

# EL PAPEL DE LA VERGÜENZA Y DEL AMOR A LA BELLEZA MORAL EN LA EDUCACIÓN 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 integrales
2. La vergüenza y el pudor  
*El pudor*
3. La honestidad, amor a la belleza moral
4. Papel de los sentimientos en la educación moral

### BIBLIOGRAFÍA

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene por objeto el estudio del conjunto de virtudes que constituyen lo que Santo Tomás llamaba “partes” *integrales* de la templanza o condiciones necesarias de su existencia. Veremos como estas condiciones necesarias (si bien no suficientes) se reducen a dos: la vergüenza y la honestidad o amor a la belleza moral. Al hablar de la vergüenza trataremos de una virtud muy relacionada con ella: el pudor. Es evidente que, por su misma definición, vergüenza y honestidad juegan un papel fundamental en la educación de la templanza, y conviene estudiarlas a fondo. El trabajo concluirá con un estudio del papel de los sentimientos en la educación moral.

### 1. Partes integrales

Recordemos que con el nombre de partes integrales de una virtud, Santo Tomás designa las condiciones requeridas *necesariamente* por ella, pero que no constituyen su esencia<sup>1</sup>. Es decir, que ellas solas no hacen la virtud (no son condición suficiente), pero sin ellas no se da la virtud (son condición necesaria). En principio, y aunque resulte sorprendente, en el caso de la templanza, Santo Tomás considera como tales sólo dos: la *vergüenza*, “que nos hace huir de la torpeza que implica el acto de la intemperancia”<sup>2</sup>, y la *honestidad*, que nos inclina a amar la belleza intrínseca de los actos virtuosos de la templanza. A cada una de ellas Santo Tomás dedica una cuestión en la *Summa Theologiae*: la 144 y la 145 de la *Secunda Secundae*, respectivamente.

En cierto modo, y aunque no es incluida por Santo Tomás entre las partes integrales, también la *tristeza* como pasión *puede* (pero no necesariamente) ayudar a la virtud de la templanza, pues “pertenece a la virtud entristecerse moderadamente por aquello por lo que se ha de sentir tristeza (...). Además ello es útil para huir del mal, pues así como a los bienes se les busca con mayor prontitud por su delectación, así a los males se les evita con mayor fortaleza por la tristeza que ocasionan. Debe decirse, pues, que la tristeza por las cosas que son propias de la virtud no puede coexistir con la virtud, ya que la virtud se complace en lo que le es propio; pero la tristeza por aquellas cosas que son contrarias a la virtud la experimenta moderadamente la virtud”<sup>3</sup>

## 2. La vergüenza y el pudor

Lo primero que se plantea el Aquinate es si la vergüenza (“verecundia” en latín) es o no una virtud. Su respuesta es negativa. En sentido propio, la virtud es una perfección, y la vergüenza no parece entrar en esta caracterización, puesto que *es el temor a un acto torpe*<sup>4</sup>, y “quien es perfecto por poseer el hábito de virtud no concibe que algo reprobable y torpe sea (...) difícil de evitar, porque no comete nada torpe de lo que tenga que avergonzarse”<sup>5</sup>, de manera que no siente vergüenza *habitualmente*. Es decir, quien siente vergüenza no es perfecto en el sentido de virtuoso, parece afirmar Santo Tomás. O dicho de otro modo, la vergüenza no es una virtud, sino que se da principalmente cuando hay un defecto (no ausencia) de virtud<sup>6</sup>. Por eso, en cuanto que ayuda a evitar los actos contrarios a la virtud, es condición para crecer en ella.

Si la vergüenza no es virtud, ¿qué es entonces? Propiamente, la vergüenza “es una *pasión* digna de alabanza”<sup>7</sup>, y en este sentido se le llama a veces virtud, pero tomando “virtud” en su sentido común de “aquello que es digno de alabanza en los actos o pasiones humanas”<sup>8</sup>. En efecto, el movimiento de la vergüenza “no proviene de una elección, sino que es un cierto ímpetu pasional”<sup>9</sup>, por lo que no cumple con aquella condición de virtud como hábito *electivo* que Santo Tomás apunta al tratar de la virtud moral, siguiendo a Aristóteles.

Siendo la vergüenza, por tanto, una pasión consistente en un cierto temor a la torpeza y el oprobio, parece pertenecer más bien al apetito irascible que al concupiscible. En efecto, el temor radica en el apetito irascible, ya que tiene como objeto “el mal futuro difícil, al que no se puede resistir”<sup>10</sup>, y que se aproxima irremediabilmente. Por tanto, la vergüenza, *en cuanto pasión*, pertenece al apetito irascible, y puede darse en todas las virtudes (y no sólo en la templanza), en cuanto que los vicios que se oponen a todas las virtudes son también torpes y reprobables y, por tanto, causan vergüenza. Pero, dado que “el vicio de intemperancia es *sumamente* torpe y vituperable (como ya vimos), la vergüenza pertenece a la templanza antes que a ninguna otra virtud por razón de su motivo”<sup>11</sup>, que es lo torpe. Es decir, que en opinión de Santo Tomás, no hay mayor motivo de vergüenza que la intemperancia, y precisamente por eso es condición necesaria para vivir la templanza, principalmente cuando todavía no se ha alcanzado el estado de virtud perfecta, pues la misma vergüenza ayuda *apasionadamente*, desde el apetito irascible, a moderar el apetito concupiscible. Y así, el movimiento de la vergüenza se dirige a evitar los motivos que la originan: los actos torpes de intemperancia<sup>12</sup>.

Precisamente por eso, porque ella misma no es una virtud sino una pasión, Santo Tomás hace notar que “el haber experimentado vergüenza con frecuencia produce el hábito de virtud adquirida [en nuestro caso la templanza], que hace evitar las cosas torpes de las que se ocupa la vergüenza [temiéndolas], pero no hace que uno se avergüence más en ocasiones posteriores [pues al evitar el vicio se evita la ocasión]”<sup>13</sup>. Es decir, no se adquiere un hábito (inexistente) que consista en una mayor facilidad para avergonzarse, como si la vergüenza fuera tal hábito. En cambio, el hábito de virtud adquirida (la templanza en nuestro caso) hace que el sujeto se avergüence *más* si hubiera materia de vergüenza, ya que “la perfección de la pasión depende del mismo apetitivo sensitivo”<sup>14</sup>, y con la templanza se perfecciona tanto el apetito sensible concupiscible –directamente-, como el apetito sensible irascible -por medio del concupiscible-; y esto se traduce en el perfeccionamiento de las pasiones del apetito sensible, entre las que se cuenta la vergüenza.

