóteles, y lo explica de este modo: “la virtud recibe su bondad de la sujeción a la razón, y es un bien mayor el proporcionado por la templanza, mediante el cual el apetito sensitivo se sujeta a la razón, que el de la continencia, en el que el apetito sensitivo se opone fuertemente a la razón”¹⁸. La templanza quiere decir que se ha instalado en el hombre como una segunda naturaleza, dando así lugar a una postura habitual, arraigada en ese segundo ser, que informa tanto el apetito concupiscible como sus actos por el “*ordo rationis*”. El templado, sobre todo, es aquél que *reacciona* bien y puede identificarse con su reacción, porque le *atrae* el verdadero bien¹⁹. Por eso, actuar para el virtuoso será realizar lo que más ama. La verdadera y perfecta virtud en que consiste la templanza lleva el sello de la *naturalidad*²⁰, no padece aprietos, y funciona hacia el bien que le es propio por la fuerza de una segunda naturaleza. La continencia, por el contrario, expresa una situación pasajera, tiene menos categoría, es menos perfecta, pues si bien la fuerza ordenadora de la razón ha llegado ciertamente a configurar –desde fuera- un *acto* de deseo, no llega a configurar –desde dentro- la potencia apetitiva misma, como ocurre con la templanza²¹. “El modo de resolver la tensión de un bien aparente que seduce es muy diferente en el virtuoso que en el continente: uno acude a su deseo profundo, el otro, a la norma moral”²².

A esta misma conclusión -la superioridad moral de la templanza sobre la continencia- podemos llegar analizando sus vicios contrarios. En su *Comentario a la Ética a Nicómaco*²³, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, aduce tres razones para mostrar que el intemperante es peor que el incontinente: Primera, porque el intemperante no se arrepiente, pues comete las faltas por *elección*, en la cual permanece porque elige los placeres corporales como fin, mientras que el incontinente se arrepiente fácilmente cuando cesa la pasión por la que fue vencido²⁴. Segunda, porque la intemperancia es *continua*, mientras que la incontinencia no lo es, pues el incontinente se ve movido a cometer una falta sólo por una pasión que pasa pronto. Tercera, porque la intemperancia se *oculta* a quien la tiene, que es

engañado porque estima ser un bien eso que hace, mientras que la incontinencia no se le oculta a quien la tiene, pues su razón le hace ver que aquello a lo cual es conducido por la pasión es un mal. Estos argumentos serán recogidos de modo sintético en la *Summa Theologiae*: “en el intemperado la voluntad se inclina hacia el pecado por inclinación propia, que procede del hábito adquirido por la costumbre. En cambio, en el incontinente la voluntad se inclina al pecado bajo el influjo de la pasión. Y como ésta pasa pronto, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente movible, síguese que el incontinente se arrepiente en seguida, una vez pasada la pasión. No sucede lo mismo al intemperado. Más aún, se alegra de haber pecado, porque el acto de pecar se le ha hecho connatural debido al hábito adquirido (...) Queda claro, pues, que el intemperado es mucho peor que el incontinente”²⁵.

En el incontinente, la ignorancia que lleva a elegir contra el orden de la razón es *posterior* a la inclinación del apetito que ciega, y se refiere sólo a un *objeto* particular de libre elección (esto, aquí y ahora), mientras que en el intemperado la ignorancia es *anterior* y del *fin* mismo, en cuanto que juzga que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna²⁶. Y por eso, la intemperancia *ciega* mucho más que la incontinencia. Esta corrupción de la recta estimación del fin es calamitosa para la prudencia, y con ella, para toda la vida moral²⁷.

Que la templanza sea superior a la continencia no nos debe llevar a minusvalorar la segunda, pues puede ocurrir que falte la templanza (sea porque no se haya adquirido nunca o porque se posea de hecho en grado imperfecto), y entonces, en su ausencia, se desaten las pasiones que ella debiera moderar, amenazando con vencer a la razón. Queda, en este caso, el recurso a la continencia (la resistencia de la voluntad enriquecida con esta virtud), como un “seguro moral de emergencia” que evita dar rienda suelta a los deseos desordenados de placeres sensibles, y sus *consecuencias* nocivas para toda la vida moral (y muchas veces, también para la salud física y psíquica). En efecto, los actos viciosos, sean del tipo que sean, ponen en marcha una cadena de acontecimientos de la que es difícil sustraerse, y que acaban esclavizando al individuo.

Pero no sólo es la continencia un “seguro moral”, una “segunda barrera de defensa”, por si falla la primera de la templanza, sino que, además, es *camino* para lograr la templanza²⁸. En efecto, al hablar de la intemperancia, Santo Tomás le tacha de un vicio pueril porque, del mismo modo que al niño se le enmienda cuando se le corrige, “de un modo semejante, si se ofrece resistencia a la concupiscencia, ésta es reducida al debido orden de la honestidad”²⁹. ¿Y qué es esta “resistencia” que se ofrece a la concupiscencia sino la continencia, virtud que radica en la voluntad, y que resiste a las pasiones desordenadas como hemos visto? Da la impresión de que Santo Tomás piensa que el camino para ir ordenando y sometiendo a la razón el mismo *surgir* de las pasiones del apetito concupiscible,

comienza y pasa por la continencia. "La persona que va por el camino de la virtud experimenta en sí misma el hecho de que las inclinaciones de su voluntad y de sus sentidos se rebelan frecuentemente contra la razón. Por ello, para adquirir la virtud de la templanza es necesaria frecuentemente la continencia, que nos permite reprimir las pasiones desordenadas"³⁰. Esta virtud hace que la voluntad, movida y guiada por la razón, frene al apetito concupiscible "rebelde", y así, de algún modo, al obligarle a seguir la senda de la racionalidad o no seguir ninguna, lo impregna de ella³¹.

En efecto, con la pérdida de la perfección original del apetito sensible debida al pecado original, el hombre ha quedado en un "*lábil equilibrio*"³². Por ello puede ser bueno y necesario ejercitarse temporalmente en la continencia, por ejemplo en lo relativo a la comida o la sexualidad, por más que la continencia *en sí misma* no sea una virtud, ni algo ya de suyo totalmente conforme a la razón (en la persona verdaderamente virtuosa). Sólo sería innecesario este ejercicio si el equilibrio fuese estable, pues en ese caso nunca sufriríamos pasiones puestas al orden de la razón, por lo que seguirlas sería siempre bueno. Esta es la causa de que el Aquinate defienda la tesis, ciertamente atrevida, de que en el estado de perfección original del hombre, la continencia sexual no era un acto loable, ya que éste sólo lo es en tanto que, mediante él, se supera la libido desordenada³³. Lo mismo sucede con otras pasiones del irascible, como la ira. Si no se diese esa labilidad en el equilibrio interno del hombre, sería bueno hacer siempre aquello a lo que nos impulsasen el apetito sexual, la ira y otras pasiones, informadas por la razón gracias a las virtudes correspondientes.

En el otro extremo, se encuentra la *sobrevalorización* de la continencia, consecuencia del voluntarismo. Esta deformación se oculta en la idea, muy extendida, según la cual quien resiste fortísimos embates de unas pasiones muy desordenadas es *siempre* más meritorio que quien resiste un empuje menos vehemente de la concupiscencia. Esto sólo es verdad cuando la moderación de la concupiscencia es debida a la propia constitución natural, menos fogosa y apasionada, o a gozar de menos oportunidades de deleites que enciendan la concupiscencia: es decir, cuando se debe a factores ajenos a nuestra libertad. Pero cuando la debilidad de los ataques de la concupiscencia se debe al dominio de la razón sobre el apetito sensible, propio del hombre que practica y posee la templanza, no solo no disminuye el mérito del sujeto moral, sino que lo aumenta: "en este caso, la debilidad de la concupiscencia aumenta el mérito por razón de su causa, mientras que la fuerza de la misma lo disminuye"³⁴, afirma Santo Tomás.

Como otras veces, conviene insistir en que la *incontinencia* es un vicio, "no porque se sumerja en graves concupiscencias, sino por no atenerse al debido orden de la razón, aún cuando se trate de la concupiscencia de cosas apetecibles por sí mismas"³⁵. Santo Tomás distingue diversos tipos de incontinencia, según sea el modo en que

no se atiende al orden de la razón. Cuando el alma cede a la pasión *antes* de escuchar la deliberación y el juicio de la razón, tenemos la *incontinencia desenfrenada*, también llamada *precipitación*³⁶. En cambio, cuando el hombre no persevera en el consejo dado, porque la debilidad con que se fijó en él la razón es grande, tenemos la llamada *debilidad* o *flaqueza*: en este caso, a la aparición de la concupiscencia sigue la deliberación y juicio, pero no permanecen en lo que han deliberado porque son vencidos por la pasión. Por eso, afirma Santo Tomás, los débiles son peores que los precipitados³⁷, pues son vencidos por una pasión menor (no inmediatamente “rebasante” por su velocidad o vehemencia), y porque no actúan sin una deliberación previa. Pero aun así, la debilidad es una forma de incontinencia más que de intemperancia³⁸.

