

LA NATURALEZA DE LA TEMPLANZA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Autor: Jose Brage Tuñón

Parte de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra
(2007)

ÍNDICE

1. ¿En qué consiste la templanza?
2. Sujeto de la templanza
3. Materia y objeto de la templanza
4. La regla y medida de la templanza
5. Definición de la templanza
6. Adquisición de la templanza
7. Templanza y libertad interior
8. Templanza y salud psíquica
9. Templanza y pecado
10. Vicios contrarios a la templanza

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Como es sabido, Santo Tomás logró de modo magistral una síntesis de elementos filosóficos anteriores, que incluían varias tradiciones –agustiniana y aristotélica-, aunque siguiera especialmente a Aristóteles. Sin embargo, no se limitó a resumir o comentar autores pretéritos: su pensamiento tiene una originalidad propia. Realizó un gigantesco proceso racional de asimilación, criba y depuración, pero también supo crear elementos nuevos cuando faltaban y, sobre todo, dotar de una unidad al conjunto. De este modo logró un todo armónico y coherente, preñado de racionalidad, y con la pretensión de validez universal propia de la verdad, a la que se podría calificar como “una nueva tradición unificada”¹. Este proceso se puede apreciar también en el caso de la doctrina sobre la virtud de la templanza que ocupa las cuestiones 141-170 de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*, ambas inclusive².

Por otra parte, la potencia explicativa de la doctrina tomista de las virtudes, es enorme: enlaza perfectamente con el sentido moral espontáneo, resuelve aparentes paradojas, y da respuesta a secretas intuiciones morales que los seres humanos de todos los tiempos han experimentado. Y esta sensación se agudiza, si cabe, en el caso del tratado sobre la templanza.

Santo Tomás es completamente ajeno al posterior “encorsetamiento” escolástico de la moral, a la casuística y demás reducciones. En el fondo, su aproximación a los problemas morales es enormemente actual, con un cierto carácter fenomenológico, y sin rastro de violencia a la realidad o a la subjetividad. El hecho de que posea una sólida metafísica no es, a mi juicio, un obstáculo para ello, sino una poderosa ayuda.

En este trabajo estudiaremos la naturaleza de la templanza según Santo Tomás. Comenzaremos con una visión *general* de lo que el Aquinate tiene en mente cuando habla de la templanza y afirma que es una virtud cardinal, y que es *necesaria* para el hombre. Seguiremos con el estudio del *sujeto* de esta virtud, su *materia* (u objeto propio) y su *regla y medida* específica. Estaremos así en condiciones de estudiar la *definición* tomista de la templanza como virtud moral cardinal y el modo en que se produce su *adquisición*. Por último, y para completar la caracterización de la templanza, hablaremos de su *relación* con la *libertad interior*, la *salud psíquica* y el *pecado*, así como de los *vicios* contrarios a la templanza: insensibilidad e intemperancia. Dejaremos para otro trabajo el estudio de las virtudes anejas a la templanza, o “partes” de la templanza, según la terminología tomista.

Junto a los ya clásicos estudios de Josef Pieper, Jacques Maritain, etc., en los últimos años han surgido nuevos intentos de una interpretación moderna de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural, la racionalidad práctica y la virtud³. Al margen de los resultados obtenidos por estos autores, procuraremos prestar atención a sus trabajos, pues presentan una interpretación del Aquinate novedosa, al menos en lo que se refiere al concepto de virtud.

1. ¿En qué consiste la templanza?

Para responder a esta pregunta tocaremos tres puntos: su etimología, los diversos sentidos que Santo Tomás ve en la templanza y, por último, su caracterización fundamental como virtud.

a) Etimología de la palabra “templanza”

La palabra “templanza” (y su sinónimo “temperancia”) es la traducción castellana de la palabra latina “temperantia”. A su vez, “temperantia” proviene del latín “temperies” (= moderación) y “temperare” (= moderar). Por lo tanto, templanza equivale, etimológicamente, a *moderación*. Este es, al menos, uno de los sentidos fundamentales con que la emplea Santo Tomás, quien afirma que la razón formal de la virtud de la templanza radica en este significado de *moderación*: “pues su mismo nombre indica cierta moderación o atemperación, propias de la razón”⁴.

Pero la imagen clásica de la templanza que heredó Santo Tomás, y que se expresa con el término griego “sophrosyne”, incluye algo más que este sentido negativo apuntado por el término *moderación*⁵. En efecto, como dice J. Pieper, “la palabra *temperancia* suena exclusivamente a cosa negativa. En ella se acentúa de manera demasiado exclusiva la idea de limitación, contención, represión, estrangulamiento, freno y *cerrojo*; todo lo cual está en contradicción con la imagen clásica de la cuarta virtud cardinal”⁶. En cambio, la significación original del vocablo griego abarca “todo lo que es discreción ordenadora”⁷. La “sophrosyne” indicaba también cierto *equilibrio* y *mesura* en los actos humanos⁸ que dotaba a la conducta de una belleza particular, lo cual es ya algo *positivo*. Y otro tanto cabe decir del sentido propio y primigenio del término latino “temperare”: “hacer un todo armónico con una serie de componentes dispares”⁹. Para entender este sentido positivo de la templanza, conviene tener en cuenta que esos componentes dispares, pero

válidos, a los que se aplica la razón formal de *moderación*, son "sensualidad", "pasión", "apetito". Expresiones todas ellas con un significado original mucho más amplio y positivo que la simple identificación con "sensualidad enemiga del espíritu", "pasión desordenada" y "apetito irracional", con que frecuentemente se las califica. Citando de nuevo a Pieper, esas expresiones, "lejos de ser negativas, representaron fuerzas vitales para la naturaleza humana, puesto que la vida del hombre consiste en el ejercicio y desarrollo de esas energías"¹⁰.

Como veremos más adelante, *pasión*, en cuanto tal, no hace referencia, a algo simplemente carnal, sensual, sino "al misterio de la vulnerabilidad del hombre de cara al bien"¹¹. Una realidad exterior nos impacta y, merced a una receptividad radical, sin intervención de la libertad, se crea en nosotros una unión afectiva con ella. Si se trata, por ejemplo, del amor ante la presencia de un bien, esta primera unión del amado en el amante es ya un verdadero enriquecimiento, un verdadero don, y despierta un dinamismo tendencial que busca la unión real con el bien. En este sentido, "también los movimientos pasionales sabiamente regulados constituyen para un ser humano la vida verdaderamente buena. Sin participación pasional no es concebible una vida humana"¹².

Pues bien, Santo Tomás también tiene en mente este significado más positivo y *edificador* de la palabra "temperantia" cuando la emplea para referirse a la cuarta virtud cardinal¹³. Así, ya en el mismo comienzo del tratado de la templanza, afirma: "es evidente que la templanza no se opone a la inclinación natural del hombre, sino que actúa de acuerdo con ella"¹⁴. La templanza misma, pues, tiene forma de inclinación o tendencia¹⁵, y es este sentido *tendencial* de la templanza el que refleja, más que ningún otro, su papel enormemente positivo, porque, como veremos más adelante, la templanza tiene que ver con las pasiones del apetito *concupiscible*¹⁶, que "en cuanto capacidades humanas elementales, aseguran principalmente los bienes indispensables para el florecimiento humano"¹⁷. Sin estas tendencias elementales, el hombre no se inclinaría a nada, no se pondría en movimiento, no se perfeccionaría¹⁸. "El querer sería algo vacío, es decir, no sería querer alguno si su contenido no se diera de antemano merced a una dinámica instintiva natural"¹⁹. Por eso, "estas pasiones del alma son conocidas también como sentimientos impulsivos"²⁰. Pasión no es, por lo tanto, sinónimo de pasividad, por más que implique un primer momento de receptividad radical.

"Antes de cualquier racionalidad, el hombre es un ser que desea y tiende. Sin esta dinámica apetitiva del hombre (...), no habría en absoluto razón práctica, y por tanto no se tendería racionalmente a

nada"²¹. Y la templanza, precisamente, recoge las aguas de esos instintos y pasiones del hombre, las remansa y las *encauza* como fuente de energía para la verdadera realización personal. "La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y sólo de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu"²². Como veremos, la moderación propia de esta virtud consiste precisamente en introducir el orden de la razón ("ordo rationis"), que ha de señorear en todas las demás potencias y tendencias. Evita que la parte racional del hombre, nublada por la concupiscencia, sea arrastrada a descender de su plano intelectual. Pero este "ordo rationis" no significa en absoluto eliminar los instintos y pasiones, sino ayudarles a ser lo que están realmente llamados a ser en el hombre.

b) Los dos sentidos de la templanza

Santo Tomás afirma que el nombre *templanza* admite una doble acepción. En primer lugar, como nombre *común*, indica "una cierta moderación o atemperación impuesta por la razón a los actos humanos y a los movimientos de las pasiones, es decir, algo común a toda virtud moral"²³. Este sentido genérico no designa una virtud especial, sino una propiedad que deben cumplir *todas* las virtudes. Según dicho sentido, la templanza sería una *virtud general* ("generalis" la llama Santo Tomás), que "aparta al hombre de aquello que le atrae en contra de la razón"²⁴.

Que la templanza, en este sentido amplio, es una condición que debe cumplir toda virtud, es una consecuencia de la primacía de la prudencia entre las virtudes morales. En efecto, todas las virtudes deben ser reguladas por la prudencia, que es la "madre", el fundamento, la causa y la medida de las demás virtudes cardinales. Pero la prudencia incluye una cierta *moderación* en la esencia misma de su actividad ordenadora y, por tanto, la templanza (sinónimo de moderación) alcanza todas las demás virtudes, como condición general, a través de la acción propia de la prudencia.

Además, es precisamente a través de la prudencia como la templanza contacta con la cosa misma ("ipsa res"), de forma que la moderación que impone sea adecuada y conveniente a la cosa, ya que "quien ignora cómo son y están las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme a la realidad"²⁵. La templanza no es un moderar en el sentido de mero *restar*, un reducir por sistema y con independencia de la *cosa* y las circunstancias, un frenar "por si acaso". La moderación propia de la templanza tiene una guía y ésta

es la razón prudente, medida por la realidad, por la *cosa* misma (“*ipsa res*”).

Conviene mencionar aquí que Santo Tomás ve en esta noción más general de la templanza uno de los motivos para afirmar que la *belleza*, aun siendo común a todas las virtudes, pertenece por excelencia a la templanza. El motivo es que la noción de la templanza como virtud general incluye como propia una “moderada y conveniente proporción, en la cual consiste precisamente la *belleza*”²⁶, tal y como escribió Dionisio.

Como segunda acepción de la templanza tenemos su sentido específico: la templanza por antonomasia. Designa la *virtud especial* “que pone freno al deseo y goce de lo que atrae al hombre con más fuerza”²⁷. Recordemos que Santo Tomás ve motivos para asignar una virtud especial cuando la materia específica ofrece una particular dificultad²⁸. Así considerada, la templanza sería la moderación de lo más difícil y costoso de moderar, al modo que “algunos nombres comunes se suelen usar para designar por antonomasia los objetos más importantes dentro de los conjuntos definidos por ellos”²⁹. Tal es el caso, como veremos, de los placeres y deseos producidos por la satisfacción de los dos apetitos naturales más fuertes que el hombre posee: el apetito de comer y beber, y el apetito sexual, dirigidos a la conservación de la naturaleza (individuo y especie), y que se refieren principalmente al sentido del tacto. A su moderación e integración bajo la recta luz de la razón se dirige la templanza como virtud especial.

c) La templanza es una virtud

Santo Tomás, en el mismo comienzo de su tratado sobre la templanza, se pregunta si la templanza, entendida como moderación, es una virtud. La cuestión no es baladí: ni lo era entonces, ni –mucho menos– lo es hoy en día. De hecho, la mentalidad hedonista y consumista, consecuencia del relativismo ético imperante en el mundo occidental, encontraría serias dificultades para responder afirmativamente a tal pregunta (suponiendo, claro está, que entendiera el sentido del término “virtud”, al menos en su sentido más básico, como una cualidad buena del hombre). Tal mentalidad podría emplear, a la letra, los argumentos que el mismo Santo Tomás pone en boca de su hipotético antagonista en la primera objeción: “la templanza nos aparta de los placeres, hacia los cuales nos inclina la naturaleza (...). Por consiguiente, la templanza no es una virtud”³⁰.

La respuesta de Santo Tomás a esta objeción es sutil y contundente: es cierto que la naturaleza inclina al hombre a los

placeres, pero también lo es que inclina a cada uno a lo que le es conveniente. Siendo el hombre un ser racional, los placeres que le convienen son aquellos que se ajustan a la razón. Por tanto, la templanza no aparta de los placeres sin más –como pretenden los partidarios de la objeción–, sino de *aquellos* placeres que se oponen a la razón y, por ello, a la auténtica inclinación natural del *hombre racional* (que es el único que existe)³¹. La templanza no se opone a la verdadera inclinación humana -ya lo hemos dicho-, que incluye los placeres acordes a la razón. Si acaso, la templanza se opone a la *inclinación bestial*, no sujeta a la razón³², que es, por tanto, inhumana. En el fondo, y como dice L. Yearley, Santo Tomás “cree que los actos que surgen de una inclinación natural laudable pueden conducir a resultados erróneos si se pierde la referencia a la racionalidad”³³.

Pero sigamos con la demostración positiva de que la templanza es virtud. Esto exige ahondar previamente en la –intelectualmente– muy potente teoría de los hábitos y la virtud de Santo Tomás. Sus ideas al respecto se exponen principalmente en la *Summa Theologiae*, I-II qq. 49-67, y en las *Quaestiones disputatae de virtutibus*, y sigue en gran medida a Aristóteles, como queda claro en su comentario a la *Ética a Nicómaco* (*Sententia libri Ethicorum*). Desgraciadamente no es posible tratar en profundidad este tema aquí, pues excede el objeto del presente trabajo, pero quizás compense resumir las *conclusiones* más importantes de esa doctrina, omitiendo la deducción de las mismas.

Lo primero que se necesita saber es: ¿qué entiende Santo Tomás por virtud?³⁴ Para responder a esta pregunta conviene comenzar diciendo que, para el Aquinate, “el nombre de virtud denota una cierta perfección de la potencia”³⁵. Es decir, la virtud es la perfección de una facultad o capacidad operativa que no viene dada por la naturaleza de la facultad. De manera que ésta sólo puede realizar sus actos propios perfectamente, si es potenciada por la virtud³⁶. Partiendo de esta premisa, el Aquinate obtiene las siguientes conclusiones: Primera: “las virtudes humanas son hábitos”³⁷, entendiendo por hábitos “cualidades difícilmente movibles”³⁸. Segunda: las virtudes importan orden a la operación más que al ser, y, por tanto, “la virtud humana es esencialmente hábito operativo”³⁹. Tercera: es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien, por lo que es esencial a la virtud inclinar al hombre hacia el bien. Por consiguiente, concluye, la virtud humana es “un hábito bueno y operativo del bien”⁴⁰.

Ahora bien, “el bien del hombre consiste en *ser según la razón*”⁴¹, afirma Santo Tomás siguiendo a Dionisio, y puesto que el obrar sigue al ser, será virtud humana lo que inclina (a obrar) hacia

lo que es acorde con la razón⁴². Y tal es el caso de la templanza, ya que “su mismo nombre indica cierta moderación o atemperación, propias de la razón. Luego la templanza es virtud”⁴³. Es decir, la templanza cumple con las condiciones de virtud: es un hábito bueno que inclina a obrar de acuerdo con el bien del hombre, que es el bien de la razón.

d) Necesidad de la templanza y las demás virtudes

Santo Tomás funda la necesidad de las virtudes en el hecho de que las potencias operativas pueden elegir muchos objetos que no corresponden a su propia naturaleza⁴⁴. “La necesidad de las virtudes se justifica por nuestra capacidad de ser muchas cosas, aunque estemos llamados a ser una sola”⁴⁵. Ante la indiscutible indeterminación nativa del hombre, es preciso que se otorgue una estructura orgánica consistente en las virtudes, las cuales lo convierten en un tipo particular de hombre, más libre de servidumbres interiores y exteriores⁴⁶. En efecto, la razón y la voluntad, y las demás potencias en cuanto que participan de ella, tienen una apertura casi irrestricta, y pueden encaminarse hacia una multitud de objetos muy distintos, que no siempre coinciden con el bien del hombre. Como dice Robert Spaemann, la vida humana tiene el carácter de un desafío, que consiste en que “la integración de los impulsos parciales en la totalidad de una vida lograda no acontece, en el hombre, por sí misma. El hombre ‘conduce’ su vida y, además, ha de aprender a hacerlo. La satisfacción inmediata del instinto y la ‘felicidad’ no se hallan siempre en una armonía preestablecida”⁴⁷. Por eso las virtudes son necesarias como principios de *determinación* del bien para las potencias: armonizan los deseos con el bien.

Tal es el caso de un apetito como el concupiscible, que reclama la virtud de la templanza para ser informado por la racionalidad e inclinarse a lo que es verdaderamente bueno para el hombre, y no sólo bueno para el propio apetito. De este modo se convierte el “bonum proprium” o “sensible” en “bonum hominis”⁴⁸. Algo que es imposible para el mero instinto, puesto que “en la inclinación instintiva el yo no se descubre a sí mismo ni al otro, sino que permanece oculto para sí propio en la centralidad característica de lo orgánico”⁴⁹. Sólo con el *despertar* de la razón aparecen a un tiempo la realidad propia y la del otro, y se descubre que “nuestras experiencias están habitadas por una verdad que las desborda en su particularidad”⁵⁰.

Así, por ejemplo, en la experiencia de la inclinación amorosa hacia la persona del otro sexo, se descubre que “la riqueza afectiva

tiene un sentido y puede ser valorada y juzgada en la verdad que conlleva, por lo que, para vivirla humanamente, requiere el trabajo compositivo de la razón, que juzga de la plenitud a la que hace referencia⁵¹. Por más que el deseo sexual no es causado por la razón, sino que es debido a “determinadas inclinaciones cuya estructura y finalidad vienen dadas en la misma naturaleza”⁵², la persona, con la razón, y gracias a cierta mediación cultural, “puede reconocer el sentido humano de lo que está viviendo, la excelencia de la respuesta a la que está llamado y el peligro de una degradación de su misma dignidad”⁵³. Se hace preciso, por tanto, dotar a esos apetitos e inclinaciones de una disposición a tender a sus objetos propios en sintonía con lo que la razón indica como bueno, so pena de vivir en continua desarmonía. De este modo, “nuestros deseos están impregnados de una racionalidad especial que es decisiva para la evaluación de lo que es el sentido de la vida, de su plenitud en una vida buena y lograda”⁵⁴.

Santo Tomás consideraba que la virtud era el orden original del hombre y, por tanto, se le presentaba como la perfección original que es preciso recuperar, porque es la que corresponde al hombre por naturaleza. Precisamente ésta es la idea clave sobre la virtud que ha olvidado el pensamiento moderno. Como dice Javier Aranguren, “las virtudes no confieren la dignidad; en cambio, permiten que el ser humano se comporte de una manera proporcionada a lo que, de hecho, es”⁵⁵.

2. Sujeto de la templanza

En opinión de Santo Tomás, la templanza radica en el *apetito concupiscible*. Es decir, tiene a esta facultad como sujeto inmediato y propio. Para llegar a esta conclusión, se hace de nuevo preciso recapitular brevemente la doctrina tomista sobre el sujeto de la virtud en general, tal y como la expone en la *Summa Theologiae*, I-II q56⁵⁶. Sólo así estaremos en condiciones de abordar el problema particular del sujeto de la virtud de la templanza.

Santo Tomás comienza afirmando que la virtud humana tiene por sujeto una *potencia* del alma⁵⁷, y lo demuestra por tres razones: “La primera, por la razón misma de virtud, que importa perfección de la potencia; y la perfección reside en aquello de lo que es perfección”⁵⁸. Segunda, porque se trata de un hábito operativo, y toda operación procede del alma mediante alguna potencia⁵⁹. Tercera, porque la virtud dispone para lo óptimo; y lo óptimo es el fin que, o bien es la operación de la cosa [en el caso de las operaciones

inmanentes], o algo que sigue a la operación procedente de la potencia”⁶⁰.

Por otra parte, una misma virtud no puede residir en dos potencias distintas como sujeto propio. En todo caso, se puede aceptar que “resida en una (potencia del alma) principalmente, y se extienda a las otras a modo de difusión o a modo de disposición, en cuanto que una potencia es movida por otra o en cuanto que una potencia recibe algo de otra”⁶¹. Pero propiamente, *una* virtud reside en *una* potencia.

