

RELACIÓN DE LA TEMPLANZA CON OTRAS VIRTUDES Y CON EL CONOCIMIENTO MORAL

Autor: José Brage

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

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. El sistema de las virtudes cardinales
 - a) La principalidad de las virtudes cardinales
 - b) La conexión de las virtudes cardinales.
 - c) El orden de las virtudes cardinales. Lugar de la templanza.
2. Relación de la templanza con otras virtudes.
 - a) Templanza y prudencia
 - 1) Necesidad de la prudencia en el actuar moral
 - 2) Necesidad de la templanza para la prudencia
 - 3) Deterioro de la prudencia por la intemperancia
 - b) Templanza y justicia
 - 1) Caracterización de la justicia
 - 2) Influencia de la templanza en la justicia
 - 3) Deterioro de la voluntad por la intemperancia
 - c) Templanza y fortaleza
 - 1) Caracterización de la fortaleza
 - 2) Influencias mutuas entre templanza y fortaleza
 - 3) Deterioro de la fortaleza por la intemperancia

- d) Templanza y entendimiento
- e) Templanza y sabiduría
 - 1) Caracterización de la sabiduría
 - 2) Templanza, sabiduría *natural* y contemplación
 - 3) Templanza y el don de la Sabiduría
 - 4) Templanza, sentidos y conocimiento religioso
- 3. Templanza y conocimiento moral
 - a) El conocimiento moral.
 - b) El conocimiento por connaturalidad

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

INTRODUCCIÓN

En este trabajo, se trata de estudiar la posición que la templanza ocupa en el sistema tomista de las virtudes, y su relación con las demás virtudes cardinales –prudencia, justicia y fortaleza-, el entendimiento, la sabiduría y el conocimiento intelectual y moral. Hacerlo así nos permitirá percibir la intrínseca unidad entre “*ser moral*” y “*conocer moral*”, dos aspectos de la vida moral de la persona, en los que influye en gran manera la templanza.

1. El sistema de las virtudes cardinales

Antes de avanzar en nuestro tema es necesario estudiar algunos aspectos de la teoría general de las virtudes en Santo Tomás, como son: razones de la principalidad de las virtudes cardinales entre las virtudes morales, su conexión mutua, y el lugar que ocupa la templanza. En el siguiente epígrafe estudiaremos la relación de la templanza con cada una de las demás virtudes cardinales y con la virtud de la sabiduría.

a) La principalidad de las virtudes cardinales

Como es sabido, de entre las virtudes humanas, aquellas que implican rectitud del apetito¹ son virtudes morales, que “pertenecen a lo que es racional por participación”² (es decir, a la voluntad y a los apetitos irascibles y concupiscibles); y entre las intelectuales, “la prudencia, que es de algún modo virtud moral, por razón de la materia”³. Santo Tomás se pregunta si es posible que un número limitado de las virtudes ocupen un lugar *principal* o *cardinal*, y demuestra que, “bien atendiendo a los principios formales, bien atendiendo a los sujetos en que se dan (...) resultan ser cuatro las virtudes cardinales”⁴. Y cita a renglón seguido la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, como viene siendo habitual desde que Platón propusiera esta clasificación. Veamos los motivos para esta afirmación.

Santo Tomás llama *cardinales*, o principales, a estas virtudes por un doble motivo: primero, atendiendo a sus razones formales; segundo atendiendo a su materia. En efecto, en primer lugar podemos considerar esas cuatro virtudes en cuanto a las *razones formales* comunes, “y en este sentido se llaman principales, como generales a todas las virtudes, de manera que toda virtud que obre el bien en la consideración de la razón se llame prudencia; y que toda

virtud que obre el bien debido y recto se llame justicia; y que toda virtud que cohíbe y reprime las pasiones se llame templanza; y que toda virtud que fortalece el alma contra cualquier pasión se llame fortaleza”⁵. De este modo, todas las demás virtudes están contenidas bajo las razones formales de éstas, al menos en algún aspecto.

Pero, en segundo lugar, atendiendo a su *materia*, también podemos considerarlas “en cuanto que reciben su denominación de aquello que es principal en cada materia, y así son virtudes especiales (...). Se llaman, sin embargo, principales respecto de las otras por la principalidad de la materia. Así se llama prudencia a la que es preceptiva; se llama justicia a la que versa sobre las acciones debidas entre iguales; se llama templanza a la que reprime la concupiscencia de los placeres del tacto; y se llama fortaleza a la que causa firmeza ante los peligros de muerte”⁶. Y todas las demás virtudes guardan cierta similitud con ellas por la proximidad de su materia a la principal de estas virtudes.

b) La conexión de las virtudes cardinales.

Santo Tomás aborda el tema de la conexión de las virtudes cardinales en la cuestión 65 de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*, más en concreto en el primer artículo. El punto de partida es la distinción, a efectos de evitar confusiones, entre virtudes morales imperfectas y perfectas. Virtud moral imperfecta “no es otra cosa que cierta *inclinación* existente en nosotros a realizar alguna obra buena, bien proceda tal inclinación en nosotros de la naturaleza o de la costumbre (...) En cambio, la virtud moral perfecta es un *hábito* que inclina a realizar bien las obras buenas”⁷. Es decir, la virtud perfecta ordena la potencia desde dentro, dotándole de una orientación habitual hacia su fin: el acto virtuoso. Pues bien, consideradas como imperfectas, Santo Tomás piensa que las virtudes morales no están conexas pero, consideradas como perfectas, sí que lo están, “como reconocen casi todos”⁸, añade. Es decir, es posible el conflicto a nivel de inclinaciones naturales, en tanto que no se encuentran elevadas al orden de la razón, y por tanto no contienen plenamente la razón de virtud, pero no a nivel de las verdaderas virtudes, que se hallan conexas precisamente por su común integración en el orden de la razón.

Santo Tomás apunta una doble razón de la conexión de estas virtudes, según el diverso modo como algunos distinguen las virtudes cardinales, del que hemos hablado en el epígrafe anterior. Si atendemos al primer modo de considerarlas, “según la mente de aquellos que entienden por estas cuatro virtudes las cuatro condiciones generales de las virtudes”⁹, cada una de las cuales se encuentra a la vez con las otras en cada materia”¹⁰, la conexión es evidente: pues la firmeza no puede ser virtud perfecta si carece de la

moderación propia de la templanza, de la rectitud de la justicia o de la discreción de la prudencia, puesto que se tratan de condiciones generales de toda virtud, y lo mismo hay que decir de las demás. Por tanto, cada una de las virtudes cardinales está conexas con las demás, por la propia definición de virtud cardinal.

Pero, si atendemos al otro modo de distinguir las virtudes cardinales, el que se fija en la principalidad de sus materias respectivas, podemos explicar la conexión entre ellas atendiendo al papel central de la prudencia, de la que todas participan. "La razón es porque, según se ha dicho anteriormente, ninguna virtud moral puede darse sin la prudencia, ya que es propio de la virtud moral elegir rectamente, por ser hábito electivo. Para la elección no basta la sola inclinación al fin debido, que proviene directamente del hábito de la virtud moral, sino que se requiere también que uno elija rectamente los medios para el fin, cosa que hace con la prudencia, que aconseja, juzga y preceptúa los medios ordenados al fin."¹¹. Y esto, cualquiera que sea la materia principal a la que nos estemos refiriendo: sobre ella actúa la misma razón práctica del sujeto, perfeccionada por una única y unitaria prudencia, que viene a ser de este modo el hilo conductor donde se engarza toda virtud moral. Por eso, "la razón de la igualdad de las virtudes puede tomarse de la prudencia en cuanto a lo que hay de formal en todas las virtudes morales, pues existiendo en un mismo e idéntico sujeto una razón igualmente perfecta [como es propio de la prudencia], necesariamente se constituirá proporcionalmente el medio según la recta razón en las distintas materias de las virtudes"¹².

En otras palabras, el hombre prudente, en la medida que lo es *verdaderamente*, tiene facilidad para acertar con el término medio en las diversas materias que constituyen las distintas virtudes. Cabe objetar que para la virtud perfecta no basta la prudencia, sino que se requiere la rectitud de los apetitos, pero entonces habría que hacer ver que, sin rectitud de los apetitos no existe *verdadera* prudencia: "tampoco la prudencia puede darse si no se tienen las virtudes morales, ya que la prudencia es la recta razón de lo agible, que tiene por principios los fines de lo agible, respecto de los cuales uno está bien dispuesto por las virtudes morales. De modo que, así como no puede darse ciencia especulativa sin el entendimiento de los principios, tampoco puede darse la prudencia sin las virtudes morales"¹³. El propio Santo Tomás hace ver cómo, si un hombre "se ejercita obrando bien en una materia y no en otra, por ejemplo, moderando bien las iras, pero no las concupiscencias, adquirirá, ciertamente, algún hábito para refrenar las iras, el cual no tendrá, sin embargo, condición de virtud por la falta de prudencia, perdida en materia de concupiscencia. Lo mismo ocurre con las inclinaciones naturales, que no tienen razón perfecta de virtud si falta la prudencia"¹⁴.

Por último, considerando la virtud por parte del sujeto que la participa, anota Santo Tomás que “todas las virtudes de un mismo hombre son iguales con cierta igualdad de proporción, en cuanto que crecen por igual en él, al modo como los dedos de la mano son desiguales en cuanto a la magnitud, pero son iguales en proporción, al aumentar proporcionalmente”¹⁵. La razón de esta igualdad hay que entenderla del mismo modo que la razón de la conexión, pues la igualdad es cierta conexión de las virtudes en cuanto a la magnitud. Así, si se consideran las cuatro virtudes cardinales como las cuatro condiciones generales de las virtudes, de manera que cada una de ellas se encuentra a la vez y junto a las otras en cada materia para constituir la virtud correspondiente, es claro que un crecimiento en una virtud llevará aparejado un crecimiento proporcional en sus condiciones, y viceversa: el crecimiento en una de las condiciones repercutirá en el crecimiento de la virtud y el resto de las condiciones. Y a la misma conclusión llegamos si nos fijamos en la conexión de sus materias específicas por medio de la prudencia. Por eso, el esfuerzo por adquirir una virtud, mediante la repetición de actos virtuosos, redundará necesariamente en las demás virtudes. Y al revés: un vicio atenta directamente a la virtud del que es contrario e, indirectamente, a todas las demás virtudes de ese sujeto.

c) El orden de las virtudes cardinales. Lugar de la templanza.

Vista la conexión de las virtudes, Santo Tomás se plantea, con toda lógica, el tema del orden relativo de las virtudes cardinales entre sí. Comienza afirmando la preeminencia de la prudencia, como virtud intelectual, sobre las demás virtudes morales, ya que “la causa y raíz del bien humano es la razón. Por eso la prudencia, que perfecciona a la razón, precede en bondad a las demás virtudes morales, que perfeccionan a la facultad apetitiva en cuanto que participa de la razón”¹⁶. En efecto, en la prudencia resplandece un mayor bien de la razón, puesto que éste –el bien de la razón– “lleva incluido en su definición a la prudencia, la cual constituye la perfección de la razón”¹⁷.

En cuanto a las otras tres virtudes, “tanto una es mejor que la otra cuanto más se acerque [participe] a la razón. De ahí que la justicia, que reside en la voluntad, precede a las otras virtudes morales; y la fortaleza, que reside en el apetito irascible, precede a la templanza, que reside en el apetito concupiscible, el cual participa menos de la razón”¹⁸. Así pues, “la justicia sobresale entre todas las virtudes morales como la más próxima a la razón”¹⁹, ella ejecuta el bien de la razón, mientras que la fortaleza y la templanza lo defienden contra las pasiones desordenadas del apetito sensitivo (irascible y concupiscible). La templanza ocupa el último lugar, al

ocuparse de las pasiones del apetito concupiscible, más alejado de la razón.

Desde el punto de vista del bien que protegen, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma²⁰ que el bien de la multitud es más excelente que el bien del individuo. Por tanto, la justicia y la fortaleza, que miran al bien de la multitud, son más excelentes que la templanza (que sólo modera los deseos y deleites de cosas pertenecientes al hombre en cuanto individuo).

En efecto, la templanza no es, en sí, la realización del bien. Esto compete "per se" a la prudencia y la justicia. La moderación, la medida y la castidad no son la perfección del hombre. Pero, sin embargo, la templanza crea los presupuestos necesarios para la realización en el hombre del bien propiamente dicho, en cuanto que mantiene y defiende el orden dentro del sujeto. "Esta templanza no es el caudal, sino el dique o el lecho del río, en el cual éste recibe un cauce, canaliza sus ímpetus y su velocidad y recibe la caída precisa"²¹.

Ahora bien, a pesar de ocupar el último lugar entre la virtudes cardinales (algo muy lógico, por otra parte, para una virtud bajo cuya órbita caen la humildad y la modestia...), Santo Tomás afirma que "la templanza trata de la honestidad y de la belleza de un modo más eminente que las demás virtudes, no por el bien que aporta, sino por la torpeza del mal opuesto que ella evita: en cuanto que modera los deleites por los que nos asemejamos a los animales"²². En efecto, precisamente porque esta virtud modera los movimientos más desordenados –comunes a los animales–, hay que concederle una importancia decisiva en la vida moral e intelectual -lo específicamente humano-, por más que en comparación con las demás virtudes, sea de rango inferior. Siguiendo la metáfora de Pieper, la intemperancia parece tener una capacidad de destrucción enorme, pues al romper los muros de la templanza que encauzan el benéfico caudal de las pasiones sensibles, lo convierte en un torrente arrollador e incontrolado que, en vez de ayudar al bien del hombre, arrasa y destruye ese orden interior de la razón y, con él, la calidad y belleza moral de la persona: la "embrutece", en el sentido más literal de la palabra.

Sin embargo, más que en estos elementos negativos, en la pedagogía y formación de la templanza se requiere la insistencia en los elementos positivos, que a modo de resortes, encontramos en la misma naturaleza. Estos pueden ser la recta estimación de la propia dignidad del hombre, y la altísima consideración de nuestra vida intelectual y espiritual. Más que insistir en las gravísimas consecuencias de la falta de la intemperancia, hay que fomentar la integridad de vida y la elevación de pensamiento: esta es la meta, y lo otro el obstáculo.

2. Relación de la templanza con otras virtudes.

En este epígrafe estudiaremos la relación de la templanza con las demás virtudes cardinales -prudencia, justicia y fortaleza-, con el entendimiento o simple inteligencia, y con una virtud intelectual a la que Santo Tomás, como ya lo hiciera Aristóteles, otorga la preeminencia entre todas las virtudes humanas: la sabiduría.

a) Templanza y prudencia

El papel de la prudencia, como ya sabemos, es fundamental en el actuar moral. En la misma definición aristotélica de virtud se incluye como criterio el del "hombre prudente"²³; y en la doctrina aristotélica del término medio, recogida por Santo Tomás, corresponde a la prudencia el papel decisivo de determinar cual sea ese término medio virtuoso de cualquier virtud moral. Lo cual quiere decir que, para determinar lo bueno "in concreto" no puede haber norma de acción alguna: hay que recurrir a la prudencia.