Por último, conviene mencionar que cabe un sentido de continencia como virtud *general*, que es capaz de decir “no” desde la voluntad a las sollicitaciones de múltiples pasiones, y no sólo a las delectaciones sensibles³⁹, también a algunas pasiones del apetito irascible, como la ira, o intelectuales⁴⁰. En este sentido, continente es el que se contiene a sí mismo, el que no se desparrama en la multitud de sollicitaciones que se nos presentan, sino que sabe guardarse para lo que verdaderamente quiere. El continente es el que, a la hora de la trepidación que produce el encontronazo con la pasión, mantiene lo que querría hacer en momentos de mayor tranquilidad. Hace realmente lo que quería hacer. Mantiene su propósito. Es más libre.

b) La humildad

El modo de tratar la humildad en la *Summa Theologiae* es un poco confuso, como ya anunciamos. De una parte, en el comienzo del tratado sobre la templanza, al enumerar sus partes potenciales, se habla de un primer grupo de virtudes, que tienen como objeto los movimientos y actos internos del alma. En este grupo se incluyen la *continencia* (que ya hemos visto), la *mansedumbre* (que veremos enseguida, junto con la *clemencia*) y la *humildad*, que modera el movimiento de esperanza o audacia de la voluntad hacia el objeto deseado⁴¹. Sin embargo, algunas cuestiones más adelante, en la misma *Summa Theologiae*, Santo Tomás parece contradecirse pues, al hablar de la *modestia*, que da origen al segundo grupo de partes potenciales (el constituido por las virtudes cuyo objeto es moderar los movimientos y actos externos y corporales), incluye bajo la modestia, de nuevo, la *humildad*, como virtud que modera el movimiento del ánimo hacia alguna excelencia⁴². Podríamos preguntarnos, por tanto, si la humildad es parte de la templanza o parte de la modestia. El mismo Santo Tomás se lo pregunta en un artículo de otra cuestión la *Summa Theologiae*⁴³, y su respuesta parece ser que, *propiamente*, la humildad es una parte potencial de la templanza, pues reprime el

movimiento de esperanza, como la mansedumbre el de ira y, por tanto, pertenece a la primera serie de las partes potenciales, que moderan los movimientos y actos internos del alma. Sólo si se considerara la modestia en el sentido que lo hace Cicerón, es decir, como la virtud que se ocupa no sólo de las acciones exteriores, sino también de las interiores, la humildad quedaría incluida bajo la órbita de la modestia. Sin embargo, para Santo Tomás la *modestia* parece hacer más referencia a lo externo⁴⁴. Por tanto, adoptaremos la primera clasificación mencionada, por considerar que el objeto de la *humildad* son los movimientos *internos* del alma: de audacia, esperanza y apetito de la propia excelencia; y no los actos externos del hombre, por más que, lógicamente, los primeros influyan en los segundos como su causa.

En cierto modo, puede que no parezca del todo adecuado clasificar la *humildad* como parte de la templanza, pues si bien es claro que se da en ella la moderación característica de la templanza, aplicada a una materia secundaria como es la audacia, esperanza y apetito de la propia excelencia, también lo es que la humildad radica en el apetito *irascible*, y que tiene una íntima unión con la magnanimidad, de la que viene a ser como la otra cara de una misma moneda. Santo Tomás lo explica así: “el bien arduo tiene algo que atrae el apetito, a saber, la misma razón de bien, y tiene algo que retrae, que es la misma dificultad de conseguirlo. Del primero se deriva el movimiento de esperanza y del segundo el de desesperación. Por otro lado, ya dijimos (I-II q61 a2) que los movimientos del apetito que se comportan como impulsos exigen una virtud que los modere y los frene, mientras que aquellos que indican un retraimiento necesitan una virtud moral que los reafirme y empuje. Por eso es necesaria una doble virtud sobre el apetito del bien arduo. Una de ellas ha de atemperar y refrenar el ánimo, para que no aspire desmedidamente a las cosas excelsas, lo cual pertenece a la *humildad*, y la otra ha de fortalecer el ánimo contra la desesperación y empujarlo a desear las cosas grandes conforme a la recta razón, y es lo que hace la magnanimidad”⁴⁵. Por ello, en cierto modo, parecería lógico incluir la humildad en la fortaleza, al igual que la magnanimidad. La respuesta de Santo Tomás a esta objeción, y que también se podría aplicar a la continencia, es que “las partes potenciales se asignan a las virtudes principales no según la coincidencia en el sujeto o materia, sino por la coincidencia en el modo formal (...) Por ello, aunque el sujeto de la humildad es el irascible, se considera parte de la modestia y de la templanza por el modo de obrar”⁴⁶. Es decir, si la humildad actúa frenando y atemperando, no importa qué materia frene o atempere, ni desde donde lo haga: pertenece a la templanza.

Por otra parte, corresponde propiamente a la humildad el *refrenar* los movimientos del apetito, para que no busque desordenadamente las cosas grandes, ni aspire a lo que es superior al hombre (a *este* hombre). Por eso el conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad como regla directiva del apetito, que

consiste en que nadie se sobreestime⁴⁷. Pero eso no puede llevarnos a concluir que la humildad reside en la inteligencia: la humildad consiste esencialmente en moderar “desde dentro” el apetito de la propia excelencia. También por eso, “la humildad reprime la esperanza o confianza en sí mismo más que usar de ella, por lo cual el exceso se opone más a ella que el defecto”⁴⁸, como es característico de la templanza y sus partes.

Ahora bien, Santo Tomás no parece satisfecho con esta asignación del apetito irascible como sujeto propio de la humildad, y por eso, al hablar de la soberbia⁴⁹, observa que el apetito irascible se puede tomar en sentido propio e impropio. En el primer caso designa una parte del apetito sensitivo, mientras que en el segundo caso se toma en sentido amplio, de modo que incluya, incluso, el apetito intelectual o voluntad. Pues bien, el Aquinate piensa que el sujeto de la soberbia (y por tanto de la humildad) es el irascible, tomado en *ambos sentidos*, ya que el bien arduo a que tiende desordenadamente se encuentra igualmente en materia sensible (riquezas, placeres, etc.) y espiritual (fama, honor, poder, etc.). En otras palabras, la virtud de la humildad reside tanto en el apetito irascible como, especialmente, en la voluntad. Y, puesto que *una* virtud sólo puede tener como sujeto propio *una* potencia⁵⁰, aunque pueda extenderse a otra en cuanto que es movida por ella o reciba algo de ella, hay que concluir que el sujeto propio de la humildad es la voluntad⁵¹.

Santo Tomás advierte que la humildad es algo interior, no es un mero comportamiento exterior. Aplicada a la relación Dios-criatura es la aceptación sin reservas de aquello que por divina voluntad es lo real: ni yo ni la humanidad somos Dios, sino que somos *criaturas*. Humildad, tomada en su sentido estricto, es el temor reverencial por el que el hombre se somete a Dios. Este es el fundamento de la otra cara de la humildad, que da hacia el mundo de la convivencia con los demás. La humildad inclina a los hombres a rebajarse los unos ante los otros, pero en un sentido muy claro: el hombre debe subordinar lo que hay de humano en sí mismo a lo que hay de Dios en el prójimo. No exige, por tanto, someter lo que hay de Dios en sí mismo a lo que hay de Dios en el prójimo, ni lo humano propio a lo humano de los demás⁵².

Dejando aparte las virtudes intelectuales, Santo Tomás considera a la humildad la más *excelente* de todas las virtudes morales, exceptuando la justicia, y es interesante saber por qué lo hace así. “El bien de la virtud consiste en el orden de la razón (...) Esta ordenación consiste esencialmente en la misma razón que ordena y, por participación, en el apetito ordenado por medio de la razón. Esta ordenación, de forma universal, es efectuada por la justicia, sobre todo la legal. Pero el que el hombre se someta a su dictamen es obra de la humildad de forma universal y en todas las materias, y de todas las virtudes en alguna materia especial”⁵³. Por eso la virtud de la humildad es, en lo natural, fundamento de las demás virtudes⁵⁴.

Por tanto, “hacer lo que se ha conocido como bueno y porque se ha conocido como bueno –esto es, actuar de conformidad con la verdad conocida- es en lo que consiste propiamente la actitud a la que llamamos humildad. La humildad es una especie de subordinación a la verdad conocida”⁵⁵. Sin humildad se niega el error y la debilidad propios, y se llega a adquirir una voluntad injusta. En cambio, la debilidad unida a la humildad es precisamente la vía que conduce a la adquisición de virtud⁵⁶. En este sentido, la humildad es cimiento o *fundamento* de las demás virtudes, y su importancia rebasa ampliamente la deducible únicamente por su puesto en la ordenación tomista de las partes de la templanza. De este modo, con Santo Tomás –al igual que con San Agustín- se da *primacía* a una virtud hasta ahora desconocida en el mundo griego: “la definición de lo heroico debe ser propuesta de nuevo, pues lo que hasta ahora se trataba como debilidad debe tal vez considerarse paradigma de la verdadera fuerza”⁵⁷.

El vicio contrario a la humildad es la *soberbia*, por la que se busca lo que nos sobrepasa, lo que nos es desproporcionado y que, por tanto, se opone a la recta razón. Su objeto, pues, es el deseo desordenado de la propia excelencia. De ella pueden nacer todos los vicios, ya sea directamente, en cuanto que otros vicios se ordenan al fin de la soberbia (la propia excelencia), ya sea indirectamente, removiendo los obstáculos, en tanto que por la soberbia el hombre desprecia los preceptos de la ley natural⁵⁸. Aún más, “la soberbia es capaz de corromper cualquier virtud, en cuanto que de las mismas virtudes toma ocasión para ensoberbecerse, igual que de cualquiera otra cosa que signifique excelencia”⁵⁹. Por eso se ha podido escribir que “vanagloria, tenerse por demasiado importante, encumbrarse sobre los que no son tan *perfectos...*, aquí están los peligros que acechan a los ascetas”⁶⁰.

Conviene recordar que, como vimos al hablar del sujeto de la humildad, aunque el sujeto de la soberbia es el irascible ya que su objeto propio (el deseo de la propia excelencia) es lo arduo, lo es “no sólo tomado propiamente, como parte del apetito sensitivo, sino tomado de un modo común, en cuanto que se halla en el apetito intelectual”⁶¹. En otras palabras: el sujeto de la soberbia es la voluntad.

Para Santo Tomás, por tanto, la soberbia es, también, un pecado espiritual. Así, por ejemplo, “la voluntad, cuyo acto no es otra cosa que ‘amar’, puede preferir la ‘mera libertad de su acto’ a la subordinación a lo conocido como bueno, si bien no en virtud de un juicio de la razón, sino en virtud de su espontaneidad. Esta preferencia sería un acto de orgullo o de soberbia, la *curvatio in se ipsum* agustiniana (un ‘curvarse hacia sí mismo’, una especie de torcido centrarse en sí). ‘No quiero’, se dice en estos casos, y este no querer es absolutamente irracional. Así pues, por más que *en lugar del bien conocido por la razón no pueda querer ninguna otra cosa, sí que puedo sencillamente no querer ese bien conocido*”⁶². De esta

manera, el acto de orgullo, la volición de la pura espontaneidad e independencia de la voluntad, carece por completo de la luz de la razón. "La verdadera libertad, que es autodeterminación a lo conocido como bueno, es sustituida por una libertad que en último término sólo reconoce como buena la autodeterminación. Se trata de aquella clase de autonomía que finalmente tiene que volverse *contra* la razón"⁶³.