Llegados a este punto, Santo Tomás hace una importante distinción entre los hábitos virtuosos, según su menor o mayor implicación con la operación de la potencia a la que perfeccionan. Como se recordará, ya vimos que virtud es un hábito por el cual se obra bien. Pero un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos maneras: una en cuanto que confiere a la potencia la *facultad*, la posibilidad, de obrar. Este sería, por ejemplo, el caso de los hábitos intelectuales, como el hábito de ciencia, que hace al hombre que lo posee capaz de comprender lo que cae bajo el objeto de la ciencia adquirida, o –y es un ejemplo del propio Santo Tomás– el hábito de la gramática, que confiere al hombre la facultad de hablar correctamente. Pero existe una segunda manera de que un hábito se ordene a un acto bueno, y es que no sólo confiera a la potencia la facultad de obrar, sino que también *haga que* la potencia *use* correctamente de dicha facultad de obrar. Tal es el caso, como veremos, de las virtudes morales, entre las que se incluye la templanza. “Y siendo la virtud la que hace bueno a su poseedor y buena su obra, son éstos los hábitos que llevan el nombre puro y simple de virtudes, porque hacen que la obra sea actualmente buena y bueno también su poseedor”⁶², mientras que el primer tipo de hábitos, que tan sólo dan facultad para el buen obrar, se les puede llamar también virtudes, pero no de modo absoluto.

Pues bien, siendo la voluntad la potencia que mueve a todas las demás a sus propios actos, es claro que el sujeto del hábito de la virtud en sentido absoluto, es decir, de aquél que no sólo confiere la *capacidad de* obrar bien, sino que *mueve a* obrar bien, “sólo puede serlo la voluntad, ó las demás potencias *en cuanto movidas* por ella”⁶³. Y este es precisamente el caso de los apetitos irascible y concupiscible, que “en cuanto *participan de la razón*, al ser naturalmente capaces de obedecer a la razón, pueden ser sujetos de la virtud humana”⁶⁴, ya que participan de cierta libertad. Se trata de *apetitos racionales por participación*, aunque no por esencia; y solamente porque la razón y la voluntad se prolongan y están presentes en ellos, actuando desde dentro de los mismos, y no sólo controlándolos desde fuera y como a distancia, es posible admitir

verdaderas virtudes en dichos apetitos. Si, por el contrario, se considerara a estos apetitos como partes del apetito sensitivo, no les competiría ser sujetos de virtud⁶⁵.

Pero aún da otro paso Santo Tomás, al afirmar que la virtud en los apetitos irascible y concupiscible no sólo es *posible*, sino *necesaria*, para lograr que las obras en las que intervienen, en cuanto imperadas por la razón, sean perfectas o virtuosas⁶⁶. En efecto, “el acto que procede de una potencia, en cuanto que es movida por otra, no puede ser perfecto si no están *ambas* potencias bien dispuestas al acto”⁶⁷. Compete a la virtud disponer a las potencias al acto, luego es preciso que “en el apetito irascible y en el apetito concupiscible se den algunas virtudes que los dispongan bien para sus actos”⁶⁸. Esta misma idea la explica Santo Tomás en *De Virtutibus* con las siguientes palabras: “si el apetito inferior no estuviese en perfecta disposición para seguir el imperio de la razón, la operación (...) no sería perfecta en cuanto a bondad. En efecto, habría como una cierta oposición del apetito sensible, por lo que una cierta tristeza acompañaría al apetito inferior movido por medio de cierta violencia por el [apetito] superior, como sucede en quien tiene fuertes concupiscencias, a las cuales sin embargo no sigue por prohibírsele la razón”⁶⁹.

Cabe preguntarse, y de hecho Santo Tomás lo hace, en qué consisten las virtudes de los apetitos irascible y concupiscible. La respuesta es de enorme trascendencia, y enlaza directamente con lo dicho anteriormente: “como la buena disposición de la potencia que mueve siendo movida se considera según su conformidad con la potencia motora, de ahí que la virtud que se da en el apetito irascible y concupiscible no sea otra cosa que una conformidad habitual de estas potencias con la razón”⁷⁰. He aquí la piedra de toque para distinguir los movimientos virtuosos de estos dos apetitos de los que no lo son: la conformidad *habitual* con la razón. Conformidad a la que dispone establemente la virtud correspondiente (templanza para el concupiscible y fortaleza para el irascible).

Esta doctrina es de gran importancia para el tema de la virtud de la templanza (y de la fortaleza), pues si el bien de cada cosa se ha de tomar según la condición de su naturaleza, y “la operación buena del hombre va acompañada de pasión, lo mismo que media en ella el ministerio del cuerpo”⁷¹, es claro que se requieren virtudes perfectivas en los apetitos irascible y concupiscible, sujetos de las pasiones humanas, para que las pasiones sean acordes a la razón y, de este modo, no aparten al hombre de la realización del bien.

Pero las pasiones sensibles, dice Santo Tomás -y con esto llegamos al término de nuestra investigación-, ejercen un doble movimiento. Mediante uno, el apetito sensitivo persigue el bien

sensible y corporal, y mediante el otro, rehúye el mal sensible corporal. El primero de ellos, propio del apetito concupiscible, se opone a la razón de un modo particular en cuanto que no es moderado, es decir, en cuanto que busca el bien sensible de un modo irracional⁷². Por tanto, en este caso, se trata de conservar el bien de la razón, frente a las pasiones que se opongan a él, como podrían ser el deseo y el placer *inmoderados* –irracionales en sentido estricto- del bien sensible y corporal. Pero “la templanza, que implica una cierta moderación, se ocupa principalmente de las pasiones tendentes al bien sensible, a saber: los deseos y los placeres”⁷³, luego el sujeto de la templanza es el apetito concupiscible, donde radican esas pasiones que modera.

3. Materia y objeto de la templanza

Ya hemos visto que la templanza, como virtud *especial*, se ocupa de poner freno al deseo y goce de lo que atrae al hombre con más fuerza, de moderar lo más difícil y costoso. La templanza se debe ocupar, por tanto, como su materia específica, de los deseos y goces –y también de las tristezas, aunque en menor medida, como veremos- de los mayores placeres⁷⁴, pues serán los que mayor atracción ejerzan sobre el hombre.

¿Cuáles son los mayores placeres sensibles en el hombre? Para responder a esta pregunta, Santo Tomás comienza haciendo ver que los placeres sensibles sobrevienen como producto de las operaciones naturales⁷⁵. Por tanto, un placer sensible y corporal será tanto más vehemente cuanto más natural sea la operación de la que se origina. Pero las operaciones animales más naturales son aquellas que se dirigen a la conservación de la naturaleza (tanto del individuo como de la especie), y que dan lugar a los dos apetitos naturales más fuertes que el hombre posee: el de comer y beber, que se ordena a la subsistencia del individuo, y el apetito genésico, que se ordena a la permanencia de la especie. De estas operaciones más naturales se derivan los placeres sensibles más vehementes. Tales son los placeres derivados de la comida y la bebida en el primer caso, y los placeres venéreos en el segundo caso; y ambos constituyen la materia propia de la templanza. Como dichos placeres pertenecen al sentido del tacto⁷⁶, podemos afirmar que la templanza tiene por objeto propio los deleites (o placeres) del tacto, y principalmente los más vehementes de ellos⁷⁷. Por tanto, la templanza modera nuestros más básicos deseos y deleites, aquellos que primero experimentamos como niños y que compartimos con los otros animales⁷⁸.

Conviene precisar que el sentido del tacto goza, según Santo Tomás, de un particular rango entre todos los demás sentidos. No es uno entre iguales, sino el fundamento de los demás sentidos⁷⁹. De ahí que Pieper afirme, citando a Santo Tomás, que “el que tiene mejor sentido del tacto, tiene también una naturaleza más perfecta en lo sensible y, por consiguiente, una inteligencia mayor; pues la facultad del sentido del tacto es el fundamento de la capacidad del entendimiento”⁸⁰. Por tanto, según Pieper, cuando Santo Tomás afirma que la virtud de la templanza se ocupa, como objetos propios, de los deleites del tacto, lo que está subrayando es que “la virtud de la templanza, sobre todo en sus formas originarias de castidad y abstinencia, está relacionada con la raíz misma de toda la vida sensible y espiritual; va dirigida como momento ordenador al fondo mismo del manantial de la vida, desde el cual se edifica a la persona moral”⁸¹.

Llegados a este punto, surge espontáneamente la pregunta de si acaso no habremos, a pesar de todo, reducido en exceso el objeto de la templanza, al circunscribirlo a los deseos y placeres del sentido del tacto. El propio Santo Tomás cita en este sentido, como posible objeción, la existencia de deseos de deleites propios de otros sentidos, como el de riqueza (codicia) o vanagloria⁸², que pueden llegar a nublar la razón con una atracción inmoderada del apetito concupiscible. Y aún de modo más general, plantea la cuestión de si acaso no deberían estar incluidos en el objeto de la templanza todos los deleites de los demás sentidos que, junto con el tacto, constituyen un único género⁸³.

Para responder a esta cuestión, conviene insistir en que estamos hablando, no de la templanza como virtud *general*, a modo de cierta moderación impuesta por la razón a cualquier materia; sino de su sentido específico como virtud *especial*, con una materia propia, que será aquella que destaca por su mayor dificultad para ser moderada. Tal es el caso de los deleites del tacto, debido a su necesaria conexión con la satisfacción de las operaciones exigidas por la conservación de la naturaleza. Y es en este sentido como se debe interpretar la afirmación del Aquinate de que “los placeres de los demás sentidos, como no son vehementes, no ofrecen dificultad alguna a la razón y, por eso, no se les asigna virtud alguna, que versa *sobre lo difícil*”⁸⁴. Y, por la misma razón, la templanza no se ocupa *directamente* de aquellos deleites del tacto que no dicen relación con la conservación de la naturaleza, como son (y es un ejemplo del propio Santo Tomás), los placeres que proporciona el juego⁸⁵ (aunque sí lo hace una de sus partes potenciales como veremos: la “eutrapelia”). Además, es claro que quien es capaz de reprimir los mayores deleites (los del tacto), podrá, con mayor

motivo, refrenar los deleites menores (los de los otros sentidos), como hace notar Santo Tomás⁸⁶.

La templanza se ocupa, por tanto, sólo de un modo *secundario* y no esencial, de los deleites de los otros sentidos, en cuanto que hacen referencia a los deleites del tacto. Expliquémonos. El uso de las "cosas" necesarias para la conservación del individuo (comida y bebida), o de la especie (la pareja en la relación sexual: hombre o mujer, entendido como "cosa" sólo en este sentido), lleva consigo un cierto deleite esencial, perteneciente al sentido del tacto. Toda añadidura a este uso esencial (como puedan ser el buen sabor y olor de los manjares, o la belleza y adorno de la pareja), por más que haga más agradable el uso esencial, son cosa secundaria, sobreañadida: tanto si están presentes como si no, se satisface la necesidad de conservación del individuo y la especie. Por eso, en cuanto que los deleites de estos sentidos (el gusto, el olfato, el oído o la vista) contribuyen a aumentar el deleite en el uso de las cosas necesarias propias del tacto, se consideran objetos secundarios de la templanza⁸⁷, ocupando el sentido del gusto un lugar preferente por su proximidad con el del tacto⁸⁸.

Hasta ahora hemos hablado sólo de *deleites* (placer gozoso de la cosa poseída) y *deseos* (del objeto ausente, que se inicia con el amor), dos pasiones del apetito concupiscible tendentes al bien sensible, como materia principal de la templanza. Pero indirectamente, y como consecuencia, la templanza se ocupa también de otras pasiones del apetito concupiscible, como la *tristeza* producida por la ausencia de estos placeres⁸⁹.

Aún más, Santo Tomás afirma que, siendo el *amor*⁹⁰ (entendido como pasión del apetito concupiscible y no como acto de la voluntad) la primera pasión y origen de todas las demás, no sólo del apetito concupiscible, sino también del irascible, se puede afirmar que las pasiones del apetito irascible presuponen las del concupiscible. "Las inclinaciones de los apetitos irascibles o de contienda suponen siempre y necesariamente los dinamismos de los apetitos concupiscibles"⁹¹. Y dado que la templanza regula directamente las pasiones del apetito concupiscible, que tienen por objeto la consecución del bien (sensible), regula igualmente todas las demás pasiones en cuanto que de regular las primeras se sigue, como consecuencia, la regulación de las segundas. En efecto, quien desea los placeres sensibles con *moderación*, es natural que espere también *moderadamente* y sufra una *tristeza moderada* cuando no posee las cosas que desea⁹². En este sentido entiende el Aquinate la afirmación de Cicerón, cuando dice en su *Rethorica* que "la templanza es un dominio firme y moderado de la razón sobre la concupiscencia y sobre los demás movimientos desordenados del alma"⁹³.

También se plantea Santo Tomás si acaso los deleites *espirituales*, siendo esencialmente más intensos que los corporales, no son materia de la templanza (como virtud especial), y concluye que no, pues al no ser percibidos por los sentidos, no afectan al apetito concupiscible, y por tanto su deseo no es moderado por la templanza⁹⁴. Hablaremos de esto al tratar la humildad.

Por tanto, el objeto de la templanza está constituido por la moderación de las pasiones del apetito concupiscible, es decir, el *amor* y *deseo* del objeto sensible ausente y el *placer* gozoso de la cosa poseída, y sólo indirectamente la *tristeza* que produce la ausencia de ese placer (la fortaleza, recordemos, tiene como objeto propio vencer el *temor* y moderar la *audacia*).

Ahora bien, la templanza, como sabemos, no ejerce su moderación impidiendo las operaciones propias del concupiscible, ni siquiera las pasiones, sino reduciéndolas al *medio*⁹⁵ determinado por la razón⁹⁶. En palabras del propio Santo Tomás, “no es propio de la virtud hacer que las facultades sometidas a la razón cesen en sus propios actos, sino que sigan el imperio de la razón ejerciendo sus propios actos. Por lo que, así como la virtud ordena a los miembros del cuerpo ejecutar los actos exteriores debidos, también ordena al apetito sensitivo tener sus propios actos ordenados”⁹⁷. Y, aún más categórico, Santo Tomás afirma que no se da virtud moral sin pasión porque, incluso en las virtudes morales que no versan sobre pasiones sino sobre operaciones, como es el caso de la justicia, a sus propios actos virtuosos les sigue el gozo, al menos en la voluntad (donde no hay pasiones). Y este gozo redundará hasta el apetito sensitivo (en forma de pasión), ya que las facultades inferiores siguen el movimiento de las superiores⁹⁸. Es decir, que la verdadera virtud suscita pasiones ordenadas⁹⁹.

Por último, hay que matizar que el objeto de la templanza no es el acto de *sensación* propio del sentido del tacto, sino la *pasión*. Para que la sensación pase a la categoría de pasión es necesaria la intervención de la imaginación y el juicio particular de la cogitativa. En efecto, la cogitativa (o estimativa en el caso de los animales) supone una cierta valoración o estimación de la realidad exterior (percibida mediante la sensación) con respecto a la propia subjetividad¹⁰⁰. A partir de la estimación se produce una emoción (positiva o negativa), a la que denominamos *pasión* (amor, odio, deseo, aversión, gozo o dolor)¹⁰¹. De este modo, el apetito sensible se dirige a aquello que con arreglo a la valoración de los sentidos – cogitativa- parece placentero¹⁰². La pasión es un movimiento del alma con cierta alteración corporal. Es como un acto segundo, una *reflexión* sobre el acto primero de la sensación y, por tanto, susceptible de ser ordenada de algún modo bajo el imperio de la

razón. La sensación buena o mala es del todo natural, fruto espontáneo de la complexión orgánica animal y humana. La razón no tiene nada que decir aquí. Sólo cuando nos adentramos en el campo *pasional* surge la moralidad, y es necesaria la medida prudencial que la recta razón supone con la virtud de la templanza. Por tanto, la sensación y sus objetos son materia remota de la templanza, como ya hemos visto, y la pasión materia próxima. Sólo mediata o indirectamente, a fin de corregir el peligro pasional, conviene regular racionalmente los actos de sensación.

4. La regla y medida de la templanza

Si se trata de moderar las pasiones, y no de extirparlas, ha de haber un criterio que permita acertar con el grado de moderación de las mismas exigido por la templanza. Se trata de buscar la regla y medida de la templanza.

a) Necesidades y conveniencias de la vida presente

El bien de la virtud moral consiste propiamente en establecer y sostener el orden de la razón ("ordo rationis") en su materia específica. Este orden de la razón se cifra esencialmente en descubrir el *fin* al que naturalmente se dirigen las cosas y en aplicarlas a su consecución. El fin tiene naturaleza de bien, y es la *norma* de las cosas que se ordenan a él. En este sentido, lo deleitable se ordena, como fin propio, a satisfacer alguna necesidad de esta vida y, por ello, Santo Tomás afirma que se puede usar del placer tanto como sea preciso para satisfacer las necesidades de esta vida.

La templanza regula el apetito de placeres sensibles, y más concretamente los deleites más vehementes del tacto, que tienen que ver con la satisfacción del apetito de comida y el apetito sexual. Estos placeres se ordenan naturalmente a la satisfacción de una doble necesidad vital: la conservación de la vida y de la especie¹⁰³. Este es su fin específico al que se han de aplicar y, por lo tanto, su *norma*. Por eso, aunque el fin propio de la templanza -como el de todas las virtudes- es la felicidad, su regla y medida en la moderación de los placeres sensibles es la necesidad vital, a la que ha de subordinarse esta acción propia¹⁰⁴. Por eso dice Santo Tomás que "la templanza asume las necesidades de esta vida como regla para ponderar los placeres"¹⁰⁵. Nada hay pues de oposición a la naturaleza, a la vida, en esta virtud, sino todo lo contrario. El mismo Santo Tomás recoge la opinión de Aristóteles según la cual es lícito al hombre templado

apetecer los placeres que contribuyen a la salud y el bienestar, e ilícito aquellos que se oponen a esos dos bienes¹⁰⁶.

Pero las *necesidades* de la vida humana –norma de la templanza– admiten una doble acepción: “una si consideramos como necesario aquello sin lo cual una cosa no puede existir en absoluto (...); y otra si consideramos como necesario aquello sin lo cual una cosa no puede existir adecuadamente. La templanza toma en consideración ambas acepciones”¹⁰⁷.

En virtud de la primera acepción, por ejemplo, y teniendo en cuenta la necesidad de conservación de la especie a la que se ordena, es ilícita toda búsqueda de placer venéreo fuera del matrimonio, porque ahí (en el matrimonio) es donde se prepara con garantía de éxito la procreación y educación de los hijos (conservación de la especie), lo mismo que también es ilícito el acto venéreo dentro del matrimonio, si se impide la consecución del fin a que está ordenado (de nuevo conservación de la especie)¹⁰⁸. O también, en relación con la necesidad de conservación del individuo, es ilícita toda pauta nutricional que sea contraria a la salud y vida de la persona, ya sea por exceso o defecto de alimentos.

En virtud de la segunda acepción, es lícito al hombre templado –y son palabras de Aristóteles citadas por Santo Tomás– “desear los placeres en orden a la salud y al bienestar, y otros no necesarios pero convenientes, en cuanto que no son contrarios a estos bienes”¹⁰⁹, y se hace uso de ellos de acuerdo con las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres de aquellos con quienes convive. Por ejemplo, es propio del hombre templado hacer un pequeño extraordinario en la comida, no estrictamente necesario para la conservación de la vida, pero conveniente para celebrar una fiesta o agasajar a un invitado y honrar su amistad. Estos actos no deben ser considerados como actos aislados viciosos, si encajan en un patrón general de moderación y corrección respecto a la comida y bebida. Después de todo, en la mayoría de las sociedades humanas, la fiesta y la alegría tienen cabida, pues son esenciales a las personas¹¹⁰. En este sentido, Spaemann observa que “desde que tenemos conocimiento de él, el hombre ha conformado culturalmente el impulso natural (...) Beber y comer no son en cultura alguna mera ingestión individual de alimentos (...) sino formas de vida comunitaria, cotidianas o festivas. (...) Las fiestas (...) son formas de ‘diversión racional’”¹¹¹.