1) Necesidad de la prudencia en el actuar moral

El realismo metafísico y gnoseológico de Santo Tomás tiene como consecuencia que éste otorgue a la virtud de la prudencia un papel tan preponderante en su teoría ética. En efecto, a su convicción de que el ser *mide* la razón humana y es fuente de verdad y bondad, se sigue, como consecuencia, que no es posible obrar bien si se desconoce el ser de las cosas. Es decir, la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad: en modo alguno basta la llamada "buena intención", ni lo que se denomina "buena voluntad". Como dice Pieper: "Las interpretaciones falsas o defectuosas de la realidad del ser conducen por necesidad interna al establecimiento de fines falsos y a la forjación de ideales inauténticos"²⁴. Por ello es necesaria la prudencia, virtud intelectual y moral, a través de la cual, las demás virtudes contactan con la realidad, con la "cosa" misma ("ipsa res"), que es la medida de la razón prudente. Sólo así se consigue que la acción característica de cada virtud –la moderación en el caso de la templanza- esté adecuada y sea conveniente a la realidad misma ("ipsa res"), al estar ordenada por la prudencia.

Como afirma Santo Tomás, "la virtud moral puede existir sin la sabiduría, la ciencia y el arte; pero, no puede existir sin el entendimiento y la prudencia. No puede darse virtud moral alguna sin la prudencia, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, que hace buena elección, para la cual se requieren dos cosas: primera, que exista la debida intención del fin (...); segunda, que el

hombre escoja rectamente los medios conducentes al fin"²⁵. Y esto último es misión de la prudencia, como sabemos.

Naturalmente, la prudencia no basta para que se de la virtud moral, como no basta la recta elección. Algunos autores actuales, siguiendo a Santo Tomás, afirman que, si bien la recta elección es el acto propio de la virtud moral, no es el único: la virtud es hábito de la recta intención, de la recta elección y de la recta ejecución. Se asienta tanto en la elección de la acción como en la intención del fin y en la ejecución²⁶. De lo contrario, la virtud se identificaría con una destreza o habilidad de los medios eficientes para obtener cualquier fin, lo cual puede que sea una "habilidad profesional"²⁷, como dice MacIntyre, pero no una verdadera virtud. Así pues, la virtud perfecciona estos cuatro aspectos de la acción humana: (1) la orientación intencional de la tendencia al fin –afectos y voluntad dirigidos a lo conforme a razón-; (2) la determinación por la razón de los medios o acciones que conducen a los fines (prudencia); (3) el acto de elección de la acción (la voluntad elige una acción buena); (4) y, finalmente, el acto externo de realización de la acción que se sigue de esa elección²⁸.

2) Necesidad de la templanza para la prudencia

Hay un pasaje en la *Summa Theologiae* en que Santo Tomás afirma que la prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana, y lo justifica con un razonamiento que arroja algo de luz sobre el tema que nos ocupa de la relación de la prudencia con la templanza. Dice así: "efectivamente, vivir bien consiste en obrar bien. Pero para que uno obre bien (...) se requiere (...) que obre conforme a recta elección, y no por impulso o pasión. Más (...) la rectitud de la elección requiere dos cosas, a saber: el fin debido y el medio convenientemente ordenado al fin debido. Ahora bien, respecto del *fin debido*, el hombre se dispone convenientemente mediante la virtud que perfecciona la parte apetitiva del alma, cuyo objeto es el bien y el fin; y respecto del *medio adecuado* al fin debido, necesita el hombre disponerse directamente mediante el hábito de la razón, ya que deliberar y elegir, que versan sobre los medios, son actos de la razón. Por consiguiente, es necesario que en la razón exista alguna virtud intelectual que la perfeccione convenientemente respecto de los medios a elegir para la consecución del fin, y tal virtud es la prudencia"²⁹. Pero también es necesario que en el apetito exista una virtud que lo disponga convenientemente a su fin debido, y este es el papel de las otras virtudes morales, entre las que se encuentra la templanza.

Dicho de otro modo, sin justicia, fortaleza y, sobre todo, templanza no hay recta elección ni obra buena, ni tampoco verdadera prudencia³⁰. Quien busca afanosamente los medios para lograr un fin

desordenado, en todo caso realiza un mero cálculo racional al servicio de unos intereses egoístas, pero no es un hombre prudente, a lo más es "astuto"³¹. Bajo este aspecto, la templanza –al igual que la fortaleza y la justicia- son condiciones de la verdadera prudencia³², ya que "puede indicar de una forma relevante y connatural a la misma prudencia en la vida concreta de la persona cuál es el fin que le atrae, a qué se dirige, qué es lo que verdaderamente ama"³³.

Por eso puede afirmar Santo Tomás que "en los actos humanos los fines ejercen la función de los principios en el orden especulativo (...). Por consiguiente, para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto. De ahí que para la prudencia se requiera la virtud moral que hace que el apetito sea recto"³⁴ y, muy especialmente, la templanza. Por tanto, "prudente puede ser sólo aquel que antes y a la par *ama y quiere* el bien"³⁵ (cursivas en el original). De este modo puede decir Rhonheimer que "el hábito de la virtud de la prudencia consiste al fin y al cabo en la connaturalidad afectiva con el bien, y por tanto en una inclinación afectiva a hacer el bien y omitir el mal también en el plano de lo concreto"³⁶. La prudencia puede encontrar una luz decisiva en la virtud de la templanza, en cuanto deseo plasmado por la razón, para descubrir cuál es el fin a que se dirige, aquello que verdaderamente ama. La templanza influye así en el momento intencional de la acción, y el paso de la intención a la elección es ahora posible gracias a la aportación del elemento afectivo intencional de la virtud de la templanza. "Gracias a ella no solo es posible un conocimiento por connaturalidad del fin de nuestras acciones, esto es, un conocimiento en el afecto, por la relevancia cognoscitiva que tienen nuestros deseos al revelarnos lo que amamos, sino que es posible también una libertad nueva en la elección"³⁷.

3) Deterioro de la prudencia por la intemperancia

Podemos también ver la necesidad que la prudencia tiene de la templanza si consideramos que "la prudencia no sólo delibera bien, sino que juzga igualmente bien e impera bien. Y esto no es posible sin la remoción del impedimento de las pasiones que perturban el juicio y el imperio de la prudencia"³⁸. "En cada uno de estos tres momentos de la prudencia -reflexión, juicio y decisión- deja su huella desoladora la intemperancia. En lugar de llamar a sereno consejo a todas las potencias para la deliberación impera la disipación y la ligereza (*inconsideratio*); el juicio se sucede sin que la razón pueda sopesar los pros y los contra (*praecipitatio*); y cuando el corazón se pone a decidir, caso de que realmente llegue a ello, opera, como si dijéramos, sin máscara de gas que filtre las impresiones que llegaron a través de los sentidos (*De Malo*, 15,4). Todo buen propósito

quedará siempre amenazado por la inconstancia”³⁹. Para cada uno de estos pasos se precisa la virtud de la templanza que, *haciendo orden* (“ordo rationis”) en el interior del hombre, evita que la razón sea arrastrada y encadenada por las pasiones sensibles, e impedida en su libre y *prudente* ejercicio.

En efecto, es claro que los seres humanos pueden errar con respecto a lo que es bueno para ellos –y, de hecho, con frecuencia, yerran-, y una fuente de error es la pasión desordenada, que impide tomar la decisión correcta (en el caso de la intemperancia), o poner en práctica la decisión basada en un juicio racional (en el caso de la incontinencia y, también, de la falta de fortaleza)⁴⁰.

Además, el hombre prudente necesita conocer tanto los primeros principios universales de la razón cuanto las realidades *concretas* sobre las que versa la acción moral. Pero la intemperancia destruye de una manera especial esa capacidad de percibir los detalles concretos. La obsesión de gozar, que tiene siempre ocupado al hombre intemperado, le impide acercarse a la realidad serenamente y le priva del auténtico conocimiento⁴¹. “El abandono del alma, que se entrega desarmada al mundo sensible, paraliza y aniquila más tarde la capacidad de la persona en cuanto ente moral, que ya no es capaz de escuchar silencioso la llamada de la verdadera realidad, ni de reunir serenamente los datos necesarios para adoptar la postura justa en una determinada circunstancia”⁴².

Por último conviene recordar otra tesis aristotélica recogida por Santo Tomás: “la intemperancia corrompe en *grado sumo* la prudencia. Por eso los vicios opuestos a la prudencia tienen su origen preferentemente en la lujuria, que es la principal especie de intemperancia”⁴³. Y al revés, es preciso ser prudente para vivir la castidad, evitando ocasiones o circunstancias que pueden provocar una pasión excesiva, capaz de arrollar los resortes racionales del alma⁴⁴, y hacer a la persona, además de lujuriosa, insensata.

b) Templanza y justicia

La influencia de la templanza también se extiende a las relaciones con los demás, y de este modo cae bajo la órbita de la justicia.

1) Caracterización de la justicia

La justicia es la virtud que inclina a dar a cada uno lo suyo (“*suum quique*”), y radica en la voluntad como sujeto propio. La voluntad necesita de un hábito para dirigirse al bien del otro porque éste bien no es proporcionado a la voluntad: sólo es objeto de la

razón⁴⁵. Como dice G. Abbà "a causa de la individuación, la voluntad del individuo está, por naturaleza, preparada para querer el verdadero bien del propio individuo; no está, en cambio, preparada para querer el verdadero bien para los otros individuos. Para colmar esta laguna es preciso un modo de regulación que incline a la voluntad a querer el bien de otro en cuanto que es otro, distinto del individuo agente; a querer el bien que es debido a otro"⁴⁶. Ahora bien, los sentidos no pueden captar ni tender a un bien para otro, sino sólo al bien para uno mismo: esta es misión de la voluntad regulada por la razón, es decir, de la voluntad justa.

El "otro" no es, propiamente, alcanzado ni tocado por el temple subjetivo de mi ánimo, por lo que yo opine, piense, sienta o quiera, sino por lo que *haga*. Por tanto, la justicia hace referencia a las acciones externas: "lo que primeramente importa en la esfera de lo justo y de lo injusto, es la acción exterior del hombre"⁴⁷. Por el contrario, lo que hay que tener en cuenta en la esfera de la templanza -y también de la fortaleza- es, ante todo, la disposición *interna* del sujeto, y sólo en segundo lugar el comportamiento exterior del mismo⁴⁸: lo que importa en esas virtudes no es la adecuación o conmensuración del acto con el "otro", sino la conmensuración del acto con su agente⁴⁹.

Por eso, existe una diferencia entre la justicia y la templanza, derivada del matiz de adecuación a lo "debido al otro" que tiene la justicia. Y es que, mientras que resulta posible realizar un acto de injusticia sin ser por eso injusto - por ejemplo, porque se desconoce sin culpa lo que es debido-, tal posibilidad no es concebible en la esfera de la templanza: en efecto, el que se comporta inmoderadamente, el que hace algo contra la templanza, es un intemperante, al menos por ese momento⁵⁰. En efecto, no hay ninguna situación creíble en la cual atiborrarse hasta el punto de vomitar, o beber hasta quedar inconsciente, puedan ser consideradas acciones templadas. Como mucho, podríamos decir que los individuos que llevan a cabo tales actos no son ni glotones ni borrachos habituales, aún cuando se comporten como tales en ese momento, por las razones que sean⁵¹.

2) *Influencia de la templanza en la justicia*

La tesis anterior sobre que la justicia hace referencia a acciones externas, puede ser considerada también desde otro punto de vista, y entonces resulta cierta su inversa: que toda acción externa cae dentro de la esfera de la justicia. Por tanto, todas las faltas de intemperancia que acaban en un acto externo –como ocurre con la mayoría de los actos *naturales* de lujuria, por ejemplo, o en los accesos desproporcionados de ira-, contienen un elemento de injusticia. En efecto, Santo Tomás lo expresa así: "ocurre que en las

operaciones relativas al prójimo se falta al bien de la virtud por la pasión desordenada del alma. Y entonces, en cuanto que se rompe la conmensuración de la operación exterior, se quebranta la justicia; pero, en cuanto se pierde la conmensuración de las pasiones interiores, se falta contra alguna otra virtud. Por ejemplo, cuando uno hiere a otro llevado de la ira, con el golpe indebido se quebranta la justicia; pero contra la mansedumbre se falta con la ira inmoderada. Y lo mismo se puede decir de las otras virtudes”⁵².

Esta injusticia es muy clara en el caso de algunos vicios contra la castidad –parte de la templanza- como el adulterio o la violación, pero también está presente en otros vicios como la fornicación –que incluye las relaciones prematrimoniales-, en la que “lo debido”, o el derecho violado, hace referencia a la prole *posible* de esos actos, es decir se comete injusticia con los posibles vástagos de esa unión, que merecen venir al mundo con las mejores garantías para su educación y desarrollo, es decir en una comunidad formada por un matrimonio⁵³. Otro ejemplo podría ser la falta de humildad –parte potencial de la templanza-, que lleva al hombre a tender desordenadamente a su propia excelencia, y de este modo, destruir la justicia interhumana.

Pero lo que aquí se quiere decir es mucho más, y es que *todos* los vicios contra la templanza, incluso los que permanecen en oculto, llevan consigo implícito un punto de injusticia, mayor o menor según el caso. “Obrando nos ponemos en manos de la realidad. Ponemos en marcha una cadena interminable de acontecimientos sobre los que pronto perdemos la posibilidad de influir”⁵⁴. Por ejemplo, “entre todos los vicios, la intemperancia se caracteriza por perjudicar a la capacidad de la persona para participar, de manera eficaz, en la comunicación social”⁵⁵, y por tanto, en la misma vida social, con sus exigencias de justicia. Esta conclusión no resultará extraña si se tiene en cuenta lo que se dijo sobre el modo en que la lujuria daña la capacidad de “ver” a los demás con benevolencia y establecer una relación respetuosa, sin afán de posesión. ¿Cómo va a vivir las exigencias de la justicia quien es incapaz de ver el *otro* en su realidad objetiva? ¿Cómo captará lo que le es debido, si no percibe en él más que lo que es útil a su beneficio o placer? Ya Aristóteles afirmaba que “la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud”⁵⁶. Sin templanza no hay amistad perfecta, y esta amistad perfecta es, sin duda, la mejor base para la justicia. Por eso, en opinión de algunos autores, “en realidad sucede que la justicia y la prudencia se dañan y destruyen más por la intemperancia y la falta de fortaleza, hasta llegar a la cobardía, que por la ‘injusticia’ propiamente dicha y por la ignorancia general acerca del bien”⁵⁷.