En definitiva, la soberbia no sigue la norma de la recta estimación de uno mismo, sino que se cree más de lo que es, ya que "lo que uno desea ardientemente lo cree con facilidad"⁶⁴, y así engendra "una desordenada presunción de superar a los otros"⁶⁵, a los que desprecia o minusvalora. Pero lo propio de la soberbia es la no sujeción del hombre a Dios y su regla, a los que desprecia⁶⁶. Soberbia es ante todo una postura ante Dios. Quiere decir, fundamentalmente, la negación de la relación criatura-Creador. Como dice Pieper, con palabras de Casiano, "todos los pecados son fuga de Dios, la soberbia es el único que le planta cara"⁶⁷.

c) La mansedumbre y clemencia.

En opinión de Santo Tomás, la *mansedumbre* y la *clemencia* son dos virtudes íntimamente relacionadas entre sí, pero distintas. La mansedumbre modera la pasión de la *ira*⁶⁸, y por ello radica en el apetito irascible. Se le opone la iracundia. La clemencia, en cambio, mitiga el *castigo* externo que debe aplicarse a alguien, y debe radicar en la voluntad, donde también lo hace la justicia. Se le opone la *crueledad*. Sin embargo, en cuanto a sus efectos, son muy similares, pues las virtudes que moderan las pasiones colaboran, en cierto modo, en cuanto a su efecto, con las virtudes que moderan las acciones. Así, puesto que la pasión de la ira incita al hombre a la venganza, a imponer castigos mayores de los debidos, "la mansedumbre, por el hecho de refrenar el ímpetu de la ira, concurre con la clemencia para producir su mismo efecto"⁶⁹: la disminución del castigo.

Tanto una como otra *miran* a la razón, como corresponde a toda virtud moral: en el caso de la mansedumbre, en cuanto que sujeta el apetito irascible a la razón, moderando la pasión de la ira a lo conveniente según ese orden de la razón⁷⁰. En el caso de la clemencia, porque tiende a aminorar los castigos cuando y como conviene, es decir, según la recta razón. Y ambas designan cierto freno en su obrar, aplicando el modo de obrar característico de la templanza a sus materias secundarias propias: ira y penas⁷¹. Por eso, se relacionan con la templanza como partes potenciales suyas, aunque quizás la clemencia, al moderar un acto externo (el castigo), cabría incluirla en la segunda serie de las partes potenciales (bajo la modestia), que moderan los movimientos y actos externos. En

cualquier caso, Santo Tomás habla de ella junto a la mansedumbre, mientras que Aristóteles no la menciona.

Anota Santo Tomás que “la ira, que modera la mansedumbre, impide, a causa de su impulso, que el ánimo del hombre juzgue libremente de la verdad”⁷². Por ello la mansedumbre participa, en cierto modo, de la excelencia de la templanza para hacer al hombre dueño de sí mismo⁷³, capaz de juzgar rectamente y, por tanto, libre.

Además la *ira* es un *vicio capital*, pues de ella pueden nacer muchos vicios de un doble modo. Primero, por parte de su objeto, que es sumamente apetecible, pues a la venganza compete cierta razón de justo y honesto. Segundo, por su ímpetu, que arrastra a la mente a la ejecución de todo lo ordenado, pasando por encima de cuantas barreras se encuentren a su paso⁷⁴. Santo Tomás lo expresa muy gráficamente: “Se considera que la ira es puerta de los vicios circunstancialmente, en cuanto que quita obstáculos, es decir, impidiendo el juicio de la razón, que es el que aparta al hombre del mal”⁷⁵. Aquí se ve bien el carácter de falta de moderación y dominio de sí que lleva consigo la iracundia, y sus nefastas consecuencias para la convivencia y la justicia. “La persona iracunda convierte todo su ser en un látigo que maneja a mano airada; pero cuando lo usa contra la templanza fracasa por necesidad en aquello mismo que se proponía: tener en su mano el dominio y el empleo de un caudal de energías. Entonces es cuando esas fuerzas salvajes se independizan y escapan de su control”⁷⁶. En realidad, también aquí, el iracundo se ve arrastrado a hacer lo que no querría hacer, y probablemente se arrepentirá una vez pase la ira: el iracundo es esclavo de su pasión.

Pero no toda ira es mala⁷⁷. La ira puede relacionarse de dos modos con la razón. Primeramente, como algo *anterior*. Bajo este aspecto, aparta de su rectitud a la razón y es un mal. En segundo lugar, como algo *posterior* en cuanto que el apetito sensible se mueve en contra de los vicios⁷⁸ opuestos a la razón. Esta ira es *buena*⁷⁹, en cuanto que está regulada por la razón, bajo un doble aspecto: Primero, por razón del objeto apetecible al que tiende, que es la venganza para que se corrijan los vicios y se conserve el bien de la justicia, no por el mal del castigado⁸⁰. Y segundo, por el modo de airarse, ya que no se inflama demasiado interior ni exteriormente⁸¹. Por ello, puede afirmar Santo Tomás que, “es viciosa la falta de pasión, como falta de movimiento voluntario [que no puede dejar de repercutir en el apetito sensitivo] para castigar según el juicio de la razón”⁸². Y en otro lugar, siguiendo a Aristóteles, afirma que “es alabado el hombre que se encoleriza en lo que corresponde, con las personas que corresponde y sin salirse de la medida media, porque se enoja *cómo, cuánto y sólo el tiempo que corresponde*”⁸³.

La ira es *buena* cuando se echa mano de ella, según el orden de la razón, para que sirva al fin del hombre; lo mismo que es más de alabar la persona que hace el bien con toda la carga emocional de que es capaz, que aquella otra que no pone a disposición todas las energías de que dispone su mundo sensible. Y precisamente en la

capacidad de irritarse es donde mejor se manifiesta la energía de la naturaleza humana. “La ira va dirigida a objetivos difíciles de alcanzar, hacia aquello que se resiste a los intentos fáciles; es la energía que hace acto de presencia cuando hay que conquistar un bien que no se rinde, *bonum arduum*”⁸⁴. Ni siquiera el efecto cegador de la ira ha de conducirnos a tacharla como necesariamente viciosa, puesto que “no es contra la razón el que ésta suspenda sus funciones mientras se pone en práctica lo que ella ya tiene regulado”⁸⁵.

Por tanto, la *mansedumbre* como virtud presupone la pasión de la ira, y significa moderar esa pasión, no el debilitarla ni extirparla. “La falta de sexualidad no es castidad; y la falta de capacidad para irritarse no tiene lo más mínimo que ver con la mansedumbre”⁸⁶. Eso sí, el exceso de ira se opone más a las mansedumbre que la deficiencia de ira⁸⁷.

En cuanto a la *crueledad*, que se opone a la clemencia, consiste en “cierta atrocidad de espíritu en exigir las penas”, como dice Séneca, y recoge Santo Tomás⁸⁸. Es decir, se tiene en cuenta la culpa del castigado, pero se excede en el modo de castigar, como exigiría el orden de la razón. Peor aún, y distinto, es el vicio que Santo Tomás llama *sevicia* o fiereza, por el cual se imponen penas sin ni siquiera tener en cuenta la culpa del castigado, sino por deleitarse en el sufrimiento de los hombres. “Tal deleite no es humano, sino propio de los animales y originado por una mala costumbre o por la corrupción de la naturaleza, como los demás sentimientos bestiales”⁸⁹.

3. Segunda serie: movimientos y actos externos. La modestia.

Se recordará que esta segunda serie de virtudes modera los movimientos externos y actos corporales. Toda esta materia cae dentro de una virtud, la *modestia*, que tomada en general, inclina a moderar el apetito concupiscible (y también el irascible) en aquellas pasiones que no son tan vehementes como las delectaciones del tacto, y que se manifiestan en actos externos⁹⁰. Se trata pues de una templanza en asuntos menos difíciles; en asuntos de mediana dificultad. Y siempre teniendo en cuenta que la modestia trata de pasiones en tanto en cuanto que se manifiestan en movimientos y actos externos, no meramente internos.

Dentro de ella Santo Tomás distingue, por su objeto, cinco virtudes, y lo hace de un modo confuso, en cuanto que parece perder de vista la división que ya hiciera anteriormente de las partes potenciales: la *humildad*, que modera el deseo de la propia excelencia, y de la que ya hemos hablado suficientemente⁹¹; la *estudiosidad*, que modera el deseo de las cosas del conocimiento; *otra virtud* sin nombre específico, que modera los movimientos y acciones corporales, tratando de que se hagan con decencia y honestidad; la *eutrapelia* o virtud que modera los placeres del juego;

y finalmente, el *ornato externo*, que se ocupa de moderar el modo de vestir y de otras acciones similares⁹². Hablemos muy brevemente de aquéllas a las que Santo Tomás dedica algunas cuestiones de la *Summa Theologiae*.

a) Estudiosidad.

La estudiosidad modera el deseo de saber, que es tan natural en el hombre como el deseo de vivir o de reproducirse, aunque no tan vehemente. El hombre es espíritu encarnado, y su naturaleza, a la vez corpórea y espiritual, no sólo tiende a mantener materialmente el individuo y la especie (apetito de alimentos y apetito sexual), sino que también existe una fuerte tendencia al objeto propio de las facultades espirituales: el conocimiento y el amor⁹³.

