

# LAS PARTES DE LA TEMPLANZA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

**Autor:** José Brage

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

## ÍNDICE:

### 1. División de la templanza en "partes"

- a) Partes integrales
- b) Partes subjetivas
- c) Partes potenciales

### 2. Partes integrales: vergüenza y honestidad

- a) La vergüenza y el pudor
- b) La honestidad, amor a la belleza moral
- c) Papel de los sentimientos en la educación moral

### 3. Partes subjetivas: abstinencia, sobriedad y castidad.

- a) La abstinencia
- b) La sobriedad
- c) La castidad
  - La pudicia*
  - La lujuria*

### 4. Partes potenciales: el "cortejo" de la templanza

#### a) Primera serie: movimientos y actos internos del alma

- 1) La continencia
- 2) La humildad
- 3) La mansedumbre y clemencia

#### b) Segunda serie: movimientos y actos externos. La modestia

- 1) Estudiosidad

2) Modestia en los movimientos y acciones externas

3) Eutrapelia

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

c) Tercera serie: parquedad y moderación

El presente trabajo tiene por objeto el estudio del conjunto de virtudes que constituyen lo que Santo Tomás llamaba "partes" de la templanza. En primer lugar las partes *integrales* o condiciones necesarias de su existencia. En segundo lugar las partes *subjetivas*, que vienen a ser la misma templanza aplicada a una parte específica y restringida de su materia propia. Por último, las partes *potenciales*, donde encontramos una amplia serie de virtudes que guardan cierta semejanza con la templanza en el modo de actuar, aunque su materia específica sea diversa.

Santo Tomás estudia este tema después de haber hablado de la naturaleza de la templanza. Busca enumerar y explicar todas las virtudes que tienen a la templanza como virtud principal. Para ello recoge el estado de la cuestión en su tiempo, y cita, además de Aristóteles, a tres filósofos posteriores, Cicerón, Andrónico y Macrobio, que también incluyen en su obra una lista de virtudes dependientes de la templanza. No obstante, el tratamiento y la solución final de este tema son propios del Aquinate.

## **1. División de la templanza en "partes"**

Santo Tomás observa que Cicerón habla de tres partes de la templanza: *continencia, clemencia y modestia*<sup>1</sup>. En cambio, Macrobio enumera nueve partes: *modestia, vergüenza, abstinencia, castidad, honestidad, moderación, parquedad (o parsimonia), sobriedad y pudor*. Por último, Andrónico cita siete compañeras de la templanza: *austeridad, continencia, humildad, simplicidad o sencillez, ornato o distinción, buena ordenación y suficiencia*<sup>2</sup>. A todas (las 18) presta atención Santo Tomás, reduciéndolas a la unidad por medio de su característico esquema de "partes integrales, subjetivas y potenciales" de una virtud.

### **a) Partes integrales**

Las partes integrales son, según la terminología de Santo Tomás, las condiciones requeridas *necesariamente* por una virtud, pero que no constituyen su esencia. En el caso de la templanza son dos: la *vergüenza*, "que nos hace huir de la torpeza que implica el acto de la intemperancia"<sup>3</sup>, y la *honestidad*, que nos inclina a amar la belleza intrínseca de los actos virtuosos de la templanza.

En cierto modo, y aunque no es incluida por Santo Tomás entre las partes integrales, también la *tristeza* como pasión *puede* (pero no necesariamente) ayudar a la virtud de la templanza, pues “pertenece a la virtud entristecerse moderadamente por aquello por lo que se ha de sentir tristeza (...). Además ello es útil para huir del mal, pues así como a los bienes se les busca con mayor prontitud por su delectación, así a los males se les evita con mayor fortaleza por la tristeza que ocasionan. Debe decirse, pues, que la tristeza por las cosas que son propias de la virtud no puede coexistir con la virtud, ya que la virtud se complace en lo que le es propio; pero la tristeza por aquellas cosas que son contrarias a la virtud la experimenta moderadamente la virtud”<sup>4</sup>.

### **b) Partes subjetivas**

Son las especies en que puede dividirse una virtud, que realizan su esencia formal referida a los actos y *materias principales*. En el caso de la templanza, en todas sus partes subjetivas se realiza la noción esencial de moderación del apetito, excitado por el sentido del tacto, sea en actos que se refieren a la conservación del individuo o a la conservación de la especie. Estas partes subjetivas son tres: abstinencia, sobriedad y castidad. La *abstinencia* modera los apetitos de la comida, la *sobriedad* los de la bebida, la *castidad* el apetito sexual.

Santo Tomás, al hablar de la castidad, parece ser de la opinión de que, propiamente, la castidad modera la unión venérea, mientras que otra virtud, a la que llama en latín “pudicitia”, pone orden en los actos secundarios de la materia sexual, o “placeres concomitantes, tales como besos, tocamientos y abrazos”<sup>5</sup>. Esta virtud se traduce con frecuencia como “pudor”, en parte porque el propio Santo Tomás relaciona ambas palabras<sup>6</sup>, pero este término ha adquirido un significado diverso, específicamente relacionado con la vergüenza, como veremos más adelante, por lo que no parece adecuado su empleo en este contexto. El término preciso para traducir “pudicitia” es *pudicia*<sup>7</sup>, pero esta palabra es poco usada. Tampoco la palabra “pureza” resulta adecuada, pues más bien se emplea para incluir todo lo relativo a la castidad y la pudicia conjuntamente. Quizás lo más sencillo sea emplear la palabra castidad para referirse al conjunto de los placeres sexuales, sin más distinciones, tal y como, según observa el mismo Santo Tomás<sup>8</sup>, se hace en el lenguaje ordinario.

### **c) Partes potenciales**

Son las que recogen la *materia secundaria*, menos importante y menos difícil, observando respecto a ella un modo semejante al de la virtud principal respecto a la materia principal<sup>9</sup>. "En nuestro caso, corresponde a la templanza moderar los placeres del tacto, lo cual es enormemente difícil. De ahí que toda virtud que modere alguna materia distinta a los placeres del tacto y refrene los deseos de cualquier objeto pueda considerarse parte de la templanza como virtud asociada a ella"<sup>10</sup>. Constituyen el "cortejo" de la templanza.

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

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

En la segunda serie hay una virtud que puede llenarlo todo: la *modestia*. Bajo ella, siguiendo a Andrónico, Santo Tomás incluye el *recto (buen) orden* (impone moderación en los modales: qué debe hacerse y qué debe omitirse, en qué orden debe hacerse, y cómo debemos perseverar en ello), el *ornato* (impone decencia en las obras, también en el modo de vestir), y la *austeridad* (impone moderación en las conversaciones y relaciones con amigos y demás hombres). Sin embargo, más adelante veremos cómo el Aquinate acaba incluyendo otras virtudes como la estudiosidad, la eutrapelia e, incluso, la humildad, que inicialmente estaba comprendida en la primera serie.

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

Esta clasificación tomista de las partes de la templanza puede resultarnos hoy excesivamente formal y complicada. El propio Santo Tomás parece dudar a la hora de incluir una virtud en uno u otro

apartado (hemos visto, por ejemplo, lo ocurrido con la humildad). Es posible modificar y, quizás, enriquecer, esta clasificación. En definitiva, la clasificación de las virtudes morales es siempre algo abierto, pues "las virtudes morales son de suyo criterios de regulación de bienes, y de las acciones y pasiones que a ellos se refieren, en vista de su integración en el bien humano. En la medida en que el desarrollo tecnológico y social pone en nuestra manos nuevos bienes y nuevas posibilidades de acción, surge la necesidad de entender cuál es el modo de usarlos que contribuye al bien humano, y surgen, por tanto, nuevas virtudes o, si se prefiere, nuevos aspectos normativos de las viejas virtudes"<sup>11</sup>. Esto es especialmente claro con la templanza, entendida como virtud general de la moderación, pues constituye el *marco* habitual en el que se ha de resolver el encuentro de la persona con los demás bienes creados, cada vez más sofisticados y llenos de posibilidades.

## **2. Partes integrales: vergüenza y honestidad**

Recordemos que con el nombre de partes integrales de una virtud, Santo Tomás designa las condiciones requeridas *necesariamente* por ella, pero que no constituyen su esencia<sup>12</sup>. Es decir, que ellas solas no hacen la virtud (no son condición suficiente), pero sin ellas no se da la virtud (son condición necesaria). En principio, y aunque resulte sorprendente, en el caso de la templanza, Santo Tomás considera como tales sólo dos: la vergüenza y la honestidad; y les dedica una cuestión a cada una en la *Summa Theologiae*: la 144 y la 145 de la *Secunda Secundae*, respectivamente. Puesto que son condiciones *necesariamente* requeridas por la templanza, conviene estudiarlas a fondo.

### **a) La vergüenza y el pudor**

Lo primero que se plantea el Aquinate es si la vergüenza ("verecundia" en latín) es o no una virtud. Su respuesta es negativa. En sentido propio, la virtud es una perfección, y la vergüenza no parece entrar en esta caracterización, puesto que *es el temor a un acto torpe*<sup>13</sup>, y "quien es perfecto por poseer el hábito de virtud no concibe que algo reprobable y torpe sea (...) difícil de evitar, porque no comete nada torpe de lo que tenga que avergonzarse"<sup>14</sup>, de manera que no siente vergüenza *habitualmente*. Es decir, quien siente vergüenza no es perfecto en el sentido de virtuoso, parece afirmar Santo Tomás. O dicho de otro modo, la vergüenza no es una

virtud, sino que se da principalmente cuando hay un defecto (no ausencia) de virtud<sup>15</sup>. Por eso, en cuanto que ayuda a evitar los actos contrarios a la virtud, es condición para crecer en ella.

Si la vergüenza no es virtud, ¿qué es entonces? Propiamente, la vergüenza "es una *pasión* digna de alabanza"<sup>16</sup>, y en este sentido se le llama a veces virtud, pero tomando "virtud" en su sentido común de "aquello que es digno de alabanza en los actos o pasiones humanas"<sup>17</sup>. En efecto, el movimiento de la vergüenza "no proviene de una elección, sino que es un cierto ímpetu pasional"<sup>18</sup>, por lo que no cumple con aquella condición de virtud como hábito *electivo* que Santo Tomás apunta al tratar de la virtud moral, siguiendo a Aristóteles.

Siendo la vergüenza, por tanto, una pasión consistente en un cierto temor a la torpeza y el oprobio, parece pertenecer más bien al apetito irascible que al concupiscible. En efecto, el temor radica en el apetito irascible, ya que tiene como objeto "el mal futuro difícil, al que no se puede resistir"<sup>19</sup>, y que se aproxima irremediabilmente. Por tanto, la vergüenza, *en cuanto pasión*, pertenece al apetito irascible, y puede darse en todas las virtudes (y no sólo en la templanza), en cuanto que los vicios que se oponen a todas las virtudes son también torpes y reprobables y, por tanto, causan vergüenza. Pero, dado que "el vicio de intemperancia es *sumamente* torpe y vituperable (como ya vimos), la vergüenza pertenece a la templanza antes que a ninguna otra virtud por razón de su motivo"<sup>20</sup>, que es lo torpe. Es decir, que en opinión de Santo Tomás, no hay mayor motivo de vergüenza que la intemperancia, y precisamente por eso es condición necesaria para vivir la templanza, principalmente cuando todavía no se ha alcanzado el estado de virtud perfecta, pues la misma vergüenza ayuda *apasionadamente*, desde el apetito irascible, a moderar el apetito concupiscible. Y así, el movimiento de la vergüenza se dirige a evitar los motivos que la originan: los actos torpes de intemperancia<sup>21</sup>.

Precisamente por eso, porque ella misma no es una virtud sino una pasión, Santo Tomás hace notar que "el haber experimentado vergüenza con frecuencia produce el hábito de virtud adquirida [en nuestro caso la templanza], que hace evitar las cosas torpes de las que se ocupa la vergüenza [temiéndolas], pero no hace que uno se avergüence más en ocasiones posteriores [pues al evitar el vicio se evita la ocasión]"<sup>22</sup>. Es decir, no se adquiere un hábito (inexistente) que consista en una mayor facilidad para avergonzarse, como si la vergüenza fuera tal hábito. En cambio, el hábito de virtud adquirida (la templanza en nuestro caso) hace que el sujeto se avergüence *más* si hubiera materia de vergüenza, ya que "la perfección de la pasión depende del mismo apetitivo sensitivo"<sup>23</sup>, y con la templanza se

perfecciona tanto el apetito sensible concupiscible –directamente-, como el apetito sensible irascible –por medio del concupiscible-; y esto se traduce en el perfeccionamiento de las pasiones del apetito sensible, entre las que se cuenta la vergüenza.

Cabría objetar, y así lo recoge el Aquinate en el segundo artículo de la cuestión sobre la vergüenza, que no siempre el objeto de la vergüenza es un acto torpe, pues los hombres se avergüenzan con frecuencia por otros motivos, como son: las humillaciones, las obras serviles, e incluso algunos actos de virtud. Y se da el caso también de que se avergüenzan más de cosas que son menos viciosas<sup>24</sup>. Para responder a estas objeciones, Santo Tomás discurre de un modo sorprendente. Comienza analizando el concepto de temor en que consiste la vergüenza, y que tiene por objeto un mal difícil de evitar como es la *torpeza viciosa* y la *torpeza penal* u *oprobio*<sup>25</sup>.

En cuanto al primer tipo de *torpeza*, la que consiste en la propia *deformidad* del acto *voluntario*, afirma –y esto es lo sorprendente-, que “no es, propiamente hablando, un mal difícil, puesto que aquello que se encuentra únicamente en la voluntad no parece que sea difícil ni superior a la voluntad humana, por lo cual no se percibe como algo terrible”<sup>26</sup>. Por esto se da la paradoja de que, aún siendo la vergüenza una condición de la templanza, el hombre templado no siente vergüenza, porque no piensa que el acto torpe sea difícil de evitar y, por tanto, *no lo teme*<sup>27</sup>. Así pues, la propia deformidad del acto voluntario no parece constituir propiamente el objeto del temor en que consiste la vergüenza. Volveremos sobre este punto más adelante.

En cuanto al segundo tipo de torpeza, el *oprobio* o *vituperio* de alguien, y que viene a ser como una torpeza de carácter penal, aquí sí ve Santo Tomás un cierto mal *arduo*, capaz de constituir el objeto de la vergüenza, pues el vituperio es un mal difícil de evitar, como el honor (en que consiste la gloria) es un bien arduo difícil de alcanzar. Por tanto, concluye, la vergüenza “tiene por objeto primero y principal el vituperio u oprobio”<sup>28</sup>.

Ahora bien, y con esto volvemos al punto de partida, dado que “el vicio es el que propiamente merece el vituperio”<sup>29</sup>, se sigue que la vergüenza se ocupa de la torpeza viciosa, es decir, de los defectos *voluntarios*, más que de los defectos que no se dan por culpa propia, como puedan ser las humillaciones, la pobreza, la inferioridad o la sujeción a otros. Si hay quienes se avergüenzan de estas realidades es porque “el vituperio, aunque esencialmente se debe sólo a la culpa (por un defecto voluntario), considera también, al menos según la opinión de los hombres, cualquier defecto”<sup>30</sup>, aún no culpable, como los anteriores. Y por lo mismo, la vergüenza no se ocupa de las obras virtuosas sino *accidentalmente*, “bien en cuanto que los hombres las

consideran viciosas, bien en cuanto que el hombre, al practicar la virtud, teme incurrir en la presunción o simulación<sup>31</sup>, "pues es propio del hombre virtuoso no sólo evitar el vicio, sino todo cuanto tiene apariencia de tal"<sup>32</sup>.

Atendiendo a las obras virtuosas en sí mismas, el virtuoso desprecia los vituperios de que pueda ser objeto por causa de ellas, porque no los merece (esto es propio de la magnanimidad, que pertenece a la fortaleza). Aún más, afirma Santo Tomás que "cuanto más virtuoso es uno, tanto más desprecia los bienes y los males externos"<sup>33</sup>, entre los que se incluye el vituperio. Sin embargo, conviene hacer notar que aun el virtuoso puede experimentar un movimiento de vergüenza, como de las otras pasiones, que *precede* al juicio de la razón, incluso ante la obra virtuosa, movimiento que debe frenar y rechazar con ayuda de la razón.

¿Quiénes son aquellos cuya censura o vituperio se teme más? Santo Tomás responde a esta pregunta mostrando que, puesto que el oprobio (cuyo temor es la vergüenza) lleva consigo el testimonio de alguien sobre alguna falta, es lógico que "cuanto más se aprecie el testimonio de alguien, más se avergüence uno ante él"<sup>34</sup>. Ahora bien, podemos apreciar más el testimonio de alguien por dos motivos: primero por la certeza de su verdad, y segundo por las consecuencias para nosotros. Bajo ambos aspectos, el testimonio de aquellos con los que convivimos es el más apreciado. En primer lugar, porque conocen mejor nuestros hechos<sup>35</sup>, y por tanto hay mayor certeza de que sea verdadero. En segundo lugar, porque son quienes más pueden ayudarnos o perjudicarnos como consecuencia de su testimonio, pues viven con nosotros y durante más tiempo. Desde este punto de vista, se entiende que sea precisamente la familia el ámbito más adecuado para aprender la templanza (y las demás virtudes), en cuanto que se da máximamente una de las condiciones necesarias para el crecimiento en la virtud: la vergüenza<sup>36</sup>.