“En una palabra, toda acción tiene una trascendencia social”⁵⁸, con las enormes consecuencias que este enunciado tiene para la vida política, la actividad legislativa, etc. Por ejemplo, no es indiferente para la sociedad que la ley contemple como un “derecho” el seguir

una conducta viciosa (como pueda ser la unión de homosexuales, las parejas de hecho, etc.), entre otros motivos porque con esa actuación se está violando el derecho de algún "otro" (el verdadero matrimonio, los hijos, etc.), se está cometiendo una injusticia. Además, con ese modo de legislar, se está favoreciendo la "puesta en circulación" de ciudadanos que, precisamente por la íntima conexión entre templanza y prudencia⁵⁹, es previsible que con esa conducta intemperada corrompan su capacidad de juzgar rectamente sobre lo bueno y lo malo (dañan su prudencia), y se conviertan así en individuos potencialmente poco fiables a la hora de comportarse como ciudadanos justos, en los que la sociedad pueda apoyarse para lograr el bien común⁶⁰.

Así, "pretender que el campo de la sexualidad humana pertenece solo al ámbito íntimo de la persona y que la legislación simplemente debe controlar la no violación de esta intimidad dejando a los individuos libertad en su configuración, es desconocer de qué modo la sexualidad hace referencia a un bien común que está en la base de la misma sociedad"⁶¹. La sexualidad –ámbito regulado por la templanza, a través de la castidad- afecta a la dimensión relacional humana que es generadora de la misma sociedad, mediante la familia. Este bien social necesita ser protegido por la ley civil, pero también fomentado las condiciones sociales que favorecen el crecimiento en la virtud de la castidad, condición para que el hombre y la mujer puedan realizar un don total de sí mismos generando una familia. Y "la educación en la virtud de la castidad tiene necesidad también de un referente legislativo, no solo en su dimensión punitiva que implica una indudable protección, al disuadir del abuso, sino, sobre todo, en su dimensión configurativa de la cultura y de los valores de una sociedad. Es gracias a ellos también como la persona puede hacerse una representación simbólica del valor de la sexualidad"⁶².

Por último, una observación un tanto paradójica, debida a MacIntyre. Cabe "la posibilidad de que existan formas de vida política y social en las que la práctica de las virtudes [genuinas] choque de manera revolucionaria con esas formas, de manera que uno sólo pueda ser virtuoso estando sistemáticamente en conflicto con el orden establecido"⁶³. Tal sería el caso, por ejemplo, de la sociedad inglesa del siglo XVIII dominada por la doctrina ética de Hume, para quien las virtudes en general eran cualidades que los seres humanos, casi universalmente, encontraban placenteras o útiles: la templanza sería útil (para la salud, la sociedad, etc.) porque contendría la indulgencia excesiva o abuso con el placer. En una sociedad tal, poner freno a lo que agrada o es útil, en cuanto que agrada o es considerado útil por la mayoría, no sería una virtud, sino un vicio⁶⁴ y así, quienquiera que tratara de vivir la virtud de la templanza (considerada en sentido aristotélico-tomista), chocaría enormemente con el orden imperante. Por eso, no es de extrañar que las verdaderas virtudes y, especialmente la templanza, choquen con el orden social, cuando éste es injusto, o se basa en una quimera y, por

tanto, no es un orden verdadero (racional, humano). Estamos ante la dimensión extrapsicológica de la templanza, que se manifiesta al exterior y configura la sociedad. Como concluye MacIntyre, "la virtud de la *sophrosyne*, como otras virtudes, puede ser una virtud de revolucionarios"⁶⁵.

3) *Deterioro de la voluntad por la intemperancia*

La intemperancia, además, comporta un *deterioro de la voluntad*, sujeto propio de la justicia, con lo que se hace más propensa a la injusticia. En efecto, entre los desórdenes que introduce la intemperancia (y en especial la lujuria), ya nos hemos referido anteriormente a los que afectan a los actos del entendimiento práctico, mostrando como quedan impedidos⁶⁶. Ahora vamos a mostrar los efectos de la lujuria sobre la voluntad. "Por parte de la voluntad encontramos un doble acto desordenado. El primero es el deseo del fin. Bajo este aspecto tenemos el *egoísmo*, que busca el deleite de un modo desordenado y, como vicio contrapuesto, el odio a Dios, quien prohíbe el deleite deseado. Existe también el deseo de los medios, que se ve impelido por el amor a la vida presente, en la cual el hombre quiere disfrutar del placer, y como vicio contrapuesto, la *desesperación* de la vida futura, en cuanto que, al detenernos excesivamente en los placeres carnales, no nos preocupamos de los espirituales, que nos disgustan."⁶⁷ *Egoísmo*⁶⁸ y *desesperación*. Este es el resultado de la intemperancia. Con este bagaje, se ve bien a las claras el desorden que introduce en la voluntad, con la consiguiente dificultad para vivir con justicia.

Rhonheimer se pregunta en que consiste, más concretamente, esa interferencia de las pasiones desordenadas en el normal curso de la voluntad, y concluye que "la influencia sobre la voluntad es de tipo indirecto: se produce a través de la influencia sobre el juicio de la razón". No podía ser de otro modo pues "*directa* e inmediatamente la voluntad –una facultad espiritual- no puede ser influenciada por la pasión"⁶⁹. Una de las premisas de ese juicio de la razón, que precede a la elección de la voluntad, es falseada por la atracción del placer, y se produce en la conclusión el denominado "error electionis" o "ignorantia electionis", que es lo que por lo general recibe el nombre de "debilidad de la voluntad", pero que significa en realidad que la voluntad da seguimiento a un juicio de la razón cuyo valor ha sido falseado por la pasión⁷⁰.

Así pues, la influencia nociva de la intemperancia en la voluntad -y la justicia- es consecuencia del deterioro que causa en el juicio de la razón práctica –prudencia-: "La intemperancia destruye sobre todo la recta estimación del fin y del bien en el actuar concreto. El intemperante va mal encaminado afectivamente por principio, y está expuesto a la ignorancia en la elección. Es más, el intemperante

propriadamente vicioso está incluso convencido de que es bueno por principio dar seguimiento a la apariencia meramente sensible del bien. Así pues, su razón también está desviada del bien en el plano de los principios. Y así es como llega a ser injusto”⁷¹.

Conviene hacer notar que “esa ignorancia no se puede impedir superando la ausencia del conocimiento mediante la instrucción, sino sólo mediante el orden de las tendencias, de las pasiones, de manera que se asegure el ‘estado de vigilia’ también en lo que respecta al particular. Ahora bien, este orden de las pasiones no consiste en dejarlas al margen, sino en moderarlas de manera que no sea sólo la razón quien diga: ‘no es bueno comer dulces ahora’, sino también el apetito sensible mismo. En eso es en lo que consiste la virtud moral de la templanza”⁷².

c) Templanza y fortaleza

Pasamos ahora a examinar la relación que se establece entre la templanza y su virtud gemela, la fortaleza, que reside también en el apetito sensible (irascible).

1) Caracterización de la fortaleza

La fortaleza, como la templanza, se ocupa de las pasiones sensibles⁷³. Ambas tienen como misión mantener al hombre a salvo del peligro de decaer en el bien de la razón, moderando las pasiones. Pero la fortaleza es superior, afirma Santo Tomás, “porque el temor de los peligros de muerte es sumamente eficaz para apartar al hombre del bien de la razón”⁷⁴, más aún que los placeres del tacto, que modera la templanza. Ambas radican en el apetito sensible: en el concupiscible la templanza y en el irascible la fortaleza. También por esto (por razón de su sujeto), la fortaleza es superior, como ya vimos, pues el irascible está más próximo a la razón.

El objeto de la fortaleza es el bien arduo. “A la fortaleza corresponde eliminar el obstáculo que retrae a la voluntad de seguir la razón”⁷⁵. La fortaleza resiste la pasión del temor, impidiendo que aparte de la consecución del fin previsto (el bien arduo), e impele a acometer el bien de la razón, buscando la ayuda de aliados importantes como la *ira* y otras pasiones del irascible, pero moderando las *audacias*. Como el mayor temor del hombre es el de la muerte, el acto supremo de la fortaleza es dar la vida por el bien supremo (martirio). Santo Tomás cita como partes cuasi-integrales de la fortaleza, en el sentido de principios que deben concurrir al acto de fortaleza, a las siguientes virtudes: la *magnanimidad* (o confianza), la *magnificencia*, la *paciencia* y la *perseverancia* (o

constancia)⁷⁶. Las dos primeras hacen referencia al "ataque", y las dos últimas a la "resistencia", los dos actos propios de la fortaleza, aunque el segundo lo sea en mayor grado.

2) *Influencias mutuas entre templanza y fortaleza*

Las implicaciones mutuas entre fortaleza y templanza, aún siendo virtudes distintas, son numerosas. Una primera idea es que se refuerzan mutuamente por *redundancia*. Santo Tomás lo explica así: "Quien puede lo que es más difícil puede también lo que es menos difícil. De ahí que quien puede refrenar las concupiscencias de los placeres del tacto para que no se excedan en el modo, lo que es difícilísimo, se habilita por lo mismo para refrenar la audacia de cara a los peligros de muerte, para que no acometa inmoderadamente, lo cual es mucho más fácil, y en este sentido se habla de *fortaleza atemperada*. A su vez, se dice que la templanza es fuerte por la redundancia de la fortaleza en ella, en el sentido de que quien tiene, por la fortaleza, el ánimo firme frente a los peligros de muerte, cosa difícilísima, está habilitado para mantenerse firme frente a los ímpetus de las delectaciones"⁷⁷. Cabría objetar que esto último sería más bien continencia, pues resistir y no sucumbir a los ímpetus desordenados de las delectaciones es más propio de la continencia que de la templanza. Pero entonces se puede responder que, según el propio Aquinate, a fin de cuentas, la continencia es una parte potencial de la templanza y, muchas veces, camino para adquirir la verdadera templanza.

También podemos descubrir esta mutua implicación, de modo más general, al recordar el papel que todas las virtudes cardinales juegan como condiciones generales necesarias de las demás virtudes⁷⁸: así, "la templanza guarda la moderación en todo [también los temores y las audacias de la fortaleza], y la fortaleza mantiene el ánimo inflexible contra el atractivo de los placeres [también los deleites del tacto propios de la fortaleza]"⁷⁹. Cada una entra en la otra, como condición general necesaria.

3) *Deterioro de la fortaleza por la intemperancia*

Existe una particular razón para que la templanza (especialmente en la forma de castidad) sea condición de la fortaleza. Pieper la ha expresado así: "La templanza es el origen y condición de toda verdadera valentía, la virtud de una madurez *varonil*. En cambio el *infantilismo* de un desordenado no sólo acaba con la belleza, sino que crea pusilánimes. Cuando el hombre pierde esa moderación de carácter integral, se hace inservible para plantear cara a la fuerza del mal que va causando estragos por el mundo."⁸⁰ En esta cita, aparece

la palabra "*infantilismo*" (sinónimo de debilidad) como característica del *intemperado*, y es ésta una idea tomada del propio Santo Tomás –que a su vez la toma de Aristóteles–, quien, al comienzo de su tratado de la templanza, se pregunta, como vimos, si acaso la intemperancia no resulta un vicio pueril, no porque sea propio de los niños, sino porque es una conducta que se asemeja a la de ellos. Su conclusión era que la intemperancia es un vicio pueril, un infantilismo, porque lleva a los adultos a anñarse. Y esto por tres motivos. Primero, porque tanto el niño como el intemperado buscan lo que no es bello, lo que no es conforme a la razón. Segundo, por las consecuencias: si se accede a sus caprichos, tanto el niño como la concupiscencia, lejos de contentarse, aumentan sus deseos, piden más. Y tercero, por el remedio que se aplica a ambos: el niño se enmienda cuando se le corrige, y también la concupiscencia es reducida al orden por la resistencia⁸¹. Así pues, parece lógico pensar que si la intemperancia conduce al infantilismo, incapacita para los actos de fortaleza, virtud propia de personas maduras.

También se puede ver esto considerando las partes cuasi integrales de la fortaleza, que vienen a ser condiciones de la misma, y a las que daña tremendamente la intemperancia, particularmente bajo la forma de lujuria. Así, por ejemplo, "la constancia en cosas arduas y terribles se considera como parte de la fortaleza. Pero la constancia en abstenerse de los placeres se considera parte de la templanza, como ya se dijo antes. Por eso se considera como hija de la lujuria a la inconstancia, que es opuesta a ella. Sin embargo, también la primera clase de inconstancia es efecto de la lujuria, en cuanto que relaja y afemina el corazón del hombre (...). Y Vegecio dice en *De Re Militari*: *Menos teme la muerte quien menos deleite conoció en vida*"⁸². Y de igual manera ocurre con las demás partes de la fortaleza: magnanimidad (o confianza), magnificencia y paciencia⁸³.

d) Templanza y entendimiento

Conviene ahora investigar la relación de la templanza con otras virtudes intelectuales distintas de la prudencia. En primer lugar prestaremos atención al *entendimiento*. Esta virtud intelectual es, para Santo Tomás, el hábito que perfecciona el intelecto especulativo para conocer inmediatamente las verdades *cognoscibles por sí mismas*. Como estas verdades tienen carácter de *principios*, denomina a esta virtud el hábito de los principios⁸⁴. También se le denomina en ocasiones como *inteligencia* (en latín "intellectus")⁸⁵.

En el tratado de las virtudes *naturales* de la *Summa Theologiae*, Santo Tomás afirma que la templanza, como las demás virtudes morales, "puede existir, ciertamente, sin algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte, pero no puede

existir sin la prudencia y el entendimiento”⁸⁶. El motivo que aduce es que con el *entendimiento* se poseen los principios naturalmente conocidos, también en el orden práctico, principios que son presupuestos por la *prudencia*, recta razón de lo agible. Puesto que la prudencia es, como sabemos, condición necesaria de la templanza, también lo será el *entendimiento*, sin la cual no hay prudencia ni, por tanto, ninguna otra virtud moral. Queda clara pues la necesidad del *entendimiento* para la templanza.

Ahora bien, ¿es necesaria la templanza para el *entendimiento*? En principio parece que no. El mismo Santo Tomás afirma que sólo la prudencia, entre las virtudes intelectuales, requiere las virtudes morales: “las demás virtudes intelectuales [entre las que se cuenta el entendimiento] pueden existir sin la virtud moral”⁸⁷. Pero esta afirmación se vuelve problemática cuando, al hablar de los efectos, o “hijas” de la lujuria, Santo Tomás afirma: “En la vida moral intervienen cuatro actos de la razón. En primer lugar, la simple inteligencia, que percibe la bondad del fin. Este acto se ve impedido por la lujuria, conforme a lo que leemos en Dan 13,56: *La hermosura te engañó y la concupiscencia pervirtió tu corazón*. Esto lo realiza la ceguera mental”⁸⁸. Una solución a esta aparente contradicción podría ser afirmar que, si bien el entendimiento, o hábito de los primeros principios, no necesita de la virtud de la templanza para existir, sí necesitaría de ella para realizar bien su acto propio. Pero esto no deja de ser problemático, en cuanto que, como hábito, su propio crecimiento está ligado a su actualización. Es preciso, por tanto, investigar con más profundidad este tema.