Por tanto, "la estudiosidad tiene por objeto propio el conocimiento"⁹⁴, pero es una virtud *compleja*. Santo Tomás observa que, "en cuanto al conocimiento, hay en el hombre una inclinación opuesta. Por parte del alma, el hombre se inclina a desear conocer las cosas, y por eso le conviene refrenar este apetito de saber, para no desear ese conocimiento de un modo inmoderado. Pero por parte de su naturaleza corpórea, el hombre tiende a evitar el trabajo de buscar la ciencia. Por tanto, en lo que se refiere a lo primero, la estudiosidad consiste en un freno, y en este sentido es parte de la templanza. Pero, respecto de lo segundo, el mérito de esta virtud consiste en estimular con vehemencia a participar de la ciencia de las cosas, y esto es lo que le da nombre, ya que el deseo de conocer se refiere, esencialmente, al conocimiento, al cual se ordena la estudiosidad"⁹⁵. Y en este segundo sentido, la estudiosidad pertenecería más bien a la fortaleza, pues es claro que el conocimiento y la ciencia son bienes arduos.

Esta complejidad se puede apreciar también cuando se investiga sobre el sujeto de esta virtud. La estudiosidad, en cierto aspecto, debe radicar en el *apetito concupiscible*, para refrenar el deseo inmoderado de saber –la curiosidad– en las cosas sensibles. A esta faceta "sensible" de la curiosidad parece referirse Santo Tomás cuando afirma que, "puesto que el hombre se siente atraído de manera especial hacia aquello que halaga a la carne, es natural que su pensamiento se dirija principalmente a esto, es decir, que busque el modo de dar gusto a su carne por cualquier medio. Por eso la curiosidad tiene por objeto principal la carne desde el punto de vista del conocimiento"⁹⁶. Pero, por otra parte, parece que la estudiosidad debe radicar en el *apetito irascible* para robustecer la esperanza de saber, también en el plano sensible, y no desistir del estudio a pesar de su dificultad. Por eso dice Santo Tomás que la estudiosidad "parece oponerse más al vicio por defecto, es decir, a la negligencia, que al vicio por exceso que es la curiosidad"⁹⁷. Y es algo que conviene tener en mente, pues ocurre lo contrario a lo que es habitual en la

templanza, virtud a la que se opone más el exceso en la pasión que el defecto. Por último, la estudiosidad debería radicar también en la *voluntad* con la doble finalidad de atemperar el deseo innato de saber en el orden intelectual y de robustecer la voluntad para que persista en dicho empeño a pesar de las dificultades⁹⁸. Todos esos frentes parecen ser cubiertos por la estudiosidad.

La estudiosidad es una virtud necesaria para cualquier actividad humana. En efecto, todo trabajo humano –hasta el más material– presupone en su origen cierto conocimiento, consecuencia de la aplicación de la razón al estudio o reflexión sobre la propia actividad. Por tanto, “la mente se refiere ante todo al conocimiento y posteriormente a las demás tareas para cuya dirección necesitamos del conocimiento”⁹⁹. Por ello, se puede afirmar que en la raíz de todo trabajo bien hecho está la virtud de la estudiosidad, y que muchas veces tras la pereza se esconde una corrupción de la estudiosidad.

El vicio contrario, por exceso, a la estudiosidad es la *curiosidad*. “*Studiositas* y *curiositas* son los dos polos opuestos dentro del instinto natural de conocer; es decir, templanza y ausencia de la misma en el placer que proporciona la percepción sensible de la riqueza cognoscitiva que ofrece el mundo”¹⁰⁰. En sí mismo, el conocimiento de la verdad es esencialmente bueno (aunque accidentalmente pudiera ser malo por algo que se siguiera de él), pero la *estudiosidad* no dice relación directa con el conocimiento, sino con el apetito del mismo, como vimos. Y éste sí que puede ser recto o perverso, como sería el caso de quien tuviera interés en aprender algo *para* ensoberbecerse o *para* aplicarse a algún otro vicio. En ambos casos este interés sería vicioso porque, al deseo de conocer la verdad se une algo malo. Pero podría ocurrir que el mismo deseo de aprender la verdad, en sí mismo, estuviera desordenado, como ocurre cuando por la aplicación al estudio de lo menos útil se deja el estudio de lo que es necesario, o cuando se afana por aprender de quien no se debe, o se desea conocer la verdad sobre las criaturas sin ordenarla a su debido fin, o cuando se aplica al conocimiento de una verdad que supera nuestra capacidad¹⁰¹. En todas estas actitudes se pierde de vista que, aunque el bien del hombre consiste en conocer la verdad, el sumo bien del hombre no consiste en conocer cualquier verdad, sino la suprema verdad, y el resto, en la medida que se ordenan a ella.

Del mismo modo que la *estudiosidad* está en la base del trabajo, la curiosidad es causa de la *pereza*, esa “muelle desgana del corazón que no se atreve a lo grande para lo que el hombre está llamado (...). Y lo que es vagancia que traiciona el propio ser se convierte luego en divagación. Por eso dice Santo Tomás que la pereza es *inquietud errante del espíritu* (...). Esa inquietud del ánimo se manifiesta luego en el torrente de palabrería, en el descontrol y en las ganas de escapar del recinto amurallado del espíritu, para derramarse en la pluralidad, en el desasosiego interior, en la inestabilidad, en la imposibilidad de asentarse en un lugar y de

decidirse por algo; exactamente, en eso que se llama *curiosidad insaciable*¹⁰². La conexión entre pereza y curiosidad es innegable, y por eso personas muy activas pueden ser en el fondo perezosas.

No se piense que este vicio permanece en la periferia del ser humano, porque cuando la potencia perceptora que surge al conocimiento degenera en *curiositas* puede ser el síntoma de un auténtico desarraigo, de una nefasta frivolidad. Puede significar que la persona ha perdido la capacidad de habitar en sí misma, que se ha dado a la fuga de su propio yo y que, asqueada por la devastación que observa en el propio corazón, se desespera y busca con un miedo egoísta, por miles de caminos, aquello que es imposible; aquello que sólo encuentra la quietud magnánima de un corazón dispuesto al sacrificio y seguro de sí mismo, y que se llama la plenitud de la propia vida. Como no se nutre de los seguros manantiales del ser, otea en todas las direcciones, "con una curiosidad al viento que todo lo prueba", citando a Heidegger, "buscando suelo firme en un terreno que no puede darle seguridad"¹⁰³.

La curiosidad, como ya hemos mencionado, cabe también en el *conocimiento sensible* que, como es sabido, se ordena a un doble fin: el sustento del cuerpo, y el conocimiento intelectual. El desorden aquí puede venir, bien porque se pone gran empeño en conocer algo sensible no ordenado a algo útil, o bien porque ese conocimiento sensible se ordena a algo malo¹⁰⁴, lo que es aún peor. Como dice Heidegger: "la preocupación de esta forma de mirar no está en aprehender la realidad y vivir de ella, sino en descubrir posibilidades de abandonarse al mundo"¹⁰⁵. Esta es la verdadera destemplanza en el ansia cognoscitiva, que proviene de la *concupiscencia de los ojos*, un desorden que una vez que se ha convertido en hábito vicioso, ahoga la capacidad natural del hombre de percibir la realidad, la verdad de sí mismo y del mundo¹⁰⁶.

En opinión de Hanna Arendt, existe otro sentido de esta *concupiscencia de los ojos*, que no hace referencia al placer sensible en absoluto, más bien al contrario. Partiendo de la afirmación de San Agustín: "los hombres que desean lo que está fuera de ellos viven en un exilio respecto de sí"¹⁰⁷, Arendt hace ver que "esta pérdida de sí acontece en la forma de la curiosidad, de una 'concupiscencia de los ojos' (1 Jn 2,16) extrañamente ayoica, que se siente atraída por las cosas del mundo"¹⁰⁸.

Denomina "ayoica" a esta concupiscencia de los ojos "porque desea conocer las cosas del mundo por amor de ellas mismas, sin reflexión ninguna sobre el yo y sin buscar el mínimo placer de ningún género"¹⁰⁹. Para mostrarlo, explica, siguiendo a San Agustín, que el placer sensible ("voluptas"), busca todo lo que es placentero a los sentidos: la belleza que es placentera a los ojos, o lo melodioso que lo es a los oídos, o lo suave que lo es al tacto y lo fragante que lo es al sentido del olfato. Pero la visión se distingue de todos los demás sentidos en que conoce una tentación que es "con mucho más peligrosa" que la mera atracción de lo bello. En efecto, los ojos son el

único sentido que también quiere ver lo que puede ser contrario al placer, “no en aras de sufrir dolor, sino por el deseo de experimentar y conocer”¹¹⁰.

Arendt explica que “mientras que el placer sensible repercute en quien busca el placer –de modo que para bien o para mal nunca se pierda a sí mismo del todo-, el deseo de conocer, incluso si alcanza su objetivo, no trae ningún beneficio al yo”¹¹¹. Al conocer o en la búsqueda del conocimiento, no me intereso por mí mismo en absoluto; me olvido de mí de manera muy semejante a como el espectador del teatro se olvida de sí y sus cuidados ante el espectáculo maravilloso que contempla. Es este amor no sensual por el mundo el que mueve a los hombres a “explorar las obras ocultas de la naturaleza, que están fuera de nosotros, cuyo conocimiento nos es perfectamente inútil, y en las que los hombres no se deleitan sino con el conocimiento mismo”¹¹².

Todas estas ideas son de gran aplicación en nuestros tiempos, en los que, gracias a los mass-media, se ha abierto un vasto campo al ejercicio de esta virtud. La omnipresencia simultánea, uniforme e igualmente accesible de una enorme multiplicidad de informaciones detalladas, condensadas, subrayadas, visualizadas y acompañadas de sonido original sobre cualquier cosa, recibidas desde cualquier lugar y casi en tiempo real, confiere a la era de los medios de comunicación unas características peculiares que la convierte en algo completamente nuevo en la historia de la humanidad. Esta omnipresencia global y constante de un mundo de los medios que nos avasalla y aplasta con sus avalanchas de información, que engendra unos acontecimientos a fuerza de extraerlos en masa y agudizar sus perfiles, y suprime otros, tal vez más importantes, sencillamente a base de silenciarlos, constituye un nuevo y poderoso ámbito de experiencia que para nuestros antepasados no existió.