Por último, volvamos a lo que ya dijimos acerca de que el hombre virtuoso no siente vergüenza, para hacer algunas matizaciones. Se recordará que si se afirmaba que no sentía vergüenza se debía a que carecía del temor al mal que supone el acto torpe. Pero conviene precisar que existe una situación similar de "ausencia de vergüenza", cuyo origen no es la virtud, sino el vicio, a la que denominamos *desvergüenza* en el lenguaje ordinario<sup>37</sup>. En este caso, si no se teme el mal (temor a lo torpe y el oprobio en que consiste la vergüenza) no es porque no se considere posible ni difícil de evitar, sino porque ni siquiera se percibe como mal<sup>38</sup>. Este es el caso de "los hombres enfangados en el vicio, a los cuales no desagradan sus pecados, sino que se jactan de ellos"<sup>39</sup>. La difícil situación moral en que se encuentran estas personas es notable, en

cuanto que no sólo se ven con las pasiones del apetito concupiscible desordenadas y privados de la ayuda de la razón, sino que ni siquiera cuentan con la ayuda de la *pasión* laudable de la vergüenza para disponerse a la virtud. Se comprende ahora mejor la afirmación inicial de que la vergüenza no es parte de la templanza como si entrara a formar parte de la esencia de la misma, sino como algo que predispone a ella. Por eso "la vergüenza pone los primeros cimientos de la templanza, en cuanto que inculca el horror a lo torpe"<sup>40</sup>.

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

### ***El pudor***

Por otra parte, la vergüenza guarda una relación especialísima con lo que conocemos con el nombre de *pudor*<sup>41</sup>. En un sentido estrecho del término, el pudor no es sino la vergüenza aplicada a una materia más reducida, dentro de la templanza: la constituida por los actos venéreos y sus signos externos. Por eso, quien pierde el pudor manifiesta un profundo deterioro moral, pues carece de vergüenza, condición necesaria de la templanza.

En cualquier caso, el Aquinate afirma que "el pudor se ocupa de aquellas materias de las que más se avergüenzan los hombres"<sup>42</sup>, como son los actos venéreos, *incluso* –y esto es clave– cuando éstos son ordenados por la razón y, por tanto, virtuosos. Es decir, para Santo Tomás, "el orden de la razón dentro de lo sexual no significa que haya de arrancarse de la púdica reserva una cosa (el acto sexual) que cierto sentido *natural* de vergüenza y decencia escondió en el silencio y rodeó de penumbra para protegerlo contra la luz artificial e hiriente de un saber desconsiderado y ligero"<sup>43</sup>. El motivo de ese sentido *natural* de vergüenza es que, en estos actos, "el movimiento

de los órganos genitales no está sujeto al imperio de la razón, como lo está el de los otros órganos externos<sup>44</sup>, y que esos actos "son los que más obnubilan la razón"<sup>45</sup>. El hombre no quiere exponerse a la mirada de la razón ajena, cuando él mismo se entrega a otra persona, en un contexto de amor e intimidad, sin la propia vigilancia racional, incluso aunque sea de manera ordenada y virtuosa. Por ello reacciona con pudor, cuya misión es "vigilar para que ese silencio del que hemos hablado, no sea profanado por los asaltos de la vergüenza o por el atrevimiento de una razón mal entendida. Y esto entra también, claro, dentro del *orden de la razón*"<sup>46</sup>.

Pero el hombre siente vergüenza no sólo de la unión venérea, sino de sus signos: excitaciones, miradas, besos y tocamientos, e incluso de la pública exposición de su cuerpo. Y así, el pudor se extiende también a esos actos y movimientos, que no conviene expresar ante extraños, porque no se dirigen a ellos. Al sentir las pretensiones de su fisiología, el ser humano reacciona con vergüenza, y comprende que es a él a quien corresponde gobernar su propia impulsividad sexual, entregándose a quien elija libremente, y sólo a esa persona. "Por ello, el pudor se presenta como una afirmación de la propia subjetividad y de la diferencia de lo específicamente humano con respecto a la naturaleza inferior"<sup>47</sup>.

Aún más, el pudor es un sentimiento característico de la persona y, por eso, se extiende "tanto la dimensión instintivo-sensual de la sexualidad como la dimensión afectivo-psicológica: tenemos vergüenza de que aparezcan nuestras reacciones sensuales, como tenemos también vergüenza de que aparezcan nuestras reacciones afectivas; tendemos por ello a ocultarlas"<sup>48</sup>. El motivo es que tanto la impulsividad del instinto como la obsesión que implica el sentimiento, fuera del contexto de la comunión interpersonal propia del matrimonio, fijan la intencionalidad del deseo en una orientación que puede ser contraria a otras dimensiones de la persona. "La vergüenza se constituye, entonces, como una respuesta originaria ante una reacción sexual que considera el cuerpo como mero objeto de placer o los valores afectivos, como mera posibilidad de complacencia. La vergüenza ante esta reacción hace que la persona tienda a impedir esta unilateralidad del deseo, protegiéndose"<sup>49</sup>. Y la manera de protegerse será, precisamente, velando con pudor las manifestaciones de sus valores sexuales o de sus vivencias afectivas.

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

inegable, que hace significativas y relevantes las intenciones de las personas en su modo de comportarse, vestir, etc. Conociendo este contexto cultural, se evitan equívocos. "Lo que es esencial en el pudor es, precisamente, la intencionalidad que pretende evitar, el uso del cuerpo"<sup>50</sup>. En el fondo, se trata de respetar al otro, y respetándolo a él, ayudarle a respetarnos a nosotros. "No se trata de ocultar algo que fuese negativo, la sexualidad, sino de no generar una intencionalidad en la otra persona o en sí mismo contraria al valor de la persona"<sup>51</sup>.

De este modo, se nos desvela que la reacción del pudor, velando determinadas manifestaciones ambiguas de la sexualidad, lo que pretende precisamente es provocar el interés y el aprecio por la persona, con lo que se está queriendo suscitar el amor personal. El pudor no se presenta como un obstáculo para el amor, sino, más bien, como un medio para llegar a él. Cuando el pudor adquiere esta dimensión de provocar el amor, entonces tiende a ocultar, sí, pero no demasiado, "pues manifestar la diferencia personal en el cuerpo hace posible que pueda nacer o reavivar el amor entre el hombre y la mujer"<sup>52</sup>. Y aquí entraría la función de la moda.

En definitiva, el pudor es custodio del amor, cuyos signos vela a extraños; es guardián de nuestra intimidad, reservada a quien le pertenece; es amor a la belleza y al misterio que encierra toda persona; es respeto mutuo, y por eso, oculta a los sentidos cuanto pueda inducir a olvidar nuestra condición de personas en la relación con los demás<sup>53</sup>. Por todo ello, el pudor podría ser considerado una *virtud* que hay que cultivar, y que tiene por objeto defender y custodiar activamente bienes específicos<sup>54</sup>.

En un sentido amplio, no tratado específicamente por Santo Tomás, el *pudor* se puede aplicar a toda la materia que constituye la templanza, y no sólo a los actos que satisfacen el apetito sexual. Más en concreto, es evidente que existe un cierto pudor relativo a los actos propios del otro apetito básico en el ser humano: el de comer y beber. Aunque en menor medida que en los actos venéreos, también aquí se da cierta relajación de la vigilancia racional al satisfacer el apetito. En los actos de comer y beber intervienen multitud de operaciones fisiológicas sobre las que se guarda poco o ningún control racional, y que son comunes a los demás animales: masticar, tragar, digerir, etc., con sus distintos ruidos y manifestaciones involuntarias. Por ello, en casi todas las culturas se procura ocultar estos actos a los extraños y, aun entre personas cercanas, se trata de velar la condición puramente animal de los mismos mediante las buenas maneras<sup>55</sup>. Ocurre algo parecido con otros actos involuntarios del hombre, como bostezar: "es una vergüenza para el autodomínio

propio del hombre ser sorprendido preso de movimientos corporales involuntarios (como el estornudo, el eructo o el hipo)”<sup>56</sup>.

Pues bien, comer en la calle, en opinión de León Kass, “revela, de hecho, precisamente aquella falta de autocontrol: es un presagio del sometimiento al vientre. El hambre debe satisfacerse ahora, no puede esperar. Aunque el que come mientras camina por la calle lleva la dirección hacia la que miran sus ojos, se manifiesta como un ser llevado de sus apetitos”<sup>57</sup>. Se entiende la natural e involuntaria reticencia que todo adulto medianamente cultivado muestra a comer por la calle: se siente una extraña vergüenza. Sólo los niños –que se dejan llevar por los apetitos irrazonablemente- lo hacen. “Un hombre que come mientras camina por la calle lo hace a la vista de todos los que pasan, que deben, por tanto, o bien apartar sus ojos o bien observarlo de un modo que objetiva esa actividad”<sup>58</sup>. Aún más, incluso en la mesa propia y con los suyos, un cierto pudor en el mirar conviene al hombre, porque “el animal racional, cuando está a la mesa, no olvida su animalidad (...). Por estas razones comer humanamente significa también reglar el modo en que utilizamos nuestros ojos. A nuestros ojos, ventanas a través de las cuales miramos el mundo con asombro y curiosidad, no se les puede complacer en la mesa: el pudor dicta la regla fundamental: no mirar como comen los otros”<sup>59</sup>.

En el fondo, se trata de que nuestras necesidades corporales no sólo pueden ser humanizadas, sino que, si se satisfacen consciente y deliberadamente, bajo las conveniencias dictadas por la razón, pueden ser humanizadoras: enriquecen y ennoblecen toda la vida humana<sup>60</sup>. De este modo, la necesidad se convierte en la madre de virtudes propiamente humanas: delicadeza, moderación, dominio de uno mismo, ennoblecimiento, gusto, gracia, ingenio, etc.

## **b) La honestidad, amor a la belleza moral**

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

Comencemos por el principio: ¿qué sentido preciso tienen estos términos de *honestidad* y *honor*, y cómo se relacionan con la virtud? Para Santo Tomás, “la honestidad es *como un estado de honor*. De ahí que se llame honesto a aquello que es digno de honor”<sup>61</sup>, mientras que “honor es cierto reconocimiento de la virtud del que es

honrado, y por esta razón solamente la virtud es causa legítima del honor<sup>62</sup>. Por tanto, propiamente hablando, la honestidad coincide con la virtud: sólo ella merece legítimamente el honor. Y ello es así porque el honor se debe a la excelencia, la cual se considera en el hombre, principalmente, en relación con la virtud<sup>63</sup>.

A la objeción de si no parece existir cierta *oposición* entre la esencia de la virtud, que consiste en una elección *interna*, y la honestidad, que dice relación con la conducta *externa*, responde Santo Tomás diciendo que "la conducta externa cumple la razón de honesto en cuanto que da a conocer la rectitud interna. Por eso la honestidad consiste fundamentalmente en la elección interna y significativamente en el comportamiento externo"<sup>64</sup>. Es decir, la conducta externa es honesta en cuanto que refleja un orden moral interior, consecuencia de la virtud. Por eso puede afirmar Pieper que la templanza o el desorden "gritan su presencia desde cualquier manifestación exterior del sujeto; se asoman a su risa, a sus ojos. Se las nota en la manera de andar o de estar sentado y hasta en los rasgos de la escritura"<sup>65</sup>. Así pues, la honestidad acompaña siempre a la virtud y, de manera especial, a la templanza, como veremos.

Pero lo honesto no sólo designa lo virtuoso. También designa lo *bello*, en cuanto que lo bello moralmente es lo virtuoso. En efecto, "en la noción de bello concurren el brillo y la proporción debida"<sup>66</sup>, y así como la belleza del cuerpo consiste en una cierta proporción de los miembros y un brillo o color conveniente, "la belleza espiritual consiste en que la conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón"<sup>67</sup>. ¿Y qué es esto sino la virtud, que imprime a las acciones y pasiones humanas el orden de la razón? Por tanto, la belleza moral sigue a la virtud, al igual que la sigue la honestidad. Bello y honesto se identifican por convenir ambos conceptos con lo virtuoso.

Antes de seguir avanzando, conviene prestar atención a otra pregunta que se hace Santo Tomás: concretamente, si lo honesto, que tiene el mismo objeto que lo *útil* y lo *deleitabile*, se distingue de ellos. Y encuentra que se distingue por la *razón*. Una cosa es honesta en cuanto que posee cierto esplendor por estar de acuerdo con la razón. Si está ordenada por la razón es conveniente al hombre en el orden natural, y por tanto deleitable. En consecuencia, lo honesto (o virtuoso) es deleitable. Pero lo contrario no es cierto: "no todo lo deleitable es honesto, puesto que una cosa puede ser conveniente para los sentidos [deleitabile], y no a la razón"<sup>68</sup>. O dicho de otro modo: "se considera honesto lo que es deseado en sí mismo por el apetito racional, el cual tiende hacia lo que es conveniente a la razón. Y se considera deleitable aquello que es deseado en sí mismo por el apetito sensitivo"<sup>69</sup>. Por otra parte, ninguna cosa puede ser real y

esencialmente útil si va contra la honestidad, pues iría contra el bien racional, fin último del hombre. En todo caso, "puede ser útil, bajo algún aspecto, en relación con un fin particular"<sup>70</sup>, y en este sentido, lo útil no coincide con lo honesto.

Llegados a este punto, es preciso mostrar ya por qué la honestidad puede considerarse parte integral (o condición necesaria) de la templanza. Siendo la honestidad, como hemos visto, un amor a la belleza espiritual, y puesto que a lo bello se opone lo *torpe*, es claro que la honestidad rechaza lo torpe. Pero corresponde a la templanza, como sabemos, rechazar lo más torpe y deshonesto para el hombre, como son los placeres propios de los animales, y hacerlo a la luz de la razón. "En este sentido, pues, la honestidad, en cuanto lleva consigo una especial ordenación hacia la templanza, se considera como parte de la misma, pero no subjetiva, como si fuera una virtud añadida, sino integral, como condición necesaria"<sup>71</sup>.

Cabría preguntarse si acaso no es más propia la honestidad de la justicia y la fortaleza, puesto que "los justos y los valientes son los que más honores reciben"<sup>72</sup>, y se considera más honesto lo que es digno de honor. Santo Tomás responde que aún cuando se debe a la justicia y la fortaleza un honor mayor que a la templanza porque poseen un bien mayor, "se debe mayor honor a la templanza en cuanto que reprime vicios más vituperables"<sup>73</sup>, y así considera que la honestidad es más propiamente parte de la templanza. Pero no se debe, con esto, perder de vista que la honestidad es una pasión positiva, no negativa: es *amor* a la belleza, no *temor* a la fealdad, como ya se dijo al principio.

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

mismo objetivo: el nacimiento de la virtud de la temperancia, de la que son las dos condiciones necesarias<sup>74</sup>.

De este modo, estamos en condiciones de apreciar la gran importancia que tiene para la educación en la templanza el inculcar el amor a la belleza, y más en concreto a lo moralmente bello, a lo honesto, a lo digno de honor<sup>75</sup>. Si ese *resplandor de lo inteligible en lo sensible*, propio de la conducta virtuosa, no despierta en nosotros la *pasión* del amor, y consecuentemente la admiración y el deseo, se pierden muchas energías que facilitarían vivir y adquirir la virtud de la templanza.

Por último, una aclaración, por lo demás, obvia: cuando decimos que la templanza no sólo es bella en sí misma como virtud, sino que *embellece* al hombre y su conducta, hablamos "de la belleza irradiada por el ordenamiento estructural de lo verdadero y de lo bueno, no de la belleza facial o sensitiva de una agradable presencia. La hermosura de la templanza tiene una cara más espiritual, más seca y más viril<sup>76</sup>. Se trata de la belleza que surge de la armonía, de la unidad de lo *sensible* integrado en lo *inteligible*: belleza no puramente espiritual, pero tampoco puramente sensible.

### **c) Papel de los sentimientos en la educación moral**

El tratamiento tomista de la vergüenza y la honestidad tiene una gran actualidad en nuestra época. La alta estima que merecen a Santo Tomás dos *sentimientos* como son la vergüenza y la honestidad -hasta el punto de considerarlos condiciones *necesarias* de la virtud de la templanza-, precede, en casi siete siglos, a la actual revalorización del papel de la esfera afectiva en la moralidad, tan olvidada en gran parte de la modernidad<sup>77</sup>.

En efecto, no conviene despreciar el papel que corresponde a los sentimientos en la educación moral y, más en concreto, el de estas pasiones laudables -vergüenza y honestidad- de las que habla Santo Tomás. Como decía C.S. Lewis con fina ironía, "ninguna justificación de la virtud permite al hombre ser virtuoso. Sin la ayuda de los sentimientos orientados, el intelecto es débil frente al organismo animal. Yo jugaría antes a las cartas con un hombre escéptico respecto a la ética pero educado en la creencia de que *un caballero no hace trampas* que con un intachable filósofo moral que haya sido educado entre estafadores"<sup>78</sup>. La correcta precaución contra el sentimentalismo moderno es la de inculcar sentimientos adecuados -amor a la belleza moral, vergüenza ante lo torpe, etc.-, no la de eliminarlos, ya que los sentimientos son de gran ayuda para la práctica de la virtud. "No negamos el peligro de distorsiones en la

esfera afectiva, es decir, el peligro de los sentimientos fingidos y más o menos ilusorios, pero al mismo tiempo se debe subrayar que los abusos nunca dan derecho a menospreciar el valor del objeto<sup>79</sup>. De lo contrario podría ocurrir lo que el mismo C.S. Lewis denunciaba: "Con una especie de terrible simplicidad extirpamos el órgano y exigimos la función. Hacemos hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa. Nos reímos del honor y nos extrañamos de ver traidores entre nosotros"<sup>80</sup>.

En general, es moralmente relevante tener los afectos apropiados para disponer de un refuerzo motivacional afectivo para el actuar concreto. "La virtud moral es *connaturalidad afectiva* con el bien, y concretamente una *connaturalidad* de *todo* el hombre y de todas sus tendencias"<sup>81</sup>. De este modo, "cuando llegue a la edad en que se empieza a reflexionar, el alumno que haya sido educado según *afectos ordenados* o *sentimientos adecuados* reconocerá fácilmente los primeros principios de la ética"<sup>82</sup>. Bien es cierto que es posible hacer cosas buenas y correctas sin pasión ni sentimiento, pero esto no constituye el paradigma del actuar éticamente correcto, como defienden, siguiendo a Kant, los partidarios de la ética del deber. Al contrario, "en esos casos falta precisamente un rasgo esencial de la perfección del actuar moral: la *connaturalidad* afectiva con el bien, consistente en hacer el bien no en virtud del sentimiento del deber y de la razón pura, sino en tender al bien con todas las potencias y las capacidades de la persona"<sup>83</sup>, también con la pasión rectamente ordenada. La pasión forma parte, por tanto, de la perfección moral.