Cabría objetar, y así lo recoge el Aquinate en el segundo artículo de la cuestión sobre la vergüenza, que no siempre el objeto de la vergüenza es un acto torpe, pues los hombres se avergüenzan con frecuencia por otros motivos, como son: las humillaciones, las obras serviles, e incluso algunos actos de virtud. Y se da el caso también de que se avergüenzan más de cosas que son menos viciosas<sup>15</sup>. Para responder a estas objeciones, Santo Tomás discurre de un modo sorprendente. Comienza analizando el concepto de temor en que consiste la vergüenza, y que tiene por objeto un mal difícil de evitar como es la *torpeza viciosa* y la *torpeza penal* u *oprobio*<sup>16</sup>.

En cuanto al primer tipo de *torpeza*, la que consiste en la propia *deformidad* del acto *voluntario*, afirma –y esto es lo sorprendente-, que “no es, propiamente hablando, un mal difícil, puesto que aquello que se encuentra únicamente en la voluntad no parece que sea difícil ni superior a la voluntad humana, por lo cual no se percibe como algo terrible”<sup>17</sup>. Por esto se da la paradoja de que, aún siendo la vergüenza una condición de la templanza, el hombre templado no siente vergüenza, porque no piensa que el acto torpe sea difícil de evitar y, por tanto, *no lo teme*<sup>18</sup>. Así pues, la propia deformidad del acto voluntario no parece constituir propiamente el objeto del temor en que consiste la vergüenza. Volveremos sobre este punto más adelante.

En cuanto al segundo tipo de torpeza, el *oprobio* o *vituperio* de alguien, y que viene a ser como una torpeza de carácter penal, aquí sí ve Santo Tomás un cierto mal *arduo*, capaz de constituir el objeto de la vergüenza, pues el vituperio es un mal difícil de evitar, como el honor (en que consiste la gloria) es un bien arduo difícil de alcanzar. Por tanto, concluye, la vergüenza “tiene por objeto primero y principal el vituperio u oprobio”<sup>19</sup>.

Ahora bien, y con esto volvemos al punto de partida, dado que “el vicio es el que propiamente merece el vituperio”<sup>20</sup>, se sigue que la

vergüenza se ocupa de la torpeza viciosa, es decir, de los defectos *voluntarios*, más que de los defectos que no se dan por culpa propia, como puedan ser las humillaciones, la pobreza, la inferioridad o la sujeción a otros. Si hay quienes se avergüenzan de estas realidades es porque "el vituperio, aunque esencialmente se debe sólo a la culpa (por un defecto voluntario), considera también, al menos según la opinión de los hombres, cualquier defecto"<sup>21</sup>, aún no culpable, como los anteriores. Y por lo mismo, la vergüenza no se ocupa de las obras virtuosas sino *accidentalmente*, "bien en cuanto que los hombres las consideran viciosas, bien en cuanto que el hombre, al practicar la virtud, teme incurrir en la presunción o simulación"<sup>22</sup>, "pues es propio del hombre virtuoso no sólo evitar el vicio, sino todo cuanto tiene apariencia de tal"<sup>23</sup>.

Atendiendo a las obras virtuosas en sí mismas, el virtuoso desprecia los vituperios de que pueda ser objeto por causa de ellas, porque no los merece (esto es propio de la magnanimidad, que pertenece a la fortaleza). Aún más, afirma Santo Tomás que "cuanto más virtuoso es uno, tanto más desprecia los bienes y los males externos"<sup>24</sup>, entre los que se incluye el vituperio. Sin embargo, conviene hacer notar que aun el virtuoso puede experimentar un movimiento de vergüenza, como de las otras pasiones, que *precede* al juicio de la razón, incluso ante la obra virtuosa, movimiento que debe frenar y rechazar con ayuda de la razón.

¿Quiénes son aquellos cuya censura o vituperio se teme más? Santo Tomás responde a esta pregunta mostrando que, puesto que el oprobio (cuyo temor es la vergüenza) lleva consigo el testimonio de alguien sobre alguna falta, es lógico que "cuanto más se aprecie el testimonio de alguien, más se avergüence uno ante él"<sup>25</sup>. Ahora bien, podemos apreciar más el testimonio de alguien por dos motivos: primero por la certeza de su verdad, y segundo por las consecuencias para nosotros. Bajo ambos aspectos, el testimonio de aquellos con los que convivimos es el más apreciado. En primer lugar, porque conocen mejor nuestros hechos<sup>26</sup>, y por tanto hay mayor certeza de que sea verdadero. En segundo lugar, porque son quienes más pueden ayudarnos o perjudicarnos como consecuencia de su testimonio, pues viven con nosotros y durante más tiempo. Desde este punto de vista, se entiende que sea precisamente la familia el ámbito más adecuado para aprender la templanza (y las demás virtudes), en cuanto que se da máximamente una de las condiciones necesarias para el crecimiento en la virtud: la vergüenza<sup>27</sup>.

Por último, volvamos a lo que ya dijimos acerca de que el hombre virtuoso no siente vergüenza, para hacer algunas matizaciones. Se recordará que si se afirmaba que no sentía vergüenza se debía a que carecía del temor al mal que supone el acto torpe. Pero conviene precisar que existe una situación similar de "ausencia de vergüenza", cuyo origen no es la virtud, sino el vicio, a la que denominamos *desvergüenza* en el lenguaje ordinario<sup>28</sup>. En este

caso, si no se teme el mal (temor a lo torpe y el oprobio en que consiste la vergüenza) no es porque no se considere posible ni difícil de evitar, sino porque ni siquiera se percibe como mal<sup>29</sup>. Este es el caso de "los hombres enfangados en el vicio, a los cuales no desagradan sus pecados, sino que se jactan de ellos"<sup>30</sup>. La difícil situación moral en que se encuentran estas personas es notable, en cuanto que no sólo se ven con las pasiones del apetito concupiscible desordenadas y privados de la ayuda de la razón, sino que ni siquiera cuentan con la ayuda de la *pasión* laudable de la vergüenza para disponerse a la virtud. Se comprende ahora mejor la afirmación inicial de que la vergüenza no es parte de la templanza como si entrara a formar parte de la esencia de la misma, sino como algo que predispone a ella. Por eso "la vergüenza pone los primeros cimientos de la templanza, en cuanto que inculca el horror a lo torpe"<sup>31</sup>.