Como dice Hubert Markl, “la virtud más importante del ser humano en la era de la información y la comunicación total [es] la de *distinguir*, ignorando sin más la mayor parte de lo que nos entra por los sentidos. Pero lo que nos hace falta no es la ignorancia estólida de quien no quiere enterarse de nada nuevo, sino la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, la de quien es capaz de concentrarse en lo esencial negándose a dejarse sepultar y atontar por la marea de detalles informativos triviales”¹¹³. ¿Cómo no ver en estas palabras una referencia a la *estudiosidad*, a la moderación propia del alma sobria, y a su papel capital en nuestros días? En efecto, el afán desmedido de navegar en internet, por ejemplo, sin más criterio que la curiosidad y el atractivo visual, sumerge a la persona en una marea de datos – a veces nocivos- que satura la capacidad crítica e impide percibir la realidad tal cual es. Y otro tanto ocurre con el empleo abusivo del teléfono móvil, el correo electrónico, la televisión, y otros instrumentos, en los que no hay vicio alguno, salvo por parte del hombre que los usa inmoderadamente, dejándose arrastrar por el

afán desmedido de novedades, del puro deseo de conocer del que hablaba Arendt.

b) Modestia en los movimientos y acciones externas

Puesto que los movimientos externos del hombre pueden ser ordenados mediante la razón, bajo cuyo imperio se mueven los miembros externos, parece lógico que una virtud moral se ocupe de la ordenación de estos movimientos¹¹⁴. Máxime cuando, como afirma Santo Tomás, “los movimientos externos son signos de la disposición interior, que se mira principalmente en las pasiones del alma. Por eso, la moderación de los movimientos externos, requiere la moderación de las pasiones internas”¹¹⁵. Tal es el caso de la virtud que nos ocupa, que sin nombre específico en Santo Tomás, modera los movimientos y acciones corporales, tratando de que se hagan con decencia y honestidad¹¹⁶. Su existencia como virtud supone el convencimiento de que, en el hombre, lo natural no es ante todo lo innato y no instruido, sino lo maduro y cultivado, es decir lo que exhibe racionalidad.

Santo Tomás recoge la opinión de Andrónico, según el cual hay dos virtudes para ordenar estos movimientos. La primera, *el ornato*, los ordena según la conveniencia de la propia persona. La segunda, *el buen orden*, los ordena según la conveniencia con personas externas, negocios y lugares. Pero también recoge la opinión de Aristóteles, según la cual la moderación de los movimientos exteriores puede reducirse a dos virtudes: la *veracidad*¹¹⁷, en cuanto que esos actos exteriores son signos de la disposición interior¹¹⁸; y la *amistad o afabilidad*, en cuanto que nos ordenamos hacia otros por medio de esos actos exteriores: en el fondo, ambas distinciones son parecidas, aunque no idénticas.

Todos tenemos la experiencia de esas personas que se mueven con gracia, con elegancia, con dignidad: hay una actitud de modestia, de orden y medida, de proporción, reflejo del alma templada. Y lo mismo se descubre en su hablar¹¹⁹, en su mirar, en sus gestos, que nunca son forzados y expresan sin engaño lo que piensan o quieren decir, pese a ser parcos. Su conducta es de una transparencia luminosa, podríamos decir: refleja su íntimo modo de ser, su propio carácter, en el que se ve impresa la belleza característica de la templanza, la nobleza que distingue lo verdaderamente humano. Incluso en la satisfacción de sus apetitos más básicos, como el de comer o beber, con sus buenas maneras muestran una libertad y distancia que refleja que no se es esclavo de ellos, sino que se les domina, precisamente al darles “una forma regulada, propiamente humana”¹²⁰, que les distingue de los animales¹²¹. Su trato y compañía resulta agradable, afable, sin estridencias, aunque con personalidad. Y todo ello con la naturalidad característica de la virtud, que

constituye una segunda naturaleza. A tal virtud parece referirse Santo Tomás.

c) Eutrapelia

Es la virtud que modera las acciones que tienen que ver con el *juego* o *diversión*, que consiste en esos “dichos o hechos en los que no se busca sino el deleite del alma”¹²², y que son necesarios, de cuando en cuando, para el descanso del alma. En efecto, así lo explica Santo Tomás: “cuando el alma se eleva sobre lo sensible mediante obras de la razón, aparece un cansancio en el alma (...), tanto mayor cuanto mayor es el esfuerzo con el que se aplica a las obras de la razón. Y del mismo modo que el cansancio corporal desaparece por medio del descanso corporal, también la agilidad espiritual se restaura mediante el reposo espiritual. Ahora bien, *el descanso del alma es deleite*, como ya dijimos. Por eso es conveniente proporcionar un remedio contra el cansancio del alma mediante algún deleite, procurando un relajamiento de la tensión del espíritu”¹²³. Es decir, que el descanso del alma no consiste, como el descanso corporal, en la mera cesación de su actividad, sino en su aplicación a objetos que produzcan satisfacción, como son el juego y las diversiones.

Vemos pues que es, no sólo conveniente, sino necesario para el bien del hombre, que éste busque algún juego que le permita “destensar” el alma, ofreciéndole cierto reposo espiritual. Y puesto que estos juegos llevan consigo un deleite, puede haber una virtud que se ocupe de ellos, moderando los deleites. A esta virtud la llama el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, *eutrapelia*, y en cuanto “que hace que el hombre se refrene de la falta de moderación en el juego, pertenece a la modestia”¹²⁴.

La *eutrapelia* guarda el recto orden de la razón en el juego, evitando tres cosas. Primero, que el deleite en que consiste el juego se busque en obras o palabras torpes o nocivas. Segundo, que la gravedad del espíritu se pierda totalmente, para lo que conviene que en el juego haya siempre una chispa de ingenio. Tercero, que el juego no se acomode a la dignidad de la persona, la materia y el tiempo¹²⁵.

Además, la razón evita tanto el exceso¹²⁶ en el juego como el defecto¹²⁷. El vicio por *exceso* ocurre cuando se sobrepasa la norma de la razón. Concretamente, puesto que la expansión que da en el juego se ordena al descanso del alma¹²⁸, parece excesivo buscarlo cuando no hemos cumplido con nuestras obligaciones graves y serias. En cuanto al vicio por *defecto*, afirma Santo Tomás que “es no proferir ni un chiste ni conseguir que los demás bromeen por el hecho de no aceptar siquiera los juegos moderados de los demás. Los que así se comportan son duros y rústicos”¹²⁹. Pero, continúa el Aquinate,

puesto que el juego es útil por el deleite que proporciona, y el deleite no se busca por sí mismo en la vida humana, sino en orden a la acción, “la falta de juego es menos viciosa que el exceso en el mismo”¹³⁰.

Lo dicho hasta aquí sobre el juego, se aplica igualmente a las distracciones y el descanso, que siendo buenas y convenientes, es preciso moderar según el recto orden de la razón, de manera muy similar a como se hace con el juego.

d) Modestia en el uso de las cosas externas: ornato

Esta última virtud, comprendida en la modestia, modera el *uso* (no la posesión) de las cosas externas en el hombre. En efecto, “la templanza, en cuanto virtud de disciplina personal, concierne al uso que hace la persona de cualquier *cosa* u objeto. El papel de la moderación, a la hora de servirse de las cosas agradables, proviene de la necesidad que tenemos de esas cosas para vivir”¹³¹.

Está claro que, como dice Santo Tomás, “en las cosas externas que usa el hombre no hay vicio alguno, a no ser por parte del hombre que las usa inmoderadamente”¹³², con un *afecto* desordenado, bien sea porque lo hace de un modo excesivamente libidinoso, o en relación a la costumbre de los hombres con los que convive. Por eso, algunos autores llaman a esta moderación *sencillez*, en cuanto que atempera el ornato externo a las condiciones de vida y el puesto en la sociedad de cada persona, sin excederse por carta de más ni por carta de menos.

En definitiva, se trata de que el uso de las cosas no venga condicionado por una pasión desordenada, sea por exceso (lujo y ostentación) o por defecto (pobretonería y dejadez). El exceso se puede ver cuando se busca la gloria humana mediante el excesivo ornato en vestidos y otros objetos¹³³, cuando el hombre busca las delicias de su cuerpo mediante el excesivo cuidado en el vestir, y cuando se emplea excesiva solicitud en el cuidado del vestido (aunque no exista desorden por parte del fin, como en el primer caso). El defecto puede darse, en primer lugar, por negligencia del hombre, que es *molice*. En segundo lugar, cuando ese mismo defecto en el ornato exterior se ordena a la vanagloria, lo cual “es más peligroso por presentarse so capa de servir a Dios”¹³⁴.

Santo Tomás hace ver que el *ornato exterior* guarda una estrecha relación con la virtud que hemos llamado *pudor*, ya que *puede* provocar la lascivia, incluso cuando no se hace con esa intención¹³⁵. También por eso es preciso que sea moderado, no excesivo, ni desvergonzado, ni impúdico¹³⁶. Piensa el Aquinate que tampoco es virtuoso fingir una belleza que no se posee con aditamentos¹³⁷ y otras cosas artificiales, si bien no ve reparos en

ocultar con ellos defectos que proceden de otra causa, como puede ser una enfermedad o algo semejante¹³⁸.

4. Tercera serie: parquedad y moderación

Por último, dentro de las partes potenciales, tenemos la serie de virtudes que se ocupan de las cosas externas relacionadas con nosotros, no en cuanto a su uso, sino más bien a su posesión¹³⁹. Dentro de esta serie, según se siga la denominación de Macrobio o Andrónico, Santo Tomás cita respectivamente la *parquedad* o *suficiencia*, que enseña a no buscar lo superfluo, y la *moderación* o *simplicidad*, que enseña a no buscar cosas demasiados exquisitas.

La parquedad o suficiencia podría identificarse con lo que hoy llamamos *desprendimiento*, que también incluye algunas de las actitudes de la moderación o simplicidad. Por más que Santo Tomás no le dedique ni un artículo en el tratado de la templanza, esta virtud es de gran importancia para criar el alma sobria, *templada*, en las circunstancias actuales de la sociedad de consumo. Merece la pena recordar aquí una idea básica: que la templanza es el espacio adecuado en el que el hombre se relaciona con las cosas sensibles. Al igual que dijimos con el *uso* de las cosas externas, tampoco en la *posesión* de cosas externas hay vicio alguno, a no ser por parte del hombre, por el desordenado *afecto* con que las busca y posee.