De hecho, se puede afirmar con Romano Cessario que "la virtud introduce la razón en la emoción"<sup>84</sup>, teniendo en cuenta la matización de C.S. Lewis: "Ningún sentimiento es, en sí mismo, un juicio; en este sentido, ninguna emoción o sentimiento tiene lógica. Pero puede ser racional o irracional según se adecue a la razón o no. El corazón nunca ocupa el lugar de la cabeza sino que puede, y debe, obedecerla"<sup>85</sup>. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿de qué modo se realiza esa influencia, o control flexible, de la razón en los afectos, que inicialmente no son racionales? En opinión de Antonio Malo, tanto Aristóteles como Santo Tomás creen que ésta es posible, pero no han dejado una explicación de cómo se produce. Su tesis es "que la razón puede influir en los afectos precisamente porque en ellos se contiene un juicio natural"<sup>86</sup> gracias al cual, la razón puede interpretar el significado de la afectividad, valorarla a la luz del fin de la persona, y corregirla cuando sea necesario.

En efecto, este *juicio natural* de las emociones se refiere, en parte, a una realidad exterior, pero no por ello es un juicio objetivo, pues la subjetividad aparece siempre indisolublemente unida al

objeto. Se da en él, por tanto, una *certeza existencial*: el que tiene vergüenza está convencido de que la situación es bochornosa; y un *motivo* para actuar de un modo adecuado: evitar la situación, ocultarse, etc. Pero ambas, certeza y motivo, no tienen por qué ser racionales, pues "para que lo fueran, tendrían que tener en cuenta el bien, es decir, la situación real de la persona, lo cual es imposible, pues las emociones no son capaces de trascenderse. A la razón incumbe, por tanto, examinar lo que haya de adecuado en la certeza y los motivos –contenidos de la emoción-, y en la acción a la que la emoción impulsa"<sup>87</sup>. Para ello es preciso, en primer lugar, interiorizar la emoción, esto es, poner el acaecer emotivo en relación con el yo. En segundo lugar, juzgar si la situación en que emocionalmente se encuentra corresponde o no a la situación verdadera, valorando no sólo si la emoción es adecuada (conformidad con la realidad), sino si lo es el modo de experimentarla (proporción<sup>88</sup>). Por último, es preciso valorar las acciones a las que impulsan las emociones. De este modo, a través del juicio de la razón, y de las virtudes que de éste derivan, la persona logra educar la propia afectividad.

Así pues, es preciso educar a los sentimientos, buscando su conformidad y proporción con la realidad, percibida por la razón. De este modo, mediante esta integración en el orden de la razón, los sentimientos pasan a desempeñar una función cognitiva: gracias a la connaturalidad afectiva, muestran el bien conforme a la razón aquí y ahora, y dirigen al hombre hacia él con espontaneidad y seguridad. Y así se convierten en principios de la acción. Los sentimientos son, en este sentido, *programas de reacción automática*<sup>89</sup>. Y esto es ya verdadera virtud moral.

### **3. Partes subjetivas: abstinencia, sobriedad y castidad.**

Como ya anunciamos, tres son las partes subjetivas de la templanza para Santo Tomás, según distingamos entre las diversas *materias principales* a las que se aplica la razón formal de la templanza: los apetitos de la comida para la *abstinencia*, los de la bebida para la *sobriedad*, y el apetito sexual para la *castidad*.

#### **a) La abstinencia**

Se habla de la *abstinencia* como virtud, *no* en cuanto a la sustracción total de alimento<sup>90</sup>, de por sí indiferente éticamente, sino

en cuanto que, de acuerdo con la razón, lleva al hombre a "abstenerse del alimento en la medida de lo conveniente, conforme a las exigencias de los hombres con los que vive y de su propia persona, además de la necesidad de su salud"<sup>91</sup>. En esta definición interesa resaltar algo que el propio Santo Tomás explica en una cuestión anterior<sup>92</sup>: que la regla de la templanza incluye, además de la conservación de la vida, las necesidades más perentorias de la misma, como son la vida social y el estado en que nos encontramos<sup>93</sup>.

Santo Tomás cita a Macrobio como autoridad a la hora de incluir la abstinencia como parte especial de la templanza<sup>94</sup>, pero también llega a esta conclusión partiendo de premisas básicas de su propia doctrina sobre la virtud. En efecto, puesto que la virtud moral guarda el bien de la razón contra los ataques de las pasiones, "dondequiera que haya una razón especial por la que una pasión aparte del bien de la razón, allí debe existir una virtud especial. Ahora bien: los placeres de los alimentos pueden apartar al hombre del bien de la razón de un doble modo: bien por la fuerza de los placeres o bien por la necesidad de los alimentos, puesto que el hombre los necesita para conservar su vida, que es el objeto más deseado por él. Por consiguiente, la abstinencia es una virtud especial"<sup>95</sup>.

Santo Tomás recoge una cita de San Agustín que tiene gran interés: "en orden a la virtud, no importa en modo alguno qué alimentos o qué cantidad se toma (mientras se haga en conformidad con el orden de la razón bajo la regla de la templanza), sino con qué facilidad y serenidad de ánimo sabe el hombre privarse de ellos cuando es conveniente o necesario"<sup>96</sup>. Conveniencia o necesidad que corresponde determinar a la razón. Por eso, es la recta razón la que nos manda practicar la abstinencia, "con alegría de espíritu y por un motivo conveniente"<sup>97</sup>, moderando el apetito de comer. Y además, la razón modera este apetito de comer "desde dentro" del propio apetito, que, en el hombre virtuoso, no desea deleitarse con la comida que le resulta superflua, bien porque no sea necesaria o porque no sea conveniente. Es decir, la verdadera abstinencia no es un mero "contenerse", sino una *transformación* del "deseo" mismo, del apetito, para que no pida lo que no necesita o no le conviene.

Sobre el *ayuno* voluntario, hay motivos por los que la razón puede aconsejar al hombre tomar una menor cantidad de alimentos. Santo Tomás cita los siguientes: evitar una enfermedad, realizar con más agilidad unos ejercicios corporales, evitar males espirituales o conseguir bienes espirituales<sup>98</sup>. Pero, aclara, supuesto siempre que "la razón no quita el alimento en tal cantidad que no se atiende la conservación de la naturaleza"<sup>99</sup>, o "que el hombre se vuelva incapaz de llevar a cabo ciertas obras"<sup>100</sup> que manifiestan la dignidad de su

naturaleza racional, por ejemplo, por su extrema debilidad causada por la falta de alimento.

No ha de extrañar, afirma Santo Tomás, que la *abstinencia* tenga nombre de negación, puesto que la alabanza de la templanza consiste en un cierto *defecto*<sup>101</sup>. Se trata de frenar los deleites que atraen al alma hacia ellos de un modo excesivo, y de esta forma precisamente alcanza su justo medio la abstinencia, como es propio de toda virtud moral. Lo importante es que con esa privación “se mantiene el justo medio, en cuanto que se conforma con la recta razón”<sup>102</sup>. Esta necesidad de aplicar un freno es particularmente clara en el caso de los deleites de la comida porque, como observa León Kass, el hombre, por su condición fisiológica de omnívoro más alto, está dotado de apetitos *indeterminados* y una *apertura* casi ilimitada. A diferencia de lo que ocurre en los demás animales, a los que la naturaleza conduce a comer lo necesario, el hombre puede perseguir los “placeres del paladar” como un fin en sí mismo, “desligados de la finalidad a la que en principio sirven”<sup>103</sup>. En el caso extremo, por esa persecución del placer del paladar en sí mismo, “la imaginación humana ofrece a la voluntad como atractivos algunos alimentos –y algunas cantidades- que natural o instintivamente no son ni deseables ni sanos”<sup>104</sup>. Por eso lo primero que se necesita es la restricción, decir que no. Como dice Kass, “si el problema es el exceso de amplitud, entonces la prohibición es el inicio del proceso civilizador”<sup>105</sup>.

El vicio por defecto de la abstinencia (y también de la sobriedad como veremos) es la *gula*, que no es “toda apetencia de comer y beber, sino sólo la desordenada (...), la que se aparta de la razón”<sup>106</sup>. Es el *deseo*, y no la sustancia del alimento, en cuanto que no regulado por la razón, lo que constituye la esencia del vicio de la gula. Por eso, quien se excede en la cantidad de comida por creer que es necesario comete un error de cálculo, pero no incurre en el vicio de la gula<sup>107</sup>. Además, hay que distinguir este *deseo* del apetito sensitivo, del *instinto* del apetito natural, en el que no cabe vicio, porque no puede someterse a la razón, y al que pertenecen el hambre y la sed<sup>108</sup>.

Hasta aquí las afirmaciones de Santo Tomás. Conviene sin embargo añadir que, indirectamente, por el descuido habitual de esta virtud, se puede desordenar no sólo el apetito sensitivo, sino hasta el mismo organismo, de forma que sienta sed y hambre por encima de lo que le es necesario o conveniente<sup>109</sup>. Una vez más se puede apreciar la estrecha relación entre templanza y salud (psíquica y física).

## **b) La sobriedad**

La palabra sobriedad deriva de *medida*, por eso, genéricamente, la sobriedad puede aplicarse a cualquier materia, para indicar que se guarda una medida. Para Santo Tomás, sin embargo, el sentido *propio* de la sobriedad es más reducido de lo que se entiende coloquialmente. Concretamente, afirma que “a la sobriedad se le apropia, de un modo específico, una materia en la cual es sumamente laudable observar una medida”<sup>110</sup>, cual es la bebida alcohólica<sup>111</sup>. El motivo por el que se adjudica una virtud especial a esta materia, es porque supone un especial impedimento para la razón, cuyo uso puede perturbar, e incluso impedir, el exceso de bebida alcohólica. De ahí que se requiera una virtud específica que conserve el bien racional contra este obstáculo, y esta virtud es la sobriedad<sup>112</sup>.

En efecto, si bien es conocido que el vino, en cantidades moderadas, inspira y estimula<sup>113</sup>; es igualmente claro que, en exceso, no contribuye al perfeccionamiento de la vida racional o moral, sino que vuelve a los hombres salvajes. “O quizás se diría mejor que desata las poderosas fuerzas animales que laten en el alma; fuerzas que nublan nuestra capacidad de discernimiento; que actúan socavando nuestras costumbres y nuestro dominio de nosotros mismos; que arrastran a la violencia; que buscan, por así decirlo, disolver toda forma y formalidad en el caos oceánico primitivo”<sup>114</sup>. En esto, como tantos otros aspectos, el vino participa de la ambigüedad moral de lo humano. Se requiere una vez más un término medio entre dos extremos, y esa es la virtud de la sobriedad.

Ahora bien, la sobriedad no es considerada por Santo Tomás tan sólo como un medio útil para un fin (mantener la lucidez mental), al modo utilitarista<sup>115</sup>. La sobriedad, como parte de la templanza, es no sólo útil, sino *buena en sí misma*. Como manifestación de la genuina excelencia de la virtud, se produce de manera voluntaria y consciente, no a regañadientes, sino con agrado, y manifiesta que no se es esclavo del apetito de beber, sino que se domina y se es libre: muestra el predominio de la razón en el propio deseo de beber y, por eso, la nobleza del propio carácter.

Como ya dijimos, la *gula* es el vicio por exceso de la sobriedad. Santo Tomás considera que la *embriaguez* (en cuanto vicio, no en cuanto estado), pertenece a la gula como una especie a su género<sup>116</sup>. Consiste en el uso y la apetencia del vino sin moderación.

### **c) La castidad**

La materia específica de la *castidad* a la que aplica la moderación propia de la templanza está constituida por “los deseos de deleite que se dan en lo venéreo”<sup>117</sup>. Ya sabemos que la templanza, en sentido propio, se ocupa de los deseos de los placeres del tacto, y que éstos son más fuertes en cuanto que se siguen de las operaciones más naturales. Tal es el caso de las operaciones dirigidas a la conservación del individuo (el apetito de comer y beber, regulado por la abstinencia y la sobriedad), y a la conservación de la especie (el apetito sexual, regulado por la castidad). Ambas operaciones son distintas y dan lugar, por tanto, a virtudes distintas. Además, Santo Tomás ve un motivo especial para la existencia de la castidad, como virtud distinta de la abstinencia, y es “que los deleites venéreos son más fuertes y atacan a la razón más que los de los alimentos”<sup>118</sup>. Por eso necesitan un freno mayor, que aporta la virtud (“vis” = fuerza) de la castidad.

Esto no significa que la sexualidad se valore negativamente, al contrario. Bastaría recordar que Santo Tomás reconoce el deseo y el placer sexual como parte de la humana naturaleza, buenos en sí mismos y dignos de alabanza cuando se experimentan de acuerdo con el verdadero bien humano<sup>119</sup>. El mero hecho de que Santo Tomás considere la castidad como una parte de la templanza, con la flexibilidad y riqueza que conlleva su doctrina sobre esta virtud, señala el camino hacia una ética positiva de la sexualidad, aún cuando él mismo no la desarrollara explícitamente<sup>120</sup>. Es más, precisamente por ser la tendencia sexual un bien tan elevado y tan necesario, es por lo que necesita más la salvaguarda y defensa por medio del orden de la razón que le es propio y le aporta la castidad, ya que, para Santo Tomás, “cuanto más importante es una cosa, tanto más ha de seguirse en ella el orden de la razón”<sup>121</sup>. Por tanto, “lo que constituye la esencia de la castidad como virtud es que por medio de ella se verifica el orden de la razón, *ordo rationis*, en lo sexual”<sup>122</sup>, y de este modo se logra que el apetito sexual alcance el verdadero bien humano.

Desde un punto de vista fenomenológico, no directamente abordado por Santo Tomás, podemos descubrir la existencia y necesidad de un *orden de la razón* en la sexualidad al comprobar que la atracción entre un hombre y una mujer incluye varias dimensiones que no siempre se encuentran en armonía, y que requieren de la virtud de la castidad como fuerza integradora capaz de llevarlas a su propia plenitud. Una somera enumeración de estas dimensiones y sus características<sup>123</sup> podría ser la siguiente:

1/ La *dimensión corporal-sensual*, en la que la persona reacciona ante los valores corporales ajenos con una excitación corporal y un dinamismo naturalmente finalizados en la unión de los cuerpos. Se

logra así la complementariedad corporal-genital, a la que sigue un placer-necesidad, propio de la satisfacción de una carencia. Normalmente adquiere una preponderancia mayor en el varón.

2/ La *dimensión afectivo-psicológica*, en la que la reacción ante los valores humanos ligados al hecho de ser varón o mujer es de tipo emocional y afectiva: se da en la interioridad de la persona. Se busca la complementariedad o resonancia afectiva, vivida como empatía, a la que sigue una complacencia, fruto del mutuo enriquecimiento. Habitualmente es la dimensión preponderante en la mujer.

3/ La *dimensión personal*, en la que se despierta la admiración no ante los valores del otro, sino ante el valor que supone la otra persona *en sí misma*. Se busca el don de sí recíproco, que hace posible una particular comunión interpersonal, y genera un gozo espiritual o "gaudium".

4/ La *dimensión religiosa*, en la que se descubre con estupor el misterio de Dios en la otra persona. Se busca una comunión con Dios en la comunión con la otra persona, y se alcanza un gozo particular o "beatitudo".

De todas ellas, "la dimensión corporal-sensual es la más inmediata a la conciencia, imponiéndose como un hecho"<sup>124</sup>. Pero el deseo sexual, aún dirigiéndose a algo sensible, incluye en sí el deseo de algo más, pretende la felicidad<sup>125</sup>, y no sólo el placer sensible que se obtiene en la dimensión corporal-sensual. "El deseo sensible esconde en sí un deseo espiritual, está habitado por él"<sup>126</sup>. Por eso, reducir la sexualidad a lo genital o, incluso, a lo afectivo, hace imposible comprender su valor específicamente humano<sup>127</sup>, la plenitud de sentido que implica en el hombre.

Las distintas dimensiones se implican mutuamente, de manera que "lo que está en alto se sostiene en lo que está debajo, y a su vez, lo que está en alto equilibra lo que está debajo"<sup>128</sup>. Así, por ejemplo, el placer despierta el deseo y, con ello, nos hace caer en la cuenta de la conveniencia y bondad de determinadas acciones que conducen, no sólo a la unión sexual, sino a una unión afectiva y personal. La bondad de estas acciones "no depende del placer que producen, sino de la plenitud que confieren, pero sin el deseo de placer que despiertan, estas acciones pasarían desapercibidas"<sup>129</sup>. De este modo, "el placer sexual es la repercusión consciente de la plenitud de un amor"<sup>130</sup>. Tiene un valor simbólico de la plenitud humana, de la excelencia a la que remite: la comunión interpersonal. Es un momento en que se resume toda una vida.

Se requiere, por tanto, un principio unificador distinto de los apetitos (que no son capaces de captar más que una dimensión –la suya: la sensible–), que sea capaz de atender simultáneamente a

todas estas dimensiones, y ordenar las inferiores a las superiores, y este principio no puede ser otro que la razón. Surge así la necesidad de la castidad, "a la que compete la integración de los dinamismos afectivos"<sup>131</sup>, bajo el orden de la razón. Ni basta la razón, ni bastan las inclinaciones naturales. Se precisa una armonización.