¿Qué entiende Santo Tomás por “ceguera mental”? Para responder a esta pregunta, hay que retroceder al tratado de las virtudes sobrenaturales, más en concreto al de la fe, en la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*. Allí encontramos una cuestión, la número 15, en la que se habla tanto de la “ceguera mental”, como del “embotamiento del sentido”, y se las relaciona con los pecados de lujuria y gula respectivamente (en definitiva con la intemperancia)⁸⁹.

En el primer artículo, Santo Tomás compara la ceguera de la mente a la ceguera *corporal*, y explica que del mismo modo que la ceguera corporal es la privación de lo que es *principio* de visión corporal, así también la ceguera de la mente es privación de lo que es principio de la visión mental o intelectual. Santo Tomás distingue un triple principio. El primero es la luz de la razón natural, que por pertenecer a la naturaleza específica del alma racional, jamás se apaga en ella, pero que “a veces, sin embargo, se encuentra impedida para realizar su propio acto por la rémora que le ofrecen las fuerzas inferiores de las cuales necesita el entendimiento humano para entender, como puede comprobarse en los dementes y furiosos”⁹⁰. En este sentido, en la medida que la fuerza de la pasión (sea el apetito sensible o la ira) produce intensas perturbaciones corporales, se entiende que pueda llegar a impedir el acto propio del

conocimiento intelectual. El segundo principio no interesa aquí, pues se refiere a la luz añadida de la gracia divina⁹¹. Pero sí nos interesa el que cita en tercer lugar, que es "todo principio inteligible por el que entiende el hombre otras cosas. A este principio inteligible puede o no prestar atención la mente humana, y el que no le preste atención puede acontecer de dos maneras. Unas veces, porque la voluntad se aparta espontáneamente de su consideración (...). Otras veces, por ocuparse la mente en cosas que ama más y alejan la atención de ese principio"⁹², como ocurre cuando se está bajo los efectos de las pasiones desordenadas, especialmente las corporales, que cuanto más lejos están del espíritu, tanto más desvían su atención hacia cosas ajenas⁹³. De donde se entiende que la lujuria, en cuanto que da rienda suelta al apetito sexual, el más fuerte en el hombre, puede impedir de este modo en grado máximo el acto propio del entendimiento, y producir la "ceguera mental".

En el segundo artículo de la cuestión, Santo Tomás se pregunta por el "embotamiento de la mente", que tiene su origen en otro pecado de intemperancia: la gula⁹⁴. Comienza observando que lo embotado se opone a lo agudo o penetrante, y que por eso se llama embotada una cosa que es roma e impotente para penetrar. Pues bien, así como en lo corporal se dice que una persona tiene un sentido agudo cuando, a distancia, puede percibir algo sensible, se dice que alguien tiene un sentido intelectual⁹⁵ agudo cuando, tan pronto como capta las propiedades o los efectos de una cosa, comprende su naturaleza y llega hasta penetrar los menores detalles de esa realidad. Se dice, en cambio, que alguien tiene embotada su inteligencia cuando no puede llegar al conocimiento de la verdad sino después de habérsela expuesto muchas veces, y ni aun entonces penetra con perfección en la realidad de su naturaleza. "Así, pues, el embotamiento del sentido en la inteligencia implica cierta debilidad mental en la consideración de los bienes espirituales; pero la ceguera de la mente implica la privación total del conocimiento de esos bienes"⁹⁶. En este sentido, este "embotamiento de la mente" parece que también dificultaría el acto de la *virtud natural* intelectual del entendimiento, si bien Santo Tomás, expresamente, solo afirma que "se opone al *don* del entendimiento"⁹⁷ (las cursivas son mías).

Por fin, en el tercer artículo de la cuestión, Santo Tomás se pregunta expresamente si la ceguera de la mente y el embotamiento tienen su origen en los "pecados carnales" (lujuria y gula), es decir, en el vicio de la intemperancia, como todo parece indicar. Para responder a esta pregunta, comienza mostrando cómo la perfección de la operación intelectual en el hombre consiste en la capacidad de abstracción de las imágenes sensibles, de manera que, cuanto más libre esté de esas imágenes el entendimiento humano, tanto mejor podrá considerar lo inteligible y ordenar lo sensible⁹⁸. A continuación, observa que la satisfacción refuerza el interés hacia aquello que es gratificante. Por ello cada uno se aplica asiduamente a aquello que le proporciona complacencia, mientras que abandona o hace con

deficiencia lo enojoso⁹⁹. Ahora bien, la gula y la lujuria, consisten en el desorden de los placeres del tacto (el de la comida y el del deleite sexual), y éstos son los más vehementes de los placeres corporales, por lo que cabe pensar que atraigan con gran fuerza la atención del hombre. Por lo que concluye: “de ahí que por estos vicios la intención del hombre se dirija sobre todo a lo corporal, y, en consecuencia, quede debilitada su operación en el plano intelectual. Este fenómeno se da más en la lujuria que en la gula, por ser más fuerte el placer venéreo que el del alimento”¹⁰⁰. Por tanto, en la lujuria tiene su origen la ceguera de la mente, que excluye casi de manera total el conocimiento de los bienes espirituales; y de la gula procede el embotamiento de los sentidos, que hace al hombre torpe para entender estas cosas. Y a la inversa, las virtudes de la abstinencia y la castidad disponen extraordinariamente al hombre para que su labor intelectual sea perfecta, como corresponde a la virtud del *entendimiento*.

Así pues, “la carne no influye en la parte intelectual alterándola, sino impidiendo su operación en la forma explicada”¹⁰¹, por eso puede darse el caso de alguien que, a pesar de estar sometido a los vicios carnales de la gula o la lujuria, “sea capaz *a veces* de tratar sutilmente cosas espirituales por la bondad de su ingenio natural, o por un hábito de ciencia sobreañadido. Sin embargo, *las más de las veces*, su intención se aleja *necesariamente* de esa sutil contemplación por los placeres del cuerpo”¹⁰² (las cursivas son mías). En definitiva, los destemplados pueden saber algunas verdades, pero su intemperancia constituye para ellos un serio obstáculo para entender habitualmente las verdades espirituales, también aquellas que tienen razón de principio y que son propias del *entendimiento* como virtud natural.

e) Templanza y sabiduría

En estrecha conexión con lo visto en el apartado anterior, se encuentra el tema de la relación de la templanza con la sabiduría, al que prestaremos atención en lo que sigue. Como ocurriera al hablar del entendimiento, también aquí el pensamiento de Santo Tomás discurre por un cauce único, en el que se mezcla la consideración de la sabiduría como virtud natural y como don del Espíritu Santo, por lo que no siempre es difícil saber su pensamiento exacto desde un punto de vista estrictamente filosófico.

1) Caracterización de la sabiduría

Como es sabido, la sabiduría es la virtud intelectual que versa sobre lo que es último respecto de todo el conocimiento humano,

aunque sea lo primero y máximamente cognoscible según su naturaleza. La sabiduría considera las causas primeras, y por eso “le compete juzgar y ordenar todas las cosas, puesto que el juicio perfecto y universal no puede darse sino por la resolución en las causas primeras”¹⁰³. Es la más elevada de las virtudes especulativas y de todas las virtudes humanas, pues “contiene en sí tanto a la inteligencia como a la ciencia, ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios de ellas”¹⁰⁴.

Santo Tomás considera que a quien conoce las causas supremas en un determinado género, y puede gracias a ello juzgar y ordenar sobre lo que compete a ese género, se le llama sabio en ese género¹⁰⁵, pero “al que conoce de manera absoluta la causa altísima, que es Dios, se le dice sabio absolutamente, por cuanto puede juzgar y ordenar todo según las reglas divinas”¹⁰⁶, y “de ahí que la sabiduría sea definida como *conocimiento de lo divino*, según refiere Agustín en *XII De Trinitate*”¹⁰⁷.

2) *Templanza, sabiduría natural y contemplación*

Se recordará cómo, en opinión de Santo Tomás, la sabiduría, como virtud intelectual *natural*, puede darse sin virtud moral y, por tanto, también sin templanza. Sólo la prudencia, entre las virtudes intelectuales, requería las virtudes morales. Citando de nuevo sus palabras: “las demás virtudes intelectuales [entre las que se cuenta la sabiduría] pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no puede existir sin la virtud moral”¹⁰⁸. Recíprocamente, piensa que “la virtud moral puede existir, ciertamente, sin algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte, pero no puede existir sin la prudencia y el entendimiento”¹⁰⁹. Así pues, para el Aquinate, no existe entre sabiduría y templanza una relación esencial de mutua necesidad, como existe, por ejemplo, entre prudencia y templanza.

Ahora bien, la templanza, junto a las demás virtudes morales, tiene una estrecha relación con la *vida contemplativa*, propia del hombre *sabio*. Y esta actividad propia de la sabiduría, de manera similar a como vimos que ocurría con el entendimiento y su actividad, *sí que requiere* de la templanza y las demás virtudes morales para ejercerse sin estorbo. Así, por ejemplo, Santo Tomás afirma que las virtudes cardinales se llaman así porque sobre ellas se apoyan otras virtudes como la puerta en el gozne, y que la vida activa a la cual perfeccionan las virtudes morales es como la *puerta* para la vida contemplativa, a la que perfeccionan algunas virtudes intelectuales como la sabiduría, la ciencia y el entendimiento¹¹⁰. De este modo, las virtudes morales –también la templanza– facilitarían –sustentándola–, el tipo de vida contemplativa a que conduce la sabiduría. Santo Tomás lo explica así: “Esencialmente, las virtudes morales no

pertencen a la vida contemplativa, cuyo fin es la consideración de la verdad, y *el saber*, que pertenece a la consideración de la verdad, interesa poco a las virtudes morales (...). Dispositivamente, sin embargo, las virtudes morales sí pertenecen a la vida contemplativa. Pues el acto de la contemplación, en el que esencialmente consiste la vida contemplativa, es impedido tanto por la vehemencia de las pasiones, por las que la intención del alma es abstraída de lo inteligible a lo sensible, como por los tumultos exteriores. Pero las virtudes morales aplacan la vehemencia de las pasiones y sedan el tumulto de las ocupaciones exteriores. Y así las virtudes morales pertenecen dispositivamente a la vida contemplativa"¹¹¹. Por tanto, podríamos decir que la sabiduría necesita apoyarse en las virtudes morales para su acto propio: la contemplación.

De este modo, la templanza, no sólo como virtud general, sino como virtud especial, sería necesaria para alcanzar la *contemplación* a la que perfecciona la sabiduría: El ayuno hace que la mente se eleve hacia la contemplación de lo sublime¹¹², mientras que la falta de moderación en la comida y la bebida embota la agudeza de la razón, como vimos al hablar del entendimiento. La castidad, por su parte, se muestra aún más necesaria para la contemplación, ya que "los deleites venéreos son más fuertes y atacan a la razón más que los de los alimentos. Por eso necesitan de un freno y castigo mayor, porque si se les deja, crece la concupiscencia y disminuye la energía de la mente"¹¹³ para ocuparse en la contemplación de la verdad, como es característico del hombre sabio. Como ya vimos al hablar del entendimiento, la lujuria puede incluso ocasionar la ceguera mental.

También la *estudiosidad*, virtud aneja a la templanza, es necesaria al hombre sabio: Ya que la sabiduría contempla las verdades más elevadas que el hombre puede contemplar y, en consecuencia, el gozo de su conocimiento es mayor, mayor será la necesidad de moderarlo, para que el hombre no decaiga de su verdadero fin. El mismo Nietzsche decía que la sabiduría sabe poner freno al conocimiento y Goethe que "si no pretendiésemos saber todo con tanta exactitud, puede que conociéramos mejor las cosas"¹¹⁴. Sin embargo, todos estos ejemplos no parecen sino mostrar relaciones indirectas entre templanza y sabiduría, como virtud *natural*, lógica consecuencia de la tesis inicial de Santo Tomás sobre la mutua independencia de ambas virtudes.

Curiosamente, y de manera similar a como ocurriera cuando hablamos del entendimiento, es precisamente en las cuestiones sobre la virtud sobrenatural de la Caridad donde Santo Tomás aborda la posible relación entre templanza y sabiduría. Aunque no siempre es fácil saber si tiene en mente a la sabiduría como don o a la virtud natural, los argumentos que emplea son de interés para nuestro tema. La cuestión trata sobre la *necedad* ("stultitia" en latín), y lo primero que muestra Santo Tomás es que "la necedad implica hastío del corazón y embotamiento de los sentidos"¹¹⁵, razón por la cual

considera adecuado oponerla a la sabiduría. En efecto, "sabio" viene de "sabor", en cuanto que gusta o discierne sutil y perspicazmente las cosas y las causas, mientras que quien es necio no percibe los sabores pues tiene el *sentido de juzgar* embotado. "Es, por lo mismo, evidente que la necedad se opone a la sabiduría como su contrario"¹¹⁶.

Ahora bien, a este *embotamiento del sentido* se puede llegar por indisposición natural, como en el caso de los enajenados; o "por la absorción del hombre en las cosas terrenas, hecho por el que su sentido queda incapacitado para captar lo divino, conforme al testimonio del Apóstol: *El hombre animal no percibe lo que es del Espíritu de Dios* (1 Cor 2,14), lo mismo que no saborea las cosas dulces quien tiene estragado el gusto con mal humor"¹¹⁷. Y, puesto que "el sentido del hombre se sumerge en las cosas terrenas principalmente por la lujuria, que lanza hacia los placeres más fuertes que absorben del todo al alma"¹¹⁸, este tipo de embotamiento, característico de la necedad que se opone a la sabiduría, nace sobre todo de la lujuria.

En definitiva, la intemperancia, especialmente bajo su forma de lujuria, parece oponerse a la sabiduría natural, al menos en cuanto a su acto propio de juzgar de las cosas a la luz de las últimas causas, del mismo modo que vimos que se oponía al acto propio del entendimiento.