Santo Tomás no avanza mucho más en la caracterización de estas virtudes pero, teniendo en cuenta su importancia hoy en día (sociedad de consumo, etc.), podemos preguntarnos: ¿por qué busca el hombre las cosas materiales, la riqueza? ¿Qué placer encuentra en ello?

Puesto que el placer sigue a la satisfacción de una necesidad natural, la respuesta podría ser que el hombre necesita, con *necesidad de medio*, las cosas materiales para la conservación de la vida y de la especie (sostenimiento y educación de la prole), y para llevar una vida conveniente. Por ello es lícito desear y procurarse esos *medios* materiales, y el hombre encuentra cierto placer al lograr su posesión y satisfacer, de este modo, esa necesidad natural. Aquí es donde entra el *desprendimiento*, aplicando la moderación característica de la templanza, a esta materia secundaria constituida por los deseos y goces de la posesión de riquezas y bienes materiales. Por otra parte parece que estos bienes materiales entran dentro de la categoría del bien arduo, difícil de conseguir, por lo que el desprendimiento tendría por sujeto propio el apetito irascible, atemperando el amor a las riquezas. Pero en cuanto al *modo* de actuar, caería bajo la órbita de la templanza, como una de sus partes potenciales.

La moderación que el *desprendimiento* ejerce sobre el apetito de riquezas y bienes materiales consiste en someterlo al recto orden de

la razón, de manera que el modo en que se desean sea acorde a la razón. Esto exige dos cosas: primero, que al desear los bienes materiales, no se haga de forma que pierdan su condición de medios. Segundo, que el fin al que se ordenan sea un verdadero fin del hombre.

Tratar siempre a las cosas materiales como medios y no como fines exige asegurar que no acaparan tanto la atención de la razón¹⁴⁰ como para impedir que ésta se dedique a su fin último (la contemplación y el amor de la verdad, en última instancia Dios), o a otros fines (las personas, por ejemplo¹⁴¹). Esto podría ocurrir por un exceso de pasión en el empeño por obtenerlas y conservarlas, o por un exceso en la cantidad de cosas que se procuran o conservan, de forma que se supera lo necesario o conveniente para atender las necesidades de la vida. Además, el amor a la riqueza es una pasión que hay que moderar atendiendo también a las exigencias de la *justicia* (bajo este aspecto también es desordenado el atesorar cosas superfluas que podrían servir a otros, más necesitados), y desde este punto de vista *el desprendimiento* enlaza con la justicia y, más concretamente, con la generosidad.

Otra exigencia del recto orden de la razón impuesto por el *desprendimiento*, consiste, como hemos visto, en que el fin al que se ordenan las riquezas sea un verdadero fin humano. Tal es el caso de la satisfacción de las necesidades básicas para la conservación de la vida (alimento, vestido, habitación, instrumentos de trabajo, etc.) y de la especie (sostenimiento y educación de la prole), pero también las necesidades exigidas para llevar una vida conveniente, que favorezca el orden social y el estado en que nos encontramos¹⁴². Entre estas últimas se encuentra el *bienestar*, pero bien entendido, en cuanto que describe la situación que permite que el trabajo del hombre sea cultura, y no mera supervivencia, facilitando la manifestación del espíritu¹⁴³. Otro fin lícito para perseguir la riqueza, incluso por encima de lo anterior, sería, por ejemplo, el crear riqueza, siempre que se distribuya convenientemente, de acuerdo con las exigencias de la justicia.

Por el contrario, no constituye un verdadero fin la vanagloria, el afán de poder, la comodidad puramente material, etc., que harían viciosa la persecución de riquezas. Como explica Ricardo Yepes, "siendo la comodidad una parte del bienestar (como lo es la salud), el hombre puede incurrir en una valoración excesiva de ella y, por ejemplo, considerar una desgracia mayúscula tener que caminar treinta minutos para ir al trabajo. La virtud ética que se encarga de moderar la tendencia y el aprecio por la comodidad puramente material se llamó en el mundo clásico *sophrosyne*, que significa moderación, templanza: por medio de ella se logra un modo ecuánime y desprendido de desear los bienes y placeres puramente corporales"¹⁴⁴.

También bajo este aspecto de *desprendimiento* se descubre la íntima relación de la templanza con la *libertad interior*. En efecto,

“en la medida que se exagere el afán desordenado de comodidad o de riquezas, disminuye el bienestar en igualdad de circunstancias materiales. Por eso la pobreza, paradójicamente puede significar libertad cuando se sabe ir más allá de ella, pues pobreza significa escasez, pero no miseria estricta. El pobre no es miserable, puesto que en su corto bienestar puede sentirse libre y serlo realmente. Por eso la pobreza puede ser vivida como *soltura* respecto de la servidumbre de los bienes materiales. En ella no se dan las ataduras, agobios o amenazas del que desea sobre todo poseer más. Ser rico consiste en tener muchos bienes y lograr con ellos el bienestar. Afirmar que esos bienes son principalmente materiales es consagrar la pobreza humana y reproducir la situación propia de la miseria en un nivel superior, puesto que entonces se vuelve a prescindir de los bienes culturales (...) la mayor riqueza es la que está en el interior del hombre, es decir, su *espíritu*”¹⁴⁵.

Por último, la falta de sobriedad en el tener, de desprendimiento en definitiva, incapacita al hombre para los bienes del espíritu, embota nuestros sentidos externos e internos, y con ellos nuestra relación con el mundo. “El exceso de comodidades y satisfacciones materiales embota la imaginación y la facultad de aprender y dejarnos sorprender. Mucho más interesante que ese estado en el que *no falta de nada*, es la actitud de estrenar la vida cada día, de no dejarse atrapar por la rutina y la mediocridad. (...) Quien no sufre alguna carencia material se encuentra en la situación que los griegos llamaban *apatheia*, es decir, apatía. No sentir ni padecer es una de las mayores desgracias que a uno le puede deparar la vida y uno de los peores legado que se puede transmitir a las generaciones jóvenes”¹⁴⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000.
- ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1998.
- CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, EUNSA, Pamplona 2003.
- HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 2005.

- LLANO, A., *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001.
- NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976.
- PORTER, J., *The Recovery of Virtue: the relevance of Aquinas for christen ethics*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona 2000.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.
- YEPES, R. y ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona 2001.

NOTAS

¹ Santo Tomás afirma que el nombre *templanza* como nombre *común*, indica “una cierta moderación o atemperación impuesta por la razón a los actos humanos y a los movimientos de las pasiones, es decir, algo común a toda virtud moral” (*Summa Theologiae* –en adelante *S. Th.*-, II-II q141 a2 co). Este sentido genérico no designa una virtud especial, sino una propiedad que deben cumplir *todas* las virtudes. Según dicho sentido, la templanza sería una *virtud general* (“generalis” la llama Santo Tomás), que “aparta al hombre de aquello que le atrae en contra de la razón” (*S. Th.*, II-II q141 a2 co. Cfr. también *Quaestiones disputatae de virtutibus* –en adelante *De Virt.*-, q1 a12 ad23).

² Por ejemplo, la acepción más “técnica” que encontramos en el diccionario para la “templanza” es: “Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón” (*Diccionario de la Lengua Española*, 22^a Edición, 2001). Como se ve, se toma en sentido amplio y general.

³ En otra ocasión, Santo Tomás se refiere a estas virtudes, partes potenciales de la principal, diciendo que “participan en particular y con deficiencia el medio que principalmente y con más perfección corresponde a la virtud cardinal” (*De Virt.*-, q1 a12 ad27).

⁴ *S. Th.*, II-II q143 a1 co.

⁵ RODRIGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 226.

⁶ Cfr.. NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, pp. 161-168, donde tras un análisis fenomenológico de los distintos modos de vivir la continencia y la templanza, se muestra que el orden creciente de integración vendría dado por la siguiente gradación: intemperado, incontinente, continente y morigerado o templado. Naturalmente, se entiende que no existen tales tipos *puros*: como casi toda clasificación, supone una cierta simplificación artificial.

⁷ *S. Th.*, II-II q155 a1 co.

⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II q155 a3 ad1.

⁹ El continente “elige no seguir su deseo por las razones que tiene (...). Ahora bien, si lo que le atrae (...) no estuviese prohibido, ni nadie le observase, si no se derivasen consecuencias negativas, indudablemente lo realizaría, pues es lo que desea (...). No podrá apoyarse en sus propios deseos, los cuales resultarán ambiguos tantas veces, por lo que precisará de la ley para gobernar su vida” (NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 163). En mi opinión, esta ley no tiene por qué ser una norma externa a la que obedecer, sino que generalmente será la propia razón que indica dónde está el verdadero bien, *en contra de lo que indican los apetitos*.

¹⁰ Ya en su temprano comentario al *Libro de las Sentencias*, Tomás de Aquino sostenía esta posición doctrinal: el continente no es perfectamente

virtuoso (Cfr. *Sent.*, III d33 q2 a4 sol). Y lo mismo sostiene en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*, siguiendo a Aristóteles: “la continencia, que es algo imperfecto en el género virtud” (*Sententia libri Ethicorum –en adelante, In Eth.–*, VII, 1).

¹¹ Cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 165.

¹² *S. Th.*, II-II q155 a3 co.

¹³ Cfr. *S. Th.*, II-II q155 a3 ad1 in fine.

¹⁴ Podría parecer que la continencia, como una forma de resistencia, pertenece a la virtud de la fortaleza, cuyo acto más característico es resistir. Martin Rhonheimer afirma que “la continencia es a su vez, un acto de fortaleza” (RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, p. 257). Sin embargo, el matiz positivo de resistir el mal perseverando en el bien, está en cierto modo ausente en la continencia, que incide más en el aspecto meramente negativo de frenar, cortar, hacer retroceder. Bajo este aspecto, al igual que por la materia, cae más bajo la órbita de la templanza, pero es indudable cierta afinidad con la fortaleza.

¹⁵ *S. Th.*, II-II q155 a3 ad2.

¹⁶ Cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 167.

¹⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II q155 a4 ad3.