Por tanto, además de la regla primaria de la vida, la templanza debe observar la regla de las *conveniencias* más perentorias, favoreciendo la vida social y el estado en que nos encontramos. Tal es el caso de las riquezas, dignidades y conveniencias de la honorabilidad, que la templanza considera como necesidad, siempre “que no vayan contra el bien, es decir, contra la honradez, ni

sobrepasen los medios, es decir, que no sean superiores a las propias posibilidades económicas”¹¹².

b) El medio de la razón

Santo Tomás afirma que “el bien de cualquiera que posee regla y medida consiste en esto: adecuarse a su regla y medida”¹¹³. Por tanto el bien de las pasiones y operaciones humanas (materia de las virtudes morales, como sabemos) es que se alcance la proporción (“modus”) de la razón, que es la medida y regla de todas esas pasiones y operaciones. De donde se deduce que la virtud moral consiste en un medio entre la superabundancia y el defecto en su materia (en el caso de la templanza, en sentido general, las pasiones del concupiscible), considerado respecto a la regla racional¹¹⁴.

Conviene observar que “cualquier clase de medio no corresponde a la virtud, sino el medio de la razón”¹¹⁵. Es decir, el medio de la virtud es de la razón, y no de la cosa y, por esto, no es necesario que diste lo mismo de ambos extremos, sino exactamente lo que la razón establece: en este sentido, como vimos al hablar de la “mesotes” aristotélica, el medio aparece como un *pico* entre dos pendientes viciosas. Así, en el caso de la templanza, cuyo bien consiste en refrenar la pasión del concupiscible, el medio de la razón en que consiste la virtud está más próximo a la deficiencia que al exceso, como ya vimos. Por lo mismo, el medio variará de unos hombres a otros, pues “este medio consiste en la proporción o mensuración de las cosas y de las pasiones con respecto al hombre”¹¹⁶. En efecto, lo que es mucho para uno es poco para otro, y así lo virtuoso varía en uno u otro caso, debiendo acertar la razón¹¹⁷.

Merece la pena observar que el hecho de que el ideal racional de la templanza sea fundamentalmente relativo al agente, en el sentido de tomar en consideración su propia disposición y situación, resulta muy atractivo¹¹⁸, porque nos aleja de una visión “legalista” de la vida moral y de la agobiante rigidez que lleva consigo, y evita la formación de una conciencia escrupulosa. Pero con esto, Santo Tomás no pretende afirmar que la razón dictamine sobre el medio virtuoso de manera arbitraria o, por usar la terminología kantiana, que el “*ordo rationis*” sea una categoría “a priori”, independiente de la experiencia y la realidad de las tendencias. Es decir, “la idea de un *orden de la razón* no quiere decir que exista un algo mental absoluto y desprendido del orden objetivo, con lo cual tengan que coincidir las cosas. La *ratio* no es otra cosa que el sentido de lo externo visto por nosotros, por lo que nos relacionamos con ello. *De acuerdo con la razón* según esto, será aquello que está *de acuerdo consigo mismo*,

es decir, aquello que como verificación de sí misma corresponde a una cosa. El *ordo rationis* significa, entonces, que algo está ordenado según la verdad de lo real (...) La *ratio* no es la función crítica del entendimiento que por sí y ante sí declara como objeto exclusivo de su competencia lo que es cognoscible sólo por vía natural. La *ratio* hay que entenderla en Santo Tomás como la capacidad del hombre de conocer la realidad; por consiguiente, en su sentido más general¹¹⁹. Como se ve, el sentido tomista del "ordo rationis" implica una teoría del conocimiento realista y optimista, en la que se admita que el hombre es capaz de llegar a conocer el ser de las cosas, también del propio apetito, y a alcanzar la verdad. También en el caso del entendimiento práctico, donde la verdad se define, siguiendo a Aristóteles, como "la conformidad de la acción con el apetito recto".

c) Estructuras de la racionalidad

Llegados a este punto, es preciso prestar atención a un aspecto de carácter general, pero de gran importancia, que ha sido abordado, entre otros, por Martin Rhonheimer. Hemos dicho en distintas ocasiones que la virtud –y más en concreto la templanza- consiste en la integración de los afectos y pasiones en el "orden de la razón", en el hábito de la elección conforme a la "recta razón", en un término medio considerado respecto a la "regla racional", etc. En todas estas expresiones aparece un *carácter normativo de la razón* como criterio básico para determinar la virtud. Ahora bien ¿con arreglo a qué se determina lo que es "conforme a la razón"?, o dicho de otro modo, ¿cómo distinguir esa "recta razón" capaz de instaurar el "ordo rationis" en las pasiones en que consiste la virtud moral?

La respuesta ofrecida por Aristóteles es que la razón recta es aquella que está en consonancia con el apetito recto. Pero esto no soluciona nada, pues entonces se incurre en un círculo, ya que la propia rectitud del apetito depende, a su vez, de la razón práctica (cuya rectitud dependía del apetito recto). Santo Tomás fue consciente de este círculo, y en su comentario a la *Ética a Nicómaco*¹²⁰ lo resuelve haciendo ver que la primera razón práctica, aquella cuya verdad –rectitud- reside en su conformidad con el apetito recto, versa sobre los medios ("los caminos que conducen al fin"), mientras que el fin mismo viene al hombre "determinado por naturaleza", es decir subyace a toda libre elección, es algo prefijado. Son "puntos de partida detrás de los cuales es esencialmente imposible ir, esto es, son *principios*"¹²¹. Estos principios no se eligen, pero esto no significa que se tienda a ellos irracionalmente, ya que se conocen intelectualmente como tales¹²². "El fin está ante la persona, y es ella quien tiene que decidirse a buscarlo, o quien lo rechaza. La

elección se vierte sobre los medios. Acerca del fin considerado *en general* no hay elección. La aparición neta del fin exige la actitud benevolente del buscador"¹²³. En otras palabras: no deliberamos ni elegimos los fines que comunican a nuestro actuar su orientación fundamental.

Según el propio Aristóteles¹²⁴, tendemos a esos fines "por naturaleza", o en función de nuestras disposiciones adquiridas. Lo cual significa que estos principios, o fines últimos, dependen del tipo de persona que uno sea, o se haya convertido a sí mismo. De este modo, la puerta al relativismo parecería encontrarse abierta, pues lo que alguien considere bueno dependería, en última instancia, del tipo de persona que fuera. Para lograr superar este relativismo, sería preciso encontrar fines que fueran "rationales por naturaleza", es decir, fines a los que tendríamos, y que nuestra razón reconociera por naturaleza, como buenos.

En opinión de Martin Rhonheimer, "para determinar lo 'racional por naturaleza' Aristóteles no nos ha proporcionado teoría alguna, pero sí Santo Tomás. Es su doctrina sobre la 'lex naturalis', la *ley natural*."¹²⁵ Rhonheimer observa que frecuentemente se malinterpreta el sentido tomista de la *ley natural*, como si fuera algo distinto de la razón, que se nos impone desde fuera como "norma moral", y a la que se puede aceptar o rechazar como una opción más. En realidad, para Santo Tomás, ley es "ordinatio rationis", una ordenación de la razón. Con esto, "Santo Tomás quiere decir que la razón *misma* es realmente la medida, que es de suyo 'norma' para todo aquello que no sea ya racional por sí mismo. Para el Aquinate, la razón, *cuando es realmente razón*, siempre es también '*recta* razón'. No sólo aplica a las acciones ciertos criterios morales del bien y el mal, sino que es ella quien constituye la diferencia entre el bien y el mal. *Ella misma es la medida*"¹²⁶. Por eso, la ley natural no es el *orden natural*, constituido por las mismas tendencias naturales que tienden a sus bienes peculiares, pero sin hacerlo con base en la razón. Este orden natural no es ley. Propiamente, la "ley natural es la razón práctica del hombre que pone orden en las inclinaciones y acciones humanas"¹²⁷, trazando la diferencia entre bien y mal en ellas¹²⁸. De este modo, es también el conjunto de los principios cognitivos de la virtud moral, es decir, un criterio como el que andábamos buscando para justificar el carácter normativo de la razón.

Esta ley natural determina para Santo Tomás los fines de las virtudes. Es un tipo de racionalidad que no corresponde a la racionalidad con que deliberamos sobre los "medios para el fin", sino que es de suyo "naturaleza": es decir, que está "determinada a una sola cosa"¹²⁹. Es un acto propio de la inteligencia que capta los

principios que constituyen el fundamento de todo conocimiento práctico ulterior. Por eso, el hábito de los primeros principios prácticos (o "sindéresis") es, por así decir, "la ley de nuestro intelecto", y contiene "los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de las acciones humanas"¹³⁰. Es la "razón natural" ("ratio naturalis") y la correspondiente "voluntad como naturaleza" ("voluntas ut natura").

Ahora bien, puesto que la razón práctica es razón inserta en tendencias y apetitos, sus principios han de ser ordenación, orden, mandato; no pueden ser propiamente normas, sino actividades cognoscitivas genuinamente prácticas. Son principios de movimiento, de la acción¹³¹, que tienen su origen en el acto ordenador-imperativo de la razón práctica del sujeto mismo de la acción. Su primer principio no se puede basar en la estructura del ser, sino en la del *bien*, que es correlato del apetito: "el bien es aquello que todas las cosas apetecen"¹³². Es oportuno recordar con Santo Tomás que "los principios de la razón son los naturales, ya que la razón, presupuestos los principios determinados por la naturaleza, dispone los demás elementos de la manera más conveniente. Esto se nota tanto en el orden especulativo como en el operativo"¹³³. Lo primero que la razón práctica capta es algo 'que se apeteece'. Y ese algo lo objetiva como 'bien'¹³⁴. Por eso, la razón práctica se constituye por obra del apetito. Y "todo precepto de la 'ley natural' es una ordenación de la razón *referida a o en* las inclinaciones naturales"¹³⁵.

Pero no toda inclinación natural de los apetitos es un bien para el hombre: "Las inclinaciones naturales son un 'bien para el hombre' en tanto en cuanto estén captadas y reguladas por la razón"¹³⁶. Lo cual quiere decir, siguiendo a Robert Spaemann, que "la interpretación del instinto no acontece por sí misma, no es naturaleza sino aquello que llamamos lo racional. Sólo en la razón se manifiesta la naturaleza *como* naturaleza"¹³⁷ (humana). Se podría decir que "la razón se comporta respecto de la inclinación natural como la forma respecto de la materia"¹³⁸. Esto se aplica, según Santo Tomás, a todas las facultades de la naturaleza humana, incluidos los apetitos irascible y concupiscible. "La tendencia a la autoconservación y la sexualidad quedan inscritas de ese modo en el contexto de las demás inclinaciones. Ambas tendrán que ver también, en calidad de bienes humanos, con la convivencia, la comunicación, la benevolencia, al amistad, etc. (...) Sólo en la integración en el todo que es el hombre cabe comprender como 'bienes para el hombre' los distintos bienes concretos correspondientes a las inclinaciones del hombre. Sólo así se forman en su identidad *inteligible*, propiamente humana"¹³⁹.

"El horizonte de comprensión de cada inclinación particular –su inteligibilidad– es siempre *todo* el hombre como *suppositum* corporal-

espiritual, personal. Por más que, por ejemplo, 'la inclinación a la unión entre lo masculino y lo femenino' sea 'algo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales', la naturaleza no se lo ha enseñado a todos de la misma manera que al hombre, esto es, como una inclinación cuyo objeto está integrado en el orden de la razón en calidad de bien humano. Las distintas inclinaciones están todas imbricadas, y sólo en esta mutua imbricación –y por ello como 'partes' de un todo complejo superior que solamente es objeto para la razón- forman lo que en cada una de ellas constituye el correspondiente "bien humano"¹⁴⁰. Un caso particular es la relación de la templanza con el amor espiritual. "Sin templanza no hay amor real: ni amor a la verdad, ni amor a otra persona. Por ejemplo, la sexualidad desintegrada de la unidad corporal-espiritual, y por tanto aislada, hace imposible una relación amorosa personal entre el hombre y la mujer"¹⁴¹.

Como veremos en detalle más adelante¹⁴², la tradición denominaba a los principios de la ley natural, o a las inclinaciones naturales mismas, "*semina virtutum*", o *virtutes en germen*. "En estos principios ya están presentes embrionariamente todas las virtudes morales en su estructura cognitiva de fines y, como inclinaciones, en su intencionalidad afectiva"¹⁴³. Estos principios prácticos están destinados a producir verdad práctica en el actuar, es decir, la conformidad de este último con el apetito recto. Los principios no formulan otra cosa que los fines de las virtudes, lo 'bueno para el hombre'¹⁴⁴.

En resumen, Rhonheimer encuentra los fines de las virtudes, es decir, su contenido normativo, en los principios prácticos extraídos de las inclinaciones naturales en cuanto integradas en el bien de la persona, mediante las llamadas *estructuras de la racionalidad*. De ahí que las inclinaciones naturales se estructuran según el organismo de las virtudes morales. Con la virtud el "*bonum proprium*" de cada inclinación se convierte en "*bonum rationis*", es decir, en "*bonum hominis*". Las tendencias naturales han de ser ordenadas según los principios de la razón práctica para que sus bienes propios rectamente encauzados sean bienes auténticamente humanos. "Aristóteles no ha expuesto con detalle esa doctrina de los principios éticos en lugar alguno. Sí que se encuentra sin embargo –por más que sólo como de pasada- en Santo Tomás, y bien podemos considerarla como el relleno congenial de una laguna de la ética aristotélica. Con todo, el filósofo cristiano espera del hombre mayor autonomía cognitiva y racionalidad que el pagano"¹⁴⁵.

En efecto, "según subraya Santo Tomás, hay principios cuyo conocimiento es 'imborrable', incluso por obra de las disposiciones afectivas, si bien estas últimas pueden hacerlos inoperantes de modo

puntual en el actuar concreto¹⁴⁶. (...) La estabilidad cognitiva y lo indeleble de los primerísimos principios (...) abren sin embargo la posibilidad de un discurso ético que –a diferencia de lo que sucede en Aristóteles- no tiene por qué excluir desde el comienzo a todos aquellos cuyas disposiciones no estén en consonancia con los principios”¹⁴⁷.

5. Definición de la templanza

Estamos ya en condiciones de lograr una definición de la virtud de la templanza como *virtud moral cardinal* que modera las pasiones del apetito concupiscible bajo el orden de la razón.

a) La templanza es una virtud moral

En su tratado general sobre las virtudes, Santo Tomás explica que el nombre de virtud *moral* procede de “mos” (que a su vez encuentra su equivalente en el griego “ethos”), en cuanto que “mos” significa una *inclinación natural* o cuasi natural a obrar algo. A esta significación de “mos” es afín la otra significación de *costumbre*, pues la costumbre se convierte de algún modo en naturaleza y produce una inclinación semejante a la natural. Partiendo de aquí, Santo Tomás razona: “Ahora bien, es manifiesto que la inclinación al acto compete propiamente a la facultad apetitiva, a la que corresponde mover a todas las potencias a obrar; por consiguiente, no toda virtud es moral, sino tan sólo aquella que reside en la facultad apetitiva”¹⁴⁸. Una virtud tal, como ya hemos visto, no sólo confiere facultad de obrar bien, sino que causa también el *uso* de la buena obra. Y puesto que la potencia apetitiva es racional por participación¹⁴⁹, anuncia Santo Tomás que “las virtudes intelectuales pertenecen a lo que es racional por esencia, mientras que las virtudes *morales* pertenecen a lo que es racional por participación”¹⁵⁰. Este es el caso de la templanza, virtud que –como vimos- reside como sujeto propio en el apetito concupiscible, racional por participación, perfeccionándolo. Por tanto, la templanza es virtud *moral*.

La templanza modera las pasiones del apetito concupiscible, sometiéndolas a la razón. Y añade Santo Tomás una interesante distinción: “El movimiento de pasión tiene su origen en el apetito mismo, y su término en la razón, a cuya conformidad tiende el apetito. Pero con el movimiento de virtud ocurre lo contrario, pues tiene su principio en la razón y su término en el apetito, en cuanto que es movido por la razón”¹⁵¹. Por eso, se puede decir que la virtud

moral “no es sino una cierta participación de la recta razón en la parte apetitiva del alma”¹⁵², es el “ordo rationis” *en*, y no *sobre*, las inclinaciones naturales. Y en efecto, con la templanza, de algún modo, la razón (como prudencia) y la voluntad (como justicia) penetran el apetito concupiscible, produciendo una inclinación natural a sus fines naturales, es decir, conformes a la razón. El apetito concupiscible apetece conforme a la razón, no por simple imposición, sino porque ha sido educado para apetecer el bien integral de la persona. De este modo, la perfección del actuar queda asegurada mediante la *participación* de los impulsos sensibles en la razón, de manera que las tendencias mismas de los sentidos lleguen a ser un *principio* del actuar humano enteramente configurado por la razón¹⁵³.

b) La templanza es una virtud cardinal

Se pregunta Santo Tomás si la templanza es una virtud *cardinal*¹⁵⁴, es decir, si pertenece a aquellas virtudes que poseen “en un grado eminente alguna de las características asignadas a la noción de virtud”¹⁵⁵. Su respuesta es afirmativa: la templanza es una virtud cardinal porque encarna de modo eminente una característica necesaria en toda virtud moral: la *moderación*. En efecto, su objeto son los deleites del tacto, los más connaturales y necesarios al hombre en la vida presente, y por tanto, los más difíciles de moderar (abstenerse de su deleite y refrenar su deseo), por lo que es claro que, siendo su materia máximamente difícil de moderar, encarna de modo *eminente* la característica de moderación común a toda virtud.

Además, en la templanza como moderación, se muestra en grado máximo la fuerza de la razón para llegar a lo *más lejano*, como son los deseos y deleites del apetito concupiscible, a los que extiende su influjo ordenador¹⁵⁶. Y esta es otra señal de la principalidad de la templanza y su condición de virtud cardinal.

Cabría objetar que, si consideramos la *ira* como una pasión aún más impetuosa y difícil de moderar que la concupiscencia (entendida como deseo y deleite de placeres del tacto), la *mansedumbre*, que modera la ira, sería una virtud más capital que la templanza, que modera la concupiscencia, por poseer –aparentemente- en grado más eminente la característica de moderación común a todas las virtudes. Pero el Aquinate resuelve esta objeción mostrando que, aunque la ira aparezca con gran impetuosidad, su causa es accidental y transitoria, mientras que el ímpetu de los movimientos producidos por el placer del tacto brota de una causa más natural, por lo que es más duradera y más común. De ahí que la moderación de estos últimos requiera una virtud más excelente¹⁵⁷. Por tanto, la templanza es más

excelente que la mansedumbre. Más adelante veremos que la segunda es “parte potencial” de la primera.

Por último, vale la pena mencionar que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera que la templanza ocupa el último lugar entre las virtudes cardinales, tanto por la potencia a la que perfecciona, el apetito concupiscible, que participa menos de la razón que los sujetos de las demás virtudes¹⁵⁸, como por su menor cercanía al bien de la multitud¹⁵⁹.

6. Adquisición de la templanza

Una vez entendida la naturaleza de la templanza, parece conveniente estudiar cómo se adquiere, o lo que es lo mismo, preguntarse por su causa. Esta pregunta ha sido, en la historia de la ética de la virtud, uno de los puntos más debatidos, ya con Platón y Aristóteles, y en su origen se encuentra la paradoja del círculo “virtuoso”. Evidentemente, este tema es común a todas las virtudes, en la medida en que todas son hábitos.

a) Aptitud natural para la templanza

Sobre la causa de los hábitos en general, encontramos el pensamiento de Santo Tomás en las cuestiones 51-53 de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*. Más en concreto, la doctrina sobre la causa de las virtudes se recoge en la cuestión 63 de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*, y en *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q.1, a.8 y a.9.

En *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q.1, a.8, el Aquinate examina si las virtudes están en nosotros por naturaleza, como pensaban Anaxágoras¹⁶⁰ y Platón¹⁶¹, o si están en nosotros por influjo de algo totalmente externo, como pensaba Avicena¹⁶². El tema es importante para la Ética pues, como el propio Santo Tomás observa¹⁶³, a lo que se halla naturalmente en nosotros y a lo que procede de la naturaleza, no nos habituamos ni nos deshabituamos. Por tanto, si las virtudes fueran por naturaleza, no tendría sentido esforzarse por adquirirlas: cada uno las tendría en el grado otorgado por la naturaleza. Lo cual implicaría, además, que, puesto que se hallan en nosotros sin intervención nuestra, no serían meritorias: el hombre virtuoso no merecería más que el hombre vicioso.