Esto significa que en el caso del hombre, la sexualidad está condicionada, pero no guiada, por el *instinto*. El control o *guía de la sexualidad* corresponde a la razón y la voluntad, que tienen en cuenta todas las dimensiones de la experiencia amorosa y configuran las relaciones surgidas entre el hombre y la mujer en virtud del instinto sexual, así como el comportamiento ante las consecuencias procreativas de la unión sexual. Estas relaciones son -apunta Rhonheimer- amor, autoentrega de una persona a la otra, fidelidad, responsabilidad procreativa, indisolubilidad de la unión. "Todos estos no son bienes que se añadan a la sexualidad. *Son* la sexualidad como bien humano; es decir, son el instinto sexual mismo de una persona humana en su interpretación por la razón de la persona que tiene ese instinto"<sup>132</sup>.

Pero es preciso advertir que la verdadera castidad no se reduce a una vigilancia y *control* racionales de los movimientos tendenciales de las dimensiones inferiores (corporal y afectiva) de la sexualidad, dirigiéndolos hacia los bienes específicos de las dimensiones más elevadas (personal y religiosa). "La capacidad de controlar y refrenar, de contener la energía que se libera, en modo tal que la voluntad no se vea arrastrada, es el primer paso para adquirir el hábito. Pero tal control va dirigido a la plasmación del afecto"<sup>133</sup> (con el sello de la racionalidad). Se trata de configurar la capacidad de reacción sexual y afectiva interviniendo sobre las mismas potencias cognoscitivas que implican (sensibilidad, imaginación y memoria), de tal manera que la misma atención que se preste a los valores sexuales y afectivos esté en relación con la promesa de comunión<sup>134</sup>. La castidad es como un arte: quien va rectificando su deseo y armonizando su atención, su impulso, su valoración, va adquiriendo una destreza que afecta al mismo modo de *ser impactado por*, de desear, y de valorar la sexualidad. Se adquiere un nuevo *gusto* para lo sexual, que respeta todos sus aspectos y se manifiesta a la vez en todos ellos. El mismo amor y el deseo se convierten ahora en amor y deseo inteligentes, que tienen una racionalidad intrínseca.

Con el hábito de la castidad "la persona se posee en una forma nueva, esto es, posee su impulso sexual, su reacción afectiva, su capacidad de donarse en una forma original"<sup>135</sup>. La castidad posibilita el don de sí, la entrega de la totalidad de lo que el hombre y la mujer son y, por eso, les permite alcanzar la excelencia del amor<sup>136</sup>. Como

sentenció San Agustín: la castidad, como parte de la templanza, es "aquel amor capaz de entregarse por entero a la persona amada"<sup>137</sup>.

Repitámoslo una vez más: con la castidad el apetito sexual es más espontáneamente *fiel a sí mismo*, a su verdad más íntima. La castidad no impone desde fuera unas "manillas de acero" que violenten la naturaleza del apetito sexual, sino que lo ordena desde dentro según la verdad de lo real, de su auténtica y única verdad, percibida por la razón, que es la única capaz de hacerlo. Este es el sentido del *orden de la razón*. "La reproducción humana se hace así reconocible como el tipo de procreación que surge del amor entre dos personas, así como también ese amor está esencialmente constituido para servir a la transmisión de la vida humana. Se explica de este modo la inseparable unidad esencial que forman en la sexualidad humana los dos contenidos de sentido que denominamos reproducción y comunidad amorosa: la sexualidad humana es amor personal que sirve a la transmisión de la vida"<sup>138</sup>.

### ***La pudicia***

Como ya vimos, Santo Tomás habla en su último artículo sobre la castidad de una virtud a la que denomina *pudicia* (del latín "pudicitia"), y afirma que su nombre procede de *pudor* (en latín, "pudor"). La *pudicia* se refiere más a los actos secundarios que suelen tener lugar en la unión venérea o que pueden precederla, mientras que el objeto de la castidad sería el acto más intenso, más completo, más natural y, por tanto, más deleitable (la unión sexual en sí)<sup>139</sup>. Así, para Santo Tomás, la *pudicia* se ocuparía de poner orden y discreción en los movimientos secundarios: tocamientos, besos, miradas, comportamientos, etc.; es decir, en todos los aditamentos externos que pueden influir directamente en la excitación y provocación del deseo acerca del placer perfecto que se da en la unión venérea. Esta excitación sexual prepara y hace posible ese acto de entrega total que es la unión conyugal y, por tanto, en sí misma es algo bueno, cuando se dirige a la unión sexual como fin, dentro del matrimonio. La ternura física, cuando prepara para el amor entre los esposos, expresa esa verdadera unión personal entre dos personas que se han entregado mutuamente la vida entera<sup>140</sup>. Como lo secundario se da en razón de lo principal, bien podríamos decir que la pudicia es una parte de la castidad. También se puede decir que la pudicia es el *camino* para la castidad, su *defensa* y *sostén*. Quien somete estos actos externos al dominio de la razón, es más fácil que modere el acto principal y completo al que se ordenan, pues lo inicial e incompleto busca la plenitud. Por ello, afirma Santo Tomás, "la pudicia se ordena a la castidad, no como virtud distinta de ella, sino

en cuanto que se ocupa de una circunstancia especial. Pero en el lenguaje ordinario se toman indistintamente”<sup>141</sup>.

### ***La lujuria***

El vicio contrario a la castidad, por defecto, es la *lujuria*<sup>142</sup>, “cuya materia principal son los placeres venéreos, que desatan el alma humana de una manera particular y, de modo secundario, otras materias pertenecientes al exceso”<sup>143</sup>. El defecto de la lujuria consiste principalmente en el desorden del *deseo* de placer venéreo, que no se somete a la recta razón. Por tanto, la abundancia de placer que se siente en el acto venéreo *ordenado por la recta razón* no se opone al justo medio de la virtud, es decir, no es vicioso en absoluto<sup>144</sup>. Corresponde a la recta razón establecer tanto el orden como la *medida* del placer sexual. Concretamente, y aunque suponga adelantar acontecimientos, “la medida de la satisfacción sexual es aquella que respeta los fines unitivo y procreativo del matrimonio”<sup>145</sup>. Toda búsqueda o deseo de placer sexual fuera de estos límites, va contra razón y es viciosa.

Es muy interesante, para ver cómo actúa esta característica falta de sometimiento del apetito sexual al bien de la razón, considerar el motivo por el que Santo Tomás piensa que la *fornicación simple*, una de las especies de la lujuria, es una conducta desordenada y viciosa: “La fornicación simple va contra el amor al prójimo en cuanto que se opone al bien de la prole, como ya dijimos (In corp.), ya que no engendra conforme a lo que es conveniente para ésta”<sup>146</sup>. En efecto, explica Santo Tomás, con palabras adecuadas a la época histórica y social en que le tocó vivir<sup>147</sup>: “es evidente que para la educación del hombre se requiere no sólo el cuidado de la madre que lo alimenta, sino mucho más el del padre, que debe educarlo, defenderlo y guiarlo. Por eso es contrario a la naturaleza humana el que el hombre practique indiscriminadamente el trato carnal, siendo preciso, por el contrario, que sea marido de una determinada mujer, con la que ha de permanecer no durante un corto período de tiempo, sino por mucho tiempo, incluso durante toda la vida (...) Esta seguridad desaparecería si se admitiera un trato carnal no definido. Esta concreción de una mujer se llama *matrimonio*, y por eso se dice que es de derecho natural. Pero dado que el comercio carnal se ordena al bien de todo el género humano, y los bienes comunes están sujetos a la determinación de la ley, es lógico que esta unión del macho y de la hembra, llamada matrimonio, esté sujeta a alguna ley (...) De aquí se deduce que, siendo la fornicación un contacto indeterminado, al no darse dentro del matrimonio, va contra el bien de la educación de la prole”<sup>148</sup>, y es, por ello, vicioso. En el *adulterio*, aún queda aún más

claro el aspecto de injusticia, también con el otro cónyuge no culpable, inherente a todo pecado de lujuria. Evidentemente, sólo la razón –nunca el apetito– es capaz de captar estas exigencias de justicia implícitas en la conducta sexual.

Es decir, la unión sexual de un hombre con una mujer no es viciosa en sí, sino en tanto que no se somete al bien de la razón, que exige –entre otras cosas– que sólo se efectúe dentro del matrimonio, por un motivo de justicia con la prole (y en cierto sentido con la madre). De este modo, Santo Tomás introduce el punto de vista de la justicia para analizar la moralidad de los actos sexuales<sup>149</sup>. Precisamente porque implican normalmente dos personas directamente, y muchas más indirectamente, estos actos plantean cuestiones de justicia que no pueden ser resueltas atendiendo tan sólo a su similitud con el ideal personal de templanza del agente. “Así, comparada con otras formas de templanza la castidad implica un especial compromiso con las normas de la justicia”<sup>150</sup>. Este aspecto de la justicia, que va dirigido al bien común, constituye la parte extrapsicológica de la castidad o de la lujuria, y evita estrechar falsamente tanto el horizonte de la virtud como del vicio, al insistir únicamente en el aspecto subjetivo, en lo que hay de deshonestidad en la lujuria<sup>151</sup>. Además, como dice Jean Porter, es importante hacerlo así, porque en el caso del sexo, a diferencia de lo que ocurre con la comida y la bebida, no hay una conexión tan clara entre la satisfacción de los instintos y las necesidades biológicas de los individuos, en cuanto miembros de la especie humana. Así, mientras que comer inmoderadamente deteriora siempre la salud, no ocurre necesariamente lo mismo con la falta de moderación en la satisfacción del impulso sexual<sup>152</sup>.

Pero conviene advertir que la lujuria, y más en concreto, la *fornicación*, no es sólo, ni principalmente, un vicio contra la justicia, sino contra la castidad, parte subjetiva de la templanza. En efecto, en la fornicación se da rienda suelta al apetito sexual de manera que se busca el placer por sí mismo, desligado –al menos– de uno de sus fines<sup>153</sup>: la conservación de la especie, que incluye no sólo engendrar vástagos, sino criarlos y educarlos de la manera más conveniente, es decir, en una familia. Para verlo más claro es preciso recordar la doble regla de la templanza: las necesidades de la vida, y la *conveniencia* para la misma. Por tanto, en las relaciones sexuales fuera del matrimonio estable no se sigue el verdadero orden de la razón en lo sexual, que es la esencia de este vicio de la lujuria.

También en el *adulterio* se da un vicio contra la castidad y no sólo contra la justicia, ya que se rompe la integración de los diversos aspectos de la sexualidad humana que la castidad se encargaba de integrar. En el adulterio la persona “pretende gozar de lo que la

sexualidad y el afecto ofrecen pero sin entregar la libertad. Y no la entrega porque no puede entregarla, ya que pertenece a otra persona. Busca sexo, cierto, busca cariño, cierto: y puede que lo obtenga. Pero, sobre todo, busca comunión, plenitud humana. Y esta sin el don de sí no es posible<sup>154</sup>. De este modo, en la unión adúltera se entrega y se acoge "algo" de la persona, su sexualidad, su corporeidad, su temporalidad, su afectividad, pero no la persona misma, por mediación de estas realidades. No hay verdadero don de sí<sup>155</sup>.

Volviendo a Santo Tomás, afirma que la lujuria es un *vicio capital*: siendo el fin que la lujuria persigue el deleite venéreo, que es el más fuerte, y por tanto sumamente apetecible para el hombre, se ve cuán fácilmente puede llegar el hombre a caer en muchos vicios para conseguirlo, "todos los cuales se dice que proceden de aquel vicio como un vicio principal"<sup>156</sup>, o capital. Además, "el vicio de la lujuria hace que el apetito inferior, el concupiscible, se ordene de un modo vehemente a su objeto propio, lo deleitable, debido a la impetuosidad del deleite. De ello se sigue, lógicamente, que las potencias superiores, entendimiento y voluntad, se sientan altamente desordenadas (e impedidas en sus actos) por la lujuria"<sup>157</sup>. Concretamente, Santo Tomás, entre las consecuencias de la lujuria, cita: la *ceguera mental*, la *inconsideración* y la *precipitación*, corrupciones todas ellas de la prudencia; la *inconsistencia*, corrupción de la fortaleza; el *egoísmo*, corrupción de la justicia; etc.<sup>158</sup> Queda claro, pues, que la lujuria es un vicio capital, madre de muchos otros.

La lujuria anula la capacidad de *contemplar* serenamente el mundo. En efecto, "es propio del hombre aquello que es de acuerdo con la razón. Por eso, cuando se tiene en uno lo que conviene a la razón, se dice de él que se posee a sí mismo"<sup>159</sup>. Pues bien: "la lujuria destruye de una manera especial esa fidelidad del hombre a sí mismo y ese permanecer en el propio ser. Ese abandono del alma, que se entrega desarmada al mundo sensible, paraliza y aniquila más tarde la capacidad de la persona en cuanto ente moral, que ya no es capaz de escuchar silencioso la llamada de la verdadera realidad, ni de reunir serenamente los datos necesarios para adoptar la postura justa en una determinada circunstancia"<sup>160</sup>. La obsesión de gozar, que tiene siempre ocupado al hombre lujurioso, le impide acercarse a la realidad serenamente y le priva del auténtico conocimiento, imprescindible para juzgar con prudencia. "En un corazón lujurioso se ha quedado bloqueado el ángulo de visión en un determinado sentido, el mirador del alma se ha vuelto opaco, está empolvado por el interés egoísta, que no deja pasar hasta ella las emanaciones del ser"<sup>161</sup>. Santo Tomás pone el ejemplo del león, que al encontrar un ciervo, no ve en él más que el carácter de presa<sup>162</sup>. Lo mismo ocurre con el lujurioso, que en su contacto con las personas y el mundo, no

los ve más que como objetos de placer, como bienes sensibles: es incapaz de ver los bienes del espíritu, y de ver a los demás como personas (y, por tanto, como seres espirituales)<sup>163</sup>. Por eso, la virtud de la castidad, más que ninguna otra, hace capaz al hombre y lo dispone para la contemplación, algo que los autores espirituales cristianos descubrieron hace tiempo.

Además, y precisamente en cuanto que la belleza es *la extensión de lo verdadero a lo bueno*<sup>164</sup>, es decir aquello que agrada y deleita al ser conocido, es claro que la lujuria, al impedir que el espíritu se impregne de verdad (Santo Tomás cita la “ceguera de la mente” como uno de sus efectos<sup>165</sup>), destruye el verdadero goce sensible de lo que es sensiblemente bello. “Sólo el que tiene un corazón limpio es capaz de reír de verdad (...) Sólo percibe la belleza del mundo quien lo contempla con la mirada limpia”<sup>166</sup>. En el fondo, el vicio limita, incapacita, el conocimiento de lo bueno y, por tanto, el disfrute de lo verdaderamente hermoso.

Una última observación: Santo Tomás afirma que existe una determinada especie de lujuria, a la que llama *vicio contra la naturaleza*, en la que hay una *doble* razón de torpeza que hace que el acto venéreo sea malo: “en primer lugar porque repugna a la recta razón, lo que es común a todo vicio de lujuria; y en segundo lugar porque también repugna al mismo orden *natural* del acto venéreo apropiado a la especie humana, y entonces se llama vicio contra la naturaleza”<sup>167</sup>. Esta categoría de lujuria incluiría cualquier clase de acto sexual que sea estructuralmente incapaz de servir a la función reproductiva<sup>168</sup>. Tal sería el caso, entre otros, de los vicios de masturbación, unión homosexual, bestialidad y la unión heterosexual que sea intrínsecamente no procreativa, como ocurre con el uso de *instrumentos anticonceptivos* en la unión de un hombre con una mujer dentro del matrimonio. Todos estos vicios son para Santo Tomás “contra natura”, pues no sólo violan –en algún caso– las obligaciones hacia otras personas, como ocurría con los demás pecados de lujuria, sino que van en contra de la naturaleza que compartimos con otros animales<sup>169</sup>. Y precisamente por eso introducen un tremendo desorden en la persona que los comete: “en cualquier orden de cosas, la corrupción de los principios es pésima, porque de ellos dependen las consecuencias. Ahora bien, 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. Por ello, así como en el orden especulativo un error sobre las cosas cuyo conocimiento es connatural al hombre es sumamente grave y torpe, así es también muy grave y torpe, en el orden operativo, obrar contra aquello que ya viene determinado por la naturaleza. Así, pues, dado

que en los vicios contra la naturaleza el hombre obra contra lo que la misma naturaleza ha establecido sobre el uso del placer venéreo, síguese que un vicio en tal materia es gravísimo<sup>170</sup>, no sólo en sí mismo considerado, sino por las consecuencias que tiene: deteriora de tal manera la naturaleza de las cosas, que la razón se vuelve incapaz de juzgar con acierto, no sólo en lo relativo a la castidad, sino a otros aspectos de la vida humana. De aquí se sigue el deterioro de la prudencia, y con ella, de todas las virtudes, por donde se ve el gran daño que hacen al hombre estos vicios.

Desde otro punto de vista, ajeno pero no contradictorio a Santo Tomás, se puede ver como la *contracepción*<sup>171</sup> dentro del matrimonio es también viciosa, pues atenta a la misma esencia del acto conyugal. Al perder el significado procreativo, la donación deja de tener un significado unitivo, porque a nivel intencional no se incluye la totalidad de entrega. ¿Qué queda en él? Queda la función sexual. Aquí está el drama de la contracepción. La intención de hacer infecundo el amor contradice la verdad del amor conyugal: lo hace imposible. De ser un regalo mutuo que los esposos se hacían, pasa a ser la ocasión de saciar una carencia, un deseo. Ya no es la lógica de la donación, sino la lógica de la necesidad. Aquí está el cambio simbólico que se ha introducido, y que como un germen de corrupción se introduce en el matrimonio. Por eso, los actos conyugales contraceptivos no pueden unir verdaderamente a los esposos, aunque la mayoría de las veces procuren expresar el amor en ellos. No son verdaderos actos conyugales, aunque externamente posean sus cualidades físicas y afectivas: faltan las cualidades intencionales: la totalidad de la entrega.