Por eso la vergüenza es capital en la *educación* de la virtud de la templanza. Saber inculcarla, como reacción pasional adecuada a la realidad de los actos torpes, es un "seguro de vida" para la vida moral: lo que no alcance a evitar una todavía imperfecta virtud de la templanza, que al menos lo dificulte la pasión de la vergüenza. Resulta enormemente ingenuo y temerario rechazar el *honor* (el "que dirán", lo llaman equivocadamente algunos), so capa de una mal entendida "autenticidad" que pretende desligarse de toda opinión ajena. Esta conducta, además de acabar en el más absoluto permisivismo ético, anula de raíz una de las condiciones de la templanza, la vergüenza, de donde se ve bien a las claras cuáles serán sus consecuencias. Y, además, no tiene nada de "autenticidad" *humana*, si acaso "animalesca". Lo auténticamente humano es, también, la racionalidad y, por tanto, la sociabilidad, con todas sus consecuencias.

### ***El pudor***

Por otra parte, la vergüenza guarda una relación especialísima con lo que conocemos con el nombre de *pudor*. En un sentido estrecho del término, el pudor no es sino la vergüenza aplicada a una materia más reducida, dentro de la templanza: la constituida por los actos venéreos y sus signos externos. Por eso, quien pierde el pudor manifiesta un profundo deterioro moral, pues carece de vergüenza, condición necesaria de la templanza.

En cualquier caso, el Aquinate afirma que "el pudor se ocupa de aquellas materias de las que más se avergüenzan los hombres"<sup>32</sup>, como son los actos venéreos, *incluso* –y esto es clave– cuando éstos son ordenados por la razón y, por tanto, virtuosos. Es decir, para Santo Tomás, "el orden de la razón dentro de lo sexual no significa que haya de arrancarse de la púdica reserva una cosa (el acto sexual)

que cierto sentido *natural* de vergüenza y decencia escondió en el silencio y rodeó de penumbra para protegerlo contra la luz artificial e hiriente de un saber desconsiderado y ligero<sup>33</sup>. El motivo de ese sentido *natural* de vergüenza es que, en estos actos, "el movimiento de los órganos genitales no está sujeto al imperio de la razón, como lo está el de los otros órganos externos"<sup>34</sup>, y que esos actos "son los que más obnubilan la razón"<sup>35</sup>. El hombre no quiere exponerse a la mirada de la razón ajena, cuando él mismo se entrega a otra persona, en un contexto de amor e intimidad, sin la propia vigilancia racional, incluso aunque sea de manera ordenada y virtuosa. Por ello reacciona con pudor, cuya misión es "vigilar para que ese silencio del que hemos hablado, no sea profanado por los asaltos de la vergüenza o por el atrevimiento de una razón mal entendida. Y esto entra también, claro, dentro del *orden de la razón*"<sup>36</sup>.

Pero el hombre siente vergüenza no sólo de la unión venérea, sino de sus signos: excitaciones, miradas, besos y tocamientos, e incluso de la pública exposición de su cuerpo. Y así, el pudor se extiende también a esos actos y movimientos, que no conviene expresar ante extraños, porque no se dirigen a ellos. Al sentir las pretensiones de su fisiología, el ser humano reacciona con vergüenza, y comprende que es a él a quien corresponde gobernar su propia impulsividad sexual, entregándose a quien elija libremente, y sólo a esa persona. "Por ello, el pudor se presenta como una afirmación de la propia subjetividad y de la diferencia de lo específicamente humano con respecto a la naturaleza inferior"<sup>37</sup>.

Aún más, el pudor es un sentimiento característico de la persona y, por eso, se extiende "tanto la dimensión instintivo-sensual de la sexualidad como la dimensión afectivo-psicológica: tenemos vergüenza de que aparezcan nuestras reacciones sensuales, como tenemos también vergüenza de que aparezcan nuestras reacciones afectivas; tendemos por ello a ocultarlas"<sup>38</sup>. El motivo es que tanto la impulsividad del instinto como la obsesión que implica el sentimiento, fuera del contexto de la comunión interpersonal propia del matrimonio, fijan la intencionalidad del deseo en una orientación que puede ser contraria a otras dimensiones de la persona. "La vergüenza se constituye, entonces, como una respuesta originaria ante una reacción sexual que considera el cuerpo como mero objeto de placer o los valores afectivos, como mera posibilidad de complacencia. La vergüenza ante esta reacción hace que la persona tienda a impedir esta unilateralidad del deseo, protegiéndose"<sup>39</sup>. Y la manera de protegerse será, precisamente, velando con pudor las manifestaciones de sus valores sexuales o de sus vivencias afectivas.

Por eso, el pudor está en el centro de la relación interpersonal entre hombre y mujer, garantizando el respeto de la subjetividad de ambos. Requiere un conocimiento mínimo del modo como el otro, en su masculinidad o feminidad, reacciona ante los valores sexuales o afectivos propios, para poder velar estos valores convenientemente.

En este sentido, el pudor conlleva en sí mismo una dimensión cultural innegable, que hace significativas y relevantes las intenciones de las personas en su modo de comportarse, vestir, etc. Conociendo este contexto cultural, se evitan equívocos. "Lo que es esencial en el pudor es, precisamente, la intencionalidad que pretende evitar, el uso del cuerpo"<sup>40</sup>. En el fondo, se trata de respetar al otro, y respetándolo a él, ayudarle a respetarnos a nosotros. "No se trata de ocultar algo que fuese negativo, la sexualidad, sino de no generar una intencionalidad en la otra persona o en sí mismo contraria al valor de la persona"<sup>41</sup>.

De este modo, se nos desvela que la reacción del pudor, velando determinadas manifestaciones ambiguas de la sexualidad, lo que pretende precisamente es provocar el interés y el aprecio por la persona, con lo que se está queriendo suscitar el amor personal. El pudor no se presenta como un obstáculo para el amor, sino, más bien, como un medio para llegar a él. Cuando el pudor adquiere esta dimensión de provocar el amor, entonces tiende a ocultar, sí, pero no demasiado, "pues manifestar la diferencia personal en el cuerpo hace posible que pueda nacer o reavivar el amor entre el hombre y la mujer"<sup>42</sup>. Y aquí entraría la función de la moda.

En definitiva, el pudor es custodio del amor, cuyos signos vela a extraños; es guardián de nuestra intimidad, reservada a quien le pertenece; es amor a la belleza y al misterio que encierra toda persona; es respeto mutuo, y por eso, oculta a los sentidos cuanto pueda inducir a olvidar nuestra condición de personas en la relación con los demás<sup>43</sup>. Por todo ello, el pudor podría ser considerado una *virtud* que hay que cultivar, y que tiene por objeto defender y custodiar activamente bienes específicos<sup>44</sup>.