Pues bien, sirviéndose de la tesis ciceroniana -de tradición estoica- de las “*semina virtutum*”¹⁶⁴ y, sobre todo, recurriendo a la

doctrina aristotélica sobre la potencia y el acto¹⁶⁵, Santo Tomás elaborará su propia doctrina sobre el tema, encuadrada en la que denomina "vía media de Aristóteles"¹⁶⁶ ("via Aristotelis media"), afirmando que "las ciencias y las virtudes se hallan en nosotros por naturaleza en cuanto a su aptitud, pero que su perfección no se da en nosotros por naturaleza"¹⁶⁷, o lo que viene a ser lo mismo, que "las ciencias y las virtudes nos son dadas por la naturaleza en cuanto a su aptitud, no en cuanto a su realización"¹⁶⁸. Por tanto, no se afirma que la virtud es por naturaleza porque alguna parte de ella lo sea, y otra parte no, sino que toda ella, "según algún modo de ser imperfecto es por naturaleza, a saber, según la potencia y la aptitud."¹⁶⁹

Para entender qué significa que las virtudes son por naturaleza en cuanto a su aptitud, o *incoativamente*, conviene comenzar distinguiendo que algo se dice natural a algún hombre de dos modos: primero, según su naturaleza específica, como sería el caso de todo lo incluido en su forma -alma racional-, que constituye al hombre en especie. Y segundo, según su naturaleza individual, como sería lo que proviene de la materia -el cuerpo-, que constituye al hombre en individuo. Pues bien, afirma Santo Tomás, "de uno y otro modo la virtud es natural al hombre según cierta incoación."¹⁷⁰ Veámoslo.

Según la naturaleza específica, y atendiendo en primer lugar a la razón, las virtudes son *aptitudinalmente* naturales en cuanto que el hombre lleva naturalmente en ella ciertos principios naturalmente conocidos, sin ninguna indagación, tanto de orden especulativo (primeros principios) como de orden práctico (sindéresis), los cuales son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales. En segundo lugar, atendiendo a la voluntad, en cuanto que en ella se da cierto apetito natural del bien que es según la razón, pues se inclina naturalmente al último fin ("voluntas ut natura"). Atendiendo al apetito sensible, en cuanto que "el irascible y el concupiscible son naturalmente obedientes a la razón; por lo cual son naturalmente receptivos de la virtud."¹⁷¹ Conviene advertir que lo que se quiere decir con esta afirmación es que la templanza se encuentra como aptitud natural en nosotros, en cuanto que el apetito concupiscible en el hombre, de suyo, es naturalmente apto para obedecer a la razón. Pero esta subordinación natural del apetito concupiscible a la razón, no significa que le éste sujeto según el hábito¹⁷² en que consiste la virtud *adquirida o perfecta* de la templanza.

Según la naturaleza individual, la virtud también es natural al hombre según una cierta incoación, "en cuanto que por la disposición del cuerpo unos están mejor o peor dotados para ciertas virtudes en razón de que ciertas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, que, por su disposición, ayudan o impiden a dichas facultades en sus actos, y, consiguientemente, a las facultades

racionales, a las que sirven las facultades sensitivas. Así es como un hombre tiene aptitud natural para la ciencia, otro la tiene para la fortaleza, y otro la tiene para la templanza.”¹⁷³ En efecto, según la naturaleza del individuo, vemos que hay hombres que, debido a la complexión del propio cuerpo, tienen predisposición para la castidad, para la sobriedad, para la mansedumbre u otras virtudes.¹⁷⁴ Hay hombres naturalmente más o menos fogosos, fríos o menos fríos, con un metabolismo más o menos activo, etc. En definitiva, a nadie se le escapa que hay personas que, por su naturaleza individual, por su propio organismo, tienen una mayor propensión a los actos propios de la virtud de la templanza, o a los actos del vicio contrario. Pero estas *disposiciones naturales* están en la parte sensitiva del hombre, no en la parte intelectual, que no depende de la complexión natural. Por eso, a pesar de la inclinación natural al vicio o la virtud, ésta se puede atenuar, o incluso remover, por obra de la costumbre, pues la parte sensitiva obedece naturalmente a la razón, libre de *disposición natural*¹⁷⁵.

Por tanto, sea en el caso de la naturaleza específica, sea en el caso de la naturaleza individual, tan sólo nos es dada por naturaleza cierta *incoación* de la virtud, y no la *consumación* de la virtud, porque para la virtud perfecta se requiere la regulación de la razón¹⁷⁶, según aquella definición aristotélica de la virtud como electiva del medio según la recta razón. La regulación de la razón, con su libertad aneja, es necesaria “porque la naturaleza está determinada a una sola cosa, mientras que la consumación de estas virtudes no es según un único modo de acción, sino varía, según las diversas materias sobre las que operan las virtudes y según las diversas circunstancias”¹⁷⁷. Sólo así, con el concurso de la razón prudente, se imprime en el apetito concupiscible el “*ordo rationis*” en que consiste la virtud perfecta de la templanza.

b) Crecimiento en la virtud de la templanza

Ahora bien, si las virtudes no están en nosotros de modo perfecto, sino *incoativamente*, como aptitudes, se hace preciso investigar cómo se llevan a plenitud, es decir, cómo se adquieren las virtudes perfectas. Santo Tomás trata este punto en *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q.1 a.9, y afirma que las virtudes son adquiridas por actos.

En efecto, “debido a que la facultad apetitiva se relaciona con uno y otro, no tiende a una sola cosa a no ser que sea determinada hacia aquella por la razón. Luego, al inclinar la razón a la capacidad apetitiva muchas veces hacia una sola cosa, llega a haber cierta

disposición afirmada en el poder apetitivo, mediante la cual se inclina a una sola cosa a la que se habituó. Y esa disposición así afirmada es el hábito de la virtud. Por lo cual, si se considera del modo correcto, la virtud de la parte apetitiva no es otra cosa que cierta disposición o forma grabada e impresa en el poder apetitivo por la razón.”¹⁷⁸ Así es como los hábitos de las virtudes morales, y entre ellas la templanza, son causados en las potencias apetitivas (el concupiscible en el caso de la templanza), en cuanto son movidas por la razón, pues todo lo que es movido por otro, recibe la disposición del acto del agente¹⁷⁹. “Esta disposición sobreañadida es como una cierta forma, al modo de la naturaleza, que tiende a una sola cosa. Y por esto se dice que la costumbre es una segunda naturaleza”¹⁸⁰.

Pero “es evidente que el principio activo, que es la razón, no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que la potencia apetitiva está diversamente abierta a diversas tendencias (...) Por consiguiente el hábito de virtud no puede ser engendrado por un solo acto, sino por muchos.”¹⁸¹ De aquí que sea preciso la repetición de actos virtuosos para adquirir el hábito de la virtud correspondiente¹⁸², en nuestro caso de la templanza, que inclina a alcanzar de manera “rápida, firme y deleitablemente”¹⁸³ el justo medio en la moderación de las pasiones sensibles. Así, el primer acto genera alguna disposición, y el segundo acto que halla la materia dispuesta la dispone aún más, y el último acto que obra según la fuerza de todos los precedentes consuma la generación de la virtud¹⁸⁴. Por eso, antes de poseer el hábito de la virtud, el hombre no realiza obras de virtud del mismo modo que lo hace el virtuoso, es decir, con prontitud y sin dudar, deleitablemente y sin dificultad¹⁸⁵.

Por último, Santo Tomás hace una observación que resulta muy interesante en nuestros tiempos, en que nos mostramos tan inclinados a la libertad –afortunadamente-, y tan poco inclinados a la autoridad y la disciplina –que también son necesarias-. Ataño precisamente al tema de la adquisición de la virtud. Afirma el Aquinate que, del mismo modo que la ciencia en el intelecto es adquirida no sólo por invención, sino también por la recepción de doctrina, la cual proviene de otro, “así también en la adquisición de la virtud el hombre es ayudado por la corrección y la disciplina, la cual proviene de otro”¹⁸⁶. Y muestra más adelante que esta corrección y disciplina es tanto menos necesaria cuanto más dispuesto se encuentra el sujeto respecto a la virtud. Esto permite entender que es menos necesaria la disciplina con los mayores: precisamente por ser –normalmente- más virtuosos.

7. Templanza y libertad interior

La libertad humana tiene, para Santo Tomás, una doble raíz. De una parte, la voluntad es raíz de la libertad en tanto que es *sujeto* (portador, sede) de la libertad. De otra, la razón es raíz de la libertad por ser su *causa*: “Pues la voluntad puede dirigirse libremente hacia cosas diferentes porque la razón puede tener diferentes concepciones sobre lo que es bueno”¹⁸⁷. En efecto, mientras que el juicio sensorial discurre de modo unidimensional y con espontaneidad natural, la razón puede juzgar el bien, también el de las tendencias sensibles, desde los más distintos puntos de vista, puede ponderar aspectos, los pros y los contras, etc. En otras palabras: la razón no queda *determinada* por ningún bien particular.

“Para la tendencia sensible, el bien que tiene por objeto es siempre bueno en *todos los aspectos*, y eso se debe precisamente a que las tendencias sensibles nunca tienen más que *un solo aspecto*. La razón capta que aquello que para el apetito sensible es ‘bueno en todos los aspectos’ precisamente no es bueno en todos los aspectos, ya que ella puede juzgar en relación a una multiplicidad de aspectos”¹⁸⁸. Ya que, como dice el Aquinate, “una cosa puede ser conveniente para los sentidos, y no a la razón”¹⁸⁹. Por tanto, la templanza, con su característica moderación de la inclinación a los placeres sensibles bajo el orden de la razón, evita la determinación unívoca de la voluntad a estos placeres particulares bajo el impulso del apetito concupiscible, y posibilita que la voluntad pueda dirigirse libremente a distintos objetos que la razón capta como buenos para el hombre total¹⁹⁰. De no ser así, la vida del hombre se reduciría a una cadena de estímulos sensibles a los que invariablemente seguiría la búsqueda de la consiguiente satisfacción. El hombre estaría *encadenado* a su instinto.

Por eso, “el primero y más inmediato efecto de la templanza es la *tranquilidad del espíritu* (‘quies animi’), como dice Santo Tomás”¹⁹¹. En efecto, los objetos de los que se ocupa esta virtud son capaces de perturbar el espíritu humano en el más alto grado, puesto que son esenciales al hombre¹⁹², y su atracción es capaz de romper el muro de contención impuesto por la razón a las facultades apetitivas. En cambio, la templanza elimina la contradicción interior entre lo que el apetito sensitivo reclama, y lo que la razón juzga como bueno. Esta unidad y armonía interior entre apetito y razón se percibe como libertad interior, puesto que en la persona, la conformidad del apetito sensitivo con la razón se transforma en libertad. “Las virtudes de la templanza, de una manera peculiar, hacen referencia tanto a la unidad psicosomática del hombre como a la subordinación de la materia (incluida la materia del cuerpo humano) a la vocación del

hombre a realizarse a sí mismo en la inteligencia y la libertad”¹⁹³. Recordemos la afirmación de Pieper: “La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y sólo de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu. Templanza quiere decir, por consiguiente, realizar el orden en el propio yo”¹⁹⁴. La templanza es el hábito que pone por obra y define la realización del orden interior del hombre, y sin este orden no hay paz de espíritu ni libertad interior. Este orden es el orden de la razón, impreso en la misma naturaleza humana, y que el hombre puede conocer.

“La templanza es, por consiguiente, autoconservación desprendida. Y la falta de templanza equivale a la autodestrucción por degeneración egoísta de las energías destinadas a la autoconservación”¹⁹⁵. En efecto, ya hemos visto como a la templanza le corresponde moderar las energías más potentes que la naturaleza ha puesto en el hombre para ayudar a su conservación individual (apetito de comida y bebida) y a la conservación del individuo (apetito sexual); pero estas energías pueden ser malgastadas, desperdiciadas, si se les da rienda suelta y no siguen el recto orden de la razón. Un desorden en la ingesta de alimentos, no sólo no ayuda, sino que perjudica a la conservación del individuo; y el desorden en la satisfacción del impulso sexual no conduce a una mejor conservación de la especie, sino a lo contrario: aborto, contracepción, niños educados sin un verdadero hogar, etc.

La potencia destructora (o creadora) de estas tendencias o apetitos es enorme, pues “representan la actividad irrefrenable constitutiva de lo que es la vida, y van insertas como elementos en el núcleo mismo de la definición del hombre”¹⁹⁶. Ordenadas, secundan y potencian la acción libre de la razón, comprometiendo en ella a la persona entera, en cuerpo y alma, con “apasionamiento”¹⁹⁷. Desordenadas, son capaces de subyugar a la razón y esclavizar al hombre, que queda atrapado en la necesidad de satisfacer apetitos cada vez más imperiosos y descontrolados¹⁹⁸.

Aún más: impiden la recta *intención* del *fin* y, consecuentemente, llevan a equivocarse en la elección de los *medios*. El hombre se hace así incapaz de obrar bien y, por tanto, de vivir bien¹⁹⁹. Hace lo que en realidad no quería hacer, porque se engaña a sí mismo con un fin que no lo es. Está *ciego*. ¿Cabe mayor esclavitud? En este sentido, tienen interés las dramáticas afirmaciones que Santo Tomás recoge de Aristóteles: *los placeres* (se entiende que inmoderados) *corrompen la estimación de la prudencia*; y de Salustio: *el alma no percibe fácilmente la verdad cuando ellas* (las pasiones) *obstaculizan*²⁰⁰. Y es que no sólo el juicio prudencial queda corrompido, el mismo conocimiento sapiencial se obstaculiza e,

incluso, se impide. De este modo, el hombre pierde, junto con su conocimiento, su libertad. Quizás en ningún otro vicio aparece tan claro como en la intemperancia que el propio pecado, ese buscar en vano la propia afirmación, es una espantosa carga y una insostenible servidumbre.

“Por el contrario, la moderación libera y purifica”²⁰¹. La templanza permite *conservarse a sí mismo*, no desparramarse en una multitud de objetos exteriores que no realizan la vocación del hombre al amor personal. Quien ama inmoderadamente los placeres sensibles, y consiguientemente los desea y goza de ellos sin moderación, se extravía y enajena, se aliena, ya que “entre los efectos psíquicos del amor pasional –único que aquí consideramos– están: la *unión* real entre el que ama y lo amado (el amor tiende a esa unión), la mutua *inhesión* (el amante está –cognoscitiva y afectivamente– en lo amado, y lo amado está –cognoscitiva y afectivamente– en el amante), el *éxtasis* (o la salida de sí por parte del amante), y el celo (o movimiento de defensa de lo amado y de ataque contra lo que se opone a ello)”²⁰².

Por eso, los movimientos de deseo del bien sensible, a medio camino entre el amor y el gozo, si no están sometidos a la razón, bajo la regla y medida de las necesidades y conveniencias, enajenan al hombre, lo extravían haciéndolo salir de sí. Se ama entonces a esos bienes sensibles por sí mismos, con un amor que debería reservarse para las personas: se pone el propio ser personal en un ser sensible, tremendamente limitado y pobre, que no es capaz de “soportar” ni “acoger” este amor. La persona es, de este modo, constreñida a unos límites que resultan insufribles, y “salta” a otro bien sensible en busca de algo que tampoco podrá darle²⁰³. No es extraño, pues, que Pieper llegue a afirmar que “la templanza no sólo conserva, sino que además guarda al ser del hombre, defendiéndolo contra sí mismo”²⁰⁴.

En cierta medida, todas las virtudes cardinales ayudan a lograr esa tranquilidad del alma y la libertad interior, pero Pieper afirma que lo que distingue a la templanza de todas las demás es que tiene su verificación y opera exclusivamente sobre el sujeto actuante. En ninguna otra virtud moral ocurre esto, pues hacen referencia, de algún modo, a los demás (y especialmente la justicia). Por eso, “actuar con templanza quiere decir que el hombre *enfoca* sobre sí y sobre su situación interior, que tiene puesta sobre sí mismo la mirada y la voluntad”²⁰⁵.

En efecto, en las operaciones y pasiones que la templanza regula, el bien y el mal se toma sólo, como dice Santo Tomás, de su “conmensuración con el sujeto agente”, y no de su “conmensuración respecto de otro hombre”, como sería el caso de la justicia, por

ejemplo²⁰⁶. Esto es algo característico y único de la templanza, que no admite una regla externa, sino las necesidades de este hombre aquí y ahora. “La templanza es un trabajo por cincelar la misma persona del que la ejercita”²⁰⁷. Cuando falta la templanza, el hombre se “olvida” de sí mismo, de su propia casa, y cuando quiere ocuparse de ella, es tarde, y la descubre habitada por unos volubles pero férreos “inquilinos” que le someten y esclavizan: sus propias pasiones desordenadas.

En resumen, el morigerado es quien hace el bien con pasión. Sus sentidos desean lo que es racionalmente bueno y, por eso, vive de acuerdo consigo mismo. El deber para él es una alegría. Lo conforme a la razón le parece placentero, y lo hace con constancia y espontaneidad. La conclusión de Pieper, merece la pena ser recogida: “La alegría del corazón es una señal infalible de la autenticidad de una templanza que sabe, *sin egoísmos*, conservar y defender el verdadero ser de la persona”²⁰⁸.

8. Templanza y salud psíquica

Santo Tomás no abordó directamente este tema tan interesante, quizás porque en su época no se le daba la suficiente importancia, o porque no constituía un motivo de preocupación relativamente frecuente, como lo es hoy en día. Sin embargo, su teoría de la virtud y, en especial, el tratado de la templanza, aportan fundamentos sólidos para una investigación sobre este aspecto, como están poniendo de relieve los estudios de algunos especialistas actuales en psicología y psiquiatría²⁰⁹ que, no obstante, caen fuera del método y ámbito de nuestro trabajo, que se centrará en los presupuestos filosóficos de esta relación.

La conexión entre templanza y salud psíquica es evidente²¹⁰. Quien no es capaz de hacer orden en su interior, ni de dominar, siquiera políticamente –como decía Aristóteles–, las pasiones sensibles, es claro que se encuentra en el ojo de un *huracán*. Su razón, arrastrada por los fuertes vientos de las pasiones, será incapaz de dirigir la nave de la persona al puerto seguro del bien verdadero. La contradicción entre razón y apetitos se instalará así en el interior mismo de la persona, impidiéndole alcanzar el equilibrio y la armonía interiores que definen a una persona psíquica y afectivamente estable. La búsqueda y persecución del *bien de la razón* –único bien verdadero–, supondría, en estas circunstancias, un esfuerzo titánico, porque no hay verdadera rectitud interior del apetito, y como consecuencia, esta búsqueda resulta poco gratificante y placentera. Y esto es cierto incluso en el caso de que se lograra en algunas

ocasiones vencer las pasiones desordenadas²¹¹. La tensión se instala en el centro del alma, con el consiguiente desgaste psíquico y emocional a largo plazo²¹².

En la persona templada, en cambio, ocurre lo contrario. Vive, por así decirlo, en armonía consigo mismo, sus tendencias sensibles se sacian y disfruta de aquella alegría que sólo mediante la persecución del bien mostrado por la razón se puede encontrar²¹³. Para verlo, merece la pena recoger de nuevo el tercer motivo que aduce Santo Tomás en *De Virtutibus*, para explicar por qué necesitamos de los hábitos de las virtudes: "para que la operación perfecta sea llevada a cabo deleitablemente. Lo cual, en verdad, ocurre por el hábito; el cual, dado que es al modo de una cierta naturaleza, hace su operación propia como natural y, por consiguiente deleitable. Pues la conveniencia es causa de delectación; por lo que en *Ética II* el Filósofo pone como signo del hábito la delectación que se da en la realización de la obra."²¹⁴ Así pues, para el temperante, la operación natural del apetito concupiscible, que sigue con docilidad el orden de la razón, resulta deleitable, placentera. Las consecuencias, a la larga, para la estabilidad emocional, son incalculables.