#### **4. Partes potenciales: el "cortejo" de la templanza**

Como se recordará, partes potenciales son las virtudes que ejercen la moderación propia de la templanza en una *materia secundaria*, menos importante y menos difícil, observando respecto a ella un modo semejante al de la templanza respecto a la materia principal. Vienen a ser como su "cortejo". De hecho, al hablar de la templanza en el lenguaje ordinario, con frecuencia tenemos en mente una o varias de estas partes potenciales, pues lo que solemos hacer es referirnos al sentido *general* de moderación de la templanza<sup>172</sup>. Ya dijimos que Santo Tomás agrupa estas virtudes (o partes potenciales) en tres series, según la materia a la que se aplique la moderación característica de la templanza<sup>173</sup>: movimientos internos del alma, movimientos externos, y la relación con cosas externas.

## **a) Primera serie: movimientos y actos internos del alma.**

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

### **1) La continencia**

La distinción entre continencia y templanza, ya presente en Aristóteles y ampliada por Santo Tomás, es clave para la comprensión de la virtud de la templanza y los distintos modos en que se realiza la integración de la afectividad en la vida moral<sup>174</sup>.

Santo Tomás considera que "la continencia hace que el hombre *resista* a los malos deseos que se dan en él con fuerza"<sup>175</sup>. Ya sabemos que los deseos de las delectaciones del tacto son los más vehementes en el hombre por ser consecuencia de las operaciones más naturales y necesarias, por lo que la materia propia de la continencia serán los deseos *desordenados* de los placeres del tacto, a los que resiste<sup>176</sup> por un motivo que le indica la razón<sup>177</sup>. Por tanto, la continencia tiene algunas cualidades de la virtud, en cuanto que reafirma la razón contra las pasiones para que éstas no le venzan, pero muestra cierta imperfección<sup>178</sup>, ya que no impide (como hace la verdadera templanza) que se levanten en el apetito sensitivo pasiones fuertes contrarias a la razón. En este sentido, en el continente se da una cierta fractura entre su afectividad y su razón<sup>179</sup>.

La continencia reside en la *voluntad*. En efecto, "el apetito concupiscible se porta de igual modo en el que practica la continencia que en el incontinente, ya que incita a los dos a fuertes deseos malos (...) pero el que practica la continencia, aunque sufra deseos fuertes, elige no seguirlos a causa de la razón, mientras que el incontinente decide seguirlos a pesar de la oposición de la razón. De ahí que la continencia tenga que residir en la facultad del alma cuyo acto es la elección. Y dicha facultad es la voluntad"<sup>180</sup>. Además, y es otra forma de verlo, puesto que toda resistencia implica acción de uno contra otro, conviene que la continencia resida en una facultad distinta que las pasiones a las que resiste<sup>181</sup>, y esta es la voluntad<sup>182</sup>. Queda claro, pues, que el sujeto de la continencia es la voluntad, a la que

proporciona un *plus* de energía, una fuerza sobreañadida, en que consiste la virtud.

Santo Tomás distingue certeramente entre *sujeto* y *motor* de la continencia e incontinencia, haciendo ver que la voluntad se encuentra entre la razón y el apetito concupiscible, y puede ser movido por ambos. “El que practica la continencia es movido por la razón, mientras que el incontinente es movido por el apetito concupiscible. Por eso la continencia puede atribuirse a la razón como primer motor y la incontinencia al apetito concupiscible como primer motor, aunque ambas pertenecen a la voluntad como sujeto propio”<sup>183</sup>. Por eso, la conducta del continente muestra cierta unidad, que le viene dada por la razón y la disposición de la voluntad a seguir la norma moral. Y, en cambio, la conducta del incontinente, carece de tal principio integrador, por lo que se fragmenta en segmentos contradictorios entre sí<sup>184</sup>.

En el continente la fuerza de la razón no llega a informar y someter el apetito concupiscible, ordenándolo *desde dentro* (como ocurre con la templanza), sino que se queda en la voluntad, y ordena el apetito concupiscible *desde fuera*, dominándolo, lo cual es menos perfecto, pues la fuerza de la razón llega menos lejos: no pasa de la voluntad, ni llega al apetito sensitivo<sup>185</sup>. Además, el continente ha de evitar la tendencia del apetito, negarla, pues es desordenada, mientras que el templado la secunda, por ser conforme a la razón, con lo que la actividad es mucho más perfecta, al incluir la pasión: las pasiones no se desmandan, sino que fluyen naturalmente del apetito concupiscible ya ordenado desde dentro (el hábito es una segunda naturaleza), por eso quien es temperante será también continente, y con más facilidad.

Santo Tomás aborda claramente este tema de la superioridad de la templanza sobre la continencia, como ya lo hiciera Aristóteles, y lo explica de este modo: “la virtud recibe su bondad de la sujeción a la razón, y es un bien mayor el proporcionado por la templanza, mediante el cual el apetito sensitivo se sujeta a la razón, que el de la continencia, en el que el apetito sensitivo se opone fuertemente a la razón”<sup>186</sup>. La templanza quiere decir que se ha instalado en el hombre como una segunda naturaleza, dando así lugar a una postura habitual, arraigada en ese segundo ser, que informa tanto el apetito concupiscible como sus actos por el “*ordo rationis*”. El templado, sobre todo, es aquél que *reacciona* bien y puede identificarse con su reacción, porque le *atrae* el verdadero bien<sup>187</sup>. Por eso, actuar para el virtuoso será realizar lo que más ama. La verdadera y perfecta virtud en que consiste la templanza lleva el sello de la *naturalidad*<sup>188</sup>, no padece aprietos, y funciona hacia el bien que le es propio por la fuerza de una segunda naturaleza. La continencia, por el contrario,

expresa una situación pasajera, tiene menos categoría, es menos perfecta, pues si bien la fuerza ordenadora de la razón ha llegado ciertamente a configurar –desde fuera- un *acto* de deseo, no llega a configurar –desde dentro- la potencia apetitiva misma, como ocurre con la templanza<sup>189</sup>. “El modo de resolver la tensión de un bien aparente que seduce es muy diferente en el virtuoso que en el continente: uno acude a su deseo profundo, el otro, a la norma moral”<sup>190</sup>.

A esta misma conclusión -la superioridad moral de la templanza sobre la continencia- podemos llegar analizando sus vicios contrarios. En su *Comentario a la Ética a Nicómaco*<sup>191</sup>, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, aduce tres razones para mostrar que el intemperante es peor que el incontinente: Primera, porque el intemperante no se arrepiente, pues comete las faltas por *elección*, en la cual permanece porque elige los placeres corporales como fin, mientras que el incontinente se arrepiente fácilmente cuando cesa la pasión por la que fue vencido<sup>192</sup>. Segunda, porque la intemperancia es *continua*, mientras que la incontinencia no lo es, pues el incontinente se ve movido a cometer una falta sólo por una pasión que pasa pronto. Tercera, porque la intemperancia se *oculta* a quien la tiene, que es engañado porque estima ser un bien eso que hace, mientras que la incontinencia no se le oculta a quien la tiene, pues su razón le hace ver que aquello a lo cual es conducido por la pasión es un mal. Estos argumentos serán recogidos de modo sintético en la *Summa Theologiae*: “en el intemperado la voluntad se inclina hacia el pecado por inclinación propia, que procede del hábito adquirido por la costumbre. En cambio, en el incontinente la voluntad se inclina al pecado bajo el influjo de la pasión. Y como ésta pasa pronto, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente movible, síguese que el incontinente se arrepiente en seguida, una vez pasada la pasión. No sucede lo mismo al intemperado. Más aún, se alegra de haber pecado, porque el acto de pecar se le ha hecho connatural debido al hábito adquirido (...) Queda claro, pues, que el intemperado es mucho peor que el incontinente”<sup>193</sup>.

En el incontinente, la ignorancia que lleva a elegir contra el orden de la razón es *posterior* a la inclinación del apetito que ciega, y se refiere sólo a un *objeto* particular de libre elección (esto, aquí y ahora), mientras que en el intemperado la ignorancia es *anterior* y del *fin* mismo, en cuanto que juzga que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna<sup>194</sup>. Y por eso, la intemperancia *ciega* mucho más que la incontinencia. Esta corrupción de la recta estimación del fin es calamitosa para la prudencia, y con ella, para toda la vida moral<sup>195</sup>.

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

Pero no sólo es la continencia un "seguro moral", una "segunda barrera de defensa", por si falla la primera de la templanza, sino que, además, es *camino* para lograr la templanza<sup>196</sup>. En efecto, al hablar de la intemperancia, Santo Tomás le tacha de un vicio pueril porque, del mismo modo que al niño se le enmienda cuando se le corrige, "de un modo semejante, si se ofrece resistencia a la concupiscencia, ésta es reducida al debido orden de la honestidad"<sup>197</sup>. ¿Y qué es esta "resistencia" que se ofrece a la concupiscencia sino la continencia, virtud que radica en la voluntad, y que resiste a las pasiones desordenadas como hemos visto? Da la impresión de que Santo Tomás piensa que el camino para ir ordenando y sometiendo a la razón el mismo *surgir* de las pasiones del apetito concupiscible, comienza y pasa por la continencia. "La persona que va por el camino de la virtud experimenta en sí misma el hecho de que las inclinaciones de su voluntad y de sus sentidos se rebelan frecuentemente contra la razón. Por ello, para adquirir la virtud de la templanza es necesaria frecuentemente la continencia, que nos permite reprimir las pasiones desordenadas"<sup>198</sup>. Esta virtud hace que la voluntad, movida y guiada por la razón, frene al apetito concupiscible "rebelde", y así, de algún modo, al obligarle a seguir la senda de la racionalidad o no seguir ninguna, lo impregna de ella<sup>199</sup>.

En efecto, con la pérdida de la perfección original del apetito sensible debida al pecado original, el hombre ha quedado en un "*lábil equilibrio*"<sup>200</sup>. Por ello puede ser bueno y necesario ejercitarse temporalmente en la continencia, por ejemplo en lo relativo a la comida o la sexualidad, por más que la continencia *en sí misma* no sea una virtud, ni algo ya de suyo totalmente conforme a la razón (en la persona verdaderamente virtuosa). Sólo sería innecesario este ejercicio si el equilibrio fuese estable, pues en ese caso nunca sufriríamos pasiones puestas al orden de la razón, por lo que seguirlas sería siempre bueno. Esta es la causa de que el Aquinate defienda la tesis, ciertamente atrevida, de que en el estado de

perfección original del hombre, la continencia sexual no era un acto loable, ya que éste sólo lo es en tanto que, mediante él, se supera la libido desordenada<sup>201</sup>. Lo mismo sucede con otras pasiones del irascible, como la ira. Si no se diese esa labilidad en el equilibrio interno del hombre, sería bueno hacer siempre aquello a lo que nos impulsasen el apetito sexual, la ira y otras pasiones, informadas por la razón gracias a las virtudes correspondientes.

En el otro extremo, se encuentra la *sobrevalorización* de la continencia, consecuencia del voluntarismo. Esta deformación se oculta en la idea, muy extendida, según la cual quien resiste fortísimos embates de unas pasiones muy desordenadas es *siempre* más meritorio que quien resiste un empuje menos vehemente de la concupiscencia. Esto sólo es verdad cuando la moderación de la concupiscencia es debida a la propia constitución natural, menos fogosa y apasionada, o a gozar de menos oportunidades de deleites que enciendan la concupiscencia: es decir, cuando se debe a factores ajenos a nuestra libertad. Pero cuando la debilidad de los ataques de la concupiscencia se debe al dominio de la razón sobre el apetito sensible, propio del hombre que practica y posee la templanza, no solo no disminuye el mérito del sujeto moral, sino que lo aumenta: "en este caso, la debilidad de la concupiscencia aumenta el mérito por razón de su causa, mientras que la fuerza de la misma lo disminuye"<sup>202</sup>, afirma Santo Tomás.

Como otras veces, conviene insistir en que la *incontinencia* es un vicio, "no porque se sumerja en graves concupiscencias, sino por no atenerse al debido orden de la razón, aún cuando se trate de la concupiscencia de cosas apetecibles por sí mismas"<sup>203</sup>. Santo Tomás distingue diversos tipos de incontinencia, según sea el modo en que no se atiende al orden de la razón. Cuando el alma cede a la pasión *antes* de escuchar la deliberación y el juicio de la razón, tenemos la *incontinencia desenfrenada*, también llamada *precipitación*<sup>204</sup>. En cambio, cuando el hombre no persevera en el consejo dado, porque la debilidad con que se fijó en él la razón es grande, tenemos la llamada *debilidad* o *flaqueza*: en este caso, a la aparición de la concupiscencia sigue la deliberación y juicio, pero no permanecen en lo que han deliberado porque son vencidos por la pasión. Por eso, afirma Santo Tomás, los débiles son peores que los precipitados<sup>205</sup>, pues son vencidos por una pasión menor (no inmediatamente "rebasante" por su velocidad o vehemencia), y porque no actúan sin una deliberación previa. Pero aun así, la debilidad es una forma de incontinencia más que de intemperancia<sup>206</sup>.

Por último, conviene mencionar que cabe un sentido de continencia como virtud *general*, que es capaz de decir "no" desde la voluntad a las sollicitaciones de múltiples pasiones, y no sólo a las

delectaciones sensibles<sup>207</sup>, también a algunas pasiones del apetito irascible, como la ira, o intelectuales<sup>208</sup>. En este sentido, continente es el que se contiene a sí mismo, el que no se desparrama en la multitud de sollicitaciones que se nos presentan, sino que sabe guardarse para lo que verdaderamente quiere. El continente es el que, a la hora de la trepidación que produce el encontronazo con la pasión, mantiene lo que querría hacer en momentos de mayor tranquilidad. Hace realmente lo que quería hacer. Mantiene su propósito. Es más libre.

## 2) La humildad

El modo de tratar la humildad en la *Summa Theologiae* es un poco confuso, como ya anunciamos. De una parte, en el comienzo del tratado sobre la templanza, al enumerar sus partes potenciales, se habla de un primer grupo de virtudes, que tienen como objeto los movimientos y actos internos del alma. En este grupo se incluyen la *continencia* (que ya hemos visto), la *mansedumbre* (que veremos enseguida, junto con la *clemencia*) y la *humildad*, que modera el movimiento de esperanza o audacia de la voluntad hacia el objeto deseado<sup>209</sup>. Sin embargo, algunas cuestiones más adelante, en la misma *Summa Theologiae*, Santo Tomás parece contradecirse pues, al hablar de la *modestia*, que da origen al segundo grupo de partes potenciales (el constituido por las virtudes cuyo objeto es moderar los movimientos y actos externos y corporales), incluye bajo la modestia, de nuevo, la *humildad*, como virtud que modera el movimiento del ánimo hacia alguna excelencia<sup>210</sup>. Podríamos preguntarnos, por tanto, si la humildad es parte de la templanza o parte de la modestia. El mismo Santo Tomás se lo pregunta en un artículo de otra cuestión la *Summa Theologiae*<sup>211</sup>, y su respuesta parece ser que, *propriamente*, la humildad es una parte potencial de la templanza, pues reprime el movimiento de esperanza, como la mansedumbre el de ira y, por tanto, pertenece a la primera serie de las partes potenciales, que moderan los movimientos y actos internos del alma. Sólo si se considerara la modestia en el sentido que lo hace Cicerón, es decir, como la virtud que se ocupa no sólo de las acciones exteriores, sino también de las interiores, la humildad quedaría incluida bajo la órbita de la modestia. Sin embargo, para Santo Tomás la *modestia* parece hacer más referencia a lo externo<sup>212</sup>. Por tanto, adoptaremos la primera clasificación mencionada, por considerar que el objeto de la *humildad* son los movimientos *internos* del alma: de audacia, esperanza y apetito de la propia excelencia; y no los actos externos del hombre, por más que, lógicamente, los primeros influyan en los segundos como su causa.

En cierto modo, puede que no parezca del todo adecuado clasificar la *humildad* como parte de la templanza, pues si bien es claro que se da en ella la moderación característica de la templanza, aplicada a una materia secundaria como es la audacia, esperanza y apetito de la propia excelencia, también lo es que la humildad radica en el apetito *irascible*, y que tiene una íntima unión con la magnanimidad, de la que viene a ser como la otra cara de una misma moneda. Santo Tomás lo explica así: “el bien arduo tiene algo que atrae el apetito, a saber, la misma razón de bien, y tiene algo que retrae, que es la misma dificultad de conseguirlo. Del primero se deriva el movimiento de esperanza y del segundo el de desesperación. Por otro lado, ya dijimos (I-II q61 a2) que los movimientos del apetito que se comportan como impulsos exigen una virtud que los modere y los frene, mientras que aquellos que indican un retraimiento necesitan una virtud moral que los reafirme y empuje. Por eso es necesaria una doble virtud sobre el apetito del bien arduo. Una de ellas ha de atemperar y refrenar el ánimo, para que no aspire desmedidamente a las cosas excelsas, lo cual pertenece a la *humildad*, y la otra ha de fortalecer el ánimo contra la desesperación y empujarlo a desear las cosas grandes conforme a la recta razón, y es lo que hace la magnanimidad”<sup>213</sup>. Por ello, en cierto modo, parecería lógico incluir la humildad en la fortaleza, al igual que la magnanimidad. La respuesta de Santo Tomás a esta objeción, y que también se podría aplicar a la continencia, es que “las partes potenciales se asignan a las virtudes principales no según la coincidencia en el sujeto o materia, sino por la coincidencia en el modo formal (...) Por ello, aunque el sujeto de la humildad es el irascible, se considera parte de la modestia y de la templanza por el modo de obrar”<sup>214</sup>. Es decir, si la humildad actúa frenando y atemperando, no importa qué materia frene o atempere, ni desde donde lo haga: pertenece a la templanza.