En un sentido amplio, no tratado específicamente por Santo Tomás, el *pudor* se puede aplicar a toda la materia que constituye la templanza, y no sólo a los actos que satisfacen el apetito sexual. Más en concreto, es evidente que existe un cierto pudor relativo a los actos propios del otro apetito básico en el ser humano: el de comer y beber. Aunque en menor medida que en los actos venéreos, también aquí se da cierta relajación de la vigilancia racional al satisfacer el apetito. En los actos de comer y beber intervienen multitud de operaciones fisiológicas sobre las que se guarda poco o ningún control racional, y que son comunes a los demás animales: masticar, tragar, digerir, etc., con sus distintos ruidos y manifestaciones involuntarias. Por ello, en casi todas las culturas se procura ocultar estos actos a los extraños y, aun entre personas cercanas, se trata de velar la condición puramente animal de los mismos mediante las buenas maneras<sup>45</sup>. Ocurre algo parecido con otros actos involuntarios del hombre, como bostezar: "es una vergüenza para el autodomínio propio del hombre ser sorprendido preso de movimientos corporales involuntarios (como el estornudo, el eructo o el hipo)"<sup>46</sup>.



Pues bien, comer en la calle, en opinión de León Kass, “revela, de hecho, precisamente aquella falta de autocontrol: es un presagio del sometimiento al vientre. El hambre debe satisfacerse ahora, no puede esperar. Aunque el que come mientras camina por la calle lleva la dirección hacia la que miran sus ojos, se manifiesta como un ser llevado de sus apetitos”<sup>47</sup>. Se entiende la natural e involuntaria reticencia que todo adulto medianamente cultivado muestra a comer por la calle: se siente una extraña vergüenza. Sólo los niños –que se dejan llevar por los apetitos irrazonablemente- lo hacen. “Un hombre que come mientras camina por la calle lo hace a la vista de todos los que pasan, que deben, por tanto, o bien apartar sus ojos o bien observarlo de un modo que objetiva esa actividad”<sup>48</sup>. Aún más, incluso en la mesa propia y con los suyos, un cierto pudor en el mirar conviene al hombre, porque “el animal racional, cuando está a la mesa, no olvida su animalidad (...). Por estas razones comer humanamente significa también reglar el modo en que utilizamos nuestros ojos. A nuestros ojos, ventanas a través de las cuales miramos el mundo con asombro y curiosidad, no se les puede complacer en la mesa: el pudor dicta la regla fundamental: no mirar como comen los otros”<sup>49</sup>.

En el fondo, se trata de que nuestras necesidades corporales no sólo pueden ser humanizadas, sino que, si se satisfacen consciente y deliberadamente, bajo las conveniencias dictadas por la razón, pueden ser humanizadoras: enriquecen y ennoblecen toda la vida humana<sup>50</sup>. De este modo, la necesidad se convierte en la madre de virtudes propiamente humanas: delicadeza, moderación, dominio de uno mismo, ennoblecimiento, gusto, gracia, ingenio, etc.

### **3. La honestidad, amor a la belleza moral**

Si resultó sorprendente que Santo Tomás considerara la vergüenza como parte integral de la templanza, la sorpresa no será menor al estudiar los motivos por los que incluye la honestidad como la otra parte integral de la templanza. La honestidad es también una pasión: el amor a la belleza moral. Santo Tomás dedica a este tema la cuestión 145 de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*.

Comencemos por el principio: ¿qué sentido preciso tienen estos términos de *honestidad* y *honor*, y cómo se relacionan con la virtud? Para Santo Tomás, “la honestidad es *como un estado de honor*. De ahí que se llame honesto a aquello que es digno de honor”<sup>51</sup>, mientras que “honor es cierto reconocimiento de la virtud del que es honrado, y por esta razón solamente la virtud es causa legítima del honor”<sup>52</sup>. Por tanto, propiamente hablando, la honestidad coincide con la virtud: sólo ella merece legítimamente el honor. Y ello es así

porque el honor se debe a la excelencia, la cual se considera en el hombre, principalmente, en relación con la virtud<sup>53</sup>.

A la objeción de si no parece existir cierta *oposición* entre la esencia de la virtud, que consiste en una elección *interna*, y la honestidad, que dice relación con la conducta *externa*, responde Santo Tomás diciendo que “la conducta externa cumple la razón de honesto en cuanto que da a conocer la rectitud interna. Por eso la honestidad consiste fundamentalmente en la elección interna y significativamente en el comportamiento externo”<sup>54</sup>. Es decir, la conducta externa es honesta en cuanto que refleja un orden moral interior, consecuencia de la virtud. Por eso puede afirmar Pieper que la templanza o el desorden “gritan su presencia desde cualquier manifestación exterior del sujeto; se asoman a su risa, a sus ojos. Se las nota en la manera de andar o de estar sentado y hasta en los rasgos de la escritura”<sup>55</sup>. Así pues, la honestidad acompaña siempre a la virtud y, de manera especial, a la templanza, como veremos.

Pero lo honesto no sólo designa lo virtuoso. También designa lo *bello*, en cuanto que lo bello moralmente es lo virtuoso. En efecto, “en la noción de bello concurren el brillo y la proporción debida”<sup>56</sup>, y así como la belleza del cuerpo consiste en una cierta proporción de los miembros y un brillo o color conveniente, “la belleza espiritual consiste en que la conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón”<sup>57</sup>. ¿Y qué es esto sino la virtud, que imprime a las acciones y pasiones humanas el orden de la razón? Por tanto, la belleza moral sigue a la virtud, al igual que la sigue la honestidad. Bello y honesto se identifican por convenir ambos conceptos con lo virtuoso.