Por otro lado, el deseo y goce inmoderado de placeres y, en general, de bienes sensibles, conduce al hombre por una espiral ascendente de insatisfacción y hastío²¹⁵. Como el deseo no queda nunca satisfecho, es necesario buscar nuevos bienes sensibles y placeres mayores, que tampoco esta vez, lograrán aquietar al siempre creciente deseo. Aparece así la frustración²¹⁶. Esto se debe a que "la intemperancia no tiene por efecto, en modo alguno, una mayor alegría en el placer. Al contrario. Destruye el *placer en el placer* y conduce a la frustración. (...) el proceso se puede caracterizar como un crecimiento del apetito inversamente proporcional al de la satisfacción. En efecto: el apetito sensible posee la peculiaridad de que puede aumentar indefinidamente. Y puede hacerlo porque el apetito de los sentidos es siempre apetito de una persona humana que posee *razón*. La razón del intemperante se pone enteramente al servicio de la sensibilidad, que precisamente no se puede saciar porque la razón siempre puede avanzar de *apetito en apetito*²¹⁷. Dado que carecen de razón, los animales no pueden ser intemperantes. Sin embargo, el objeto de este apetito es limitado, por ser sensible. Nunca puede llenarnos, es puntual, y *satisfacción* quiere decir aquí que el disfrute se acabó. Sólo la integración de la sensibilidad en el orden de la razón puede conferir duración al placer y satisfacer el deseo fáustico: *instante, permanece, tú que tan bello eres*. Sólo así puede contribuir el placer a conceder satisfacción a toda una vida humana. Pues lo que todos nosotros consideramos bueno no son instantes de disfrute, no es una vida llena de placeres, sino una *vida* placentera. Ahora bien, la vida como un todo solamente

puede ser un objeto para la razón. El intemperante vive, por tanto, en un constante autoengaño. Se hace también ciego para lo que cabe esperar racionalmente, y tiene a la desesperanza constantemente en los talones. El materialismo del mero consumo llega a ser así el preludio de la desesperación²¹⁸. Como se ve, el camino a la ansiedad está expedito para el intemperante²¹⁹.

También Robert Spaemann ha llamado la atención sobre el peligro que supone perseguir fines inmediatos no integrados en el orden de la razón, por lo que tienen de inauténticos. Se detiene en "el fenómeno de la frustración que se produce al alcanzar un fin anhelado que se considera fin en si mismo. Puede ocurrir que el fin revele su verdadera esencia únicamente cuando se ha alcanzado. Con ello, se pone de manifiesto que, cuando lo perseguíamos, buscábamos algo distinto de lo que hemos encontrado. La expresión patológica de este fenómeno es conocida como neurosis compulsiva. En ella el agente persigue siempre el mismo fin, sintiendo, al propio tiempo, esta fijación como sufrimiento. Para liberarse del mismo es preciso que el paciente tome conciencia de que realmente busca algo distinto y de que su acción es en realidad un equivalente simbólico"²²⁰.

Este camino es especialmente claro en el caso de la sexualidad. El apetito sexual, precisamente por el bien tan elevado y necesario que persigue, necesita más ningún otro, para ser una tendencia verdaderamente humana, ser configurado por el orden de la razón. La sexualidad, separado de este orden de la razón, no constituye un bien verdaderamente humano, y constituye lo que Enrique Rojas denomina "sexualidad light", en cuanto que carece de su elemento fundamental y específicamente humano: su racionalidad. "En la *relación sexual light* lo que existe es un *bienestar sin alegría auténtica*. Es un estallido de placer fugaz, que no ayuda a la maduración de la personalidad: un consumo de sexo en sus diferentes versiones. La pornografía, las revistas, los vídeos, los teléfonos eróticos, etc., se han convertido en un gran negocio, en el que se explotan las pasiones más ligadas a los instintos, en el que se potencia lo más primario del hombre, pero desligado de su fin amoroso. Por eso, la *sexualidad light* no hace más dueño de uno mismo, ni mejora la personalidad, ni torna al hombre más comprensivo y humano. Lo introduce en un carrusel de sensaciones orgásmicas y de un consumo de sexo que cada vez pide más y que conduce a una *neurosis obsesiva* por conseguirlo, y, en consecuencia a la deshumanización"²²¹. En esta desgraciada condición, no es posible apreciar lo que ya se posee o se ha conseguido, y la felicidad pasa a consistir exclusivamente en ese avanzar *de deseo en deseo*²²². A hombres semejantes les falta libertad respecto a si mismos, sin la que no se puede tener auténtica experiencia de un

contenido axiológico objetivo, por usar la terminología fenomenológica.

Con esto no se está diciendo que el placer sensible sea malo, al contrario. Tampoco se está negando que el placer sea necesario, pues perfecciona la operación de las facultades propias²²³. El propio Santo Tomás califica a la insensibilidad de vicio, como veremos más adelante, y considera que experimentar placer es una señal de perfección. El problema surge cuando se pierde de vista que el placer es una *consecuencia*, no el fin, de la operación de la facultad²²⁴. El fin de la facultad es el bien, y en el caso de las tendencias sensibles, el bien sensible que, para ser un verdadero bien humano, ha de estar ordenado por los principios de la razón, labor que lleva a acabo la virtud de la templanza. Como dice Víctor Frankl, “el placer se nos escapa justo cuando tendemos a él directamente. El resultado es la frustración y la incapacidad de alegrarse”²²⁵.

Una última observación. Rhonheimer hace notar agudamente como la tendencia al placer no es propia de las facultades sensibles, que tienden al bien. Sólo la razón puede tomar el placer como bien, como fin: “en el plano de la tendencia sensible, esto es enteramente inequívoco: el apetito se estimula no mediante la representación de vivencias de placer, sino mediante la representación de aquello que puede producir esas vivencias. Ninguna tendencia sensible *se dirige* a experimentar placer. El sentido de la vista no se pone en acto mediante la representación del disfrute de armonías cromáticas, sino en virtud de colores o de objetos dotados de color y forma. El placer como objeto de un acto intencional es ya una *intentio obliqua*. Por ello, solamente los hombres, y no los animales, pueden comportarse de modo hedonista”²²⁶. En el fondo, la conducta hedonista no es pura espontaneidad o “naturalismo”, sino corrupción de lo mejor en el hombre: la razón y la voluntad, que abdican en las otras dos instancias deseantes: agresividad y deseo de placer, sobre todo esta última²²⁷. Por eso es contrario a la naturaleza, y puede dañar la salud.

9. Templanza y pecado

Una aproximación al tema de las virtudes, y en especial de la templanza, quedaría incompleta si no se tuviera en cuenta la experiencia del mal. “No deja de ser misterioso, aunque lo vivimos a diario, el hecho de que el orden interior del hombre no sea algo que se dé espontáneamente, como una realidad natural”²²⁸. Todo hombre tiene experiencia personal de este desorden: descubrimos en nuestro interior secretas aspiraciones, deseos, impulsos y tristezas, que nos

llevan a hacer, o al menos desear, lo que *no* queremos en realidad. Percibimos con claridad la necesidad de esforzarse para lograr armonizar todo este mundo afectivo con los propios ideales e intereses intelectuales. "Lo que uno descubre en sí mismo y en todos los otros seres humanos, es algo que está en el fondo y que resulta inexplicable desde el punto de vista de la comprensión racional de la naturaleza humana: una arraigada tendencia a la desobediencia en la voluntad y a ser distraídos por la pasión, que causa el oscurecimiento de la razón y, a veces, una deformación cultural sistemática"²²⁹.

El propio Santo Tomás afirma que existe el mal espiritual, pues no hay nadie que no se inquiete alguna vez por las pasiones desordenadas²³⁰. Este es el célebre tema de la noción griega de la "akrasía" (o incontinencia), que "refleja de un modo existencial esa presencia del mal en la propia vida, mal que se impone contra la propia razón, creando una ruptura dentro del mismo ser del hombre, pues en la medida en que en él se enfrentan tendencias y pulsiones contra lo que la razón dicta, la vida del sujeto carece de unidad y, por lo tanto, se puede decir que parece más como muerte que como vida, y más como fealdad que como armonía. Es decir, la vida del *akratés* cumple en sí las características de lo malo"²³¹.

Dicho sea de paso, quizás sea éste –el estudio fenomenológico del mal en nuestro interior, entendido como privación de armonía- un buen camino para concluir la existencia de una "herida" original en la naturaleza humana. Tal parece ser la opinión de algunos filósofos contemporáneos²³². El tema es importante, ya que si la templanza es *tan* necesaria como virtud, es porque el hombre está herido por el pecado original²³³, y esta herida afecta al apetito concupiscible en cuanto que, destituido de su orden a lo deleitable moderado por la razón, se atreve a traspasar los límites de ésta. "Sólo suponiendo que es posible una rebelión (...) puede ser la *moderación* una virtud"²³⁴. De este modo, ocurre lo que no debería ocurrir: que el apetito sensible se vuelve contra la *naturaleza* del hombre, que incluye en sí misma la *natural* (valga la redundancia) subordinación del apetito sensible a la razón²³⁵. "Este fundamento real, sin el que ni la fortaleza ni la templanza podrían ser concebidas en su pleno sentido de hábitos laudables, es el hecho metafísico de la existencia de la iniquidad: del mal humano y del mal diabólico, del mal en la doble figura de culpa y castigo, es decir, del mal que hacemos y del mal que padecemos"²³⁶.

Peter Geach afirma que "no se trata de que los apetitos animales inferiores, compartidos con nuestros ancestros los simios, desborden una voluntad débil; es la radical perversión o desviación de la voluntad la que deforma el apetito animal"²³⁷, de por sí bueno. Sin embargo, en opinión de R. Cessario, Santo Tomás "acepta la tesis según la cual las funciones asociadas más cerca a la biología humana

son, en realidad, menos capaces de resistir las consecuencias desordenadas del pecado, con respecto a las funciones más elevadas”²³⁸.

Con todo lo anterior no se quiere decir que, de no ser por el pecado original, la templanza no existiría. El propio Santo Tomás observa que “de la condición de la naturaleza humana librada a sí proviene el hecho de que en las capacidades inferiores del alma haya algo que se rebela a la razón, en tanto que las facultades inferiores del alma tienen sus movimientos propios. Ocurre de otro modo en el estado de inocencia y de gloria, porque por la unión con Dios la razón obtiene la fuerza para contener totalmente bajo sí las capacidades inferiores”²³⁹. Es decir, que incluso sin pecado original, si no se contara con una ayuda divina extraordinaria (como era el caso de nuestros primeros padres), el apetito concupiscible necesitaría del hábito de la templanza para seguir dócilmente a la razón, puesto que las tendencias sensibles no están referidas de modo habitual a su “bonum rationis”, sino que tienden espontáneamente a su “bonum sensibile”²⁴⁰. Comportarse según la naturaleza, según la razón, requiere, tanto antes como después de la caída, la virtud de la templanza, pues ésta es el mismo orden racional en el apetito sensible concupiscible. La diferencia estriba en su posesión, antes merced al don divino, ahora adquirida y mantenida con esfuerzo personal.

La virtud de la templanza viene exigida por la propia naturaleza humana, como explica el Santo Tomás en *Quaestiones disputatae de veritate*: “Lo que fue dado al hombre en su estado original, para que la razón controlara totalmente las fuerzas inferiores, y el alma controlara el cuerpo, no depende de la virtud de los principios naturales, sino de la virtud de la justicia original otorgada por la libertad divina. Una vez destruida esa justicia por el pecado, el hombre volvió a la condición que le correspondía según sus principios naturales. (...) Como, por consiguiente, el hombre muere naturalmente y no puede ser inmortal, si no es por un milagro; así también, de modo natural, el apetito concupiscible tiende a su placer, y el irascible a lo arduo, más allá del orden de la razón”²⁴¹. La templanza es necesaria para que el apetito concupiscible colabore positivamente con la razón y la voluntad en la consecución del bien. No tiene sólo el aspecto negativo de refrenar el apetito: incluso en el estado de santidad original, existiría la virtud de la templanza.

De esta misma opinión es Rhonheimer, para quien “bien miradas las cosas, la doctrina teológica del pecado original no introduce ningún cambio en la perspectiva filosófica, tampoco en la de un creyente. Pues ‘pecado original’ designa el estado en el que se encuentra la naturaleza a resultas de la privación de la gracia de la

elevación, como *natura sibi relictā*, como 'naturaleza dejada a sí misma'. Para la mera razón, el hombre caído a resultas del pecado original no es otra cosa que el hombre 'natural', realmente existente"²⁴².

Una última observación, siguiendo a MacIntyre: el descubrimiento de la incapacidad y de la falta de recursos humanos para vivir según la ley natural y conseguir las excelencias de las virtudes, el descubrimiento del pecado en definitiva, "lleva a un tipo de desesperación existencial que fue por completo desconocido en el mundo antiguo, pero que ha sido una enfermedad constante en la modernidad. (...) Por el contrario, para Tomás de Aquino, (...) el reconocimiento que uno mismo hace del defecto radical es una condición necesaria para la recepción por parte de uno de las virtudes de la fe, al esperanza y la caridad"²⁴³.

10. Vicios contrarios a la templanza

Un estudio sobre la naturaleza de la templanza quedaría incompleto si no se abordara el estudio de sus vicios contrarios: la *insensibilidad*, o vicio por exceso, y la *intemperancia*, o vicio por defecto. Así lo hace Santo Tomás en la *Summa Theologiae*, inmediatamente después de tratar sobre la naturaleza de la templanza.

a) Insensibilidad

Llamamos insensibles a quienes se *abstienen* de los placeres del tacto. No se trata ya de una *moderación* de los placeres sensibles bajo la guía de la razón, sino de una *abstención* en contra del propio orden de la razón. Se rechaza el placer hasta el punto de desechar aquellos actos necesarios (o convenientes) para la conservación del individuo o de la especie, y que están naturalmente unidos al placer sensible como su causa. Quien así obra se opone al orden natural y cae en el vicio, puesto que "es vicioso todo aquello que se opone al orden natural"²⁴⁴, y ¿qué más natural que el placer experimentado como consecuencia de los actos naturales *necesarios* al hombre e imprescindibles para su supervivencia?

Lo distintivo de la insensibilidad es que no se tiene otro fin *más alto* que la renuncia en sí misma. Porque, en ocasiones, puede ocurrir que abstenerse de algunos de los placeres que son objeto de la templanza resulte, no ya conveniente, sino necesario, en orden a

algún fin, sea la misma conservación del individuo o la especie, sea un fin superior y más noble²⁴⁵. Un ejemplo del primer caso lo tenemos en quienes, por motivos de salud, se abstienen temporalmente de comida y bebida, bajo el imperio de la razón. Quien así obra es claro que no se opone al orden natural, sino todo lo contrario, y según la misma regla y medida de la templanza: la conservación del individuo. En otras ocasiones la abstención de algunos de los placeres se hace para desempeñar bien un oficio, como pueda ser –cita el Aquinate– el de soldado u atleta, que han de abstenerse de muchos placeres “para desempeñar bien su oficio”²⁴⁶. Por lo mismo, incluye Santo Tomás a los penitentes, que se abstienen de muchos goces para conseguir la salud espiritual²⁴⁷; y a los que quieren entregarse a la contemplación y a la vida del espíritu, que requieren aún más la renuncia voluntaria a los placeres sensibles. En todos estos casos, no ve Santo Tomás indicios del vicio de la insensibilidad, “puesto que todos ellos obran conforme a la recta razón”²⁴⁸, ya que el hombre no necesita hacer uso de todas las facultades corporales (y gozar de los placeres consiguientes), siempre en la misma medida, para realizar todas las operaciones de la razón²⁴⁹.

Ni siquiera con el pretexto de vivir tan sólo ocupado en la actividad propia de la razón, admite Santo Tomás la insensibilidad, y esto por su propia teoría del conocimiento, que convierte en un contrasentido el descuidar la salud corporal so pretexto de una dedicación a la contemplación racional. En efecto, “puesto que el hombre no puede hacer uso de la razón sin recurrir a las facultades sensitivas, las cuales precisan de un órgano corpóreo (...), síguese de ahí la necesidad de que el hombre sustente el cuerpo para poder servirse de la razón”²⁵⁰.

La insensibilidad es un fenómeno raro, pues en la mayoría no falla la ley de la naturaleza. Por eso, no deja de ser sorprendente que en nuestros días proliferen actitudes como la anorexia (abstención injustificada de alimentos), que de manera enfermiza, encarnan *aparentemente* el vicio de la insensibilidad. *Aparentemente* porque no se da en la anorexia esa actitud que hemos calificado como distintiva de la insensibilidad: el que no se tenga otro fin *más alto* que la renuncia en sí misma. En efecto, aquí se persigue un fin, al menos inicialmente: adquirir la esbeltez y belleza que provoque admiración, prestigio, reconocimiento, etc., y sólo por eso (y no –en principio– por rechazo al placer de la comida) se desechan los actos necesarios para la conservación del individuo, como ingerir la comida necesaria. Lo que ocurre es que falla la moderación por exceso, la razón y la voluntad imperan sobre el apetito concupiscible, pero de una manera despótica y con una vehemencia y fanatismo tales que anulan la propia naturaleza²⁵¹. No deja de ser sorprendente esta capacidad del

hombre de destruirse a sí mismo, que tiene su origen en un fallo de la templanza, en este caso por exceso, aunque se manifieste como una enfermedad. ¿Nos encontramos ante una señal de la desnaturalización a que conducen las exigencias –inhumanas- de la sociedad de consumo?

b) Intemperancia

La intemperancia (o destemplanza) es el vicio por defecto de la templanza. Es la falta de moderación de las pasiones del apetito concupiscible, que se rebelan frente al dominio (político) de la razón²⁵².

Afirma Santo Tomás que es un vicio pueril por tres motivos. Primero, en cuanto al objeto: tanto el niño como el intemperante apetecen algo que no es bello, "porque en el orden humano se considera bello lo que es conforme a la razón"²⁵³, y la intemperancia es precisamente la falta de conformidad con la razón de las pasiones del apetito concupiscible. Segundo, en cuanto a las consecuencias: si se accede a los caprichos del niño, se aumentan sus deseos, y otro tanto ocurre con el intemperante. Por eso, cada hora que concedamos al placer desordenado, se revolverá contra nosotros en forma de exigencia de mayor placer. Tercero, en cuanto al remedio: al niño se le enmienda cuando se le corrige, y "de un modo semejante, si se ofrece resistencia a la concupiscencia, ésta es reducida al debido orden de la honestidad"²⁵⁴. Por eso, "la intemperancia identifica de una manera particular a la persona moralmente inmadura (...) corrompe de manera particular la belleza moral que distingue a una persona de recta vida"²⁵⁵.

Santo Tomás observa que no es frecuente el vicio de intemperancia en las concupiscencias²⁵⁶ naturales, ya que "la naturaleza no exige sino aquello que es necesario para atender sus necesidades, y en el deseo de esto no se da pecado (o vicio), a no ser por exceso en la cantidad"²⁵⁷. Es decir, que no se cometen muchos actos viciosos (o pecados) porque los instintos naturales lleven a ello²⁵⁸. Pero a renglón seguido observa que la mayor parte de los pecados se producen por la acción de "algunos excitantes de la concupiscencia que la curiosidad humana ha descubierto, tales como alimentos preparados con esmero y el adorno de las mujeres"²⁵⁹, que ocasionan una sobreexcitación de las pasiones. Está claro que Santo Tomás no se refiere aquí a la condimentación normal de los alimentos, para hacerlos más digestivos y sabrosos, o al arreglo normal de hombres y mujeres, reflejo de su dignidad personal,

respeto y cariño mutuo; sino al sibaritismo y adorno indecoroso y sensual del cuerpo²⁶⁰.

En uno de los artículos sobre la intemperancia, Santo Tomás compara la gravedad de este vicio con el de la timidez (que se opone a la fortaleza). Tras concluir –como ya hiciera Aristóteles- que es más grave la intemperancia que la timidez (porque es más voluntaria), dice algo de gran interés para la educación de la templanza: “los actos de la intemperancia son más voluntarios en particular y menos voluntarios universalmente considerados”²⁶¹. En efecto, nadie quisiera ser intemperado, y sin embargo, con frecuencia, el hombre es atraído por los placeres particulares que le hacen ser intemperado a la larga. “De ahí que para evitar la intemperancia –concluye Santo Tomás-, el mejor remedio es que el hombre no se detenga a pensar en los objetos (deleitables) particulares”²⁶², pues tan fuertemente le atraen. En otras palabras, es mejor rechazar la tentación de intemperancia en su mismo insinuarse, antes de que cobre forma alguna, cuidando los sentidos y especialmente la imaginación, para evitar que esa tentación se concrete en un objeto particular. De este modo, al mantener la tentación en universal, es más fácil vencerla.