Por otra parte, corresponde propiamente a la humildad el *refrenar* los movimientos del apetito, para que no busque desordenadamente las cosas grandes, ni aspire a lo que es superior al hombre (a *este* hombre). Por eso el conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad como regla directiva del apetito, que consiste en que nadie se sobreestime<sup>215</sup>. Pero eso no puede llevarnos a concluir que la humildad resida en la inteligencia: la humildad consiste esencialmente en moderar “desde dentro” el apetito de la propia excelencia. También por eso, “la humildad reprime la esperanza o confianza en sí mismo más que usar de ella, por lo cual el exceso se opone más a ella que el defecto”<sup>216</sup>, como es característico de la templanza y sus partes.

Ahora bien, Santo Tomás no parece satisfecho con esta asignación del apetito irascible como sujeto propio de la humildad, y

por eso, al hablar de la soberbia<sup>217</sup>, observa que el apetito irascible se puede tomar en sentido propio e impropio. En el primer caso designa una parte del apetito sensitivo, mientras que en el segundo caso se toma en sentido amplio, de modo que incluya, incluso, el apetito intelectual o voluntad. Pues bien, el Aquinate piensa que el sujeto de la soberbia (y por tanto de la humildad) es el irascible, tomado en *ambos sentidos*, ya que el bien arduo a que tiende desordenadamente se encuentra igualmente en materia sensible (riquezas, placeres, etc.) y espiritual (fama, honor, poder, etc.). En otras palabras, la virtud de la humildad reside tanto en el apetito irascible como, especialmente, en la voluntad. Y, puesto que *una* virtud sólo puede tener como sujeto propio *una* potencia<sup>218</sup>, aunque pueda extenderse a otra en cuanto que es movida por ella o reciba algo de ella, hay que concluir que el sujeto propio de la humildad es la voluntad<sup>219</sup>.

Santo Tomás advierte que la humildad es algo interior, no es un mero comportamiento exterior. Aplicada a la relación Dios-criatura es la aceptación sin reservas de aquello que por divina voluntad es lo real: ni yo ni la humanidad somos Dios, sino que somos *criaturas*. Humildad, tomada en su sentido estricto, es el temor reverencial por el que el hombre se somete a Dios. Este es el fundamento de la otra cara de la humildad, que da hacia el mundo de la convivencia con los demás. La humildad inclina a los hombres a rebajarse los unos ante los otros, pero en un sentido muy claro: el hombre debe subordinar lo que hay de humano en sí mismo a lo que hay de Dios en el prójimo. No exige, por tanto, someter lo que hay de Dios en sí mismo a lo que hay de Dios en el prójimo, ni lo humano propio a lo humano de los demás<sup>220</sup>.

Dejando aparte las virtudes intelectuales, Santo Tomás considera a la humildad la más *excelente* de todas las virtudes morales, exceptuando la justicia, y es interesante saber por qué lo hace así. "El bien de la virtud consiste en el orden de la razón (...) Esta ordenación consiste esencialmente en la misma razón que ordena y, por participación, en el apetito ordenado por medio de la razón. Esta ordenación, de forma universal, es efectuada por la justicia, sobre todo la legal. Pero el que el hombre se someta a su dictamen es obra de la humildad de forma universal y en todas las materias, y de todas las virtudes en alguna materia especial"<sup>221</sup>. Por eso la virtud de la humildad es, en lo natural, fundamento de las demás virtudes<sup>222</sup>.

Por tanto, "hacer lo que se ha conocido como bueno y porque se ha conocido como bueno -esto es, actuar de conformidad con la verdad conocida- es en lo que consiste propiamente la actitud a la que llamamos humildad. La humildad es una especie de subordinación a la verdad conocida"<sup>223</sup>. Sin humildad se niega el

error y la debilidad propios, y se llega a adquirir una voluntad injusta. En cambio, la debilidad unida a la humildad es precisamente la vía que conduce a la adquisición de virtud<sup>224</sup>. En este sentido, la humildad es cimiento o *fundamento* de las demás virtudes, y su importancia rebasa ampliamente la deducible únicamente por su puesto en la ordenación tomista de las partes de la templanza. De este modo, con Santo Tomás –al igual que con San Agustín– se da *primacía* a una virtud hasta ahora desconocida en el mundo griego: “la definición de lo heroico debe ser propuesta de nuevo, pues lo que hasta ahora se trataba como debilidad debe tal vez considerarse paradigma de la verdadera fuerza”<sup>225</sup>.

El vicio contrario a la humildad es la *soberbia*, por la que se busca lo que nos sobrepasa, lo que nos es desproporcionado y que, por tanto, se opone a la recta razón. Su objeto, pues, es el deseo desordenado de la propia excelencia. De ella pueden nacer todos los vicios, ya sea directamente, en cuanto que otros vicios se ordenan al fin de la soberbia (la propia excelencia), ya sea indirectamente, removiendo los obstáculos, en tanto que por la soberbia el hombre desprecia los preceptos de la ley natural<sup>226</sup>. Aún más, “la soberbia es capaz de corromper cualquier virtud, en cuanto que de las mismas virtudes toma ocasión para ensoberbecerse, igual que de cualquiera otra cosa que signifique excelencia”<sup>227</sup>. Por eso se ha podido escribir que “vanagloria, tenerse por demasiado importante, encumbrarse sobre los que no son tan *perfectos*..., aquí están los peligros que acechan a los ascetas”<sup>228</sup>.

Conviene recordar que, como vimos al hablar del sujeto de la humildad, aunque el sujeto de la soberbia es el irascible ya que su objeto propio (el deseo de la propia excelencia) es lo arduo, lo es “no sólo tomado propiamente, como parte del apetito sensitivo, sino tomado de un modo común, en cuanto que se halla en el apetito intelectual”<sup>229</sup>. En otras palabras: el sujeto de la soberbia es la voluntad.

Para Santo Tomás, por tanto, la soberbia es, también, un pecado espiritual. Así, por ejemplo, “la voluntad, cuyo acto no es otra cosa que ‘amar’, puede preferir la ‘mera libertad de su acto’ a la subordinación a lo conocido como bueno, si bien no en virtud de un juicio de la razón, sino en virtud de su espontaneidad. Esta preferencia sería un acto de orgullo o de soberbia, la *curvatio in seipsum* agustiniana (un ‘curvarse hacia sí mismo’, una especie de torcido centrarse en sí). ‘No quiero’, se dice en estos casos, y este no querer es absolutamente irracional. Así pues, por más que *en lugar del* bien conocido por la razón no pueda querer ninguna otra cosa, sí que puedo sencillamente no querer ese bien conocido”<sup>230</sup>. De esta manera, el acto de orgullo, la volición de la pura espontaneidad e

independencia de la voluntad, carece por completo de la luz de la razón. "La verdadera libertad, que es autodeterminación a lo conocido como bueno, es sustituida por una libertad que en último término sólo reconoce como buena la autodeterminación. Se trata de aquella clase de autonomía que finalmente tiene que volverse *contra* la razón"<sup>231</sup>.

En definitiva, la soberbia no sigue la norma de la recta estimación de uno mismo, sino que se cree más de lo que es, ya que "lo que uno desea ardientemente lo cree con facilidad"<sup>232</sup>, y así engendra "una desordenada presunción de superar a los otros"<sup>233</sup>, a los que desprecia o minusvalora. Pero lo propio de la soberbia es la no sujeción del hombre a Dios y su regla, a los que desprecia<sup>234</sup>. Soberbia es ante todo una postura ante Dios. Quiere decir, fundamentalmente, la negación de la relación criatura-Creador. Como dice Pieper, con palabras de Casiano, "todos los pecados son fuga de Dios, la soberbia es el único que le planta cara"<sup>235</sup>.

### **3) La mansedumbre y clemencia**

En opinión de Santo Tomás, la *mansedumbre* y la *clemencia* son dos virtudes íntimamente relacionadas entre sí, pero distintas. La mansedumbre modera la pasión de la *ira*<sup>236</sup>, y por ello radica en el apetito irascible. Se le opone la iracundia. La clemencia, en cambio, mitiga el *castigo* externo que debe aplicarse a alguien, y debe radicar en la voluntad, donde también lo hace la justicia. Se le opone la *crueledad*. Sin embargo, en cuanto a sus efectos, son muy similares, pues las virtudes que moderan las pasiones colaboran, en cierto modo, en cuanto a su efecto, con las virtudes que moderan las acciones. Así, puesto que la pasión de la ira incita al hombre a la venganza, a imponer castigos mayores de los debidos, "la mansedumbre, por el hecho de refrenar el ímpetu de la ira, concurre con la clemencia para producir su mismo efecto"<sup>237</sup>: la disminución del castigo.

Tanto una como otra *miran* a la razón, como corresponde a toda virtud moral: en el caso de la mansedumbre, en cuanto que sujeta el apetito irascible a la razón, moderando la pasión de la ira a lo conveniente según ese orden de la razón<sup>238</sup>. En el caso de la clemencia, porque tiende a aminorar los castigos cuando y como conviene, es decir, según la recta razón. Y ambas designan cierto freno en su obrar, aplicando el modo de obrar característico de la templanza a sus materias secundarias propias: ira y penas<sup>239</sup>. Por eso, se relacionan con la templanza como partes potenciales suyas, aunque quizás la clemencia, al moderar un acto externo (el castigo),

cabría incluirla en la segunda serie de las partes potenciales (bajo la modestia), que moderan los movimientos y actos externos. En cualquier caso, Santo Tomás habla de ella junto a la mansedumbre, mientras que Aristóteles no la menciona.

Anota Santo Tomás que "la ira, que modera la mansedumbre, impide, a causa de su impulso, que el ánimo del hombre juzgue libremente de la verdad"<sup>240</sup>. Por ello la mansedumbre participa, en cierto modo, de la excelencia de la templanza para hacer al hombre dueño de sí mismo<sup>241</sup>, capaz de juzgar rectamente y, por tanto, libre.

Además la *ira* es un *vicio capital*, pues de ella pueden nacer muchos vicios de un doble modo. Primero, por parte de su objeto, que es sumamente apetecible, pues a la venganza compete cierta razón de justo y honesto. Segundo, por su ímpetu, que arrastra a la mente a la ejecución de todo lo ordenado, pasando por encima de cuantas barreras se encuentren a su paso<sup>242</sup>. Santo Tomás lo expresa muy gráficamente: "Se considera que la ira es puerta de los vicios circunstancialmente, en cuanto que quita obstáculos, es decir, impidiendo el juicio de la razón, que es el que aparta al hombre del mal"<sup>243</sup>. Aquí se ve bien el carácter de falta de moderación y dominio de sí que lleva consigo la iracundia, y sus nefastas consecuencias para la convivencia y la justicia. "La persona iracunda convierte todo su ser en un látigo que maneja a mano airada; pero cuando lo usa contra la templanza fracasa por necesidad en aquello mismo que se proponía: tener en su mano el dominio y el empleo de un caudal de energías. Entonces es cuando esas fuerzas salvajes se independizan y escapan de su control"<sup>244</sup>. En realidad, también aquí, el iracundo se ve arrastrado a hacer lo que no querría hacer, y probablemente se arrepentirá una vez pase la ira: el iracundo es esclavo de su pasión.

Pero no toda ira es mala<sup>245</sup>. La ira puede relacionarse de dos modos con la razón. Primeramente, como algo *anterior*. Bajo este aspecto, aparta de su rectitud a la razón y es un mal. En segundo lugar, como algo *posterior* en cuanto que el apetito sensible se mueve en contra de los vicios<sup>246</sup> opuestos a la razón. Esta ira es *buena*<sup>247</sup>, en cuanto que está regulada por la razón, bajo un doble aspecto: Primero, por razón del objeto apetecible al que tiende, que es la venganza para que se corrijan los vicios y se conserve el bien de la justicia, no por el mal del castigado<sup>248</sup>. Y segundo, por el modo de airarse, ya que no se inflama demasiado interior ni exteriormente<sup>249</sup>. Por ello, puede afirmar Santo Tomás que, "es viciosa la falta de pasión, como falta de movimiento voluntario [que no puede dejar de repercutir en el apetito sensitivo] para castigar según el juicio de la razón"<sup>250</sup>. Y en otro lugar, siguiendo a Aristóteles, afirma que "es alabado el hombre que se encoleriza en lo que corresponde, con las

personas que corresponde y sin salirse de la medida media, porque se enoja *cómo, cuánto y sólo el tiempo que corresponde*<sup>251</sup>.

La ira es *buena* cuando se echa mano de ella, según el orden de la razón, para que sirva al fin del hombre; lo mismo que es más de alabar la persona que hace el bien con toda la carga emocional de que es capaz, que aquella otra que no pone a disposición todas las energías de que dispone su mundo sensible. Y precisamente en la capacidad de irritarse es donde mejor se manifiesta la energía de la naturaleza humana. "La ira va dirigida a objetivos difíciles de alcanzar, hacia aquello que se resiste a los intentos fáciles; es la energía que hace acto de presencia cuando hay que conquistar un bien que no se rinde, *bonum arduum*"<sup>252</sup>. Ni siquiera el efecto cegador de la ira ha de conducirnos a tacharla como necesariamente viciosa, puesto que "no es contra la razón el que ésta suspenda sus funciones mientras se pone en práctica lo que ella ya tiene regulado"<sup>253</sup>.

Por tanto, la *mansedumbre* como virtud presupone la pasión de la ira, y significa moderar esa pasión, no el debilitarla ni extirparla. "La falta de sexualidad no es castidad; y la falta de capacidad para irritarse no tiene lo más mínimo que ver con la mansedumbre"<sup>254</sup>. Eso sí, el exceso de ira se opone más a las mansedumbre que la deficiencia de ira<sup>255</sup>.

En cuanto a la *crueidad*, que se opone a la clemencia, consiste en "cierta atrocidad de espíritu en exigir las penas", como dice Séneca, y recoge Santo Tomás<sup>256</sup>. Es decir, se tiene en cuenta la culpa del castigado, pero se excede en el modo de castigar, como exigiría el orden de la razón. Peor aún, y distinto, es el vicio que Santo Tomás llama *sevicia* o fiereza, por el cual se imponen penas sin ni siquiera tener en cuenta la culpa del castigado, sino por deleitarse en el sufrimiento de los hombres. "Tal deleite no es humano, sino propio de los animales y originado por una mala costumbre o por la corrupción de la naturaleza, como los demás sentimientos bestiales"<sup>257</sup>.

## **b) Segunda serie: movimientos y actos externos. La modestia**

Se recordará que esta segunda serie de virtudes modera los movimientos externos y actos corporales. Toda esta materia cae dentro de una virtud, la *modestia*, que tomada en general, inclina a moderar el apetito concupiscible (y también el irascible) en aquellas pasiones que no son tan vehementes como las delectaciones del tacto, y que se manifiestan en actos externos<sup>258</sup>. Se trata pues de

una templanza en asuntos menos difíciles; en asuntos de mediana dificultad. Y siempre teniendo en cuenta que la modestia trata de pasiones en tanto en cuanto que se manifiestan en movimientos y actos externos, no meramente internos.

Dentro de ella Santo Tomás distingue, por su objeto, cinco virtudes, y lo hace de un modo confuso, en cuanto que parece perder de vista la división que ya hiciera anteriormente de las partes potenciales: la *humildad*, que modera el deseo de la propia excelencia, y de la que ya hemos hablado suficientemente<sup>259</sup>; la *estudiosidad*, que modera el deseo de las cosas del conocimiento; *otra virtud* sin nombre específico, que modera los movimientos y acciones corporales, tratando de que se hagan con decencia y honestidad; la *eutrapelia* o virtud que modera los placeres del juego; y finalmente, el *ornato externo*, que se ocupa de moderar el modo de vestir y de otras acciones similares<sup>260</sup>. Hablemos muy brevemente de aquéllas a las que Santo Tomás dedica algunas cuestiones de la *Summa Theologiae*.

## 1) Estudiosidad

La estudiosidad modera el deseo de saber, que es tan natural en el hombre como el deseo de vivir o de reproducirse, aunque no tan vehemente. El hombre es espíritu encarnado, y su naturaleza, a la vez corpórea y espiritual, no sólo tiende a mantener materialmente el individuo y la especie (apetito de alimentos y apetito sexual), sino que también existe una fuerte tendencia al objeto propio de las facultades espirituales: el conocimiento y el amor<sup>261</sup>.

Por tanto, "la estudiosidad tiene por objeto propio el conocimiento"<sup>262</sup>, pero es una virtud *compleja*. Santo Tomás observa que, "en cuanto al conocimiento, hay en el hombre una inclinación opuesta. Por parte del alma, el hombre se inclina a desear conocer las cosas, y por eso le conviene refrenar este apetito de saber, para no desear ese conocimiento de un modo inmoderado. Pero por parte de su naturaleza corpórea, el hombre tiende a evitar el trabajo de buscar la ciencia. Por tanto, en lo que se refiere a lo primero, la estudiosidad consiste en un freno, y en este sentido es parte de la templanza. Pero, respecto de lo segundo, el mérito de esta virtud consiste en estimular con vehemencia a participar de la ciencia de las cosas, y esto es lo que le da nombre, ya que el deseo de conocer se refiere, esencialmente, al conocimiento, al cual se ordena la estudiosidad"<sup>263</sup>. Y en este segundo sentido, la estudiosidad pertenecería más bien a la fortaleza, pues es claro que el conocimiento y la ciencia son bienes arduos.

Esta complejidad se puede apreciar también cuando se investiga sobre el sujeto de esta virtud. La estudiosidad, en cierto aspecto, debe radicar en el *apetito concupiscible*, para refrenar el deseo inmoderado de saber –la curiosidad– en las cosas sensibles. A esta faceta “sensible” de la curiosidad parece referirse Santo Tomás cuando afirma que, “puesto que el hombre se siente atraído de manera especial hacia aquello que halaga a la carne, es natural que su pensamiento se dirija principalmente a esto, es decir, que busque el modo de dar gusto a su carne por cualquier medio. Por eso la curiosidad tiene por objeto principal la carne desde el punto de vista del conocimiento”<sup>264</sup>. Pero, por otra parte, parece que la estudiosidad debe radicar en el *apetito irascible* para robustecer la esperanza de saber, también en el plano sensible, y no desistir del estudio a pesar de su dificultad. Por eso dice Santo Tomás que la estudiosidad “parece oponerse más al vicio por defecto, es decir, a la negligencia, que al vicio por exceso que es la curiosidad”<sup>265</sup>. Y es algo que conviene tener en mente, pues ocurre lo contrario a lo que es habitual en la templanza, virtud a la que se opone más el exceso en la pasión que el defecto. Por último, la estudiosidad debería radicar también en la *voluntad* con la doble finalidad de atemperar el deseo innato de saber en el orden intelectual y de robustecer la voluntad para que persista en dicho empeño a pesar de las dificultades<sup>266</sup>. Todos esos frentes parecen ser cubiertos por la estudiosidad.