¹⁸ *S. Th.*, II-II q155 a4 co.

¹⁹ Cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 164.

²⁰ Este concepto de la *naturalidad* en el obrar es clave para distinguir la verdadera y perfecta virtud. Por el contrario, en nuestros días está muy extendida la idea, propia de la mentalidad kantiana, que identifica la virtud de la templanza con el *esfuerzo* que supone el dominio de sí mismo. Para Santo Tomás, sin embargo, este esfuerzo no es otra cosa que un fenómeno concomitante de la virtud que se halla en sus comienzos. En el origen de esta confusión se esconde, en el fondo, una incorrecta comprensión de la templanza, que lleva a confundirla con la continencia, olvidándose de la primera.

²¹ Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 243-245. Cfr. también PORTER, J., *The Recovery of Virtue: the relevance of Aquinas for christen ethics*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990, p. 112.

²² NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 168. Como este mismo autor explica, éste es el drama de la afectividad: “por un lado favorece la experiencia del bien, pero por sí sola no garantiza que sea verdadero el bien o aparente: para ello se precisa que sea una afectividad virtuosa” (*Ibidem*, p. 167)

²³ Cfr. *In Eth.*, VII, 8.

²⁴ “¡Qué extraño placer el del incontinente, cuyo recuerdo genera la pesadumbre! (...) Se deleita en lo que hace, pero sólo mientras lo hace” (NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 165-166).

²⁵ *S. Th.*, II-II q156 a3 co. Esta misma idea es expresada en *In Eth.*, VII, 7, con estas palabras: “De allí que el intemperante, que no peca vencido por

su pasión sino por elección, es peor que el incontinente que es vencido por su concupiscencia”.

²⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II q156 a3 ad1.

²⁷ Pero conviene hacer notar que también en el incontinente falla la prudencia, que no sólo es deliberativa y judicativa, sino preceptiva del obrar, y el incontinente no obra según la recta razón: es, por tanto, imprudente (cfr. *In Eth.*, VII, 10).

²⁸ “La continencia, sin ser todavía virtud, sin embargo, se configura como una ayuda inicial” para componer la virtud de la templanza (NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 205).

²⁹ *S. Th.*, II-II q142 a2 co. Un poco más adelante, en el mismo artículo, se puede leer: “Por eso dice el Filósofo, en *III Ethic.*, que, *así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón*”.

³⁰ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 257.

³¹ Esta necesidad de la continencia como camino para educar el deseo es algo fundamental en la educación del niño, tanto más cuanto que no lo puede hacer por sí mismo: necesita ser ayudado por la razón y voluntad de los padres que, de este modo, le hacen capaz de vivir una vida buena y lograda. Este es el papel de los padres: no tanto “informar” o “ilustrar” la inteligencia y capacidad de raciocinio, cuanto conformar la subjetividad del niño: cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 193.

³² RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 183.

³³ Cfr. *S. Th.*, I q98 a2 ad3. Con esto no se está diciendo que en el estado de naturaleza anterior al pecado original no fuera necesaria la verdadera virtud (templanza, fortaleza, etc.), sino que no era necesaria la continencia. Recuérdese la tesis tomista según la cual el apetito concupiscible, por su misma naturaleza, necesita del hábito de la templanza para seguir dócilmente a la razón, salvo que se cuente con una ayuda de Dios extraordinaria (Cfr. *De Virt.*, q1 a4 ad8).

³⁴ *S. Th.* II-II q155 a4 ad2.

³⁵ *S. Th.*, II-II q156 a2 co.

³⁶ Cfr. *In Eth.*, VII, 7.

³⁷ Cfr. *In Eth.*, VII, 8.

³⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II q156 a1 co.

³⁹ Así, por ejemplo, en el diccionario se puede leer la siguiente definición de “continencia”, que participa de una mayor amplitud: “Moderación de las pasiones o sentimientos” (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

⁴⁰ Hay que hacer notar, sin embargo, que para Santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, el incontinente de concupiscencia es más torpe que el incontinente de ira, pues esta última mueve razonando, mientras que la concupiscencia no (cfr. *In Eth.*, VII, 6).

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, II-II q143 artículo único, co.

⁴² Cfr. *S. Th.*, II-II q160 a2 co.

⁴³ Cfr. *S. Th.*, II-II q161 a4 co.

⁴⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II q143 a1 co.

⁴⁵ *S. Th.*, II-II q161 a1 co.

⁴⁶ *S. Th.*, II-II q161 a4 ad2.

⁴⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II q161 a2 co, y también Cfr. *S. Th.*, II-II q161 a6 co *in principio*. Por otra parte, recordemos, con Santa Teresa, que “la humildad es andar en la verdad” (SANTA TERESA DE JESUS, *Las moradas*, Capítulo 10, n.7). El diccionario aporta esta definición de humildad: “Virtud que consiste en el conocimiento de las propias limitaciones y debilidades y en obrar de acuerdo con este conocimiento” (*Diccionario de la Lengua Española*, 22^a Edición, 2001).

⁴⁸ *S. Th.*, II-II q161 a2 ad3.

⁴⁹ Cfr. *S. Th.*, II-II q162 a3 co.

⁵⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II q56 a2 co.

⁵¹ Precisamente por eso puede Santo Tomás atribuir soberbia a los demonios, y considerar el pecado original como un pecado de soberbia espiritual, ya que las pasiones del concupiscible e irascible estaban ordenadas en el estado de justicia original, y no era posible un vicio en esos apetitos.

⁵² Cfr. *S. Th.*, II-II q161 a3 co.

⁵³ *S. Th.*, II-II q161 a5 co. Para entender por qué Santo Tomás habla sobre todo de la “justicia legal” como artifice de la ordenación universal a la razón, habría que profundizar en el bellissimo tratado sobre la Ley (cfr. *S. Th.*, I-II, qq 90-97), fundamental en la ética tomista. Por cierto que Dietrich von Hildebrand, partiendo de unos presupuestos filosóficos completamente distintos, llega a conclusiones muy similares sobre la necesidad de la humildad como fundamento de las demás virtudes, en cuanto que capacita al hombre para una actitud reverente hacia los valores (cfr. HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006).

⁵⁴ Resulta muy interesante comprobar como Dietrich von Hildebrand, partiendo de unos presupuestos filosóficos completamente distintos, llega a conclusiones muy similares sobre la necesidad de la humildad como fundamento de las demás virtudes, en cuanto que capacita al hombre para una actitud reverente hacia los valores (cfr. HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006).

⁵⁵ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 185.

⁵⁶ En este proceso, “el otro puede prestar una gran ayuda cuando sabe perdonar. Por eso, perdonar es uno de los actos más importantes de benevolencia hacia otras personas” (*Ibidem*, p. 237).

⁵⁷ ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 236.

⁵⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II q162 a2 co.

- ⁵⁹ *S. Th.*, II-II q162 a2 ad2.
- ⁶⁰ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 272.
- ⁶¹ *S. Th.*, II-II q162 a3 co.
- ⁶² RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p.186. En opinión de este autor un buen ejemplo de ética en la que la libertad se identifica sencillamente con el orgullo es el "existencialismo humanista" de Sartre, mientras que la "autonomía de la voluntad" de Kant está menos lejos de ello de lo que pudiera parecer.
- ⁶³ *Ibidem*, p.188.
- ⁶⁴ *S. Th.*, II-II q162 a3 ad2.
- ⁶⁵ *S. Th.*, II-II q162 a3 ad4.
- ⁶⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II q162 a5 co.
- ⁶⁷ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 279.
- ⁶⁸ La ira nace de "la pasión de la tristeza, que procede de la injuria cometida" (*S. Th.*, II-II q158 a6 ad1).
- ⁶⁹ *S. Th.*, II-II q157 a1 co.
- ⁷⁰ Cfr. *S. Th.*, II-II q157 a2 co.
- ⁷¹ Cfr. *S. Th.*, II-II q157 a3 co.
- ⁷² *S. Th.*, II-II q157 a4 co.
- ⁷³ Cfr. *S. Th.*, II-II, q157, a4, co.
- ⁷⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II q158 a6 co.
- ⁷⁵ *S. Th.*, II-II q158 a6 ad3.
- ⁷⁶ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 285.
- ⁷⁷ En este sentido, por ejemplo: "La pasión de la ira, como todo los otros movimientos del apetito sensitivo, es útil en cuanto que ayuda al hombre a cumplir con prontitud lo que la razón le dicta" (*S. Th.*, II-II q158 a8 ad2).
- ⁷⁸ En efecto, la virtud, que ha de ser humana, exige que el deseo de justa reparación no venga solamente del alma, sino que ocupe también los sentidos y se extienda a todo el cuerpo (Cfr. *Quaestiones disputatae de Malo*, 12, 1). Y este es el papel que juega la ira cuando se revuelve apasionadamente, valga la redundancia, exigiendo justicia por un derecho atropellado.
- ⁷⁹ Cfr. *S. Th.*, II-II q158 a1 ad1.
- ⁸⁰ Cfr. *S. Th.*, II-II q158 a1 ad3.
- ⁸¹ Cfr. *S. Th.*, II-II q158 a2 co.
- ⁸² *S. Th.*, II-II q158 a8 co.
- ⁸³ *In Eth.*, IV, 13.
- ⁸⁴ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 282-283. Más adelante, el mismo autor recoge dos ideas de Santo Tomás que confirman esta idea: *La ira es esa fuerza que acomete contra lo que se nos opone* (cfr. *S. Th.*, I-II q23 a1 ad1), y *la capacidad de enojarse es la verdadera fuerza de*

resistencia del alma (cfr. *Scriptum super Sententiis*, 1, 81, 2). Y continúa explicando cómo Santo Tomás llega a la conclusión de que la degeneración de una potencia anímica puede curarse por la superactivación de otra que esté sana (especialmente el apetito irascible), concluyendo con una afirmación un poco dramática, pero no por ello menos carente de verdad: "Cuando la voluntad corrompida, que va a la deriva en el vicio de lo sensible, se le une una falta de fuerzas para irritarse, tenemos el caso de una degeneración total y sin esperanzas. Tal situación es la que se presenta cuando un sector de la sociedad, un pueblo o toda una cultura están maduros para su extinción" (*Ibidem*, p. 287).