A la intemperancia se el atribuye una fealdad máxima, porque nos hunde en el mar de los placeres *animales*, y porque nos priva de la *luz* de la razón. El origen griego de esta tesis es evidente. Santo Tomás lo explica mostrando que la intemperancia es máximamente deshonrosa atendiendo a los dos motivos habituales merecedores de honra: el honor y la gloria. Por el lado del *honor*, porque éste se debe a la excelencia, y la intemperancia es sumamente opuesta a la excelencia humana, ya que su objeto son los placeres comunes al hombre y los brutos. Por el lado de la *gloria*, porque ésta se debe a cierto brillo o claridad, y la intemperancia es lo más opuesto al brillo y a la belleza del hombre, ya que en sus placeres es donde más falta la luz de la razón, de la cual se deriva el esplendor y belleza de la virtud²⁶³.

En opinión del Aquinate, el que haya vicios más graves que la intemperancia, como el de homicidio, no parece constituir un atenuante a la fealdad o infamia de la intemperancia porque, “si bien la magnitud de la culpa depende del desorden respecto del fin; la infamia se fija en la torpeza, que resalta especialmente en la indecencia del pecador”²⁶⁴, y esta es mayor en el vicio de intemperancia²⁶⁵.

Por último, Santo Tomás afirma que el que los hombres caigan habitualmente en este vicio, tampoco disminuye la torpeza e infamia de la intemperancia en sí misma considerada, aunque disminuya su fealdad según la opinión de los hombres²⁶⁶.

Que la intemperancia no sea el más grave de los vicios, no nos debe hacer perder de vista el grave deterioro moral que causa en la persona. “La intemperancia, cuya forma más dominante es la lujuria, tiene como consecuencia, según los casos, irracionalidad, precipitación en el juicio, debilidad de carácter, flojedad, egocentrismo, sentimentalismo, agresividad, brutalidad. Destruye en el hombre la inclinación a ser útil a los demás, y en último término conduce también al odio a Dios. El odio a Dios (*odium Dei*) es solamente la última forma del apartamiento del amor a la verdad. En uno de los pasajes más geniales de sus *Confesiones*, San Agustín se pregunta: ‘¿Pero por qué suscita odio la verdad?’ La razón es la siguiente: el hombre tiende por naturaleza a alegrarse de la verdad. No quiere que sus placeres sean engañosos. Quienes están atados al placer sensible por la intemperancia de sus tendencias querrían que ese estado correspondiese a la verdad. ‘Y como no quieren ser engañados, por ello tampoco se dejan convencer de que lo están. Y odian la verdad por causa de aquello mismo que aman como si fuese la verdad. En ella aman la luz, pero odian el ser refutados por ella’²⁶⁷. La verdad se experimenta aquí como un poder que se esconde progresivamente al espíritu, y al mismo tiempo como el mayor enemigo de la satisfacción de la propia tendencia desordenada a la felicidad”²⁶⁸.

Con esto, damos por finalizado el estudio de la naturaleza de la templanza en Santo Tomás de Aquino. En otro trabajo completaremos esta perspectiva examinando las virtudes anejas a la templanza, que Santo Tomás denomina “partes” de ella. Esta distinción tomista entre las diversas “partes” de una virtud está lejos de reducirse a una mera tarea “clasificatoria” o “cosificadora” de las virtudes. Por el contrario, permite comprender con más profundidad la propia naturaleza de la templanza, y arroja luz sobre numerosos aspectos importantes en relación con ella aún no abordados.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae, Summa contra Gentiles, Quaestiones disputatae de virtutibus, Quaestiones disputatae de veritate, Quaestiones disputatae de malo, De caritate, Scriptum super Sententiis, Sententia libri Ethicorum, Sententia libri Politicorum* (Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita).

2. Bibliografía

AA.VV., *Los ojos de la guerra*, Plaza & Janes, Barcelona 2002.

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

AERTSEN, J.A., *La filosofía medieval y los trascendentales*, EUNSA, Pamplona 2003.

AGUSTÍN, S., *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum; Confesiones; Enarrationes in Psalmos; De Doctrina Christiana; In Epistola Ioannis ad Parthos; De libero arbitrio; De Civitate Dei contra Paganos; De diversis Questionibus octoginta tribus* (<http://www.sant-agostino.it/latino/>)

ANSCOMBE, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33, N°. 124 (January 1958), pp. 1-19.

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

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

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002; *Metafísica* Gredos, Madrid 1998; *Gran Ética*, Aguilar, Buenos Aires 1964; *Ética Eudemia*, Alhambra, Madrid 1985; *Política*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1983.

BIFFI, I., "Il giudizio 'per connaturalitatem quandam' o 'per modum inclinationis' secondo San Tomasso: analisi e prospective", *Revista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1974), recogido en: BIFFI,

- I., *Teología, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 87-127.
- BOBBIO, N., *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Temas de Hoy, Madrid 1994.
- CARR, D., "Varieties of Incontinence: Towards an Aristotelian Approach to Moral Weakness in Moral Education", *Philosophy of Education* 1996, en:
http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96_docs/carr.html.
- CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998.
- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona 1978.
- CICERON, M. T., *Debates en Túsculo*, Colección Clásica, Madrid 2004;
Sobre la República y las Leyes, Akal, Madrid 1986.
- D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.
- DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, Cristiandad, Madrid 2003.
- DEMOCRITO, *Fragmentos*, Aguilar, Buenos Aires 1964.
- DINESEN, I., *Anécdotas del destino*, Alfaguara, Madrid 1986.
- ESQUILO, *Tragedias*, Ibérica, Barcelona 1959.
- EURIPIDES, *Tragedias*, Bruguera, Barcelona 1981.
- FABRO, C., *Historia de la Filosofía (Tomo I)*, Rialp, Madrid 1965.
- FLOYD, S., "Aquinas on temperance", *The Modern Schoolman* 87 (November 1999), pp. 35-48.
- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía (Tomo I: Grecia y Roma)*, BAC, Madrid 1982.
- FRANKL, V., *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1992.
- FRANKLIN, B., *The Autobiography of Benjamin Franklin*, Modern Library, New York 1981.
- FREUD, S., *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid 1990.
- GARCÍA CUADRADO, J.A., *Antropología Filosófica*, EUNSA, Pamplona 2001.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, EUNSA, Pamplona 2003.
- GEACH, P.T., *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993.
- GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1997.

- GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid 1965.
- HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006; *Ética*, Encuentro, Madrid 1983; *Deformaciones y perversiones de la moral*, Fax, Madrid 1967.
- HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003.
- HOMERO, *Iliada*, Espasa Calpe, Madrid 1999; *Odisea*, Espasa Calpe, Madrid 1980.
- HUME, D., *Enquiry Concerning The Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- 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* 9 (Diciembre 2005). (<http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/revista9/>).
- JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México 1973.
- JOSEMARÍA ESCRIVÁ, S., *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 1987; *Camino*, Edición crítico-histórica (1ª edición), Rialp, Madrid 2002.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 2005; *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid 1987.
- KASS, L. R., *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Cristiandad, Madrid 2005.
- KENT, B., *Virtues of the Will: The transformations of Ethics at the End of the Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1995.
- LAMPEDUSA, G., *El Gatopardo*, Noguer, Barcelona 1966.
- LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994.
- LLANO, A., *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001; *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992; *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988; *Historia de la Ética*, Paidós, Buenos Aires 1970; "Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive", *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), pp. 1-11.
- MALO, A., *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004.
- MANN, Th., *La montaña mágica*, Edhasa, Barcelona 2005.

- MARITAIN, J., *The range of Reason*, Charles Scribner's Sons, New York 1953.
- MAURI, M., *El conocimiento moral*, Rialp, Madrid 2005.
- MELINA, S., *La conoscenza morale: linee di riflessione sul commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987.
- MELINA, L. y PEREZ-SOBA, J.J., *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002.
- NAAB, S. M., "Temperance Today: A Moral Analysis Preserving Health Through Moderation", *Ethics & Medics* 32, No. 5 (May 2007).
- NÉDONCELLE, M., *La fidelidad*, Palabra, Madrid 2002.
- NIETZSCHE, F.W., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1975.
- NORIEGA, J., *El Destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005.
- NORTH, H., *Sophrosyne; Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1966; "Pindar, Isthmian, 8, 24-28", *The American Journal of Philology* 69 (1948/3), pp. 304-308; "A Period of Opposition to Söphrosynë in Greek Thought", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 78 (1947), pp. 1-17.
- PETERSON, Ch. & SELIGMAN, M. E. P., *Character Strengths and Virtues*, Oxford University Press, New Cork 2004.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976.
- PLATON, *Menón*, Alianza, Madrid 2006; *Leyes*, Alianza, Madrid 2002; *Fedón*, Orbis, Barcelona 1983; *Cármides*, Gredos, Madrid 1993; *El Banquete; Crátilo; Fedro; Filebo*, Aguilar, Madrid 1990; *República*, Gredos, Madrid 2001.
- PORTER, J., *The Recovery of Virtue: the relevance of Aquinas for christen ethics*, Westminster/John Knox Press, Lousville 1990; "Chastity as a virtue", *Scottish Journal of Theology* 58 (2005), pp. 285-301.
- RATZINGER, J., *De la mano de Cristo*, EUNSA, Pamplona 1998; *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000; *Ley natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona 2000.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Política e ilustración en la Grecia Clásica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1966.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, BAC, Madrid 2001.

- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001; *La scelta etica. Il Rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1987.
- ROJAS, E., *El hombre light*, Ediciones Bolsillo, Madrid 1998.
- SALINGER, J.D., *Levantad, carpinteros, la viga del tejado*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1973.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "¿Ética aristotélica 'versus' Ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand", *Scripta Theologica* 32, (2000/1), pp. 301-310; "Las virtudes morales fundamentales o el fundamento de las virtudes morales. A propósito del libro 'Actitudes morales fundamentales' de Alice y Dietrich von Hildebrand", *Scripta Theologica* 36, (2004/2), pp. 667-677.
- SANTAMARÍA, M.G., *Saber amar con el cuerpo. Ecología sexual*, Palabra, Madrid 2000.
- SARMIENTO, A., TRIGO, T., MOLINA, E., *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006.
- SCHELER, M., *Ordo Amoris*, Caparrós Editores, Madrid 1996; *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1998; *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sigueme, Salamanca 2004; *Ética*, Caparrós Editores, Madrid 2001.
- SHAKESPEARE, W., *Antonio y Cleopatra*, Vergara, Barcelona 1960.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Bruguera, Barcelona 1983.
- SPAEMANN, R., *Ética: Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2001; *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.
- TEJADA, P.E., *Nuevas perspectivas de la virtud en la moral contemporánea*, Tesis doctoral Facultad de Teología Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- TERESA DE JESUS, Sta., *Las moradas*, Espasa Calpe, Madrid 1962.
- THIBON, G., *El amor humano*, Rialp, Madrid, 1955 y *La crisis moderna del amor*, Fontanella, Barcelona 1966.
- TUCIDIDES, *La guerra del Peloponeso*, Juventud, Barcelona 1975.
- VALERY, P., *Varieté IV*, en *Ouvres I*, Gallimard, Paris 1962.
- VIGO, A.G., "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles", *Anuario Filosófico* 32 (1999), pp. 59-105.
- WADELL, P., *La primacía del amor: una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002.
- WESTBERG, D., *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.

- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1979.
- WORSFOLD, V.L., "Akrasia: Irremediable but not Unapproachable", *Philosophy of Education* 1996.
- YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, EIUNSA, Barcelona 1994.
- YEARLEY, L. H., *Mencius and Aquinas: theories of virtue and conceptions of courage*, State University of New York Press, Albany 1990.
- YEPES, R. y ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona 2001.
- ZWEIG, S., *Castellio contra Calvino*, Acontilado, Barcelona 2001; *Ardiente secreto*, Acontilado, Barcelona 2004; *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*, *La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud)*, ambas en *Obras Completas IV*, Juventud, Barcelona 1953.

NOTAS:

- ¹ MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992, p. 166.
- ² Resulta conveniente recordar la conclusión de MacIntyre, tras estudiar la tradición de investigación en la que Santo Tomás elaboró su obra, de que "la *Summa* sólo se puede leer como un todo y sólo como un todo se puede valorar" (*Ibidem*, p. 175). Por eso, en realidad, no tiene mucho sentido hablar de "tratados" específicos (de la Ley, de las pasiones, etc.) dentro de ella, como si se pudieran separar del resto.
- ³ Entre otros, me refiero a Martin Rhonheimer, Ángel Rodríguez Luño, Giuseppe Abbà, Livio Melina, Eberhard Schockenhoff, Jean Porter, Juan José Pérez-Soba, Romanus Cessario, José Noriega, Marco D'Avenia, Paul Wadell, en cierto modo, también Robert Spaemann, etc.
- ⁴ *Summa Theologiae*, II-II q141 a1 co (en adelante nos referiremos a esta obra como *S. Th.*).
- ⁵ Observa Floyd que "a menudo pensamos en la moderación en términos de limitada abstención de los placeres corporales, pero es más exacto hacerlo en términos de consciente modificación de las tendencias apetitivas propias" (FLOYD, S., "Aquinas on temperance", *The Modern Schoolman* 87 [November 1999], p. 41).
- ⁶ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 221.
- ⁷ *Ibidem*, p. 222.
- ⁸ Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Política e ilustración en la Grecia Clásica*, p. 74.
- ⁹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 221.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 282. Quizás esta diferente valoración de lo vital y pasional ha sido reflejada por Nietzsche con más fuerza y radicalidad que ningún otro. Recuérdese, por ejemplo, su oposición entre el hombre "dionisiaco" y el hombre "apolíneo".
- ¹¹ NORIEGA, J., *El Destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, p. 106.
- ¹² ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, p. 231.
- ¹³ Cfr. FLOYD, S., "Aquinas on temperance", p. 35, donde se hace ver que para Santo Tomás, el objeto de la templanza es, no tanto de vencer y conquistar a las pasiones que acompañan a la actividad física, sino modificarlas ("Temperance, for Aquinas, denotes not a conquest but a *modification* of those passions that accompany physical activity").
- ¹⁴ *S. Th.*, II-II q141 a1 ad1.
- ¹⁵ "Se malentiende la temperancia cuando se la concibe sólo como freno, como moderación, porque esencialmente es también tendencia o

impulso". Y un poco más adelante, en la misma página, al hablar del componente de moderación que incluye la templanza, continúa: "y nótese que esa moderación no es una disminución de la energía, un simple freno o cortapisa, sino un positivo encauzamiento" (GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, EUNSA, Pamplona 2003, p. 173).

¹⁶ No nos es posible entrar aquí en una caracterización detallada de la antropología tomista y su distinción entre voluntad o apetito racional por esencia, y los apetitos sensibles o racionales por participación, como son el apetito irascible (o *impulso*), y el apetito concupiscible (o *sensibilidad*).

¹⁷ CESSARIO, R., *Las virtudes*, Edicep, Valencia 1998, p. 215.

¹⁸ El modelo mecanicista y su teoría de estímulo-respuesta es insuficiente para explicar el comportamiento, no sólo humano, sino animal. Por ejemplo, "el organismo no 'respondería' a los 'estímulos' que recibe procedentes de la comida si no fuese un ser 'interesado' o 'dotado de apetito', si no estuviese ya interiormente ordenado hacia las actividades necesarias de la nutrición (...) El apetito o deseo, y no el ADN, es el principio más profundo de la vida" (KASS, L. R., *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Cristiandad, Madrid 2005, p. 98).

¹⁹ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 140.

²⁰ CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 216.

²¹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, p.177.

²² PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 225.

²³ *S. Th.*, II-II q141 a2 co.

²⁴ *S. Th.*, II-II q141 a2 co. Cfr. también *Quaestiones disputatae de virtutibus* (en adelante: *De Virt.*), q1 a12 ad23.

²⁵ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 16.

²⁶ *S. Th.*, II-II q141 a2 ad 3.

²⁷ *S. Th.*, II-II q141 a2 co.

²⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II q60 a1 co.

²⁹ *S. Th.*, II-II q141 a2 co.

³⁰ *S. Th.*, II-II q141 a1 obj1.

³¹ En otras palabras: lo natural en el hombre incluye lo racional. Basta considerar que, según las reglas de la lógica clásica, la naturaleza de algo se expresa por su definición, que consta del género y la diferencia específica, siendo precisamente ésta última la que más aporta en la definición. En el caso del hombre, la definición clásica es "animal racional", siendo "animal" el género, y "racional" la diferencia específica. Por tanto, si "animal" (con todos los apetitos e instintos correspondientes) pertenece a la naturaleza humana, más aún la caracteriza el otro término de la definición: "racional".

³² Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a1 ad1.

- ³³ YEARLEY, L., *Mecius and Aquinas*, State University of New York Press, Albany 1990, p. 80 (citado en ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000, p.148).
- ³⁴ Para una explicación de este punto, en la que se presta particular atención a la conexión entre la ética y la metafísica tomistas, cfr. FLOYD, S., "Aquinas on temperance", pp. 37-39.
- ³⁵ *S. Th.*, I-II q55 a1 co. La misma idea aparece en *De Virt.*, q1 a1 co: "Se ha de decir que virtud, según el sentido de su nombre, designa el acabamiento de la potencia; por lo cual también es llamada fuerza...".
- ³⁶ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 202. Por eso cabe afirmar que "la naturaleza, e incluso la necesidad natural, pueden todavía señalar el camino hacia la virtud" (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 51).
- ³⁷ *S. Th.*, I-II q55 a1 co. Para la demostración de los pasos intermedios, previos a esta conclusión, Cfr. *De Virt.*, q1 a1 co.
- ³⁸ *S. Th.*, I-II q49 a1 sed contra.
- ³⁹ *S. Th.*, I-II q55 a2 co.
- ⁴⁰ *S. Th.*, I-II q55 a3 co. Por otra parte, en *De Virt.*, q1 a1 co se lee: "Por ello la virtud hace bueno al que la posee y vuelve buena su obra".
- ⁴¹ *S. Th.*, II-II q141 a1 co. (Cfr. también *S. Th.* I-II q58 a4 ad1).
- ⁴² La virtud viene a ser un *sello* de la razón impreso en las potencias operativas, o mejor, el "ordo rationis" en las potencias operativas, integración de las inclinaciones naturales en la esfera personal, y perfección de los fines incoados en las inclinaciones naturales.
- ⁴³ *S. Th.*, II-II q141 a1 co.
- ⁴⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II q49 a4 co.
- ⁴⁵ WADELL, P., *La primacía del amor*, Palabra, Madrid 2002, pp. 192-193.
- ⁴⁶ Cfr. ARANGUREN, J., *Resistir en el bien*, p.115. Este mismo autor hace ver, siguiendo a Santo Tomás (cfr. *Quaestiones disputatae de veritate* [en adelante *De Ver.*], q.24, a.7, c), que el origen de esta inseguridad en el hombre es "provenir de la nada, *ex nihilo*, es lo distintivo de la criatura, y es la causa de su potencialidad e imperfección. A la vez, es la razón última por la que el ser humano se ve obligado a la adquisición de virtudes: como en Dios, su apertura es al bien en absoluto; como en cualquier otra criatura, la potencialidad –una llamada desde el *no ser*– está en los fundamentos de su realidad" (*Ibidem*, p.287).
- ⁴⁷ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 25.
- ⁴⁸ Cfr. MELINA, L. y PEREZ-SOBA, J.J., *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002, p. 239.
- ⁴⁹ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 154.