La estudiosidad es una virtud necesaria para cualquier actividad humana. En efecto, todo trabajo humano –hasta el más material– presupone en su origen cierto conocimiento, consecuencia de la aplicación de la razón al estudio o reflexión sobre la propia actividad. Por tanto, “la mente se refiere ante todo al conocimiento y posteriormente a las demás tareas para cuya dirección necesitamos del conocimiento”<sup>267</sup>. Por ello, se puede afirmar que en la raíz de todo trabajo bien hecho está la virtud de la estudiosidad, y que muchas veces tras la pereza se esconde una corrupción de la estudiosidad.

El vicio contrario, por exceso, a la estudiosidad es la *curiosidad*. “*Studiositas* y *curiositas* son los dos polos opuestos dentro del instinto natural de conocer; es decir, templanza y ausencia de la misma en el placer que proporciona la percepción sensible de la riqueza cognoscitiva que ofrece el mundo”<sup>268</sup>. En sí mismo, el conocimiento de la verdad es esencialmente bueno (aunque accidentalmente pudiera ser malo por algo que se siguiera de él), pero la *estudiosidad* no dice relación directa con el conocimiento, sino con el apetito del mismo, como vimos. Y éste sí que puede ser recto o perverso, como sería el caso de quien tuviera interés en aprender algo *para* ensoberbecerse o *para* aplicarse a algún otro vicio. En ambos casos este interés sería vicioso porque, al deseo de conocer la verdad se une algo malo. Pero podría ocurrir que el mismo deseo de aprender la

verdad, en sí mismo, estuviera desordenado, como ocurre cuando por la aplicación al estudio de lo menos útil se deja el estudio de lo que es necesario, o cuando se afana por aprender de quien no se debe, o se desea conocer la verdad sobre las criaturas sin ordenarla a su debido fin, o cuando se aplica al conocimiento de una verdad que supera nuestra capacidad<sup>269</sup>. En todas estas actitudes se pierde de vista que, aunque el bien del hombre consiste en conocer la verdad, el sumo bien del hombre no consiste en conocer cualquier verdad, sino la suprema verdad, y el resto, en la medida que se ordenan a ella.

Del mismo modo que la *estudiosidad* está en la base del trabajo, la curiosidad es causa de la *pereza*, esa "muelle desgana del corazón que no se atreve a lo grande para lo que el hombre está llamado (...). Y lo que es vagancia que traiciona el propio ser se convierte luego en divagación. Por eso dice Santo Tomás que la pereza es *inquietud errante del espíritu* (...). Esa inquietud del ánimo se manifiesta luego en el torrente de palabrería, en el descontrol y en las ganas de escapar del recinto amurallado del espíritu, para derramarse en la pluralidad, en el desasosiego interior, en la inestabilidad, en la imposibilidad de asentarse en un lugar y de decidirse por algo; exactamente, en eso que se llama *curiosidad insaciable*"<sup>270</sup>. La conexión entre pereza y curiosidad es innegable, y por eso personas muy activas pueden ser en el fondo perezosas.

No se piense que este vicio permanece en la periferia del ser humano, porque cuando la potencia perceptora que surge al conocimiento degenera en *curiositas* puede ser el síntoma de un auténtico desarraigo, de una nefasta frivolidad. Puede significar que la persona ha perdido la capacidad de habitar en sí misma, que se ha dado a la fuga de su propio yo y que, asqueada por la devastación que observa en el propio corazón, se desespera y busca con un miedo egoísta, por miles de caminos, aquello que es imposible; aquello que sólo encuentra la quietud magnánima de un corazón dispuesto al sacrificio y seguro de sí mismo, y que se llama la plenitud de la propia vida. Como no se nutre de los seguros manantiales del ser, otea en todas las direcciones, "con una curiosidad al viento que todo lo prueba", citando a Heidegger, "buscando suelo firme en un terreno que no puede darle seguridad"<sup>271</sup>.

La curiosidad, como ya hemos mencionado, cabe también en el *conocimiento sensible* que, como es sabido, se ordena a un doble fin: el sustento del cuerpo, y el conocimiento intelectual. El desorden aquí puede venir, bien porque se pone gran empeño en conocer algo sensible no ordenado a algo útil, o bien porque ese conocimiento sensible se ordena a algo malo<sup>272</sup>, lo que es aún peor. Como dice Heidegger: "la preocupación de esta forma de mirar no está en

aprehender la realidad y vivir de ella, sino en descubrir posibilidades de abandonarse al mundo<sup>273</sup>. Esta es la verdadera destemplanza en el ansia cognoscitiva, que proviene de la *concupiscencia de los ojos*, un desorden que una vez que se ha convertido en hábito vicioso, ahoga la capacidad natural del hombre de percibir la realidad, la verdad de sí mismo y del mundo<sup>274</sup>.

En opinión de Hanna Arendt, existe otro sentido de esta *concupiscencia de los ojos*, que no hace referencia al placer sensible en absoluto, más bien al contrario. Partiendo de la afirmación de San Agustín: "los hombres que desean lo que está fuera de ellos viven en un exilio respecto de sí"<sup>275</sup>, Arendt hace ver que "esta pérdida de sí acontece en la forma de la curiosidad, de una 'concupiscencia de los ojos' (1 Jn 2,16) extrañamente ayoica, que se siente atraída por las cosas del mundo"<sup>276</sup>.

Denomina "ayoica" a esta concupiscencia de los ojos "porque desea conocer las cosas del mundo por mor de ellas mismas, sin reflexión ninguna sobre el yo y sin buscar el mínimo placer de ningún género"<sup>277</sup>. Para mostrarlo, explica, siguiendo a San Agustín, que el placer sensible ("voluptas"), busca todo lo que es placentero a los sentidos: la belleza que es placentera a los ojos, o lo melodioso que lo es a los oídos, o lo suave que lo es al tacto y lo fragante que lo es al sentido del olfato. Pero la visión se distingue de todos los demás sentidos en que conoce una tentación que es "con mucho más peligrosa" que la mera atracción de lo bello. En efecto, los ojos son el único sentido que también quiere ver lo que puede ser contrario al placer, "no en aras de sufrir dolor, sino por el deseo de experimentar y conocer"<sup>278</sup>.

Arendt explica que "mientras que el placer sensible repercute en quien busca el placer –de modo que para bien o para mal nunca se pierda a sí mismo del todo–, el deseo de conocer, incluso si alcanza su objetivo, no trae ningún beneficio al yo"<sup>279</sup>. Al conocer o en la búsqueda del conocimiento, no me intereso por mí mismo en absoluto; me olvido de mí de manera muy semejante a como el espectador del teatro se olvida de sí y sus cuidados ante el espectáculo maravilloso que contempla. Es este amor no sensual por el mundo el que mueve a los hombres a "explorar las obras ocultas de la naturaleza, que están fuera de nosotros, cuyo conocimiento nos es perfectamente inútil, y en las que los hombres no se deleitan sino con el conocimiento mismo"<sup>280</sup>.

Todas estas ideas son de gran aplicación en nuestros tiempos, en los que, gracias a los mass-media, se ha abierto un vasto campo al ejercicio de esta virtud. La omnipresencia simultánea, uniforme e igualmente accesible de una enorme multiplicidad de informaciones detalladas, condensadas, subrayadas, visualizadas y acompañadas de

sonido original sobre cualquier cosa, recibidas desde cualquier lugar y casi en tiempo real, confiere a la era de los medios de comunicación unas características peculiares que la convierte en algo completamente nuevo en la historia de la humanidad. Esta omnipresencia global y constante de un mundo de los medios que nos avasalla y aplasta con sus avalanchas de información, que engendra unos acontecimientos a fuerza de extraerlos en masa y agudizar sus perfiles, y suprime otros, tal vez más importantes, sencillamente a base de silenciarlos, constituye un nuevo y poderoso ámbito de experiencia que para nuestros antepasados no existió.

Como dice Hubert Markl, "la virtud más importante del ser humano en la era de la información y la comunicación total [es] la de *distinguir*, ignorando sin más la mayor parte de lo que nos entra por los sentidos. Pero lo que nos hace falta no es la ignorancia estólida de quien no quiere enterarse de nada nuevo, sino la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, la de quien es capaz de concentrarse en lo esencial negándose a dejarse sepultar y atontar por la marea de detalles informativos triviales"<sup>281</sup>. ¿Cómo no ver en estas palabras una referencia a la *estudiosidad*, a la moderación propia del alma sobria, y a su papel capital en nuestros días? En efecto, el afán desmedido de navegar en internet, por ejemplo, sin más criterio que la curiosidad y el atractivo visual, sumerge a la persona en una marea de datos – a veces nocivos- que satura la capacidad crítica e impide percibir la realidad tal cual es. Y otro tanto ocurre con el empleo abusivo del teléfono móvil, el correo electrónico, la televisión, y otros instrumentos, en los que no hay vicio alguno, salvo por parte del hombre que los usa inmoderadamente, dejándose arrastrar por el afán desmedido de novedades, del puro deseo de conocer del que hablaba Arendt.

## **2) Modestia en los movimientos y acciones externas**

Puesto que los movimientos externos del hombre pueden ser ordenados mediante la razón, bajo cuyo imperio se mueven los miembros externos, parece lógico que una virtud moral se ocupe de la ordenación de estos movimientos<sup>282</sup>. Máxime cuando, como afirma Santo Tomás, "los movimientos externos son signos de la disposición interior, que se mira principalmente en las pasiones del alma. Por eso, la moderación de los movimientos externos, requiere la moderación de las pasiones internas"<sup>283</sup>. Tal es el caso de la virtud que nos ocupa, que sin nombre específico en Santo Tomás, modera los movimientos y acciones corporales, tratando de que se hagan con decencia y honestidad<sup>284</sup>. Su existencia como virtud supone el convencimiento de que, en el hombre, lo natural no es ante todo lo

innato y no instruido, sino lo maduro y cultivado, es decir lo que exhibe racionalidad.

Santo Tomás recoge la opinión de Andrónico, según el cual hay dos virtudes para ordenar estos movimientos. La primera, *el ornato*, los ordena según la conveniencia de la propia persona. La segunda, *el buen orden*, los ordena según la conveniencia con personas externas, negocios y lugares. Pero también recoge la opinión de Aristóteles, según la cual la moderación de los movimientos exteriores puede reducirse a dos virtudes: la *veracidad*<sup>285</sup>, en cuanto que esos actos exteriores son signos de la disposición interior<sup>286</sup>; y la *amistad o afabilidad*, en cuanto que nos ordenamos hacia otros por medio de esos actos exteriores: en el fondo, ambas distinciones son parecidas, aunque no idénticas.

Todos tenemos la experiencia de esas personas que se mueven con gracia, con elegancia, con dignidad: hay una actitud de modestia, de orden y medida, de proporción, reflejo del alma templada. Y lo mismo se descubre en su hablar<sup>287</sup>, en su mirar, en sus gestos, que nunca son forzados y expresan sin engaño lo que piensan o quieren decir, pese a ser parcos. Su conducta es de una transparencia luminosa, podríamos decir: refleja su íntimo modo de ser, su propio carácter, en el que se ve impresa la belleza característica de la templanza, la nobleza que distingue lo verdaderamente humano. Incluso en la satisfacción de sus apetitos más básicos, como el de comer o beber, con sus buenas maneras muestran una libertad y distancia que refleja que no se es esclavo de ellos, sino que se les domina, precisamente al darles "una forma regulada, propiamente humana"<sup>288</sup>, que les distingue de los animales<sup>289</sup>. Su trato y compañía resulta agradable, afable, sin estridencias, aunque con personalidad. Y todo ello con la naturalidad característica de la virtud, que constituye una segunda naturaleza. A tal virtud parece referirse Santo Tomás.

### **3) Eutrapelia**

Es la virtud que modera las acciones que tienen que ver con el *juego o diversión*, que consiste en esos "dichos o hechos en los que no se busca sino el deleite del alma"<sup>290</sup>, y que son necesarios, de cuando en cuando, para el descanso del alma. En efecto, así lo explica Santo Tomás: "cuando el alma se eleva sobre lo sensible mediante obras de la razón, aparece un cansancio en el alma (...), tanto mayor cuanto mayor es el esfuerzo con el que se aplica a las obras de la razón. Y del mismo modo que el cansancio corporal desaparece por medio del descanso corporal, también la agilidad

espiritual se restaura mediante el reposo espiritual. Ahora bien, *el descanso del alma es deleite*, como ya dijimos. Por eso es conveniente proporcionar un remedio contra el cansancio del alma mediante algún deleite, procurando un relajamiento de la tensión del espíritu<sup>291</sup>. Es decir, que el descanso del alma no consiste, como el descanso corporal, en la mera cesación de su actividad, sino en su aplicación a objetos que produzcan satisfacción, como son el juego y las diversiones.

Vemos pues que es, no sólo conveniente, sino necesario para el bien del hombre, que éste busque algún juego que le permita “destensar” el alma, ofreciéndole cierto reposo espiritual. Y puesto que estos juegos llevan consigo un deleite, puede haber una virtud que se ocupe de ellos, moderando los deleites. A esta virtud la llama el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, *eutrapelia*, y en cuanto “que hace que el hombre se refrene de la falta de moderación en el juego, pertenece a la modestia”<sup>292</sup>.

La *eutrapelia* guarda el recto orden de la razón en el juego, evitando tres cosas. Primero, que el deleite en que consiste el juego se busque en obras o palabras torpes o nocivas. Segundo, que la gravedad del espíritu se pierda totalmente, para lo que conviene que en el juego haya siempre una chispa de ingenio. Tercero, que el juego no se acomode a la dignidad de la persona, la materia y el tiempo<sup>293</sup>.

Además, la razón evita tanto el exceso<sup>294</sup> en el juego como el defecto<sup>295</sup>. El vicio por *exceso* ocurre cuando se sobrepasa la norma de la razón. Concretamente, puesto que la expansión que da en el juego se ordena al descanso del alma<sup>296</sup>, parece excesivo buscarlo cuando no hemos cumplido con nuestras obligaciones graves y serias. En cuanto al vicio por *defecto*, afirma Santo Tomás que “es no proferir ni un chiste ni conseguir que los demás bromeen por el hecho de no aceptar siquiera los juegos moderados de los demás. Los que así se comportan son duros y rústicos”<sup>297</sup>. Pero, continúa el Aquinate, puesto que el juego es útil por el deleite que proporciona, y el deleite no se busca por sí mismo en la vida humana, sino en orden a la acción, “la falta de juego es menos viciosa que el exceso en el mismo”<sup>298</sup>.

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

#### **4) Modestia en el uso de las cosas externas: ornato**

Esta última virtud, comprendida en la modestia, modera el *uso* (no la posesión) de las cosas externas en el hombre. En efecto, “la templanza, en cuanto virtud de disciplina personal, concierne al uso que hace la persona de cualquier *cosa* u objeto. El papel de la moderación, a la hora de servirse de las cosas agradables, proviene de la necesidad que tenemos de esas cosas para vivir”<sup>299</sup>.

Está claro que, como dice Santo Tomás, “en las cosas externas que usa el hombre no hay vicio alguno, a no ser por parte del hombre que las usa inmoderadamente”<sup>300</sup>, con un *afecto* desordenado, bien sea porque lo hace de un modo excesivamente libidinoso, o en relación a la costumbre de los hombres con los que convive. Por eso, algunos autores llaman a esta moderación *sencillez*, en cuanto que atempera el ornato externo a las condiciones de vida y el puesto en la sociedad de cada persona, sin excederse por carta de más ni por carta de menos.

En definitiva, se trata de que el uso de las cosas no venga condicionado por una pasión desordenada, sea por exceso (lujo y ostentación) o por defecto (pobretonería y dejadez). El exceso se puede ver cuando se busca la gloria humana mediante el excesivo ornato en vestidos y otros objetos<sup>301</sup>, cuando el hombre busca las delicias de su cuerpo mediante el excesivo cuidado en el vestir, y cuando se emplea excesiva solicitud en el cuidado del vestido (aunque no exista desorden por parte del fin, como en el primer caso). El defecto puede darse, en primer lugar, por negligencia del hombre, que es *molicie*. En segundo lugar, cuando ese mismo defecto en el ornato exterior se ordena a la vanagloria, lo cual “es más peligroso por presentarse so capa de servir a Dios”<sup>302</sup>.

Santo Tomás hace ver que el *ornato exterior* guarda una estrecha relación con la virtud que hemos llamado *pudor*, ya que *puede* provocar la lascivia, incluso cuando no se hace con esa intención<sup>303</sup>. También por eso es preciso que sea moderado, no excesivo, ni desvergonzado, ni impúdico<sup>304</sup>. Piensa el Aquinate que tampoco es virtuoso fingir una belleza que no se posee con aditamentos<sup>305</sup> y otras cosas artificiales, si bien no ve reparos en ocultar con ellos defectos que proceden de otra causa, como puede ser una enfermedad o algo semejante<sup>306</sup>.

### **c) Tercera serie: parquedad y moderación**

Por último, dentro de las partes potenciales, tenemos la serie de virtudes que se ocupan de las cosas externas relacionadas con nosotros, no en cuanto a su uso, sino más bien a su posesión<sup>307</sup>. Dentro de esta serie, según se siga la denominación de Macrobio o

Andrónico, Santo Tomás cita respectivamente la *parquedad o suficiencia*, que enseña a no buscar lo superfluo, y la *moderación o simplicidad*, que enseña a no buscar cosas demasiado exquisitas.