3) *Templanza y el don de la Sabiduría*

Ahora bien, en un plano completamente distinto¹¹⁹, parece indudable que Santo Tomás considera que existe una relación necesaria entre la sabiduría, entendida como *don* del Espíritu Santo¹²⁰, y las virtudes morales, muy particularmente la templanza. La razón estriba en el peculiar modo en que *juzga* el hombre que posee el *don* de sabiduría, diverso de aquél que posee tan sólo la virtud *natural* de la sabiduría. Así lo explica Santo Tomás en la primera cuestión de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*: "Puesto que al sabio pertenece juzgar, la sabiduría se toma en dos acepciones, correspondientes a las dos maneras de juzgar. Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación, y así el que tiene el hábito de la virtud juzga correctamente de cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; y por eso se dice en X *Ethic. que el virtuoso es la regla y medida de los actos humanos*. La otra manera es juzgar por modo de conocimiento, y así el perito en ciencia moral puede juzgar de los actos virtuosos, aunque no posea la virtud"¹²¹. Pues bien, el Aquinate afirma que el primer modo de juzgar de las cosas divinas corresponde a aquella sabiduría que se cuenta entre los dones del Espíritu Santo, mientras que el segundo modo corresponde a la sabiduría como virtud natural.

Por tanto, considera que los juicios de la sabiduría como don del Espíritu Santo son causados por medio de la inclinación (“per modum inclinationis”), y no por medio del conocimiento (“per modum cognitionis”), y que otro tanto ocurre con los juicios morales (y esto es importante, por más que hable de ellos tan sólo como ejemplo), como veremos más adelante. Según esto, al hombre que posee el don de la sabiduría, su propia inclinación –causada por la gracia¹²²- le lleva a juzgar con acierto de las cosas divinas, del mismo modo que, al hombre virtuoso, su propia inclinación –causada por la virtud- le indica lo bueno aquí y ahora, lo virtuoso, en definitiva la verdad práctica.

¿Cómo se debe entender todo esto? Precisamente en una de las cuestiones dedicada al *don* de la sabiduría, Santo Tomás habla un poco más de este particular modo de conocimiento “por modo de inclinación”, al que denomina ahora conocimiento *por connaturalidad* (“secundum quandam connaturalitatem”), y al que vuelve a atribuir la prioridad en el conocimiento moral: “Como ya hemos expuesto, la sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas. Pero esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, en el plano de la castidad, juzga rectamente inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga, en cambio, por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría, en cuanto virtud natural; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo. (...) Así, pues, la sabiduría, como don, tiene su causa en la voluntad, es decir, la caridad; su esencia, empero, radica en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente, como ya hemos explicado”¹²³.

Del texto anterior podemos deducir que este conocimiento por *connaturalidad* consiste en una diferente vía de acceso a la realidad, alternativa al conocimiento racional. Su *causa*, en el caso del *don* de la Sabiduría, está en la voluntad elevada al orden de la gracia. Y precisamente por su carácter *afectivo* o *tendencial*, es por lo que requiere la virtud de la templanza que, al instaurar el “ordo rationis” en esas mismas tendencias e inclinaciones sensibles, las hace rectas y dispositivamente capaces de ser elevadas al orden de la gracia y, de este modo, permitir un conocimiento por “connaturalidad”. En este sentido, Santo Tomás afirma que dispositivamente, las virtudes intelectuales y morales -por tanto, también la templanza- “preceden a los dones, pues, por el hecho de estar el hombre bien dispuesto respecto de la propia razón, se dispone a que se encuentre de modo debido en orden a Dios”¹²⁴. Dicho llanamente: sin las virtudes morales no es posible vivir en gracia, y sin esa unión con lo divino –la gracia divina-, no es posible esa connaturalidad con las cosas divinas que llevan a juzgar con acierto de ellas. Se comprende que este

conocimiento de las cosas divinas *por inclinación*, o *por connaturalidad*, en que consiste la sabiduría como don, resulte problemático en una persona intemperante, cuya inclinación es absolutamente otra: hacia el mundo concupiscible.

Volveremos más adelante a este peculiar modo de conocimiento, al hablar del conocimiento moral en el próximo epígrafe.

4) *Templanza, sentidos y conocimiento religioso*

Es evidente que el conocimiento religioso, en cuanto conocimiento de la última y suprema Causa, desempeña un papel capital en la sabiduría como virtud natural. Junto a eso, parece claro que “la voluntad y la sensibilidad tienen (...) un papel de primera categoría en el proceso de la búsqueda de la verdad, por su influencia en el entendimiento, no sólo cuando se trata de juzgar cuál es la acción adecuada aquí y ahora (...), sino también cuando se trata de adquirir la ciencia moral y la verdad sobre Dios”¹²⁵.

Pues bien, Romano Guardini ha abordado con particular originalidad la relación entre los sentidos y el conocimiento religioso¹²⁶, mostrando su estrecha relación, y el papel fundamental que juega la templanza como condición necesaria para este nexo entre ambos. Merece la pena prestar atención a algunas de sus intuiciones relativas a este conocimiento sapiencial, pues muestran cierta similitud con las ideas de Santo Tomás ya estudiadas anteriormente sobre la relación sabiduría-templanza.

La tesis de partida queda bien expresada en estas palabras: “La aparición de las cosas no pone de manifiesto solamente, en efecto, la esencia concreta de éstas, sino que, detrás de esa esencia, revela todavía algo distinto, último y peculiar; detrás de todo lo que puede sencillamente decirse, hay algo misterioso y a la vez hondamente familiar; algo que se diferencia de todas las cosas, otorgándoles, sin embargo, su suprema densidad ontológica. Es lo mismo en todas las cosas, pero en cada una de ellas se expresa según la índole especial de éstas. (...) Todas las cosas tienen un sobrevalor; cada una dice más de lo que es. (...) Este algo originario, peculiar y propio de todas y cada una de las cosas (...) es Dios. Dicho más exactamente: es el poder creador de Dios. Más exactamente aún: es el hecho de que las cosas han sido creadas”¹²⁷.

Hasta aquí no hay sorpresas. Basta recordar las vías tomistas de la existencia de Dios. Lo sorprendente viene a continuación, cuando Guardini expresa con sencillez y rotundidad: “Y ahora viene nuestra hipótesis: este hecho se *ve*”¹²⁸. Si esta última afirmación resulta sorprendente es porque, como el mismo Guardini resalta con fuerza, no está hablando de un “ver” en sentido metafórico, sino real, en sentido propio, “ver” como acto del sentido de la vista. El ojo ve el

misterio oculto en las cosas; ve su condición de criaturas. “La vemos de verdad”¹²⁹, afirma rotundo Guardini. No se dice que el hombre, por *medio de su razón*, a través de las cosas creadas, pueda conocer a Dios como su causa, sino que el hombre, al *ver* las cosas, ve que Dios las ha creado. “El ojo no puede ver a Dios en sí; pero sí puede ver el *hecho* de que Dios ha creado esta cosa, este conjunto de cosas, el mundo”¹³⁰. Que este *ver* así caracterizado, es en cierto modo un conocimiento *sapiencial* es evidente.

Antes de continuar son precisas algunas matizaciones, que nos permitan entender esta afirmación. En primer lugar hay que tener en cuenta que, para Guardini, el ojo, como los demás sentidos, está determinado por la *interioridad*. No es tan sólo un instrumento que el hombre usa, un instrumento que trabaja siempre de manera fija, idéntica. El ojo es la vida misma del hombre, que vive en su mirar –lo mismo que en su oír, hablar, actuar, etc.-. “Por ello, todos los problemas de su vida se repiten en su visión (la lucha contra el egoísmo y los instintos tiene lugar en el mismo uso del ojo)”¹³¹. La pasión, y la actitud ante ella, se reflejan en el *ver* del hombre. El hombre egoísta ve egoístamente, el hombre sensual ve sensualmente, etc. En definitiva, cada uno ve según qué tipo de hombre que ha llegado a ser. Dicho de otro modo, y es la segunda matización, “en el ver hay, pues, de antemano, una decisión: ¿Veo para imponerme a mí mismo o para conocer la verdad?”¹³². El ver ya implica una cualidad moral del hombre, una postura ante el bien y el mal y, sobre todo, ante Dios¹³³.

Ahora bien, que esta cualidad moral del hombre incluye la templanza como condición para un *ver* auténtico, se deduce claramente de este otro pasaje de Guardini, que constituye la tercera matización: “Las raíces del ojo se encuentran en el corazón; en la decisión más íntima –realizada por el centro personal del hombre– que se adopta tanto frente a la otra persona como a la existencia en cuanto totalidad. En último término, el ojo ve desde el corazón. A esto se refería San Agustín al decir que únicamente el amor es capaz de ver. Pero el ‘corazón puro’ es el corazón que ama rectamente. Este amor no comienza con el deseo, sino con el respeto. Su acto primero no es la aproximación, sino el *apartamiento*. Al hacerlo, renuncia a convertir al amado en una parte del mundo circundante: deja espacio libre, espacio a su propia existencia, y está dispuesto a acogerla desde él mismo. Sólo cuando se da al menos el comienzo de esto puede el ojo ver realmente a otro hombre”¹³⁴. ¿Y qué es ese *apartamiento* respetuoso sino la moderación característica de la templanza? ¿Cómo amar rectamente, con un amor que no degenera en la *cupiditas* agustiniana, sin la virtud de la templanza? Sin templanza (bajo todas sus formas, pero de manera especial la castidad), el deseo, la tendencia, el instinto, ciegos de por sí para todo lo que no sea su objeto particular, tenderían a la apropiación y disfrute de la *cosa*, del *otro*, sin respeto alguno por su propia

existencia, reflejo de su condición de criatura, y acabarían por cegar e imposibilitar ese *ver* sapiencial del que estamos hablando.

Veamos otro texto: “La condición de criatura puede ser vista en las cosas del mundo. El acto de creación se manifiesta en la manera que tienen de existir. Sin embargo, el hombre puede pasar por alto ese acto si su corazón no es ‘puro’, esto es, si no está dispuesto al amor y la obediencia. La desobediencia a Dios comienza ya con el hecho de que el ojo no ve ya lo que es suyo”¹³⁵. Así pues, Guardini identifica “pureza” de corazón con estar dispuesto al amor y a la obediencia¹³⁶. Un corazón así es un corazón no esclavizado por las propias pasiones, sino obediente a lo que Dios mismo ordena por medio de la constitutiva capacidad del apetito sensible a obedecer el dictado de nuestra propia razón: un corazón obediente es, en definitiva, un corazón templado. Esta es la obediencia del corazón. Un corazón dispuesto al amor quiere decir dispuesto a la entrega, a perderse en el amado, a vaciarse de sí mismo, con un desprendimiento total del propio yo *orgullosa* y *concupiscible*, esto es, un corazón lleno de humildad y templanza.

Por contra, la intemperancia corrompe el corazón, donde tiene su raíz el ojo. Por eso, no es de extrañar que Guardini afirme que “un prolongado no-querer, un ensuciamiento constantemente repetido del corazón, una culpa que se extiende a lo largo de la vida puede tener como consecuencia que al hombre se le torne problemático lo más evidente y seguro, es decir, el autoatestiguiamiento de Dios en las cosas”¹³⁷. Y no sólo al hombre, sino a la misma historia del conocimiento, que “está llena de culpas y exige nuestra conversión. Debemos transformar la situación cambiando los presupuestos”¹³⁸, es decir, purificando nuestro corazón para ser capaz de ver las cosas con su verdadera hondura y figura de sentido, como lo que son: criaturas de Dios. Sólo así estaremos en condiciones de juzgar con acierto de las cosas divinas, de ser sabios.

Así pues y según Guardini, mediante la conversión profunda del corazón, se trata de “llegar ante la realidad, percibir su choque, ser afectado por su figura de sentido –es decir, se trataría de ver, oír, coger-. Los sentidos adquirirían una importancia completamente nueva. Pero no en el concepto sensualista, al contrario. El sensualismo está superado, lo mismo que el intelectualismo. (...) En lo sucesivo, lo que importará serán el ojo, el oído, la mano vivos; en una palabra: los sentidos, cuya conexión va en cada caso desde las células más exteriores hasta el corazón y el espíritu. Las cosas tienen que ser vistas, oídas, cogidas, gustadas de nuevo, ser aprehendidas con toda su potencia manifestativa. Y sólo después puede empezar su tarea el pensamiento –un pensamiento igualmente regenerado, desde luego-, que obedece a la realidad y capta todo lo que en ella aparece. (...) El antiguo principio que dice: ‘no hay nada en el entendimiento que no estuviese antes en la sensación’, adquiere su significación auténtica cuando se le mira desde esta perspectiva”¹³⁹.

3. Templanza y conocimiento moral

A lo largo de estas páginas, particularmente al estudiar la relación de la templanza con la prudencia¹⁴⁰, ha quedado repetidamente de manifiesto la estrecha conexión entre templanza y la rectitud del juicio práctico en que consiste el juicio moral. También se mencionó –aunque de pasada-, al hablar de la relación de la templanza con el *don* de la Sabiduría, el tipo especial de conocimiento en que consiste el conocimiento moral, y que Santo Tomás denomina conocimiento “por inclinación”¹⁴¹ o “por connaturalidad”¹⁴². Las consideraciones que allí se hicieron son la base indispensable de lo que ahora se estudiará más sistemáticamente y en profundidad. Se trata de ver en qué consiste este peculiar tipo de conocimiento que se encuentra a la base del conocimiento moral, así como la influencia que sobre él tiene la virtud de la templanza.

a) El conocimiento moral.

El tema del conocimiento moral es de enorme importancia para la Ética, ya que “la pregunta por el origen del conocimiento moral se halla relacionada con la cuestión acerca del fundamento de la moralidad”¹⁴³. La respuesta que se da a esta cuestión condiciona la forma de entender la moralidad misma, al tiempo que revela la concepción ontológica y antropológica en que se apoya. Así, por ejemplo, para el realismo en que se apoya la ética de la virtud, “el conocimiento moral se origina y depende de la razón práctica, aunque requiere de la ordenación del deseo y de la fuerza de voluntad”¹⁴⁴.

Que el conocimiento moral no dependa únicamente de la razón práctica, sino que requiera la “ordenación” de los apetitos –y de la afectividad-, es una consecuencia de la naturaleza de la propia razón práctica¹⁴⁵, cuyo objeto no es el deber –como afirman las diversas éticas kantianas- sino el *bien*. “En modo alguno son objeto de la razón práctica los preceptos, normas, obligaciones o exigencias del deber, sino el *bien*. Sólo en la reflexión se constituye el bien práctico como precepto, norma u obligación”¹⁴⁶.