Antes de seguir avanzando, conviene prestar atención a otra pregunta que se hace Santo Tomás: concretamente, si lo honesto, que tiene el mismo objeto que lo *útil* y lo *deleitabile*, se distingue de ellos. Y encuentra que se distingue por la *razón*. Una cosa es honesta en cuanto que posee cierto esplendor por estar de acuerdo con la razón. Si está ordenada por la razón es conveniente al hombre en el orden natural, y por tanto deleitable. En consecuencia, lo honesto (o virtuoso) es deleitable. Pero lo contrario no es cierto: “no todo lo deleitable es honesto, puesto que una cosa puede ser conveniente para los sentidos [deleitabile], y no a la razón”<sup>58</sup>. O dicho de otro modo: “se considera honesto lo que es deseado en sí mismo por el apetito racional, el cual tiende hacia lo que es conveniente a la razón. Y se considera deleitable aquello que es deseado en sí mismo por el apetito sensitivo”<sup>59</sup>. Por otra parte, ninguna cosa puede ser real y esencialmente útil si va contra la honestidad, pues iría contra el bien racional, fin último del hombre. En todo caso, “puede ser útil, bajo algún aspecto, en relación con un fin particular”<sup>60</sup>, y en este sentido, lo útil no coincide con lo honesto.

Llegados a este punto, es preciso mostrar ya por qué la honestidad puede considerarse parte integral (o condición necesaria)

de la templanza. Siendo la honestidad, como hemos visto, un amor a la belleza espiritual, y puesto que a lo bello se opone lo *torpe*, es claro que la honestidad rechaza lo torpe. Pero corresponde a la templanza, como sabemos, rechazar lo más torpe y deshonoroso para el hombre, como son los placeres propios de los animales, y hacerlo a la luz de la razón. "En este sentido, pues, la honestidad, en cuanto lleva consigo una especial ordenación hacia la templanza, se considera como parte de la misma, pero no subjetiva, como si fuera una virtud añadida, sino integral, como condición necesaria"<sup>61</sup>.

Cabría preguntarse si acaso no es más propia la honestidad de la justicia y la fortaleza, puesto que "los justos y los valientes son los que más honores reciben"<sup>62</sup>, y se considera más honesto lo que es digno de honor. Santo Tomás responde que aún cuando se debe a la justicia y la fortaleza un honor mayor que a la templanza porque poseen un bien mayor, "se debe mayor honor a la templanza en cuanto que reprime vicios más vituperables"<sup>63</sup>, y así considera que la honestidad es más propiamente parte de la templanza. Pero no se debe, con esto, perder de vista que la honestidad es una pasión positiva, no negativa: es *amor* a la belleza, no *temor* a la fealdad, como ya se dijo al principio.

Todo este relativamente complicado proceso se puede resumir en las siguientes clarificadoras palabras: "La honestidad es la segunda condición de la temperancia, o sea, el amor de lo honesto u honroso, de la belleza moral que supone obrar de modo temperante. La belleza, en efecto, puede encontrarse en sentido analógico en los asuntos morales, es decir en las acciones humanas. Una acción humana es bella cuando manifiesta *el resplandor de lo inteligible en lo sensible*, o sea el orden de la razón en los impulsos pasionales. Si estos impulsos pasionales se sustraen al dominio de la razón, no son humanos, sino bestiales e infrahumanos, y eso es lo que constituye la torpeza o fealdad moral. En cambio, si resplandece en ellos la moderación y el orden de la razón, la conducta humana es entonces decente, decorosa, moralmente bella, digna de honor. Y el amor de esa belleza moral es lo que constituye la honestidad, que puede considerarse también como una *pasión* laudable. De este modo, el temor a lo torpe o reprochable, que es la vergüenza, y el amor a lo honesto y decoroso, que es la honestidad, vienen a coincidir en un mismo objetivo: el nacimiento de la virtud de la temperancia, de la que son las dos condiciones necesarias"<sup>64</sup>.

De este modo, estamos en condiciones de apreciar la gran importancia que tiene para la educación en la templanza el inculcar el amor a la belleza, y más en concreto a lo moralmente bello, a lo honesto, a lo digno de honor<sup>65</sup>. Si ese *resplandor de lo inteligible en lo sensible*, propio de la conducta virtuosa, no despierta en nosotros la *pasión* del amor, y consecuentemente la admiración y el deseo, se pierden muchas energías que facilitarían vivir y adquirir la virtud de la templanza.

Por último, una aclaración, por lo demás, obvia: cuando decimos que la templanza no sólo es bella en sí misma como virtud, sino que *embellece* al hombre y su conducta, hablamos “de la belleza irradiada por el ordenamiento estructural de lo verdadero y de lo bueno, no de la belleza facial o sensitiva de una agradable presencia. La hermosura de la templanza tiene una cara más espiritual, más seca y más viril”<sup>66</sup>. Se trata de la belleza que surge de la armonía, de la unidad de lo *sensible* integrado en lo *inteligible*: belleza no puramente espiritual, pero tampoco puramente sensible.

#### 4. Papel de los sentimientos en la educación moral

El tratamiento tomista de la vergüenza y la honestidad tiene una gran actualidad en nuestra época. La alta estima que merecen a Santo Tomás dos *sentimientos* como son la vergüenza y la honestidad -hasta el punto de considerarlos condiciones *necesarias* de la virtud de la templanza-, precede, en casi siete siglos, a la actual revalorización del papel de la esfera afectiva en la moralidad, tan olvidada en gran parte de la modernidad<sup>67</sup>.

En efecto, no conviene despreciar el papel que corresponde a los sentimientos en la educación moral y, más en concreto, el de estas pasiones laudables –vergüenza y honestidad- de las que habla Santo Tomás. Como decía C.S. Lewis con fina ironía, “ninguna justificación de la virtud permite al hombre ser virtuoso. Sin la ayuda de los sentimientos orientados, el intelecto es débil frente al organismo animal. Yo jugaría antes a las cartas con un hombre escéptico respecto a la ética pero educado en la creencia de que *un caballero no hace trampas* que con un intachable filósofo moral que haya sido educado entre estafadores”<sup>68</sup>. La correcta precaución contra el sentimentalismo moderno es la de inculcar sentimientos adecuados – amor a la belleza moral, vergüenza ante lo torpe, etc.-, no la de eliminarlos, ya que los sentimientos son de gran ayuda para la práctica de la virtud. “No negamos el peligro de distorsiones en la esfera afectiva, es decir, el peligro de los sentimientos fingidos y más o menos ilusorios, pero al mismo tiempo se debe subrayar que los abusos nunca dan derecho a menospreciar el valor del objeto”<sup>69</sup>. De lo contrario podría ocurrir lo que el mismo C.S. Lewis denunciaba: “Con una especie de terrible simplicidad extirpamos el órgano y exigimos la función. Hacemos hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa. Nos reímos del honor y nos extrañamos de ver traidores entre nosotros”<sup>70</sup>.