- ⁵⁰ NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 20. Además, “nuestras experiencias nos revelan quiénes somos y a qué somos llamados: en ellas nos reconocemos a nosotros mismos. Interpretar las experiencias es reconocerse en ellas” (*Ibidem*, p. 24).
- ⁵¹ *Ibidem*, p. 22.
- ⁵² *Ibidem*, p. 25.
- ⁵³ *Ibidem*, p. 26.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 36.
- ⁵⁵ ARANGUREN, J., *Resistir en el bien*, p.104.
- ⁵⁶ Santo Tomás también expone este tema en *De Virtutibus*, q1 aa3-7, especialmente a4.
- ⁵⁷ Puede parecer algo extraño, a primera vista, que un accidente (la potencia) sea sujeto de otro accidente (el hábito de la virtud). En *De Virt.*, q1 a3 co, Santo Tomás muestra que, si bien un accidente no puede ser sujeto de otro como el que le da la sustentación, pues ningún accidente subsiste de suyo, puede serlo de otras dos maneras: como la potencia respecto del acto, y como la causa respecto del efecto. De ambos modos es la potencia sujeto de la virtud.
- ⁵⁸ En *De Virt.*, q1 a1 co, Santo Tomás justifica esta afirmación, haciendo ver que las potencias del alma son potencias “agentes y actuadas” (“agentes et actae”), y “tales potencias son perfeccionadas para actuar por algo sobreañadido, que no está en ellas sólo al modo de pasión, sino al de la forma que queda y permanece en el sujeto”.
- ⁵⁹ Esta misma idea la expone Santo Tomás al hablar de los hábitos en general: “Si se toma el hábito en orden a la operación, entonces el alma es sujeto principal de los hábitos (...) Y dado que el alma es principio de las operaciones por sus potencias, se sigue que los hábitos se dan en el alma según sus potencias” (*S. Th.*, I-II q50 a2 co).
- ⁶⁰ *S. Th.*, I-II q56 a1 co.
- ⁶¹ *S. Th.*, I-II q56 a2 co.
- ⁶² *S. Th.*, I-II q56 a3 co.
- ⁶³ *S. Th.*, I-II q56 a3 co.
- ⁶⁴ *S. Th.*, I-II q56 a4 co. Esta misma idea es ilustrada por Santo Tomás, en el mismo artículo, con una conocida comparación tomada de Aristóteles (cfr. ARISTÓTELES, *Política*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1983, 1254b): el cuerpo obedece al alma absolutamente sin contradicción alguna, en aquellas cosas en que es naturalmente movible por ella. De ahí que diga el Filósofo que el alma rige al cuerpo con dominio despótico. Por eso todo el movimiento del cuerpo se atribuye al alma; y por ello la virtud no se da en el cuerpo, sino únicamente en el alma. Más el apetito irascible y el apetito concupiscible no obedecen a la razón de modo absoluto, sino que tienen sus propios movimientos, por lo que a veces se resisten a la razón. De ahí que diga el Filósofo que la

razón rige al apetito irascible y al apetito concupiscible con dominio político, es decir, con aquel con que son regidos los hombres libres, que ejercen, en algunas cosas su propia voluntad. Por otra parte, merece la pena hacer notar lo interesante que resulta que Santo Tomás considere que en los apetitos irascible y concupiscible hay una cierta incoación natural de la virtud en cuanto que son naturalmente aptos para seguir el orden racional. Volveremos más adelante sobre este punto. Para una excelente explicación del porqué de esta imagen aristotélica, cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, pp. 195-196.

⁶⁵ Que el apetito sensitivo, en sí mismo considerado, no puede ser sujeto de virtud, lo ha explicado Santo Tomás un poco antes, en el tratado sobre los hábitos, del siguiente modo: las potencias sensitivas, en cuanto obran por instinto natural, están ordenadas, como la misma naturaleza, a una misma cosa; y en este sentido en las potencias sensitivas no pueden darse hábitos, como tampoco se dan en las potencias naturales. Pero en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a diversas cosas, y así pueden darse en ellas algunos hábitos que las disponen bien o mal a algo (cfr. *S. Th.*, I-II q50 a3 co).

⁶⁶ "En otras palabras, la acción buena requiere –además del correcto conocimiento moral- una cualidad perfectiva, denominada hábito o disposición, por la cual nuestros apetitos sensibles se conformen con la recta razón. Desde el punto de vista del Aquinate, la virtud moral es precisamente esa disposición" (FLOYD, S., "Aquinas on temperance", p. 39).

⁶⁷ *S. Th.*, I-II q56 a4 co.

⁶⁸ *S. Th.*, I-II q56 a4 ad3.

⁶⁹ *De Virt.*, q1 a4 co.

⁷⁰ *S. Th.*, I-II q56 a4 co.

⁷¹ *S. Th.*, I-II q59 a5 ad3.

⁷² Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a3 co.

⁷³ *S. Th.*, II-II q141 a3 co.

⁷⁴ Conviene precisar ya desde ahora que lo que sirve de fundamento principal para emitir un juicio moral sobre el placer es la acción que lo produce, sea actualmente ejercida, o imaginada por los sentidos internos. "El placer, en sí mismo, es moralmente neutro y, como en el caso de una experiencia física, siempre bueno. Con todo, se requiere la justa relación del objeto y de la acción para establecer el carácter moral fundamental de un placer determinado" (CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 222).

⁷⁵ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a4 co. Esta tesis, como tantas otras, está tomada de Aristóteles.

⁷⁶ Que el placer de la comida, por ejemplo, tiene que ver con el sentido del tacto (y del gusto, tan relacionado con él), y no con la mera satisfacción de la necesidad, es algo de experiencia común: "Cualquiera que haya sido alimentado durante un tiempo por vía intravenosa o por medio de

una sonda, o con alimentos concentrados, sabe de primera mano qué alegría se siente cuando por fin uno hinca el diente en algo sólido y lo mastica. El comer satisface los apetitos por razones que van más allá de la nutrición" (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, pp. 105-106).

⁷⁷ Esta misma idea se expone en *De Virtutibus* con estas palabras: "Pero resistir tiene especial dificultad y mérito en lo deleitable al tacto; de ahí que la virtud que versa sobre esta materia sea denominada templanza". (*De Virt.*, q1 a12 ad23).

⁷⁸ PORTER, J., "Chastity as a virtue", *Scottish Journal of Theology* 58 (2005), p. 287.

⁷⁹ Cfr. *De Ver.*, 22, 5. Siguiendo a Aristóteles, Choza lo explica así: "En general, percibimos todas las cosas a través de un medio, y el medio por el cual se realiza la percepción táctil es la carne, el cuerpo, aunque la mediación del cuerpo permanezca inadvertida. En realidad, cualquier percepción es la incidencia de un estímulo externo sobre el cuerpo, y por eso el tacto es el primero de todos los sentidos y el fundamento de todos ellos. El tacto es el único sentido imprescindible para el animal, porque es *el único cuya privación implica necesariamente la muerte*" (CHOZA, J., *Conciencia y afectividad: Aristóteles, Nietzsche, Freud*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 183).

⁸⁰ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 274.

⁸¹ *Ibidem*, p. 275.

⁸² Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a4 obj1.

⁸³ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a4 obj3.

⁸⁴ *S. Th.*, I-II q60 a5 co.

⁸⁵ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a4 obj5.

⁸⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a4 ad1.

⁸⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a5 co.

⁸⁸ El gusto "está de hecho fisiológicamente ligado al olfato y al tacto. Como el olfato, es un sentido químico; como el tacto, depende del contacto próximo con su objeto" (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 154).

⁸⁹ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a3 co.

⁹⁰ Para una descripción metafísica de la pasión amor, cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, pp. 100-104. Ofrecemos un breve resumen: El amor comienza fuera de nosotros. La persona u objeto, impactándonos nos seduce y nos atrae a sí. Empieza fuera, entra dentro de nosotros y nos hace salir de nosotros: es la circularidad del amor. Está la unión afectiva (con tres momentos: "inmutatio", "coaptatio" y "complacencia"), el deseo y el gozo. En la "In-mutatio" se da un cambio en el sujeto que recibe este impacto: un cambio en su interior. El bien que entra informa, "coadapta" mi apetito, plasmando en él su forma. Esta transformación interior del sujeto supone una repercusión cognoscitiva que implica una alegría interior: esto es, la "complacencia". Bienes que estaban fuera de uno

pasan a formar parte del propio patrimonio. La pasión implica, por ello, un enriquecimiento. Es en el momento de la complacencia cuando la persona puede darse cuenta de lo que ha ocurrido y consentir en ello o, por el contrario, rechazarlo. La unión afectiva mueve a buscar, genera el *deseo*. El deseo incluye en sí una dimensión sensible y afectiva, pero, a la vez, incluye una dimensión espiritual: esto es, deseando la satisfacción de su tendencia, desea también la felicidad. El deseo es la respuesta a la atracción que ejerce el bien. El amante alcanza el amado con la unión real (no sólo afectiva), y reposa en el amado. En esta acción de unirse con el bien, que debe ser percibida, surge un nuevo bien: el placer o *gozo*.

⁹¹ CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 215. Para el modo en que el amor sensible se encuentra en el origen de las pasiones del irascible, cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, pp. 104-106.

⁹² Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a3 ad1.

⁹³ *S. Th.*, II-II q141 a3 obj1.

⁹⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a4 obj4.

⁹⁵ La referencia a la doctrina aristotélica del justo medio o "mesótes" es evidente.

⁹⁶ Estas ideas son tratadas en profundidad por Santo Tomás en *De Virt.*, q1 a13. En la respuesta a una objeción de ese artículo podemos leer: "El medio de la virtud es medio de la razón y no medio de la cosa y, por esto, no es necesario que diste del mismo modo de ambos extremos sino conforme a lo que la razón establece. Por lo cual, en quienes el bien de la razón consiste principalmente en refrenar la pasión, la virtud está más próxima a la deficiencia que la exceso, como es manifiesto en la templanza". (*De Virt.*, q1 a13 ad13).

⁹⁷ *S. Th.*, I-II q59 a5 co.

⁹⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II q59 a5 co.

⁹⁹ De hecho, Santo Tomás aduce como tercer motivo por el que necesitamos de los hábitos de las virtudes, que éstos son necesarios "para que la operación perfecta sea llevada a cabo deleitablemente. Lo cual, en verdad, ocurre por el hábito; el cual, dado que es al modo de una cierta naturaleza, hace su operación propia como natural y, por consiguiente, deleitable" (*De Virt.*, q1 a1 co).

¹⁰⁰ En el conocimiento humano la facultad estimativa está revestida de una mayor riqueza porque está impregnada de racionalidad y de libertad. Por eso en el hombre esta facultad se denomina cogitativa (de "cogito", "pensar") o "razón particular" para distinguirla de la "razón universal" o pensamiento. En la cogitativa humana, a diferencia de la estimativa, se da una cierta comparación ("collatio") entre las percepciones singulares, lo que permite el juicio prudencial (Cfr. GARCÍA CUADRADO, J.A., *Antropología Filosófica*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 59).

¹⁰¹ Se citan tan sólo las pasiones del apetito concupiscible, según la clasificación clásica de las pasiones.

- ¹⁰² “En el sentimiento y en el deseo se nos revela algo esencial, en virtud, precisamente de la vinculación que establecen entre la persona y la realidad que impacta. (...) Nuestras experiencias afectivas son una orientación hacia el mundo, se dirigen hacia al realidad, porque nacen de ella al impactarnos. Por ello, no se pueden valorar sólo mirando su intensidad, sino valorando el objeto que está en su origen y al que nos dirige el deseo: solo tal objeto nos revela el sentido del afecto” (NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 36).
- ¹⁰³ “En la virtud de la templanza, las finalidades naturales de las acciones humanas que sirven a la nutrición y a la procreación, son y determinan los parámetros fundamentales del vivir virtuoso. (...) La medida formal para la templanza reside en los fines de las acciones que promueven la preservación tanto de la persona individual como de la especie humana”. (CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 223)
- ¹⁰⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a6 ad1.
- ¹⁰⁵ *S. Th.*, II-II q141 a6 co.
- ¹⁰⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a6 ad2.
- ¹⁰⁷ *S. Th.*, II-II q141 a6 ad2. Por ello es lícito apetecer los placeres que contribuyen a la salud y el bienestar, y otros placeres que no son necesarios para estos dos bienes pero tampoco se le oponen, según las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres de aquellos con quien se convive.
- ¹⁰⁸ “Las prescripciones que no favorecen el fin natural y elemental de la conservación de la especie son prescripciones opuestas a la naturaleza que no resisten las exigencias de la justificación racional” (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 236). Esta parece ser el argumento de Santo Tomás, que en ningún caso presta atención al significado unitivo del acto sexual, y la mutua donación implícita en el mismo. Indudablemente, estos elementos han de ser también tenidos en cuenta para juzgar sobre la licitud del acto sexual, atendiendo a su *verdad* o *falsedad* intrínsecas.
- ¹⁰⁹ *S. Th.*, II-II q141 a6 ad2.
- ¹¹⁰ Cfr. PORTER, J., “Chastity as a virtue”, p. 288.
- ¹¹¹ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 138.
- ¹¹² *S. Th.*, II-II q141 a6 ad3.
- ¹¹³ *De Virt.*, q1, a13, co.
- ¹¹⁴ Debido a la distinta relación de la prudencia y las demás virtudes morales con la razón, afirma Santo Tomás que “el medio [virtuoso] de la prudencia y de la virtud moral es el mismo; pero es de la prudencia como del que lo imprime, de la virtud moral como de lo impreso” (*De Virt.*, q1, a13, co).
- ¹¹⁵ *De Virt.*, q1, a13, ad11.
- ¹¹⁶ *De Virt.*, q1, a13, ad17.

- ¹¹⁷ Precisamente por ello, porque en la templanza –como en la fortaleza- el justo medio es un medio subjetivo (“medium rationis”), determinable sólo en referencia al sujeto agente mismo y sus pasiones, y no, como ocurre en la justicia, un medio objetivo (“medium rei”), determinable en referencia al otro, es por lo que no son posible normas positivas absolutas que definan qué acciones concretas son requeridas por esas virtudes. Como mucho son posibles normas absolutas negativas (cfr. ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, pp. 248-249).
- ¹¹⁸ Cfr. PORTER, J., “Chastity as a virtue”, p. 290.
- ¹¹⁹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, pp. 234-235.
- ¹²⁰ Cfr. *Sententia libri Ethicorum* (en adelante: *In Eth.*), VI, lect. 2.
- ¹²¹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 268.
- ¹²² Concretamente, Santo Tomás afirma que “la reflexión sobre los medios, en la medida que son objeto de la deliberación en referencia a un fin, es el mismo acto intelectual que tiene como objeto al fin” (*Scriptum super Sententiis*, II, d38, q1, a4, ad3).
- ¹²³ ARANGUREN, J., *Resistir en el bien*, p.72. Este mismo autor hace ver a renglón seguido que esa actitud, por su parte, “también reclama la presencia activa de las virtudes cardinales, al menos de la prudencia y la templanza”. Las virtudes no *inventan* el fin, que ya está presupuesto, y por eso mismo se busca. Más bien capacitan a la persona para alcanzarlo (cfr. *Ibidem*, p. 120).
- ¹²⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002, 1114a.
- ¹²⁵ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 272.
- ¹²⁶ *Ibidem*, p. 155.
- ¹²⁷ *Ibidem*, p. 275. En otras palabras: “La razón humana está así impregnada de los dinamismos corporales, de las inclinaciones que naturalmente se despiertan en su ser y que afectan a su cuerpo. (...) Este poder de la razón humana de iluminar la conducta al estar embebida de inclinaciones naturales es lo que se conoce con el término *ley natural*” (NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 149).
- ¹²⁸ En efecto, el “factum” natural como tal –en tanto que no sea también un “factum” de la razón- no es criterio para el bien moral.
- ¹²⁹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 276.
- ¹³⁰ *S. Th.* I-II, q94, a1, ad2.
- ¹³¹ Sólo en un segundo momento se constituyen en la base y el criterio para las “normas morales”.
- ¹³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094a.
- ¹³³ *S. Th.*, II-II q154 a12 co.
- ¹³⁴ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 280.
- ¹³⁵ *Ibidem*, p. 289.

- ¹³⁶ *Ibidem*, p. 285. Más adelante, esta misma cita continúa: “Los principios prácticos constituidos con base en la captación de las inclinaciones naturales como bienes humanos convergen con los fines de las virtudes morales”.
- ¹³⁷ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 244.
- ¹³⁸ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 287.
- ¹³⁹ *Ibidem*, p. 290.
- ¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 291.
- ¹⁴¹ *Ibidem*, p. 258.
- ¹⁴² Vid. Epígrafe 6 de este trabajo.
- ¹⁴³ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 297.
- ¹⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 305-306.
- ¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 308.
- ¹⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q94, a6. Cita en el original.
- ¹⁴⁷ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 309.
- ¹⁴⁸ *S. Th.*, I-II q58 a1 co.
- ¹⁴⁹ En efecto, Santo Tomás afirma que “a la parte racional no sólo pertenece el apetito que está en la parte racional misma, el que sigue la aprehensión del intelecto y al que se designa voluntad, sino también el apetito que está en la parte sensitiva del hombre y que se divide en irascible y concupiscible. Pues también este apetito sigue en el hombre la aprehensión de la razón, en cuanto que participa de algún modo de la razón” (*De Virt.*, q1 a12 co).
- ¹⁵⁰ *S. Th.*, I-II q61 a1 obj3. También Cfr. *S. Th.*, I-II q56 a 6 ad2, q58 a3 co, q59 a4 obj2. Rhonheimer hace ver que, para Santo Tomás, la virtud moral era sobre todo el mismo orden de la razón en la voluntad y en los apetitos sensibles. “La virtud moral es la perfección, conforme al orden de la razón, de las tendencias (apetito sensible, brío, voluntad) y del actuar determinado por ellas. La virtud moral es integración de lo sensible-corporal en la lógica del espíritu, orden dentro del alma y, además, constancia en la apertura de la voluntad al bien del otro, donde ‘el otro’ son tanto los demás hombres como Dios” (RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 204).
- ¹⁵¹ *S. Th.*, I-II q59 a1 co.
- ¹⁵² RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 104.
- ¹⁵³ Cfr. *S. Th.* I-II, q58, a2.
- ¹⁵⁴ Este tema es tratado con mayor extensión en el Epígrafe 11 de este trabajo.
- ¹⁵⁵ *S. Th.*, II-II q141 a7 co.
- ¹⁵⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a7 ad1.
- ¹⁵⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a7 ad2.

¹⁵⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II q66 a1 co.

¹⁵⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II q66 a4 co.

¹⁶⁰ Anaxágoras afirmó que las formas (y por tanto los hábitos, que son formas accidentales del género cualidad) preexisten en la materia conforme a un modo de ser actual; pero de un modo latente, y que por obra de un agente natural son reducidas de lo oculto a lo manifiesto. Por eso concluyó que todas las cosas están en todas, a fin de que todo pudiese ser generado a partir de todo.

¹⁶¹ Platón sostuvo que las ciencias y las virtudes son causadas en nosotros por la participación de las formas separadas, y en este sentido están en nosotros por naturaleza; pero también dijo que el alma estaba impedida de hacer uso de dichas ciencias y virtudes debido a la unión con el cuerpo, impedimento que era necesario remover por vía del estudio de las ciencias y el ejercicio de las virtudes.

¹⁶² Avicena dijo que las ciencias y las virtudes están en nosotros por influjo de la Inteligencia Agente Separada, cuya influencia el hombre se dispone a recibir mediante el estudio y el ejercicio.

¹⁶³ Cfr. *De Virt.*, q1, a8, sed contra, 2 y 4.

¹⁶⁴ Merece la pena mencionar el siguiente pasaje de Cicerón: "la virtud no es otra cosa sino la naturaleza perfecta –*perfecta natura*- y conducida a su estado de excelencia –*ad summum perducta*-" (CICERON, *De Legibus*, I, 8, 25). Es decir, el hombre retoma y consume lo que la naturaleza ha incoado en él.

¹⁶⁵ En efecto, la distinción aristotélica de potencia y acto permitió a Santo Tomás explicar la producción de las formas naturales (como es el caso de las virtudes, que son formas accidentales del género cualidad) en razón de algo en parte intrínseco (la preexistencia potencial de la forma en la materia) y, en parte, extrínseco (la acción de un principio exterior por el que la forma se actualiza).

¹⁶⁶ Aristóteles sostuvo, como ya sabemos, que "las virtudes no existen ni por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que somos naturalmente aptos para recibirlas, y su perfección es obra de la costumbre" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103). Para él, al punto de nacer somos justos, moderados, valerosos, etc., porque existen en los niños ciertos hábitos ("héxeis") o disposiciones naturales que constituyen cierta virtud natural ("areté physiké"), distinta de la virtud en sentido propio ("kyríos areté"), que no puede existir sin la sabiduría (¿o prudencia?), que es propia del conocimiento práctico (Cfr. *Ibidem*, 1144). Esta noción de "areté physiké" será recogida por Santo Tomás con el nombre latino de *virtus naturalis* en su comentario a Aristóteles (Cfr. *In Eth.*, VI, 11), para designar un modo de ser imperfecto de la virtud, que supone el orden de la operación humana para que la virtud alcance la consumación que le conviene en cuanto tal.

¹⁶⁷ *De Virt.*, q1, a8, co.

¹⁶⁸ *S. Th.*, I-II q63 a1 co.