Naturalmente, es evidente que a la razón compete conocer el auténtico bien del hombre: sólo ella puede hacerlo. “La razón *como tal* acierta con el bien que le es propio, y ese bien es la medida de la bondad de las acciones humanas. Por ello, que la razón sea la *medida* del bien y del mal de las acciones humanas es algo verdadero de suyo”¹⁴⁷. Ahora bien, “cuando decimos que la razón acierta

infalliblemente con lo verdadero, o que es verdaderamente bueno lo que la *razón* juzga bueno, hemos de tener en cuenta que este es un aserto sobre la razón *del* hombre (esto es, sobre esa facultad como tal), y no sobre el hombre en tanto que realiza juicios de la razón. El hombre no es solamente razón. (...) Los juicios racionales de un hombre coexisten, interrelacionados con ellos pero también siendo condicionados por ellos, con actos de percepción sensibles y con tendencias sensibles. Cuando un hombre juzga por medio de su razón que '*p* es bueno', eso no garantiza que dicho juicio sea racional y verdadero. Será racional, esto es, acertará con lo verdaderamente bueno, en tanto que ese juicio exprese realmente las pretensiones de la razón, y no otras pretensiones que compitan con ellas"¹⁴⁸, como puedan ser las inclinaciones, tendencias y apetitos desordenados¹⁴⁹ de las tendencias sensibles. Por eso, por ejemplo, puede decir Santo Tomás que el bien espiritual les parece malo a algunos, en cuanto es contrario al deleite carnal, en cuya concupiscencia están asentados¹⁵⁰.

Dicho de otro modo, el juicio sobre la bondad de una acción será verdadero cuando proceda realmente de la razón, y no de un apetito desordenado, esto es, contrario a la razón y con posibilidad de arrastrarla como esclava suya¹⁵¹. Esto último sucede, por ejemplo, en los actos de intemperancia, "por causa de los cuales la razón se ve impedida en su acto", y en general con aquellos actos de "sometimiento a las pasiones que no respetan la libertad del juicio de la razón: todo esto es malo por naturaleza"¹⁵². Como el mismo Aquinate afirma, la razón "equivocada" o "echada a perder" por esta esclavitud de los apetitos sensibles ya no es razón: "*corrupta ratio non est ratio*"¹⁵³ y, por tanto, no tiene la prerrogativa de su "infallibilidad" acerca de lo bueno.

Pero, precisamente esta "infallibilidad" de la razón *como tal* en sus juicios sobre la bondad de una acción, es la causante de que las tendencias no racionales puedan tener un papel positivo en el conocimiento moral, es decir, un cierto papel cognoscitivo. En efecto, estas tendencias apetitivas, en la medida que están naturalmente bien orientadas y obedecen dócilmente el dictado de la razón –ésta es la condición de la virtud-, pueden no sólo no impedir, sino facilitar el correcto conocimiento moral, ya que bajo su influjo, "el acto de la razón y el bien de la razón no resultan alterados de ninguna manera, sino más bien facilitados"¹⁵⁴. Las tendencias, impregnadas de racionalidad merced a las virtudes morales, *apuntan* inmediata y rápidamente a lo bueno según el orden de la razón (del que participan), y lo hacen sin necesidad de un raciocinio. De este modo, "mediante su integración en el orden de la razón, las tendencias sensibles se convierten en una fuente de conocimiento y de orientación prácticos, de modo que *en tanto que afectividad* pasan a desempeñar una función cognitiva –*indican* el bien- y llegan a ser un principio de la acción. La pasión misma *integrada* en el orden de la razón *muestra* el bien, y concretamente el *bonum rationis*, el bien

conforme a la razón. El hombre como un todo posee la *connaturalidad* afectiva con el bien moral que le permite captar y hacer por pasión lo racional aquí y ahora con tanta facilidad y espontaneidad como seguridad: de un golpe, por así decir. Esto es ya virtud moral y verdadera perfección humana”¹⁵⁵.

Así pues, las pasiones¹⁵⁶ ayudan a la razón en el conocimiento moral, porque *ellas* mismas *inclinan* a lo que es racionalmente bueno, y de este modo la razón descubre en esta inclinación de la tendencia lo que es bueno, sin necesidad de largos y complicados razonamientos, sino de manera inmediata¹⁵⁷. “La pasión entonces no es eliminada, sino ordenada, adquiriendo un valor cognoscitivo decisivo”¹⁵⁸. Por eso, “las disposiciones afectivas adquiridas, esto es, las virtudes y los vicios [entre ellos, de manera especial, la templanza], influyen tanto sobre el conocimiento de los principios como sobre su eficiencia para dirigir la acción. El virtuoso hace el bien con base en su *connaturalidad afectiva* con él. La tendencia intencional al fin de sus disposiciones afectivas tiene por efecto precisamente que se haga con facilidad, constancia y alegría lo que guarda correspondencia con los principios”. En cambio, “el vicioso propiamente dicho posee en lugar de los principios otro principio *distinto*, a saber, el que coincide con sus disposiciones afectivas”¹⁵⁹, que en el caso del intemperado consisten en un amor concupiscible y desordenado, que no sigue a la razón, y que no puede ser fuente por ello de verdadero conocimiento moral.

Con todo lo anterior se comprende la siguiente afirmación de Rhonheimer: “El conocimiento de la naturaleza humana, así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados”¹⁶⁰. Para lograr un conocimiento moral excelente, se requiere ya un ser moral excelente, virtuoso, capaz de juzgar sobre la moralidad fácilmente, con seguridad y sin error, merced a las inclinaciones virtuosas. Las virtudes son “verdaderas cualificaciones del sujeto, que ofrecen no solamente una energía que facilita la ejecución de nuestras acciones, sino, sobre todo, una *luz* que influye de modo decisivo en la construcción de la vida excelente”¹⁶¹.

b) El conocimiento por connaturalidad

Desde luego, no cabe duda que, para Santo Tomás, el conocimiento y actuar moral requieren el concurso, no sólo de la razón, sino de los apetitos y sus pasiones, también los sensibles. Ya hemos visto como “el realismo moral rechaza la tesis según la cual la parte racional del alma constituye la única característica significativa de la persona moral (...). La práctica de la virtud no siempre implica una representación consciente de lo que se debería hacer; en ocasiones la *recta ratio agibilium* –la verdad sobre lo que debe hacerse aquí y ahora- deriva directamente de las pasiones sensitivas

bien ordenadas y plenamente desarrolladas”¹⁶². Nos enfrentamos aquí a un peculiar tipo de conocimiento: un conocimiento que, como tal, ha de producirse en la razón, pero que no es directamente causado (en el sentido de *conducir*) por ella, sino por otras vías de acceso a la realidad, entre las que se encuentran las inclinaciones de los apetitos, y al que hemos llamado “conocimiento por naturalidad”.

Esta doctrina tomista sobre el conocimiento por connaturalidad (“per connaturalitatem quandam”) ha sido objeto de estudio por parte de Maurice Blondel y, sobre todo, Jacques Maritain¹⁶³ quien, tras analizar en qué consiste el conocimiento especulativo propio de filósofos y de científicos, observa que “tendríamos una visión muy pobre del conocimiento humano si no tuviéramos en cuenta otro tipo de conocimiento, completamente distinto, que no se adquiere por medio de conceptos y razonamientos, sino por la *inclinación*, como dice Santo Tomás, o por medio de la simpatía, congenialidad o connaturalidad”¹⁶⁴. Es cierto que otros filósofos como Henri Bergson y William James muestran afinidad con el tema en sus respectivos estudios sobre la intuición y la experiencia, pero en opinión de Maritain, nunca descubrieron ni hicieron uso de la antigua noción tomista de conocimiento por *connaturalidad*. De haberlo hecho, Maritain piensa que algunos aspectos confusos de sus respectivas enseñanzas se habrían clarificado¹⁶⁵.

El conocimiento por connaturalidad se produce *en* el intelecto – no podía ser de otro modo-, pero *no en virtud de* conexiones conceptuales *ni por medio de* demostraciones, sino gracias a la intervención de *inclinaciones* afectivas y disposiciones de la voluntad que *guían y dirigen* al intelecto. No es conocimiento “racional”, entendiéndolo por tal el que se somete a las leyes lógicas del discurso conceptual, pero es *verdadero y genuino* conocimiento, aunque oscuro y quizás incapaz de dar cuenta de sí mismo, o de ser traducido a palabras¹⁶⁶.

Paradójicamente, este tipo de conocimiento juega un papel de particular importancia en la existencia humana, por la frecuencia con que se recurre a él en el día a día, y en las relaciones con los demás. Es el conocimiento que se da en la experiencia *mística*¹⁶⁷, en el conocimiento *poético*¹⁶⁸ y, sobre todo, en la experiencia *moral*, que es la que reclama nuestra particular atención.

En efecto, Santo Tomás, como ya vimos, observa que las inclinaciones subjetivas del apetito juegan un papel esencial en el conocimiento práctico que dirige nuestra conducta. Cuando un hombre toma una decisión libre tiene en cuenta, no sólo la ciencia moral que posee, con sus conceptos y nociones, sino todo un conjunto de elementos ocultos de evaluación que dependen del tipo de hombre que es, y que le son conocidos a través de sus inclinaciones. Recordemos de nuevo sus palabras: “una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación, y así el que tiene el hábito de la virtud juzga correctamente de cómo ha de

practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella"¹⁶⁹. Siendo las virtudes, y especialmente la templanza, quienes regulan estas inclinaciones sensibles a la luz de la razón, se comprende que influyan directamente en el juicio del entendimiento práctico, que busca acertar con lo bueno. En la *Secunda Secundae*, Santo Tomás lo explicaba, como ya vimos, así: "esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, en el plano de la castidad, juzga rectamente inquirendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga, en cambio, por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad"¹⁷⁰.

En efecto, quien posee la virtud, es y *actúa* de acuerdo con ella, es co-natural con ella. A una persona tal, si se le pregunta sobre lo que ordena la templanza -o la castidad, por seguir con el ejemplo de Santo Tomás- en una situación concreta, responderá correctamente, no por ciencia moral, sino por inclinación: le bastará mirar y consultar lo que es y las *inclinaciones y tendencias* de su ser. De este modo, un hombre virtuoso puede no saber nada de filosofía moral y, sin embargo, conocerlo todo sobre las virtudes, y probablemente mejor que el filósofo¹⁷¹, a través de la connaturalidad. Se entiende perfectamente la afirmación aristotélica de que el hombre virtuoso es la regla y medida de las acciones humanas¹⁷². Como observa Maritain, "tal es el conocimiento del hombre virtuoso, que puede no saber teóricamente lo que la justicia o el honor es, pero que tiene estas virtudes en sí mismo, y le basta consultar su inclinación interior para saber si una acción es o no es injusta o deshonorosa"¹⁷³. Le basta con saber si coincide con su inclinación virtuosa y, por tanto, recta.

Ahora bien, en opinión de Maritain, existe un concepto capital para entender el conocimiento por connaturalidad: el de *Ley Natural*. Observa que tal concepto es el de una ley que es natural, no sólo en cuanto que expresa la normalidad del funcionamiento de la naturaleza humana, sino en cuanto que es *naturalmente conocida*, lo cual es tanto como decir que es conocida a través de la inclinación o por medio del conocimiento por connaturalidad. Gracias a este conocimiento "lo que está en consonancia con las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana es percibido por el intelecto como bueno; y lo que está en disonancia como malo"¹⁷⁴. Pero, siguiendo a Maritain, es necesario puntualizar que, de una parte, estas inclinaciones son esencialmente *humanas* y, por tanto, *permeadas* por la razón. Y de otra, que siendo el hombre un animal histórico, su conocimiento de la Ley Natural se desarrolla *progresivamente* y continúa haciéndolo. Por tanto, no se da de golpe e infaliblemente.

Maritain extrae las siguientes consecuencias: Primera: la Ley Natural, puesto que tiene que ver con regulaciones conocidas en la inclinación, sin ninguna intervención del intelecto conceptual o racional, tiene que ver sólo con principios *inmediatamente conocidos*

de la moralidad humana. Segunda: al ser conocidos en la inclinación, los preceptos de la Ley Natural son *indemostrables*, lo cual es una prueba, no de la irracionalidad e intrínseca invalidez de estos principios, sino de su esencial naturalidad y, por tanto, de su *mayor* validez y su racionalidad *más que humana*. Tercera: la razón humana conoce la Ley Natural, pero no causa su *existencia* ni su cognoscibilidad. La consecuencia es que ha de ser una Razón increada o divina la única capaz de *establecer* la Ley Natural y de hacerla cognoscible, gracias a las inclinaciones impresas en nuestra naturaleza, a las que la razón humana escucha cuando conoce la Ley Natural.

La filosofía moral, afirma Maritain, es un conocimiento reflexivo, una especie de *segundo*-conocimiento. Ella no descubre la ley moral. La ley moral fue descubierta progresivamente por los hombres antes de la existencia de ninguna filosofía moral, por medio de la inclinación y la connaturalidad. Siendo las virtudes, y de manera especial la templanza, las responsables de la orientación hacia el bien (el “*ordo rationis*”) de las inclinaciones, y siendo estas inclinaciones las que sirven como medio para el conocimiento por connaturalidad en que consiste el conocimiento moral, se comprende que la virtud sea determinante para este conocimiento moral *primero*.

La virtud, en cuanto integradora de las pasiones e inclinaciones en el orden de la razón, participa ella misma en el conocimiento del bien moral concreto. En el ámbito del conocimiento práctico, la verdad sobre el bien, sobre todo cuando se trata del bien particular y concreto, exige una connaturalidad virtuosa del sujeto en su totalidad, una predisposición afectiva, no sólo racional, en sintonía con el bien. Se conoce la virtud porque se la posee en las propias potencias y se la reconoce como principio de las acciones.

Es claro que la pregunta: “¿Qué hay que hacer?” no la puede responder la afectividad, sino que su determinación es tarea del juicio de la razón. Pero este juicio siempre es *co-guiado* por la afectividad, y por eso se realiza tendencialmente de una manera que está en correspondencia con la afectividad. De este modo, por lo pronto, la razón juzga ‘bueno’ *espontáneamente* lo que guarda correspondencia con la afectividad, aunque como razón posee enteramente la posibilidad de tomar postura contra la afectividad o de juzgar sin depender de ella”¹⁷⁵.

Repitémoslo una vez más: el conocimiento por connaturalidad es siempre un conocimiento de carácter racional, pero que utiliza como medio una inclinación afectiva. Este es precisamente el núcleo de su vigencia: la adecuación de la percepción subjetiva (“*bonum apparens*”) con la realidad objetiva (“*bonum simpliciter*”) depende justamente de la disposición del apetito. Al virtuoso le parece bueno –y se inclina hacia ello- lo que realmente es bueno en sí. De esa manera llega a ser él mismo regla y medida de lo verdaderamente bueno¹⁷⁶. Y, por eso, “necesita sólo un vistazo, por así decir, para

juzgar correctamente de las situaciones y elegir el bien. En ese tipo de actuar la afectividad resulta decisiva: es ella la que guía el juicio de la razón. (...) el virtuoso siempre elige el bien porque lo que le parece bueno es siempre verdaderamente bueno"¹⁷⁷. De este modo, la templanza y, en general, "las virtudes, son las que posibilitan la *objetividad* ante la realidad, las que capacitan al sujeto de la vida moral para acceder a lo realmente real sin verse cegado por la presencia física, palpable, del calor de la pasión o del cansancio"¹⁷⁸. He aquí la "función *cognitiva* de la virtud moral"¹⁷⁹.