⁸⁵ *S. Th.*, II-II q158 a1 ad2.

⁸⁶ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 285.

⁸⁷ Cfr. *In Eth.*, IV, 13.

⁸⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II q159 a1 obj1.

⁸⁹ *S. Th.*, II-II q159 a2 co.

⁹⁰ En este caso, la definición del diccionario es bastante exacta: "Virtud que modera, temple y regla las acciones externas, conteniendo al hombre en los límites de su estado, según lo conveniente a él" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

⁹¹ Vid Epígrafe 2, b) de este mismo trabajo.

⁹² Cfr. *S. Th.*, II-II q160 a2 co.

⁹³ Santo Tomás cita en su apoyo la conocida frase de Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*: "todos los hombres, por naturaleza, desean saber" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1998, 980a).

⁹⁴ *S. Th.*, II-II q166 a1 co.

⁹⁵ *S. Th.*, II-II q166 a2 ad3.

⁹⁶ *S. Th.*, II-II q166 a1 ad2.

⁹⁷ *S. Th.*, II-II q166 a2 obj3.

⁹⁸ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, EUNSA, Pamplona 2003, p. 180.

⁹⁹ *S. Th.*, II-II q166 a1 co.

¹⁰⁰ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 288.

¹⁰¹ Cfr. *S. Th.*, II-II q167 a1 co.

¹⁰² PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 291.

¹⁰³ HEIDEGGER, M., *Stein und Zeit*, 2ª edición, Halle 1929, p. 173. Citado por PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 292, de donde tomo las ideas de este párrafo.

¹⁰⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II q167 a2 co.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M., *Stein und Zeit*, p.172. Citado por PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 291.

¹⁰⁶ "La *studiositas* quiere decir entonces que el hombre se opone con todas las fuerzas de su instinto de conservación a la tentación de dilapidarse; que

cierra a cal y canto el santuario de su vida interior a las vanidades atosigantes de la vista y el oído, para volver a una ascética y conservar, o restaurar al menos, aquello que constituye la verdadera vida del hombre: percibir otra vez a Dios y a su creación". (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 293).

¹⁰⁷ SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 57, 1. Cita en el original de Arendt.

¹⁰⁸ ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, p. 42.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 42.

¹¹⁰ SAN AGUSTIN, *Confesiones*, X, 35, 35. Cita en el original de Arendt. Como se ve, la moda del "feísmo" estaba ya prevista y valorada por San Agustín en lo que vale.

¹¹¹ ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, p. 43.

¹¹² SAN AGUSTIN, *Confesiones*, X, 35, 35. Cita en el original de Arendt.

¹¹³ MARKL, H., ex Presidente de la sociedad Max Plank, publicó en *Inter Nationes* 1998/Humboldt, nº 123 un artículo titulado "De la sociedad de los medios a la sociedad del saber", que se recoge en AAVV., *Los ojos de la guerra*, Plaza & Janés, Barcelona 2002, pp.342-348, de donde tomo esta cita. Un poco más adelante, se encuentran estas otras palabras: "Para hacer frente a las oleadas de información de la sociedad multimediática e interconectada se requiere el desarrollo, mediante la educación, el ejercicio y la experiencia, de una facultad muy elevada de valoración y juicio que proteja a la persona del peligro de vagar sin rumbo, sometida a todas las influencias y rendida a todas las seducciones, por un mundo de datos para el que la naturaleza no ha podido prepararnos". En esta facultad creo advertir algunos de los rasgos de la estudiosidad tomista.

¹¹⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II q168 a1 co.

¹¹⁵ *S. Th.*, II-II q168 a1 ad3. Aquí podríamos encontrar el origen de las *buenas maneras*: "La etiqueta y la ética, correctamente entendidas, están de hecho unidas entre sí, en parte porque el carácter se revela a menudo en manifestaciones externas; y lo que es más, los principios de dominio de uno mismo y consideración para con los otros, que se demuestran en los 'pequeños detalles' son uno y lo mismo con la virtud y la justicia" (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 217).

¹¹⁶ Hay que advertir que no se trata tan sólo de ocultar lo que resulta vergonzoso (correspondería sobre todo al pudor, que ya hemos visto), sino de cultivar positivamente la nobleza en la conducta. Así ocurre con los modales en la mesa, que inicialmente tratan de suprimir lo que repugna en las comidas, pero que en un segundo momento buscan lo donairoso, lo noble, lo refinado. De este modo, "la necesidad corporal no sólo se cubre sino que se engalana" (*Ibidem*, p. 289). Otros ejemplos podrían ponerse en otros ámbitos de la conducta humana, en los que el hombre hace de la necesidad virtud.

¹¹⁷ La *verdad* (o *veracidad*) es para Aristóteles la virtud por la que nos mostramos en las palabras y en las acciones como somos interiormente.

¹¹⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II q168 a1 ad3.

¹¹⁹ En este sentido, se puede hablar del vicio de la *locuacidad*, como contrario a la templanza, pues el que es locuaz habla de más, en tiempo y en materia, es inmoderado en el hablar, que no sigue el recto orden de la razón. De hecho, Santo Tomás cifra la locuacidad como una de las hijas de la gula: cfr. *S. Th.*, II-II q148 a6 co.

¹²⁰ KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 255. Este mismo autor continúa así: "la violencia que se hace a la comida se evita o se suprime; la actitud corporal se regula; el apetito se controla en conformidad con lo razonable; los gustos se saborean; los ojos y la mente no se concentran por completo en llevar la comida a la boca y nos mantienen abiertos al mundo de nuestro alrededor; el orden y la forma presiden la mesa; la consideración para con los otros se observa estrictamente; y, en el mejor de los casos, un cierto donaire adorna todos nuestros movimientos. Realzamos la peculiaridad humana –manifestamos lo que significa estar erguido–".

¹²¹ "En nosotros todo lo debido a nuestra animalidad es, sin embargo, distinto a lo animal en los animales, precisamente porque no somos mera o simplemente animales incapaces de comprender la necesidad animal, incapaces de apartarse aunque sea ligeramente de un instinto fijado" (*Ibidem*, p. 255).

¹²² *S. Th.*, II-II q168 a2 co para 2.

¹²³ *S. Th.*, II-II q168 a2 co para 1. Cfr. también *In Eth.*, IV, 16.

¹²⁴ *S. Th.*, II-II q168 a2 co.

¹²⁵ Cfr. *S. Th.*, II-II q168 a2 co.

¹²⁶ Este parece ser el matiz que recoge la definición castellana de eutrapelia: "Virtud que modera el exceso de las diversiones o entretenimientos" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

¹²⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II q168 a3 co.

¹²⁸ "Los mismo actos del juego, en sí mismos, no se ordenan a un fin. Pero la satisfacción que en ellos se da se ordena a la expansión y el descanso del alma" (*S. Th.*, II-II q168 a2 ad3).

¹²⁹ *S. Th.*, II-II q168 a4 co. Cfr. también *In Eth.*, IV, 16. También el ingenio o humor verdadero, tan entretenido, es compatible con la templanza. "Ambos buscan lo donairoso, lo noble, lo refinado" (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 289), y no tienen nada que ver con la chocarrería.

¹³⁰ *S. Th.*, II-II q168 a4 co.

¹³¹ CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998, p. 225.

¹³² *S. Th.*, II-II q169 a1 co.

¹³³ Santo Tomás observa que las personas constituidas en dignidad, usan vestidos más elegantes, no por vanagloria, sino para dar a conocer la excelencia de su ministerio (Cfr. *S. Th.*, II-II q169 a1 ad2), sin que con ello caigan en este defecto.

¹³⁴ *S. Th.*, II-II q169 a1 co. Por cierto, que muchas de las modas de los últimos años (vaqueros rotos de "marca" y a precios astronómicos, aparente falta de aseo y "descuido" que requiere una buena dosis de tiempo

para lograrse, etc.) demuestran, en otro ámbito, que Santo Tomás no hablaba de peligros teóricos o hipotéticos.

¹³⁵ Cfr. *S. Th.*, II-II q169 a2 co.

¹³⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II q169 a2 ad1.

¹³⁷ No parece probable que, en caso de vivir en nuestros días, nuestro Doctor Angélico se mostrara muy favorable a las prótesis de silicona y demás medios comúnmente empleados hoy en día para aumentar (presuntamente) la belleza. En cualquier caso, estos temas son anecdóticos para nuestro estudio, y muy relativos a la época (como la moda).

¹³⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II q169 a2 ad2.

¹³⁹ Evidentemente, la diferencia es un tanto artificial, y las virtudes muy parecidas.

¹⁴⁰ No nos referimos con esto a la imagen clásica del avaro, rodeado de sus riquezas a las que contempla con fruición. Piénsese, en cambio, en la imagen mucho más frecuente del propietario de una gran fortuna cuya atención le ocupa las 24 horas del día, olvidándose de sus más allegados: el medio se convierte en fin. O incluso de algo más modesto: la imagen de la persona atareada con miles de cosas, coche, casa, seguros, ordenador, últimas versiones del teléfono móvil y la agenda electrónica, nuevos programas, etc., etc., que absorbieran su atención hasta un punto que superara lo razonable, y le impidieran la aplicación de la razón a lo que es más propio del hombre: la relación con otras personas, la contemplación y el amor de Dios, etc.

¹⁴¹ Es conocida la 2ª formulación secundaria del imperativo categórico de Kant: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 2005, pp. 114 y ss), y que podemos aplicar a este punto.

¹⁴² Santo Tomás sigue a Aristóteles al considerar como regla de la templanza las *necesidades* y *conveniencias* de la vida presente (cfr. *S. Th.*, II-II q141 a6).

¹⁴³ Cfr. YEPES, R. y ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 266. Más adelante se puede leer: "El error crematístico consiste en la interpretación del bienestar, y respectivamente de la miseria, como cosas esencialmente materiales, cuando en realidad la riqueza es mucho más: es aquel conjunto de bienes que contribuye a la felicidad humana" (*Ibidem*, p. 267).

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 266.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 267.

¹⁴⁶ LLANO, A., *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 101.