En general, es moralmente relevante tener los afectos apropiados para disponer de un refuerzo motivacional afectivo para el actuar concreto. “La virtud moral es *connaturalidad afectiva* con el bien, y concretamente una connaturalidad de *todo* el hombre y de

todas sus tendencias"<sup>71</sup>. De este modo, "cuando llegue a la edad en que se empieza a reflexionar, el alumno que haya sido educado según *afectos ordenados* o *sentimientos adecuados* reconocerá fácilmente los primeros principios de la ética"<sup>72</sup>. Bien es cierto que es posible hacer cosas buenas y correctas sin pasión ni sentimiento, pero esto no constituye el paradigma del actuar éticamente correcto, como defienden, siguiendo a Kant, los partidarios de la ética del deber. Al contrario, "en esos casos falta precisamente un rasgo esencial de la perfección del actuar moral: la *connaturalidad* afectiva con el bien, consistente en hacer el bien no en virtud del sentimiento del deber y de la razón pura, sino en tender al bien con todas las potencias y las capacidades de la persona"<sup>73</sup>, también con la pasión rectamente ordenada. La pasión forma parte, por tanto, de la perfección moral.

De hecho, se puede afirmar con Romano Cessario que "la virtud introduce la razón en la emoción"<sup>74</sup>, teniendo en cuenta la matización de C.S. Lewis: "Ningún sentimiento es, en sí mismo, un juicio; en este sentido, ninguna emoción o sentimiento tiene lógica. Pero puede ser racional o irracional según se adecue a la razón o no. El corazón nunca ocupa el lugar de la cabeza sino que puede, y debe, obedecerla"<sup>75</sup>. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿de qué modo se realiza esa influencia, o control flexible, de la razón en los afectos, que inicialmente no son racionales? En opinión de Antonio Malo, tanto Aristóteles como Santo Tomás creen que ésta es posible, pero no han dejado una explicación de cómo se produce. Su tesis es "que la razón puede influir en los afectos precisamente porque en ellos se contiene un juicio natural"<sup>76</sup> gracias al cual, la razón puede interpretar el significado de la afectividad, valorarla a la luz del fin de la persona, y corregirla cuando sea necesario.

En efecto, este *juicio natural* de las emociones se refiere, en parte, a una realidad exterior, pero no por ello es un juicio objetivo, pues la subjetividad aparece siempre indisolublemente unida al objeto. Se da en él, por tanto, una *certeza existencial*: el que tiene vergüenza está convencido de que la situación es bochornosa; y un *motivo* para actuar de un modo adecuado: evitar la situación, ocultarse, etc. Pero ambas, certeza y motivo, no tienen por qué ser racionales, pues "para que lo fueran, tendrían que tener en cuenta el bien, es decir, la situación real de la persona, lo cual es imposible, pues las emociones no son capaces de trascenderse. A la razón incumbe, por tanto, examinar lo que haya de adecuado en la certeza y los motivos –contenidos de la emoción–, y en la acción a la que la emoción impulsa"<sup>77</sup>. Para ello es preciso, en primer lugar, interiorizar la emoción, esto es, poner el acaecer emotivo en relación con el yo. En segundo lugar, juzgar si la situación en que emocionalmente se encuentra corresponde o no a la situación verdadera, valorando no sólo si la emoción es adecuada (conformidad con la realidad), sino si lo es el modo de experimentarla (proporción<sup>78</sup>). Por último, es preciso valorar las acciones a las que impulsan las emociones. De este

modo, a través del juicio de la razón, y de las virtudes que de éste derivan, la persona logra educar la propia afectividad.

Así pues, es preciso educar a los sentimientos, buscando su conformidad y proporción con la realidad, percibida por la razón. De este modo, mediante esta integración en el orden de la razón, los sentimientos pasan a desempeñar una función cognitiva: gracias a la connaturalidad afectiva, muestran el bien conforme a la razón aquí y ahora, y dirigen al hombre hacia él con espontaneidad y seguridad. Y así se convierten en principios de la acción. Los sentimientos son, en este sentido, *programas de reacción automática*<sup>79</sup>. Y esto es ya verdadera virtud moral.

## BIBLIOGRAFÍA

- CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998.
- GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 2004.
- HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003.
- KASS, L. R., *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Cristiandad, Madrid 2005.
- LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994.
- LLANO, A., *El diablo es conservador*, Eunsa, Pamplona 2001.
- MALO, A., *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004.
- NORIEGA, J., *El Destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976.
- RATZINGER, J., *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000.
- SALINGER, J.D., *Levantad, carpinteros, la viga del tejado*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1973.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*.
- SCHELER, M., *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1979.

## NOTAS

<sup>1</sup> Así, por ejemplo, en el caso de la vergüenza, se afirma que no es un tipo de templanza, ya que ésta tiene por objeto los deseos, mientras que la vergüenza es una especie de temor, según afirma el Filósofo (Cfr. *Summa Theologiae* - en adelante *S. Th.*-, II-II q144 a1 ad2).

<sup>2</sup> *S. Th.*, II-II q143 a1 co.

<sup>3</sup> *S. Th.*, I-II q59 a3 co.

<sup>4</sup> Santo Tomás toma esta definición de San Juan Damasceno: cfr. *S. Th.*, II-II q144 a1 co.

<sup>5</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 co.

<sup>6</sup> Este significado es, por ejemplo, el que se da actualmente como primera acepción de la palabra "vergüenza" en el *Diccionario de la Lengua Española* (22ª Edición, 2001): "Turbación del ánimo, que suele encender el color del rostro, ocasionada por alguna falta cometida, o por alguna acción deshonrosa y humillante, propia o ajena". En esta definición están ya presentes los dos elementos característicos de la pasión: movimiento espiritual y repercusión corporal.

<sup>7</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 co.

<sup>8</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 co.

<sup>9</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 ad1.

<sup>10</sup> *S. Th.*, I-II q41 a2 co.

<sup>11</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 ad2.