Por último, un breve apunte metafísico. La unidad intrínseca del ser exige que éste sea percibido no sólo en su aspecto *veritativo*. Para que la realidad pueda ser percibida de modo integral, es necesario captarla no sólo bajo el aspecto de "verum" –que corresponde a la actividad propiamente racional-, sino también del "bonum" y del "pulchrum". En la medida en que la realidad debe ser asumida íntegramente, es necesario que intervengan órganos perceptivos afines, mediante los cuales ésta es subjetivada en el modo correspondiente a la variedad de los trascendentales. De este modo, el hombre puede captar los diversos aspectos del ser: el alma posee una inclinación o afinidad hacia los trascendentales; está dotada de *estructuras* que les están abiertas, que exigen la verdad, la bondad, la belleza y la armonía¹⁸⁰. La belleza del bien atrae a una sensibilidad educada. Los apetitos muestran el bien por medio de su inclinación, y este bien es un correlato de la verdad del ser. En cuanto que es conocido, se capta su belleza y se le ama. A nivel ontológico el conocimiento y el apetito son manifestaciones de la misma esencia y, por tanto, existe una relación de influencia recíproca entre cada una de las potencias. El conocimiento también requiere, al menos en algún aspecto, de los apetitos. De este modo, al intervenir la totalidad de la persona en el acto de conocer, el conocimiento es más perfecto, pues sólo es perfectamente conocido el bien que es perfectamente amado¹⁸¹. Es la importante relación de la virtud con el amor.

BIBLIOGRAFÍA

ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992

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

BIFFI, I., "Il giudizio 'per connaturalitatem quandam' o 'per modum inclinationis' secondo San Tommaso: analisi e prospettive", *Revista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1974). Este excelente artículo se encuentra recogido en: BIFFI, I., *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 87-127

- CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998
- D`AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d`Aquino*, Bologna 1992
- DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, Cristiandad, Madrid 2003
- GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid 1965
- IRIZAR, L. B., *En busca de nosotros mismos. Acerca de la necesidad de la sabiduría para el hombre de hoy*, Civilizar. Revista electrónica Universidad Sergio Arboleda Bogotá-Colombia, Vol. 9
- LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994
- MACINTYRE, A., "Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive", *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988)
- MARITAIN, J., *The range of Reason*, Charles Scribner´s Sons, New York 1953; *Distinguere per unire. I gradi di sapere*, Brescia 1964; *Creative intuition in Art and Poetry*, London 1954.
- MELINA, S., *La conoscenza morale*, Roma 1987
- NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005
- PORTER, J., "Chastity as a virtue", *Scottish Journal of Theology* 58 (2005)
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001
- SARMIENTO, A., TRIGO, T., MOLINA, E., *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006
- SÓFOCLES, *Tragedias: Filoctetes*, Bruguera, Barcelona 1983
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles; Scriptum super Sententiis*
- WESTBERG, D., *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994

NOTAS

¹ Es decir, aquellas que no sólo confieren la facultad de obrar bien, sino que causan también el uso.

² *Summa Theologiae* –en adelante *S. Th.*-, I-II q61 a1 obj3.

³ *S. Th.*, I-II q61 a1 co. Dicho de otro modo: “la prudencia, según su esencia es intelectual, pero tiene materia moral” (*Quaestiones disputatae de virtutibus* –en adelante *De virt.*-, q1 a12 ad14). En esto Santo Tomás se separa de Aristóteles, para quien la prudencia no es virtud moral, sino sólo intelectual, pues no es hábito electivo: cfr. *De Virt.*, q1 a6 ad6.

⁴ *S. Th.*, I-II q61 a2 co.

⁵ *S. Th.*, I-II q61 a3 co.

⁶ *Ibidem*. Cfr. también *De Virt.*, q1 a12 ad26.

⁷ *S. Th.*, I-II q65 a1 co.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Recordemos con Santo Tomás: “Así, la discreción pertenecería a la prudencia; la rectitud, a la justicia; la moderación, a la templanza; y la firmeza de ánimo, a la fortaleza, en cualquier materia que se consideren estas condiciones” (*S. Th.*, I-II q65 a1 co).

¹⁰ *S. Th.*, I-II q66 a2 co.

¹¹ *S. Th.*, I-II q65 a1 co.

¹² *S. Th.*, I-II q66 a2 co.

¹³ *S. Th.*, I-II q65 a1 co.

¹⁴ *S. Th.*, I-II q65 a1 ad1.

¹⁵ *S. Th.*, I-II q66 a2 co.

¹⁶ *S. Th.*, I-II q66 a1 co.

¹⁷ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 258.

¹⁸ *S. Th.*, I-II q66 a1 co.

¹⁹ *S. Th.*, I-II q66 a4 co.

²⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II q66 a4 co.

²¹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 259.

²² *S. Th.*, II-II q141 a8 ad1.

²³ Recordamos la definición completa: “Es, por tanto, la virtud un hábito *electivo* que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002, 1107a).

- ²⁴ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 175.
- ²⁵ *S. Th.*, I-II q58 a4 co.
- ²⁶ RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica. Il Rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1987, p. 30.
- ²⁷ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001, p. 253.
- ²⁸ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, p. 216.
- ²⁹ *S. Th.*, I-II q57 a5 co.
- ³⁰ "Así, la perfección de nuestra naturaleza requiere no sólo que razonemos bien, sino también que cultivemos los hábitos apetitivos necesarios para tomar y poner en práctica decisiones" (FLOYD, S., "Aquinas on temperance", *The Modern Schoolman* 87, November 1999, p. 40).
- ³¹ Aristóteles llamaba *destreza* a esta otra cualidad, distinta de la verdadera templanza: cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1144a.
- ³² Siempre se ha dicho que la virtud de los gobernantes es la prudencia. Ahora que conocemos la necesidad de la templanza para la existencia de verdadera prudencia, se entenderá que tradicionalmente se haya exigido a los gobernantes una conducta honesta y decente. Quien no es capaz de poner orden en sus apetitos y pasiones, difícilmente juzgará con acierto para promover el bien común en la sociedad. Por tanto, esta exigencia de probidad de vida en los gobernantes no es mero puritanismo, ni responde tan sólo a una razón de ejemplaridad. Lo que está en juego es la misma capacidad de ejercer prudentemente el gobierno.
- ³³ NORIEGA, J., *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, p. 181.
- ³⁴ *S. Th.*, I-II q57 a4 co.
- ³⁵ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 75.
- ³⁶ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 421.
- ³⁷ NORIEGA, J., *El destino del Eros*, pp. 181-182. Aunque Noriega se refiere más específicamente a la castidad, la cita se puede aplicar también a la templanza en general.
- ³⁸ *S. Th.*, I-II q58 a5 ad3.
- ³⁹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 242
- ⁴⁰ Cfr. FLOYD, S., "Aquinas on temperance", p. 39. Este autor ofrece el ejemplo de una persona que está convencida de que no debería fumar, pero en la que el vehemente deseo de un cigarrillo genera una línea de razonamiento que se opone a esa convicción: "ha sido una semana horrible. Estoy cansado y hambriento. La nicotina engañará al apetito. Seguramente por un cigarro no pasa nada...". Aunque cree que fumar no es bueno para ella, la fuerza de su deseo corrompe su juicio haciendo que el objeto de deseo aparezca bueno. Como resultado, yerra en el juicio sobre si fumar o no.

⁴¹ Por eso y en este sentido puede decir Aristóteles, y lo recoge Santo Tomás (cfr. *S. Th.*, I-II q59 a2 obj3), que “el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1140b).

⁴² PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 242

⁴³ *S. Th.*, II-II q153 a5 ad1.

⁴⁴ No por ello deja de ser libre el alma, sino que muchas veces esa libertad se manifiesta en poner los medios para evitar situaciones incontrolables *antes*, cuando aún se cuenta con una razón capaz de imperar. Es la conocida imagen aristotélica del hombre que arroja una piedra: es libre de hacerlo o no hacerlo, pero una vez que la piedra está en el aire, no puede hacer nada por evitar las consecuencias.

⁴⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II q56 a6 co, donde Santo Tomás explica que la voluntad no necesitaría virtud perfecta para tender a su objeto, esto es, el bien proporcionado a la voluntad. Pero sí necesita la virtud para que tienda a un bien que excede su proporción, como puede ser el bien divino, que trasciende los límites de la naturaleza humana, o el bien del prójimo, que trasciende el bien del individuo.

⁴⁶ ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, p. 214.

⁴⁷ *Sententia libri Ethicorum* (en adelante *In Eth.*), 5, 1, n. 886.

⁴⁸ Se recordará que estas virtudes versan propiamente sobre las pasiones, y secundariamente sobre las operaciones, en la medida que son consecuencia de las pasiones.

⁴⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II q60 a2 co.

⁵⁰ Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, pp. 110-111.

⁵¹ Cfr. PORTER, J., “Chastity as a virtue”, *Scottish Journal of Theology* 58 (2005), p. 292.

⁵² *S. Th.*, I-II q60 a2 co.

⁵³ Naturalmente, también se comete injusticia con el cómplice y con uno mismo, pues la dignidad humana exige que el acto sexual se realice dentro de un contexto de donación total de la persona, que sólo se da en el matrimonio.

⁵⁴ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 226.

⁵⁵ CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998, p. 225.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1156b.

⁵⁷ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, pp. 260-261.

⁵⁸ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 109.

⁵⁹ Vid. Epígrafe 2, a), 2) de este mismo trabajo.

⁶⁰ En este sentido, son muy claras las palabras de San Josemaría: “Y precisamente entre los castos se cuentan los hombres más íntegros,

por todos los aspectos. Y entre los lujuriosos dominan los tímidos, egoístas, falsarios y crueles, que son características de poca virilidad" (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, Edición crítico-histórica, 1ª Edición, Rialp, Madrid 2002, p. 325).

⁶¹ NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 202.

⁶² *Ibidem*, p. 203.

⁶³ MACINTYRE, A., "Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive", *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), p. 7.

⁶⁴ De hecho, Hume escribió: "Celibato, ayuno, penitencia, mortificación, auto-negación, humildad, silencio, soledad, y el completo tren de virtudes monjiles; ¿porqué razón no iban a ser rechazadas en todas partes por el hombre con sentido, sino porque no sirven a ningún propósito?" (HUME, D., *Enquiry Concerning The Principles of Morals* IX, I). Por cierto, que MacIntyre piensa que la respuesta de Santo Tomás a esta réplica habría sido que sólo es posible discernir los propósitos si se adquieren las cualidades relacionadas con la virtud de la templanza que Hume tacha de "monjiles"... (cfr. MACINTYRE, A., "Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive", p. 10).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁶ Recordemos que estos actos son: la simple inteligencia, que percibe la bondad del fin; la deliberación sobre los medios que han de elegirse; el juicio sobre lo que ha de hacerse; y el imperio de la razón. Todos ellos son impedidos u obstaculizados por la lujuria (Cfr. *S. Th.*, II-II q153 a5 co). Vid Epígrafe 2, a), 3) de este mismo trabajo.

⁶⁷ *S. Th.*, II-II q153 a5 co.

⁶⁸ Recordemos, por ejemplo, las palabras de Pieper: "La lujuria no se entrega, no se da, sino que se abandona y se doblega. Va mirando la ganancia, corre tras la caza del placer (...). La esencia de la lujuria es el egoísmo" (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 241).

⁶⁹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 179.

⁷⁰ En cambio, la voluntad sí que posee dominio sobre las pasiones. Puede reprimirlas influyendo en el juicio de la razón, de manera que su valoración negativa sobre las pasiones sensibles desordenadas sea escuchado (si bien eso todavía no es verdadera virtud de la templanza, sino mera continencia). Pero la voluntad también puede abstenerse de ello y dar su aprobación al juicio de la acción falseado. Por ello, actuar por incontinencia a causa de ignorancia en la elección es un caso de ignorancia voluntaria, en el que la voluntad elige directamente una pasión. Aún más, la voluntad puede desencadenar la pasión, por medio de la imaginación sensible (fantasía). (Cfr. *Ibidem*, pp. 181 y 189).

⁷¹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 259. Cfr. también ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, 1140b.

⁷² RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 181.

⁷³ “Así, la fortaleza, tiene por objeto los temores y las audacias, en cuanto que reprime los primeros y modera las segundas” (*S. Th.*, II-II q123 a3 co).

⁷⁴ *S. Th.*, II-II q123 a12 co.

⁷⁵ *S. Th.*, II-II q123 a3 co.

⁷⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II q128 a1 co.

⁷⁷ *S. Th.*, I-II q61 a4 ad1.

⁷⁸ Vid. Epígrafe 1, a) de este mismo trabajo.

⁷⁹ *S. Th.*, I-II q61 a4 ad2.

⁸⁰ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 294-295.

⁸¹ Cfr. *S. Th.*, II-II q142 a2 ad2.

⁸² *S. Th.*, II-II q153 a5 ad2.

⁸³ De una manera especial ocurre con la paciencia pues, al igual que la templanza, tiene como sujeto al concupiscible. Sin embargo, mientras que la templanza se ocupa de las tristezas opuestas a los deleites del tacto, la paciencia se refiere sobre todo a las tristezas producidas por *otros*, de manera que el hombre no se aparte del bien de la virtud por causa de ellas (Cfr. *S. Th.*, II-II q136 a4 ad2).

⁸⁴ En cambio, la *ciencia* y la *sabiduría* perfeccionan al intelecto para conocer las verdades que son cognoscibles por medio de otras verdades, no inmediatamente, sino mediante inquisición de la razón. Cfr. *S. Th.*, I-II, q57, a2, co.

⁸⁵ “Aquí no tomamos inteligencia como facultad intelectual, sino en cuanto implica cierta estimación recta de algún principio último conocido por sí mismo; así, hablamos de la inteligencia de los primeros principios” (*S. Th.*, II-II q49 a2 co).

⁸⁶ *S. Th.*, I-II q58 a4 co.

⁸⁷ *S. Th.*, I-II q58 a5 co.

⁸⁸ *S. Th.*, II-II q153 a5 co. Queda por ver si con la expresión *simple inteligencia* (en latín “simplex intelligentia”) se designa realmente al “intellectus” como hábito intelectual o *entendimiento*, o al simple acto de entender algo. En lo que sigue consideramos que, efectivamente, designa al entendimiento como *virtud intelectual*.

⁸⁹ Una precisión: Santo Tomás está hablando en esta cuestión, como teólogo, de las virtudes sobrenaturales, y de los dones del Espíritu Santo, por lo que es preciso un esfuerzo de discriminación para extraer los argumentos filosóficos subyacentes a su argumentación teológica.