- ¹⁶⁹ *De Virt.*, q1, a8, ad8.
- ¹⁷⁰ *S. Th.*, I-II q63 a1 co.
- ¹⁷¹ *De Virt.*, q1, a8, co.
- ¹⁷² Cfr. *De Virt.*, q1, a8, ad17.
- ¹⁷³ *S. Th.*, I-II q63 a1 co.
- ¹⁷⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II q51 a1 co.
- ¹⁷⁵ Cfr. *De Virt.*, q1, a9, ad21.
- ¹⁷⁶ Resulta oportuno recoger aquí el siguiente argumento de Santo Tomás: “con respecto a las cosas que son propias de una sola virtud, podría haber inclinación natural. Pero con respecto a las que son de todas las virtudes no podría haber una inclinación por naturaleza, porque la disposición natural que inclina a una sola virtud inclina a lo contrario de otra virtud”, y a continuación cita el ejemplo de la fortaleza y la templanza, para continuar más adelante: “esta inclinación respecto a todas las virtudes, que no puede ser por naturaleza, es necesario que sea según la razón, en la que se hallan las semillas de todas las virtudes” (*De Virt.*, q1, a8, ad10).
- ¹⁷⁷ *S. Th.*, I-II q63 a1 co.
- ¹⁷⁸ *De Virt.*, q1, a8, co.
- ¹⁷⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II q51 a2 co.
- ¹⁸⁰ *De Virt.*, q1, a8, co.
- ¹⁸¹ *S. Th.*, I-II q51 a3 co.
- ¹⁸² Conviene hacer notar que “si se considera la virtud por parte del sujeto que la participa, entonces la virtud puede ser mayor o menor, bien en el mismo sujeto, bien en distintos sujetos” (*S. Th.*, I-II q66 a1 co). Es decir, siempre cabe crecer en la virtud.
- ¹⁸³ *De Virt.*, q1, a1, ad13.
- ¹⁸⁴ Cfr. *De Virt.*, q1, a9, ad11.
- ¹⁸⁵ Cfr. *De Virt.*, q1, a9, ad13.
- ¹⁸⁶ *De Virt.*, q1, a9, ad9.
- ¹⁸⁷ *S. Th.*, I-II, q17, a1, ad2. En el concepto griego de “logos” esto queda aún más claro. Los latinos identificaron “logos” con “ratio”, pero la palabra griega tiene un conjunto de significados más amplio, que no aparecen en esa palabra latina. Así, el mismo Aristóteles (Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2), al hablar del concepto de dinamismo o “dynamis” (capacidad de producir o sufrir efectos), afirma que entre las potencias hay unas que son irracionales, y les llama “alogos” (sin logos), y otras que son racionales, y les llama “metalogos” (con logos). Frente a las potencias irracionales, que sólo pueden producir un efecto y nunca su contrario, caracteriza a las racionales diciendo que pueden producir ellas mismas los efectos contrarios. De este modo, el “logos” representa la primera forma de la libertad en el ser viviente superior que es el

hombre. Vemos pues, cómo el campo de significados de “logos” se amplía, para incluir la capacidad de la potencia de determinarse, de decidir sus propias acciones o efectos. Puesto que el “logos” es lo que permite ver la cosa y su privación, capacita para elegir lo que es sobre el fondo de la posibilidad de lo que no es, es decir, de la libertad. Así pues, la definición del hombre como “el ser viviente con *logos*” expresa más que “animal racional”: incluye la libertad.

¹⁸⁸ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 47.

¹⁸⁹ *S. Th.*, II-II q145 a3 co.

¹⁹⁰ “‘Libertad’, en efecto, no quiere decir otra cosa que poseer ‘dominio sobre las propias tendencias’, es decir, tener la capacidad de dirigirse al bien actuando por propio impulso. Y este bien es siempre un *bonum rationis*, un ‘bien de la razón’, es decir, un bien tal y como lo determina la razón. La razón –ya lo vimos antes- es la *raíz* de la libertad por ser su *causa*” (RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 167). La misma idea la expresa Spaemann al decir que “el instinto no se interpreta a sí mismo. Únicamente lo interpreta el hombre, el ser racional” (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 241).

¹⁹¹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 224.

¹⁹² Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a2 ad2.

¹⁹³ CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 220.

¹⁹⁴ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 225.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 224-225.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 228.

¹⁹⁷ Aquí se encuadra el fenómeno de la “sublimación de las pasiones”, brillantemente estudiado por Gustave Thibon en sus tempranos libros *El amor humano* y *La crisis moderna del amor*. No es posible extendernos ahora en este tema, que dejamos abierto para futuros estudios. Basten por ahora estas palabras extraídas del primero de ellos: “La sublimación puede definirse como una especie de reflujó ascensional del instinto hacia los orígenes inmatériales del ser humano, como la integración *cualitativa* de los ritmos sensibles en la pura melodía de la vida interior. Subjetivamente, va acompañada por un sentimiento de equilibrio, paz y plenitud íntimas, por una impresión de libertad respecto a las servidumbres y disonancias de los apetitos inferiores y una especie de transparencia espontánea de todas las profundidades de la naturaleza ante el resplandor del ideal.” (THIBON, G., *El amor humano*, Patmos, Madrid 1955, p.94). Y estas otras del segundo: “San Agustín decía: *Aquel que no es espiritual hasta su carne (esta frase define admirablemente la verdadera sublimación), se vuelve carnal hasta su espíritu*. La sublimación realiza, dentro de lo posible en esta vida imperfecta, la verdadera unidad del hombre.” (IDEM, *La crisis moderna del amor*, Editorial Fontanella, Barcelona 1966, p.106). Como se ve, se trata de un concepto totalmente distinto de la “sublimación” freudiana, que consiste en un desplazamiento del instinto sexual sin pérdida de intensidad, desde

el fin sexual primario a otro no sexual (Cfr. CHOZA, J., *Conciencia y afectividad*, pp. 69-70).

¹⁹⁸ En el caso del apetito sexual, un ejemplo muy claro de este desorden lo tenemos en la llamada "revolución sexual" de los 60 que, al introducir una ruptura entre sexualidad por un lado, y matrimonio y fecundidad por otro, ha llevado a eliminar de la sexualidad "su dimensión intrínsecamente personal, quedando reducida a un objeto de uso. Con ello, como todo objeto, se hace incapaz de colmar el ansia de felicidad que está en el origen de su actividad, por lo que introducirá una dinámica terrible en su desarrollo: las experiencias vividas acaban aburriendo en su monotonía, por lo que es preciso estímulos cada vez más fuertes para encontrar en ella el sosiego esperado" (NORIEGA, J., *El Destino del Eros*, p. 32).

¹⁹⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II q57 a5 co.

²⁰⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II q59 a2 obj3.

²⁰¹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 296.

²⁰² GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, p. 157.

²⁰³ "Buscando el placer por el placer, acaba esclavo de él, sin llegar a encontrar nunca verdadera satisfacción, ya que el placer toca solo una dimensión y dura solo lo que dura la acción. Una vez pasada, deja al amargura de la vaciedad, que requiere nuevos y más excitantes placeres para olvidarse y saciarse" (NORIEGA, J., *El Destino del Eros*, p. 166).

²⁰⁴ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 228.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 225.

²⁰⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II q60 a2 co.

²⁰⁷ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 272.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 272.

²⁰⁹ Cfr., por ejemplo, PETERSON, Ch. & SELIGMAN, M. E. P., *Character Strengths and Virtues*, Oxford University Press, New Cork 2004, pp. 429-517.

²¹⁰ Para un breve estudio de carácter divulgativo sobre la relación de la salud física con la templanza, y más en concreto con la moderación en el comer y beber, cfr. NAAB, S. M., *Temperance Today: A Moral Analysis Preserving Health Through Moderation*, *Ethics & Medics* 32, No. 5 (May 2007). En opinión de esta autora, el serio problema de obesidad que existe en EE.UU. tiene su origen en la desvalorización social de la templanza: "esta virtud parece haber caído en desuso en la edad de las comidas 'tamaño especial'. Los americanos buscan satisfacer sus deseos de comida ansiosamente y en grandes cantidades".

²¹¹ Aunque la explicación de otras virtudes o quasi-virtudes relacionadas con la templanza, como pueda ser la continencia, no es objeto de este estudio, la situación aquí descrita tiene mucho que ver con la distinción entre continencia y verdadera virtud o templanza: cfr. *S. Th.*, II-II, q155.

- ²¹² Este sería el caso descrito por Stefan Zweig en su estudio sobre el malogrado poeta alemán Heinrich von Kleist, de quien escribe: "Su interior era como una jaula donde estaban encerradas, pero no domadas, sus pasiones que él, con el hierro rojo de su fuerza de voluntad, rechazaba continuamente. Pero esas fieras hambrientas saltaban con más fuerza cada vez en su interior. Y por último le despedazaron" (ZWEIG, S., *La lucha contra el demonio*, en *Obras Completas IV*, Juventud, Barcelona 1953, p. 211). Kleist se suicidó de un tiro en la cabeza a los 30 años.
- ²¹³ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 266.
- ²¹⁴ *De Virt.*, q1, a.1, co.
- ²¹⁵ "Ese cansancio que provoca lo finito cuando es entendido como *fin final* es una muestra palpable de la apertura irrestricta de la voluntad desde un punto de vista ontológico: la voluntad, desde el principio y de un modo natural tiende a *algo* que no es finito" (ARANGUREN, J., *Resistir en el bien*, p.136).
- ²¹⁶ "El deseo de un ser con una estructura instintual abierta es infinito. En la satisfacción del instinto no consigue la paz, sino que exige nuevos deseos. Su peor enemigo es el aburrimiento, el tiempo vacío. La 'miserable infinitud' de la estructura instintual humana anuncia la espléndida infinitud: la razón como *telos* y como norma de la *physis* humana" (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 142).
- ²¹⁷ Cfr. HOBBS, T., *Leviatán*, Círculo Lectores, Barcelona 1995, cap. 11. Cita en el original.
- ²¹⁸ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, p.259.
- ²¹⁹ De esta opinión es, por ejemplo, Enrique Rojas: "Esta apoteosis de lo superficial ha ido teniendo una serie de dramáticas consecuencias: la adicción al sexo, a la droga, al juego, a los sedantes y al zapping, todos como ansiolíticos. Aunque son manifestaciones distintas, tienen un fondo común" (ROJAS, E., *El hombre light*, Ediciones Bolsillo, Madrid 1998, p. 69). Este mismo autor, hablando del zapping, ve su origen en la insatisfacción que produce la conducta intemperada, en la que se siguen los instintos sensibles, sin ningún orden de la razón: [el zapping] "significa un interés por todo y por nada, lo cual traduce una clara insatisfacción de fondo. Se busca algo que sea capaz de detener ese cambio frenético, pero generalmente no se encuentra. (...) El hombre, al no quedar saciado, pasa y repasa los canales una y otra vez" (*Ibidem*, p. 77).
- ²²⁰ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 52.
- ²²¹ ROJAS, E., *El hombre light*, p. 66.
- ²²² "Para la tradición aristotélica, el progreso de deseo en deseo carente de finalidad, la ampliación permanente de opciones sin norma alguna puesta por el objeto mismo, por la idea de vida lograda, significaría el concepto contrapuesto a la vida buena, no la consumación de la misma" (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 87).

- ²²³ Aún más, es manifiesto que la naturaleza del ser humano necesita cierta dosis de placer para su estabilidad psíquica y emocional, y cuando no la obtiene donde podría y sería bueno, se venga buscándola donde no conviene. Lógicamente, no nos referimos a una cierta cantidad puramente *cuantitativa* de placer, que no es posible medir.
- ²²⁴ Del mismo modo, la razón no tiene por objeto alegrías, sino bienes, más concretamente bienes prácticos, es decir, actividades o contenidos de la acción, de los que cabe alegrarse. Obsérvese que, consecuentemente, la bondad del placer se deriva de la bondad de la acción que lo causa, y de su adecuación al sujeto que lo disfruta (cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 71)
- ²²⁵ FRANKL, V., *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1992, p. 86.
- ²²⁶ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 70. De esta misma opinión parece ser el mismo Kant: "una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos con ayuda de la imaginación, no sólo sin contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso en contra de tal impulso; tales deseos reciben en un principio el nombre de concupiscencia, pero en virtud de ellos se fue tramando poco a poco todo un enjambre de inclinaciones superfluas y hasta antinaturales que son conocidas bajo la etiqueta de voluptuosidad" (KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid 1987, pp. 60-61). El matiz negativo de "concupiscencia", típico de la tradición protestante, no se encuentra en Santo Tomás.
- ²²⁷ Cfr. CHOZA, J., *Conciencia y afectividad*, p. 270. En opinión de este autor, la tesis de Max Scheler según la cual el fundamento de la ética hedonista es la desesperación o tristeza (es decir, la ausencia de valores en el horizonte de la instancia deseante de mayor rango) coincide con la afirmación aristotélica de que la tristeza provoca la incontinencia, y con la de Nietzsche según la cual la lujuria no es consecuencia de la alegría sino de la falta de alegría (Cfr. *Ibidem*, nota 3).
- ²²⁸ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 226.
- ²²⁹ MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, p. 181.
- ²³⁰ Cfr. *Summa contra Gentiles*, III, 48.
- ²³¹ ARANGUREN, J., *Resistir en el bien*, p.252, nota 67. San Agustín expresó esta misma realidad al afirmar que las virtudes y, en concreto, la templanza, nacen de nuestra necesidad. Como capacidad de autoafirmación de la vida racional frente a la presión del caos de las pasiones y de la necesidad exterior, las virtudes son justamente "testigos de nuestra desventura" (Cfr. SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei contra Paganos*, XIX, 4).
- ²³² "Ahora bien, mantengo que el pecado original es un hecho espantoso de la condición humana; y es posible pensar así aun si no se comparte la fe y esperanza cristianas sobre el remedio para esta condición. Es posible

porque ha sido pensado realmente por algunos grandes pensadores no cristianos, por ejemplo por Schopenhauer" (GEACH, P.T., *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993, p. 171). Y también: "La conciencia de nuestra inclinación al pecado, de esa herida misteriosa en nuestra naturaleza – que es consecuencia del pecado original, como nos enseña la revelación, y que, a pesar de todo, puede ser conocida por nuestros sentidos y por nuestra razón-" (HILDEBRAND, D. y A. von, *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003, p. 162).

²³³ "El sentido de la virtud de la templanza o temperantia sólo puede ser captado si se admite que el hombre, juntamente con su santidad original, perdió también su "integridad" o integritas, el trasparente orden interior de la naturaleza" (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 181).

²³⁴ *Ibidem*, p.181.

²³⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II q85 a3 ad3.

²³⁶ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 180.

²³⁷ GEACH, P.T., *Las virtudes*, p. 173.

²³⁸ CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 228.

²³⁹ *De Virt.*, q1 a4 ad8.

²⁴⁰ Cfr. RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, pp. 319 y ss.

²⁴¹ *De Ver.*, q25, a7.

²⁴² RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 91.

²⁴³ MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, p. 181. Para Santo Tomás, filosofía y teología eran dos modos complementarios de acercarse a una única verdad. La realidad del pecado original era algo tan claro para él, que sólo con la fuerza añadida de las virtudes teologales pueden proveer a las otras virtudes de lo que necesitan para convertirse en auténticas excelencias. Siendo el hombre del siglo XXI tan ajeno a la idea de pecado original, no está de más incluir aquí esta breve reflexión, a modo de llamada de atención.

²⁴⁴ *S. Th.*, II-II q142 a1 co.

²⁴⁵ Así, por ejemplo, en *De Virt.*, q1 a13 ad6, se dice que: "El virgen se abstiene de todo lo venéreo por causa de lo que debe y conforme a lo que debe, ya que lo [hace] por Dios y deleitablemente. Pero si se abstuviera por causa de lo que no debe, como por ejemplo, porque le resultara enteramente aborrecible o bien engendrar hijos, o tener mujer, sería vicio de insensibilidad".

²⁴⁶ *S. Th.*, II-II q142 a1 co.

²⁴⁷ Viene al caso la precisión que hace Santo Tomás en *S. Th.*, II-II q142 a1 ad3: "Hay que rehuir el placer para evitar el pecado, no de un modo absoluto, sino para que no se busque más allá de lo necesario". De nuevo apreciamos aquí este motivo medicinal en la abstención de los placeres sensibles.

²⁴⁸ *S. Th.*, II-II q142 a1 co.

²⁴⁹ Cfr. *S. Th.*, II-II q142 a1 ad2.

²⁵⁰ *S. Th.*, II-II q142 a1 ad2.

²⁵¹ No hay que perder de vista que, propiamente, "la anorexia es una enfermedad que consiste en un trastorno de percepción del propio cuerpo. Está provocada por la obsesión de la belleza corporal que se concibe como delgadez (...). Cualesquiera que sean las variantes en que se manifieste, la anorexia, como enfermedad provocada, ha de ser juzgada, desde el punto de vista moral, por las reglas del involuntario directo, es decir, por la responsabilidad que se tenía en el inicio y desarrollo de esa conducta" (SARMIENTO, A., TRIGO, T., MOLINA, E., *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 128).

²⁵² En opinión de Martin Rhonheimer hay acciones que atentan siempre, de suyo, contra la virtud de la templanza, y que pueden ser catalogadas como intemperantes. Concretamente: "(1) todo modo de actuar que obstaculice o impida la modalización responsable mediante la razón y la voluntad de la dinámica de una tendencia sensible, de manera que la razón pierda su dominio sobre la estructura sensible instintiva, o bien (2) toda acción que apunte a hacer superflua esa modalización responsable, impidiendo consecuencias de los actos de ese instinto que se deban evitar por razones de responsabilidad, de manera que ya no sea necesario dominar el instinto mediante la razón y la voluntad para evitar esas consecuencias (...) son acciones que atentan de suyo contra la virtud que perfecciona a la tendencia correspondiente. Esto último sucede en mi opinión para el caso de la anticoncepción, para la cual puede formularse por tanto una norma de acción prohibitiva absoluta" (RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 368).

²⁵³ *S. Th.*, II-II q142 a2 co.

²⁵⁴ *S. Th.*, II-II q142 a2 co. Conviene llamar la atención sobre esta última frase: indica, por ejemplo, que la continencia (virtud que radica en la voluntad) es camino para lograr la castidad (virtud del apetito concupiscible, más perfecta). En ese mismo artículo, continúa Santo Tomás afirmando que: "por eso dice el Filósofo, en III Ethic., que, así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón".

²⁵⁵ CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 233.

²⁵⁶ Nos referimos al deseo de placeres sensibles, pero sin el matiz negativo que se da, por ejemplo, en la única acepción presente en el Real Diccionario de la Lengua Española, 22ª Edición (2001): "Concupiscencia: En la moral católica, deseo de bienes terrenos y, en especial, apetito *desordenado* de placeres deshonestos" (las cursivas son mías).

²⁵⁷ *S. Th.*, II-II q142 a2 ad2.

²⁵⁸ Como se recordará, al final del Epígrafe 8 de este trabajo, se recogían unas palabras de Rhonheimer sobre esta misma idea.

²⁵⁹ *S. Th.*, II-II q142 a2 ad2.

²⁶⁰ Pensemos ahora en nuestra sociedad de consumo, con su constante bombardeo indiscriminado de imágenes sensuales de todo tipo a través de la televisión, Internet, la prensa, los carteles de anuncios, etc., que excitan los deseos sensibles de los indefensos ciudadanos hasta un nivel absolutamente artificial, muy por encima del nivel normal de los instintos naturales. No es extraño que las conductas viciosas en materia de intemperancia sean frecuentes hoy en día. Pero ello se debe, como hace ver Santo Tomás, no al instinto natural, sino a la *sobreexcitación artificial* de las pasiones, a la manipulación masiva de millones de personas "desde dentro" de su propio ser, llevado a cabo *racionalmente* y con premeditación por un reducido grupo de personas a los que mueven únicamente intereses comerciales.

²⁶¹ *S. Th.*, II-II q142 a3 co.

²⁶² *S. Th.*, II-II q142 a3 co.

²⁶³ Cfr. *S. Th.*, II-II q142 a4 co.

²⁶⁴ *S. Th.*, II-II q142 a4 ad1.

²⁶⁵ No cabe duda de que, para gran parte de la sociedad actual, inmersa en la neblina de la confusión mental, e incapaz de estas sutilezas y matizaciones que distinguen entre gravedad y culpa por una parte, e infamia y fealdad por otra, la afirmación de Santo Tomás de que la intemperancia es de mayor fealdad que el homicidio, resultará sorprendente, e incluso provocativa.

²⁶⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II q142 a4 ad2

²⁶⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 23. Cita en el original.

²⁶⁸ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, pp. 258-259.