<sup>12</sup> No se quiere decir con esto que Santo Tomás no considere que haya pecados (actos viciosos) más graves que la intemperancia, sino que, a veces, pecados más graves son menos vergonzosos, bien porque son menos torpes, como pasa con los pecados espirituales respecto de los carnales, bien porque representan cierta superioridad de cualidades (Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a2 ad4). De aquí que muchas veces los vicios de intemperancia vengan camuflados de actitudes rebeldes, descreídas, soberbias, incluso lúcidamente contrarias a Dios y los hombres. Esta *pose*, con la apariencia de pecados más graves (fundamentalmente la soberbia y el odio), esconde pecados más vergonzosos (la intemperancia en todas sus formas), y por eso se adopta. Porque muchas veces no es fácil admitir que, si se ha actuado mal, ha sido por pura incontinencia (por ejemplo), por debilidad, por no haber sido capaz de resistir el empuje de las pasiones desordenadas; y se recurre al expediente de atribuirlo a una racional, voluntaria y "heroica" decisión de cometer tal acto y de rebelarse contra lo establecido (aunque esta actitud conlleve odio o soberbia, es decir, pecados más graves). En el fondo, quien así actúa es consciente de la mayor proximidad de los pecados de intemperancia con los "brutos" y, por tanto, de su mayor fealdad y vituperio, en comparación con los pecados espirituales (el odio y la soberbia), que de algún modo reflejan la cualidad

espiritual del hombre. Por eso busca ser incluido entre los que cometen los últimos pecados (en realidad más graves), mejor que los primeros.

<sup>13</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 ad5.

<sup>14</sup> *S. Th.*, I-II q60 a5 co.

<sup>15</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a2 ad1, ad2, ad3 y ad4, respectivamente.

<sup>16</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a2, co.

<sup>17</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 co.

<sup>18</sup> Esta actitud, que sería tachada por muchos de soberbia, es una manifestación más de la confianza radical de Santo Tomás en la naturaleza humana –creada por Dios– y sus potencias, y más concretamente en la voluntad humana: sólo una persona ejercitada en templar la voluntad bajo el fuego de las dificultades, acostumbrada a luchar y vencer, puede hacer estas afirmaciones. Por eso, resulta sorprendente e incongruente la acusación de los filósofos voluntaristas y nihilistas que, siguiendo a Nietzsche, afirman que “la moral cristiana es una moral de esclavos”. Más bien es al contrario.

<sup>19</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 co. La opinión de los demás hombres, para quien considera al hombre como un ser social por naturaleza, sin ser lo fundamental, no es despreciable, como no lo era en Aristóteles y gran parte de la tradición griega.

<sup>20</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 co.

<sup>21</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 ad2.

<sup>22</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 ad3.

<sup>23</sup> *S. Th.*, II-II q144 a4 ad2.

<sup>24</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 ad1.

<sup>25</sup> *S. Th.*, II-II q144 a3 co.

<sup>26</sup> Es claro que también la rectitud del juicio de quienes nos contemplan es un criterio que hace aumentar nuestro aprecio por su testimonio sobre nosotros. Tal es el caso de los sabios y virtuosos, de los cuales quiere el hombre especialmente recibir el honor y ante los cuales se avergüenza más. De ahí que nadie se avergüence ante los niños ni ante los animales, por la falta de juicio recto que se da en ellos (Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a3 co).

<sup>27</sup> En el otro extremo, los hombres sienten menos vergüenza para cometer actos torpes cuando no tienen como testigos personas conocidas y allegadas, cual es el caso de las vacaciones en un lugar distinto del habitual. Aquí también se ve cómo la vergüenza facilita la virtud, pero no es virtud verdaderamente.

<sup>28</sup> Así la define el diccionario: “Falta de vergüenza, insolencia, descarada ostentación de faltas y vicios” (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>29</sup> En este sentido, afirma Santo Tomás que la falta de vergüenza se da en los hombres muy malos y en los muy buenos por motivos distintos (Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a4 ad1).



<sup>30</sup> *S. Th.*, II-II q144 a4 co. Podríamos decir, con terminología fenomenológica, que no sólo se da una ceguera para el auténtico valor, sino que se toma como tal el disvalor: es una profunda inversión. La realidad es que “no debería hablarse en absoluto de ciertas cosas, pues la familiaridad engendra más a menudo tolerancia que desprecio” (KASS, L. R., *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Cristiandad, Madrid 2005, p. 185).

<sup>31</sup> *S. Th.*, II-II q144 a4 ad4.

<sup>32</sup> *S. Th.*, II-II q151 a4 co.

<sup>33</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 235.

<sup>34</sup> *S. Th.*, II-II q151 a4 co.

<sup>35</sup> *S. Th.*, II-II q151 a4 ad3:. Y también: “en todo acto venéreo hay un exceso de deleite, que absorbe la razón en tanto en cuanto que es imposible reflexionar sobre nada en ese momento” (*S. Th.*, II-II q153 a2 obj2).

<sup>36</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 235.

<sup>37</sup> NORIEGA, J., *El Destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, p. 154.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>43</sup> No es posible aquí hacer un estudio pormenorizado de la virtud del pudor, en cuanto que tampoco Santo Tomás prestó una particular atención a esta virtud. De momento baste con esta enumeración de algunas de las características del pudor. Para una exposición más extensa de este tema, cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1979, pp. 193-214. También resulta interesante el siguiente estudio, breve, de carácter fenomenológico: SCHELER, M., *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004.

<sup>44</sup> En opinión de otros autores, y coincidiendo con Santo Tomás, el pudor no es una virtud específica, sino parte integrante, junto con el sentimiento de nobleza, de lo que será la virtud de la castidad. Serían verdaderas condiciones *sine qua non* para que se dé esta virtud (cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 159).

<sup>45</sup> “Los modales, al haberse convertido en nuestra segunda naturaleza, nos guardan a nosotros y a los que nos acompañan de llegar a ser tan conscientes de nuestra conducta que lleguemos a objetivarnos a nosotros mismos (y a ellos) y a los que nos rodean. (...) Los modales en la mesa en todos los lugares ennoblecen al comensal, cuando se demuestra que no está sometido a sus apetitos” (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 248).

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 241. En opinión de este autor, el hecho de caminar erguidos y con la mirada dirigida al frente, perpendicularmente al conducto digestivo, es un signo de la racionalidad humana y su dignidad. Otros animales caminan a cuatro patas, con la mirada dirigida al frente en la misma dirección que su conducto digestivo, como una prueba de la necesidad que impera en su vida, en el que todo se dirige como meta a la conservación.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>50</sup> Este mismo autor va aún más lejos en la descripción de las bondades de las buenas maneras en la mesa, al señalar que “la ‘fast food’, o la comida que se hace ante el televisor mientras realizamos otras actividades, ahorra tiempo, satisface nuestras necesidades energéticas y procura una satisfacción casi instantánea. Pero, por eso mismo, hace que surjan menos oportunidades para la conversación, la comunión y la apreciación estética; así se frustran los apetitos del alma. Los cubiertos desechables y los platos de papel ahorran trabajo a costa del refinamiento y, simbólicamente, borran el recuerdo y la permanencia de su legítimo lugar en la mesa. Comer ante el televisor transforma la comida en un mero acto alimenticio. Engullendo la comida deshonoramos el esfuerzo humano que supone prepararla y las vidas de las plantas y los animales que se han sacrificado para nosotros. Como era de esperar, la incivilidad, la insensibilidad y la ingratitud aprendidas en la mesa familiar pueden extenderse a todos los demás aspectos de la vida” (*Ibidem*, p. 360).