⁹⁰ *S. Th.*, II-II q15 a1 co. En efecto, ya en la *Prima Pars*, en el tratado del hombre, Santo Tomás demostró que es imposible que nuestro entendimiento entienda en acto algo sin recurrir a imágenes, que a su vez requieren de órganos corporales, de manera que si estos están dañados, como ocurre en los dementes, se impide el conocimiento (Cfr. *S. Th.*, I q84 a7 co). De manera similar, tampoco es posible que

el juicio de nuestro entendimiento sea perfecto cuando están impedidos los sentidos por los que conocemos lo sensible (Cfr. *S. Th.*, I q84 a8 co). Por último, Santo Tomás considera que la ira produce una perturbación que se extiende a los órganos del sentido, y que, por consiguiente “la ira es, entre todas las pasiones, la que impide más manifiestamente el juicio de la razón” (*S. Th.*, I-II q48 a3 co).

⁹¹ Recuérdese que Santo Tomás está hablando de una virtud sobrenatural, la fe.

⁹² *S. Th.*, II-II q15 a1 co.

⁹³ Cfr. *S. Th.*, II-II q15 a3 ad3.

⁹⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II q148 a6 co.

⁹⁵ Inmediatamente antes, Santo Tomás ha hecho ver cómo en la inteligencia hay cierto sentido que versa sobre algunos *primeros principios*, como dice Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (Cfr. *S. Th.*, II-II q15 a2 co). Se trata, por tanto, de nuestra virtud intelectual del entendimiento.

⁹⁶ *S. Th.*, II-II q15 a2 co.

⁹⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II q15 a2 co.

⁹⁸ Santo Tomás cita la tesis de Anaxágoras según la cual es conveniente que el agente domine la materia para poderla mover (cfr. *S. Th.*, II-II q15 a3 co).

⁹⁹ Apoya esta idea con una referencia a Aristóteles, en el libro X de la *Ética a Nicómaco*.

¹⁰⁰ *S. Th.*, II-II q15 a3 co.

¹⁰¹ *S. Th.*, II-II q15 a3 ad2.

¹⁰² *S. Th.*, II-II q15 a3 ad1.

¹⁰³ *S. Th.*, I-II q57 a2 co.

¹⁰⁴ *S. Th.*, I-II q57 a2 ad2.

¹⁰⁵ Tal es el caso, por ejemplo, del trabajador que prepara los planos de un edificio, y es llamado sabio y arquitecto respecto a los trabajadores que labran la madera o pulen la piedra (cfr. *S. Th.*, I q1 a6 co).

¹⁰⁶ *S. Th.*, II-II q45 a1 co.

¹⁰⁷ *S. Th.*, I q1 a6 co.

¹⁰⁸ *S. Th.*, I-II q58 a5 co. Volveremos un poco más adelante sobre este tema, en relación con el *entendimiento*, entendido como virtud intelectual: Vid. Epígrafe 2, e) de este mismo trabajo.

¹⁰⁹ *S. Th.*, I-II q58 a4 co.

¹¹⁰ Cfr. *De Virt.*, q1 a12 ad24.

¹¹¹ *S. Th.*, II-II q180 a2 co. Para un estudio divulgativo sobre estos aspectos cfr. IRIZAR, L. B., *En busca de nosotros mismos. Acerca de la necesidad de la sabiduría para el hombre de hoy*, Civilizar. Revista

electrónica Universidad Sergio Arboleda Bogotá-Colombia, Vol. 9 (Diciembre2005) (<http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/revista9/>).

¹¹² Cfr. *S. Th.*, II-II q147 a1 co.

¹¹³ *S. Th.*, II-II q151 a3 ad2.

¹¹⁴ GOETHE, W., *Sprünche in Prosa*, n.36. Citado en PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 288-289.

¹¹⁵ *S. Th.*, II-II, q46, a1, co. En el caso de la necesidad, este embotamiento del sentido para juzgar "se refiere sobre todo a la causa suprema, fin último y sumo bien" (*S. Th.*, II-II, q46, a2, co).

¹¹⁶ *S. Th.*, II-II, q46, a1, co.

¹¹⁷ *S. Th.*, II-II, q46, a2, co.

¹¹⁸ *S. Th.*, II-II, q46, a3, co. Santo Tomás añade que también la ira es causa de la necesidad, que nace de perturbación del cuerpo, pero que la necesidad que proviene del engolfamiento del alma en lo terreno, proviene sobre todo de la lujuria (cfr. *S. Th.*, II-II, q46, a3, ad3).

¹¹⁹ Si bien la doctrina sobre los dones del Espíritu Santo corresponde a la teología y cae fuera de un estudio de carácter filosófico como el presente, es conveniente analizar los *argumentos filosóficos* que Santo Tomás emplea para ilustrar la acción característica del don de sabiduría, debido a que su ámbito de aplicación trasciende este aspecto particular y se extiende a otras cuestiones específicamente filosóficas, como veremos en el epígrafe 3 de este mismo capítulo. Baste, de momento, con recordar que, para Santo Tomás, así como las virtudes morales son ciertos hábitos que disponen las facultades apetitivas para obedecer prontamente a la razón, los dones son también ciertos hábitos que perfeccionan al hombre para obedecer al Espíritu Santo (cfr. *S. Th.*, I-II, q68, a3, co).

¹²⁰ Recordemos, con Santo Tomás, que "La sabiduría como don es distinta de la sabiduría como virtud intelectual adquirida. Esta, en efecto, se adquiere con el esfuerzo humano; aquélla, en cambio, *desciende de lo alto*". (*S. Th.*, II-II, q45, a1, ad2).

¹²¹ *S. Th.*, I, q1, a6, ad3.

¹²² No es posible, ni necesario para nuestro objeto, detenernos aquí en el modo de actuación de la gracia divina, según Santo Tomás. Pero conviene tener presente que esta gracia de Dios es incompatible con el pecado grave, como pueden llegar a ser algunos de los vicios de intemperancia.

¹²³ *S. Th.*, II-II q45 a2 co.

¹²⁴ *S. Th.*, I-II q68 a8 ad2.

¹²⁵ SARMIENTO, A., TRIGO, T., MOLINA, E., *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 337.

¹²⁶ Cfr. GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid 1965, especialmente la primera parte.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 35.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 35.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 36. Ya inmediatamente se comprende que la concupiscencia desordenada, en sus formas de lujuria y gula, sea capaz de impedir esta visión, al embotar el sentido intelectual o cegar la mente.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 41. En opinión de Guardini, esta "figura de sentido", el "carácter de criatura, creada por el eterno poder y la divinidad" es lo primero que el hombre ve en el mundo, supuesto que tenga un "corazón puro" y esté dispuesto al amor y a la obediencia (Cfr. *Ibidem*, p. 44).

¹³¹ *Ibidem*, p. 32.

¹³² *Ibidem*, p. 33. En efecto, "para 'ver' la verdad y reconocerla, es indispensable una voluntad bien dispuesta por las virtudes – especialmente por la humildad, la limpieza del corazón y la fortaleza – y, por tanto, liberada del desorden de las pasiones" (SARMIENTO, A., TRIGO, T., MOLINA, E., *Moral de la persona*, p. 337).

¹³³ Sobre todo, su actitud ante Dios: si hay algo que importe al hombre, es la realidad de Dios su actitud ante lo divino tiene una influencia muy grande sobre su manera de *ver* el carácter manifiesto de las cosas como obra de Dios (Cfr. *GUARDINI, R., Los sentidos y el conocimiento religioso*, p. 41).

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 42-43.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 44.

¹³⁶ "La capacidad para conocer la verdad depende en gran parte de la limpieza del corazón. El que tiene un corazón limpio, es decir, el que ama a Dios con todas sus fuerzas, conoce cada vez mejor la verdad" (SARMIENTO, A., TRIGO, T., MOLINA, E., *Moral de la persona*, p. 343).

¹³⁷ *GUARDINI, R., Los sentidos y el conocimiento religioso*, p. 45.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁴⁰ Vid. Epígrafe 2, a) de este mismo artículo.

¹⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I, q1, a6, ad3. Vid. Epígrafe 2, e), 3) de este mismo artículo.

¹⁴² Cfr. *S. Th.*, II-II q45 a2 co.

¹⁴³ MAURI, M., *El conocimiento moral*, Rialp, Madrid 2005, p. 11.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 129. Este tema de la relación entre la templanza y el conocimiento práctico es frecuente objeto de estudio en la filosofía anglosajona de corte tomista: cfr. FLOYD, S., "Aquinas on temperance", pp. 43-47, donde incluye un apartado titulado: "Temperance in practical reasoning"; y WESTBERG, D., *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press,

Oxford 1994, especialmente el capítulo 15, en el que estudia la influencia de las pasiones en los actos de decisión y ejecución.

¹⁴⁵ En efecto, “el razonamiento práctico no es una empresa puramente intelectual, sino que tiene una importante dimensión somática”. (FLOYD, S., “Aquinas on temperance”, p. 47).

¹⁴⁶ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 77. Antes que la pregunta por el deber está la pregunta por el bien. Se debe hacer lo que es bueno porque es bueno. Lo bueno no es bueno porque se debe hacer. El deber es el bien en tanto que mandado por la razón práctica. Como dice Ángel Rodríguez Luño, “es más propio del bien supremo atraer que ser el objeto de una obligación” (RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 148).

¹⁴⁷ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 173.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 172-173.

¹⁴⁹ Como ya sabemos, “desordenadas” significa “no sometidas a la razón”, que es la única facultad capaz de captar el verdadero bien del hombre como un todo, hasta el punto de que el bien del hombre es el bien de la razón, como ya sabemos.

¹⁵⁰ Cfr. *De caritate*, 12.

¹⁵¹ Naturalmente, un juicio que proceda de un apetito ordenado por la razón, bien puede ser verdadero, como es obvio.

¹⁵² *Summa contra Gentiles* –en adelante *Gen.*–, lib. 3, cap. 129, n. 7. Como observa Tomás Trigo, “si la persona está mal dispuesta, la voluntad tiene mayor dificultad para aceptar la verdad, y puede incluso rechazarla como odiosa. En efecto, una verdad particular puede resultar aborrecible cuando aceptarla impide a la persona gozar de algo que se desea” (SARMIENTO, A., TRIGO, T., MOLINA, E., *Moral de la persona*, p. 338).

¹⁵³ *Scriptum super Sententiis*, II, d24, q3, a3, ad3.

¹⁵⁴ *Gen* lib. 3, cap. 129, n. 7.

¹⁵⁵ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, pp. 178-179.

¹⁵⁶ Naturalmente nos referimos a pasiones rectas, es decir, que han sido rectificadas, configuradas, plasmadas, ordenadas por la razón a la vista del ideal de vida buena del hombre. Por ejemplo, un *amor inteligente*, que incluya una racionalidad intrínseca al deseo (cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 182).

¹⁵⁷ Como dice Shawn Floyd, “la idea aquí no es que todas las conclusiones morales son conscientemente deducidas por medio de una cadena de inferencias lógicas. El punto es más bien que las conclusiones morales se derivan de un entendimiento de lo que es deseable” (FLOYD, S., “Aquinas on temperance”, p. 43).

¹⁵⁸ NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 182.

¹⁵⁹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 307.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 194.

¹⁶¹ NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 152.

¹⁶² CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 202. Siendo la templanza la responsable de ordenar estas pasiones sensibles bajo el orden de la razón, de forma que la inclinación del apetito sensible sea recta (conforme a razón), se comprende su importancia para el conocimiento moral, para el conocimiento de lo que debe hacerse "aquí y ahora".

¹⁶³ Cfr. MARITAIN, J., *The range of Reason*, Charles Scribner´s Sons, New York 1953, pp. 13, 16 y 22-29; *Distinguire per unire. I gradi di sapere*, Brescia 1964, pp. 307-311, 330 y ss; *Creative intuition in Art and Poetry*, London 1954, pp. 117 y ss. También cfr. D`AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d`Aquino*, Bologna 1992; MELINA, S., *La conoscenza morale*, Roma 1987.

¹⁶⁴ MARITAIN, J., *The range of Reason*, p. 16. La traducción es mía, como todas las de esta obra.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 23.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 22 y 23.

¹⁶⁷ En la experiencia mística, el amor de la caridad, participación del mismo Amor divino, produce una connaturalidad entre el hombre y Dios, se convierte en un *medio objetivo* de conocimiento (*transit in conditionem objecti*, en palabras de Juan de Poitiers), y reemplaza el concepto como instrumento intencional para unir oscuramente el intelecto con la cosa conocida. En este sentido, a veces se le denomina conocimiento por *unión* (Cfr. *Ibidem*, p. 24). "La Trinidad, al tocar el alma con su gracia, la eleva por encima de ella misma y la diviniza. La hace participar del amor con el que Dios se ama a sí mismo y del conocimiento con el que Él se conoce" (DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, Cristiandad, Madrid 2003, p. 215).

¹⁶⁸ Este conocimiento no conceptual adviene, en opinión de Maritain, por medio de la *instrumentalidad* de la emoción que el impacto de la realidad suscita en la vida inconsciente del espíritu y la propia subjetividad. La emoción se vuelve intencional, y lleva al intelecto a adquirir el conocimiento de la realidad existencial significada, como *una* consigo mismo. Cfr. MARITAIN, J., *The range of Reason*, p. 26.

¹⁶⁹ *S. Th.*, I, q1, a6, ad3.

¹⁷⁰ *S. Th.*, II-II, q45, a2, co.

¹⁷¹ Como dice agudamente C.S. Lewis: "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" (LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, p. 27).

¹⁷² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1176a.

¹⁷³ MARITAIN, J., *The range of Reason*, p. 16. Un ejemplo imperecedero lo tenemos en la resistencia de Neoptolemo a emplear la mentira que Ulises le recomienda para atrapar con astucia a Filoctetes y su arco. Neoptolemo argumenta: "no he nacido para emplear malas

artes, ni yo, ni según dicen, el que me engendró". Y el mismo Ulises le concede: "Ya se, hijo, que por tu naturaleza no has nacido para hablar así, ni para maquinarse males". Al final, la contradicción interna entre lo que se le pide y sus inclinaciones, queda magistralmente reflejada en la frase de Neoptolemo: "¿Con qué rostro se puede atrever alguien a hablar así?" (SÓFOCLES, *Tragedias: Filoctetes*, Bruguera, Barcelona 1983, pp. 249-259).

¹⁷⁴ MARITAIN, J., *The range of Reason*, p. 27.

¹⁷⁵ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 217.

¹⁷⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1113a.

¹⁷⁷ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, pp. 206-207.

¹⁷⁸ ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 254.

¹⁷⁹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 206.

¹⁸⁰ Cfr. BIFFI, I., "Il giudizio 'per connaturalitatem quandam' o 'per modum inclinationis' secondo San Tommaso: analisi e prospettive", *Revista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1974), p. 376. Este excelente artículo se encuentra recogido en: BIFFI, I., *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 87-127.

¹⁸¹ SAN AGUSTIN, *De diversis Questionibus octoginta tribus*, 35, 2.