<sup>51</sup> *S. Th.*, II-II q145 a1 co. Conviene advertir que el significado actual de “honesto” no incluye expresamente este matiz de “digno de honor”. Así, las acepciones que encontramos en el diccionario son: “Decente o decoroso. Recatado, pudoroso. Razonable, justo. Probo, recto, honrado” (*Diccionario de la Lengua Española*, 22<sup>a</sup> Edición, 2001)

<sup>52</sup> *S. Th.*, II-II q63 a3 co. Este significado lo mantiene actualmente la palabra “honor”, como segunda acepción del diccionario: “Gloria o buena reputación que sigue a la virtud, al mérito o a las acciones heroicas, la cual trasciende a las familias, personas y acciones mismas de quien se la granjea” (*Diccionario de la Lengua Española*, 22<sup>a</sup> Edición, 2001).

<sup>53</sup> Recuérdese la idea aristotélica según la cual el bien dentro de cada especie consiste en realizar su *función* natural específica (“ergón”) satisfactoriamente. Siendo el hombre un ser que se distingue de los demás seres naturales por la razón, la vida humana será valiosa si está presidida por el uso adecuado de la razón, que es tanto como decir: si es virtuosa. Aquí reside el “ergón”, la *función* natural específica, del hombre.

<sup>54</sup> *S. Th.*, II-II q145 a1 ad3.

<sup>55</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 295.

<sup>56</sup> *S. Th.*, II-II q145 a2 co.

<sup>57</sup> *S. Th.*, II-II q145 a2 co.

<sup>58</sup> *S. Th.*, II-II q145 a3 co.

<sup>59</sup> *S. Th.*, II-II q145 a3 ad1.

<sup>60</sup> S. Th., II-II q145 a3 ad3.

<sup>61</sup> S. Th., II-II q145 a4 co.

<sup>62</sup> S. Th., II-II q145 a4 obj3.

<sup>63</sup> S. Th., II-II q145 a4 ad3.

<sup>64</sup> GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, EUNSA, Pamplona 2003, p. 176.

<sup>65</sup> Todo esto es percibido por la sabiduría popular con su sentido moral espontáneo. Piénsese, por ejemplo, en lo que le dicen un padre o una madre a su hijo pequeño, cuando come glotonamente: “No hagas eso, que está *feo*”. ¡Feo! No le dice que es malo, sino *feo*. Aquí subyace una identificación de la belleza con lo moralmente bueno, base de la educación moral, pues permite el conocimiento por *connaturalidad* de lo que es virtuoso. Para el niño es más fácil detectar el “ordo rationis” en lo sensible por medio de la belleza, que por medio de los razonamientos sobre la bondad. Las virtudes siempre se aprenden así: con naturalidad, en la familia y no en los libros. Este tema del conocimiento por *connaturalidad* de las virtudes es de gran importancia, y lo dejamos tan sólo apuntado. Baste ahora con estas palabras de J. Ratzinger: “La belleza es conocimiento, una forma superior de conocimiento, porque alcanza al hombre con toda la grandeza de la verdad (...) Ser alcanzado por un destello de la belleza que hiere al hombre es auténtico conocimiento” (RATZINGER, J., *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004, p. 36).

<sup>66</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 294.

<sup>67</sup> En opinión de Dietrich von Hildebrand, “el papel de la afectividad en la moral ha sido desprestigiado por todos aquellos que han ensalzado la esfera afectiva y le han conferido una gran importancia, pero sin haber comprendido la verdadera naturaleza de la afectividad espiritual: todos los que, desde el conde de Shaftesbury hasta Norman Vincent Peale, han tratado las *respuestas afectivas al valor* en un modo que minusvalora o incluso niega la naturaleza específica que las distingue de los meros estados emocionales, confundiendo éstos con aquéllas. Así, por ejemplo, una especie de exaltación emocional hasta el paroxismo, pero a la que le falta intencionalidad, trascendencia y sentido, es confundida con la auténtica *respuesta afectiva* de entusiasmo” (HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003, p. 181).

<sup>68</sup> LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, p. 27.

<sup>69</sup> HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, p. 181. Esta misma idea queda reflejada en aquél comentario lleno de sentido común de un viejo profesor: “Señores, los sentimientos son como los melones, porque salga uno malo, no se puede despreciar todo el género”.

<sup>70</sup> LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, p. 29.

<sup>71</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, p. 206 (cursivas en el original).

<sup>72</sup> LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, p. 20.

<sup>73</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 178.

<sup>74</sup> CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998, p. 199.

<sup>75</sup> LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, p. 24.

<sup>76</sup> MALO, A., *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 176. No debe entenderse esta afirmación en oposición a Lewis, que tiene en mente el concepto clásico de juicio *racional*.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>78</sup> Alejandro Llano ejemplifica con sentido del humor esta desproporción emotiva con estas palabras: "El amor noble y normal de padres y maestros para con los jóvenes está siendo sustituido por el emotivismo, por la inundación afectiva, por esas demostraciones de cariño tan ostentosas como superficiales que se aprecian –por ejemplo- en las paradas de los autobuses escolares: tal parece que los niños y las niñas partieran como voluntarios hacia Kosovo, de donde no se sabe si volverán vivos o, al menos, no contaminados por las radiaciones de uranio empobrecido". (LLANO, A., *El diablo es conservador*, Eunsa, Pamplona 2001, p. 100). Resultan también luminosas estas otras palabras que J. D. Salinger pone en boca de su protagonista Seymour dirigiéndose a Muriel: "Como soy un pesado, le mencioné la definición que da R.H. Blyth del sentimentalismo: somos sentimentales cuando acordamos a una cosa más ternura de la que Dios le otorga. Dije (¿sentenciosamente?) que sin duda Dios ama a los gatitos pero probablemente no calzados con botitas en tecticolor. Les deja ese toque creador a los autores de guiones cinematográficos." (SALINGER, J.D., *Levantad, carpinteros, la viga del tejado*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1973, p. 43).

<sup>79</sup> Cfr. GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 2004, pp. 21-34. La expresión "programas de reacción automática" aplicada a las emociones aparece en la página 26.