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

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

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

La moderación que el *desprendimiento* ejerce sobre el apetito de riquezas y bienes materiales consiste en someterlo al recto orden de la razón, de manera que el modo en que se desean sea acorde a la razón. Esto exige dos cosas: primero, que al desear los bienes materiales, no se haga de forma que pierdan su condición de medios. Segundo, que el fin al que se ordenan sea un verdadero fin del hombre.

Tratar siempre a las cosas materiales como medios y no como fines exige asegurar que no acaparan tanto la atención de la razón<sup>308</sup>

como para impedir que ésta se dedique a su fin último (la contemplación y el amor de la verdad, en última instancia Dios), o a otros fines (las personas, por ejemplo<sup>309</sup>). Esto podría ocurrir por un exceso de pasión en el empeño por obtenerlas y conservarlas, o por un exceso en la cantidad de cosas que se procuran o conservan, de forma que se supera lo necesario o conveniente para atender las necesidades de la vida. Además, el amor a la riqueza es una pasión que hay que moderar atendiendo también a las exigencias de la *justicia* (bajo este aspecto también es desordenado el atesorar cosas superfluas que podrían servir a otros, más necesitados), y desde este punto de vista *el desprendimiento* enlaza con la justicia y, más concretamente, con la generosidad.

Otra exigencia del recto orden de la razón impuesto por el *desprendimiento*, consiste, como hemos visto, en que el fin al que se ordenan las riquezas sea un verdadero fin humano. Tal es el caso de la satisfacción de las necesidades básicas para la conservación de la vida (alimento, vestido, habitación, instrumentos de trabajo, etc.) y de la especie (sostenimiento y educación de la prole), pero también las necesidades exigidas para llevar una vida conveniente, que favorezca el orden social y el estado en que nos encontramos<sup>310</sup>. Entre estas últimas se encuentra el *bienestar*, pero bien entendido, en cuanto que describe la situación que permite que el trabajo del hombre sea cultura, y no mera supervivencia, facilitando la manifestación del espíritu<sup>311</sup>. Otro fin lícito para perseguir la riqueza, incluso por encima de lo anterior, sería, por ejemplo, el crear riqueza, siempre que se distribuya convenientemente, de acuerdo con las exigencias de la justicia.

Por el contrario, no constituye un verdadero fin la vanagloria, el afán de poder, la comodidad puramente material, etc., que harían viciosa la persecución de riquezas. Como explica Ricardo Yepes, “siendo la comodidad una parte del bienestar (como lo es la salud), el hombre puede incurrir en una valoración excesiva de ella y, por ejemplo, considerar una desgracia mayúscula tener que caminar treinta minutos para ir al trabajo. La virtud ética que se encarga de moderar la tendencia y el aprecio por la comodidad puramente material se llamó en el mundo clásico *sophrosyne*, que significa moderación, templanza: por medio de ella se logra un modo ecuánime y desprendido de desear los bienes y placeres puramente corporales”<sup>312</sup>.

También bajo este aspecto de *desprendimiento* se descubre la íntima relación de la templanza con la *libertad interior*. En efecto, “en la medida que se exagere el afán desordenado de comodidad o de riquezas, disminuye el bienestar en igualdad de circunstancias materiales. Por eso la pobreza, paradójicamente puede significar

libertad cuando se sabe ir más allá de ella, pues pobreza significa escasez, pero no miseria estricta. El pobre no es miserable, puesto que en su corto bienestar puede sentirse libre y serlo realmente. Por eso la pobreza puede ser vivida como *soltura* respecto de la servidumbre de los bienes materiales. En ella no se dan las ataduras, agobios o amenazas del que desea sobre todo poseer más. Ser rico consiste en tener muchos bienes y lograr con ellos el bienestar. Afirmar que esos bienes son principalmente materiales es consagrar la pobreza humana y reproducir la situación propia de la miseria en un nivel superior, puesto que entonces se vuelve a prescindir de los bienes culturales (...) la mayor riqueza es la que está en el interior del hombre, es decir, su *espíritu*"<sup>313</sup>.

Por último, la falta de sobriedad en el tener, de desprendimiento en definitiva, incapacita al hombre para los bienes del espíritu, embota nuestros sentidos externos e internos, y con ellos nuestra relación con el mundo. "El exceso de comodidades y satisfacciones materiales embota la imaginación y la facultad de aprender y dejarnos sorprender. Mucho más interesante que ese estado en el que *no falta de nada*, es la actitud de estrenar la vida cada día, de no dejarse atrapar por la rutina y la mediocridad. (...) Quien no sufre alguna carencia material se encuentra en la situación que los griegos llamaban *apatheia*, es decir, apatía. No sentir ni padecer es una de las mayores desgracias que a uno le puede deparar la vida y uno de los peores legados que se puede transmitir a las generaciones jóvenes"<sup>314</sup>.

## NOTAS:

<sup>1</sup> Cfr. *Summa Theologiae* (en adelante, *S. Th.*), II-II q143 a1 obj 1-3.

<sup>2</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q143 a1 obj4.

<sup>3</sup> *S. Th.*, II-II q143 a1 co.

<sup>4</sup> *S. Th.*, I-II q59 a3 co.

<sup>5</sup> *S. Th.*, II-II q143 a1 co.

<sup>6</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q151 a4 arg2 y co. Concretamente, Santo Tomás afirma que "pudicitiae" viene de "pudore".

<sup>7</sup> En castellano: "Virtud que consiste en guardar y observar honestidad en acciones y palabras" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>8</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q151 a4 co.

<sup>9</sup> En otra ocasión, Santo Tomás se refiere a estas virtudes, partes potenciales de la principal, diciendo que "participan en particular y con deficiencia el medio que principalmente y con más perfección corresponde a la virtud cardinal" (*Quaestiones disputatae de virtutibus* – en adelante, *De Virt.*-, q1 a12 ad27).

<sup>10</sup> *S. Th.*, II-II q143 a1 co.

<sup>11</sup> RODRIGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 226.

<sup>12</sup> Así, por ejemplo, en el caso de la vergüenza, se afirma que no es un tipo de templanza, ya que ésta tiene por objeto los deseos, mientras que la vergüenza es una especie de temor, según afirma el Filósofo (Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a1 ad2).

<sup>13</sup> Santo Tomás toma esta definición de San Juan Damasceno: cfr. *S. Th.*, II-II q144 a1 co.

<sup>14</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 co.

<sup>15</sup> Este significado es, por ejemplo, el que se da actualmente como primera acepción de la palabra "vergüenza" en el *Diccionario de la Lengua Española* (22ª Edición, 2001): "Turbación del ánimo, que suele encender el color del rostro, ocasionada por alguna falta cometida, o por alguna acción deshonrosa y humillante, propia o ajena". En esta definición están ya presentes los dos elementos característicos de la pasión: movimiento espiritual y repercusión corporal.

<sup>16</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 co.

<sup>17</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 co.

<sup>18</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 ad1.

<sup>19</sup> *S. Th.*, I-II q41 a2 co.

<sup>20</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 ad2.

<sup>21</sup> No se quiere decir con esto que Santo Tomás no considere que haya pecados (actos viciosos) más graves que la intemperancia, sino que, a veces, pecados más graves son menos vergonzosos, bien porque son menos torpes, como pasa con los pecados espirituales respecto de los carnales, bien porque representan cierta superioridad de cualidades (Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a2 ad4). De aquí que muchas veces los vicios de intemperancia vengam camuflados de actitudes rebeldes, descreídas, soberbias, incluso lúcidamente contrarias a Dios y los hombres. Esta *pose*, con la apariencia de pecados más graves (fundamentalmente la soberbia y el odio), esconde pecados más vergonzosos (la intemperancia en todas sus formas), y por eso se adopta. Porque muchas veces no es fácil admitir que, si se ha actuado mal, ha sido por pura incontinencia (por ejemplo), por debilidad, por no haber sido capaz de resistir el empuje de las pasiones desordenadas; y se recurre al expediente de atribuirlo a una racional, voluntaria y "heroica" decisión de cometer tal acto y de rebelarse contra lo establecido (aunque esta actitud conlleve odio o soberbia, es decir, pecados más graves). En el fondo,

quien así actúa es consciente de la mayor proximidad de los pecados de intemperancia con los "brutos" y, por tanto, de su mayor fealdad y vituperio, en comparación con los pecados espirituales (el odio y la soberbia), que de algún modo reflejan la cualidad espiritual del hombre. Por eso busca ser incluido entre los que cometen los últimos pecados (en realidad más graves), mejor que los primeros.

<sup>22</sup> *S. Th.*, II-II q144 a1 ad5.

<sup>23</sup> *S. Th.*, I-II q60 a5 co.

<sup>24</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a2 ad1, ad2, ad3 y ad4, respectivamente.

<sup>25</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a2, co.

<sup>26</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 co.

<sup>27</sup> Esta actitud, que sería tachada por muchos de soberbia, es una manifestación más de la confianza radical de Santo Tomás en la naturaleza humana –creada por Dios– y sus potencias, y más concretamente en la voluntad humana: sólo una persona ejercitada en templar la voluntad bajo el fuego de las dificultades, acostumbrada a luchar y vencer, puede hacer estas afirmaciones. Por eso, resulta sorprendente e incongruente la acusación de los filósofos voluntaristas y nihilistas que, siguiendo a Nietzsche, afirman que "la moral cristiana es una moral de esclavos". Más bien es al contrario.

<sup>28</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 co. La opinión de los demás hombres, para quien considera al hombre como un ser social por naturaleza, sin ser lo fundamental, no es despreciable, como no lo era en Aristóteles y gran parte de la tradición griega.

<sup>29</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 co.

<sup>30</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 ad2.

<sup>31</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 ad3.

<sup>32</sup> *S. Th.*, II-II q144 a4 ad2.

<sup>33</sup> *S. Th.*, II-II q144 a2 ad1.

<sup>34</sup> *S. Th.*, II-II q144 a3 co.

<sup>35</sup> Es claro que también la rectitud del juicio de quienes nos contemplan es un criterio que hace aumentar nuestro aprecio por su testimonio sobre nosotros. Tal es el caso de los sabios y virtuosos, de los cuales quiere el hombre especialmente recibir el honor y ante los cuales se avergüenza más. De ahí que nadie se avergüence ante los niños ni ante los animales, por la falta de juicio recto que se da en ellos (Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a3 co).

<sup>36</sup> En el otro extremo, los hombres sienten menos vergüenza para cometer actos torpes cuando no tienen como testigos personas conocidas y allegadas, cual es el caso de las vacaciones en un lugar distinto del habitual. Aquí también se ve cómo la vergüenza facilita la virtud, pero no es virtud verdaderamente.

<sup>37</sup> Así la define el diccionario: "Falta de vergüenza, insolencia, descarada ostentación de faltas y vicios" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>38</sup> En este sentido, afirma Santo Tomás que la falta de vergüenza se da en los hombres muy malos y en los muy buenos por motivos distintos (Cfr. *S. Th.*, II-II q144 a4 ad1).

<sup>39</sup> *S. Th.*, II-II q144 a4 co. Podríamos decir, con terminología fenomenológica, que no sólo se da una ceguera para el auténtico valor, sino que se toma como tal el disvalor: es una profunda inversión. La realidad es que "no debería hablarse en absoluto de ciertas cosas, pues la familiaridad engendra más a menudo tolerancia que desprecio" (KASS, L. R., *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Cristiandad, Madrid 2005, p. 185).

<sup>40</sup> *S. Th.*, II-II q144 a4 ad4.

<sup>41</sup> Santo Tomás emplea la palabra "pudor" (la misma en latín) en relación con la pudicia, como ya vimos: Vid. Epígrafe 1, b) de este mismo trabajo.

<sup>42</sup> *S. Th.*, II-II q151 a4 co.

<sup>43</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 235.

<sup>44</sup> *S. Th.*, II-II q151 a4 co.

<sup>45</sup> *S. Th.*, II-II q151 a4 ad3:.. Y también: "en todo acto venéreo hay un exceso de deleite, que absorbe la razón en tanto en cuanto que es imposible reflexionar sobre nada en ese momento" (*S. Th.*, II-II q153 a2 obj2).

<sup>46</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 235.

<sup>47</sup> NORIEGA, J., *El Destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, p. 154.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>53</sup> No es posible aquí hacer un estudio pormenorizado de la virtud del pudor, en cuanto que tampoco Santo Tomás prestó una particular atención a esta virtud. De momento baste con esta enumeración de algunas de las características del pudor. Para una exposición más extensa de este tema, cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1979, pp. 193-214. También resulta interesante el siguiente estudio, breve, de carácter fenomenológico: SCHELER, M., *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004.

<sup>54</sup> En opinión de otros autores, y coincidiendo con Santo Tomás, el pudor no es una virtud específica, sino parte integrante, junto con el sentimiento de nobleza, de lo que será la virtud de la castidad. Serían verdaderas condiciones *sine qua non* para que se dé esta virtud (cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 159).

<sup>55</sup> "Los modales, al haberse convertido en nuestra segunda naturaleza, nos guardan a nosotros y a los que nos acompañan de llegar a ser tan conscientes de nuestra conducta que lleguemos a objetivarnos a nosotros mismos (y a ellos) y a los que nos rodean. (...) Los modales en la mesa en todos los lugares ennoblecen al comensal, cuando se demuestra que no está sometido a sus apetitos" (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 248).

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 241. En opinión de este autor, el hecho de caminar erguidos y con la mirada dirigida al frente, perpendicularmente al conducto digestivo, es un signo de la racionalidad humana y su dignidad. Otros animales caminan a cuatro patas, con la mirada dirigida al frente en la misma dirección que su conducto digestivo, como una prueba de la necesidad que impera en su vida, en el que todo se dirige como meta a la conservación.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>60</sup> Este mismo autor va aún más lejos en la descripción de las bondades de las buenas maneras en la mesa, al señalar que "la 'fast food', o la comida que se hace ante el televisor mientras realizamos otras actividades, ahorra tiempo, satisface nuestras necesidades energéticas y procura una satisfacción casi instantánea. Pero, por eso mismo, hace que surjan menos oportunidades para la conversación, la comunión y la apreciación estética; así se frustran los apetitos del alma. Los cubiertos desechables y los platos de papel ahorran trabajo a costa del refinamiento y, simbólicamente, borran el recuerdo y la permanencia de su legítimo lugar en la mesa. Comer ante el televisor transforma la comida en un mero acto alimenticio. Engullendo la comida deshonoramos el esfuerzo humano que supone prepararla y las vidas de las plantas y los animales que se han sacrificado para nosotros. Como era de esperar, la incivilidad, la insensibilidad y la ingratitud aprendidas en la mesa familiar pueden extenderse a todos los demás aspectos de la vida" (*Ibidem*, p. 360).

<sup>61</sup> *S. Th.*, II-II q145 a1 co. Conviene advertir que el significado actual de "honesto" no incluye expresamente este matiz de "digno de honor". Así, las acepciones que encontramos en el diccionario son: "Decente o decoroso. Recatado, pudoroso. Razonable, justo. Probo, recto, honrado" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001)

<sup>62</sup> *S. Th.*, II-II q63 a3 co. Este significado lo mantiene actualmente la palabra "honor", como segunda acepción del diccionario: "Gloria o buena reputación que sigue a la virtud, al mérito o a las acciones heroicas, la cual trasciende a las familias, personas y acciones mismas de quien se la granjea" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>63</sup> Recuérdesse la idea aristotélica según la cual el bien dentro de cada especie consiste en realizar su *función* natural específica ("ergón") satisfactoriamente. Siendo el hombre un ser que se distingue de los demás seres naturales por la razón, la vida humana será valiosa si está presidida por el uso adecuado de la razón, que es tanto como decir: si es virtuosa. Aquí reside el "ergón", la *función* natural específica, del hombre.

<sup>64</sup> *S. Th.*, II-II q145 a1 ad3.

<sup>65</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 295.

<sup>66</sup> *S. Th.*, II-II q145 a2 co.

<sup>67</sup> *S. Th.*, II-II q145 a2 co.

<sup>68</sup> *S. Th.*, II-II q145 a3 co.

<sup>69</sup> *S. Th.*, II-II q145 a3 ad1.

<sup>70</sup> *S. Th.*, II-II q145 a3 ad3.

<sup>71</sup> *S. Th.*, II-II q145 a4 co.

<sup>72</sup> *S. Th.*, II-II q145 a4 obj3.

<sup>73</sup> *S. Th.*, II-II q145 a4 ad3.

<sup>74</sup> GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, EUNSA, Pamplona 2003, p. 176.

<sup>75</sup> Todo esto es percibido por la sabiduría popular con su sentido moral espontáneo. Piénsese, por ejemplo, en lo que le dicen un padre o una madre a su hijo pequeño, cuando come glotonamente: "No hagas eso, que está *feo*". ¡Feo! No le dice que es malo, sino *feo*. Aquí subyace una identificación de la belleza con lo moralmente bueno, base de la educación moral, pues permite el conocimiento por *connaturalidad* de lo que es virtuoso. Para el niño es más fácil detectar el "ordo rationis" en lo sensible por medio de la belleza, que por medio de los razonamientos sobre la bondad. Las virtudes siempre se aprenden así: con naturalidad, en la familia y no en los libros. Este tema del conocimiento por *connaturalidad* de las virtudes es de gran importancia, y lo dejamos tan sólo apuntado. Baste ahora con estas palabras de J. Ratzinger: "La belleza es conocimiento, una forma superior de conocimiento, porque alcanza al hombre con toda la grandeza de la verdad (...) Ser alcanzado por un destello de la belleza que hiere al hombre es auténtico conocimiento" (RATZINGER, J., *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004, p. 36).

<sup>76</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 294.

<sup>77</sup> En opinión de Dietrich von Hildebrand, "el papel de la afectividad en la moral ha sido desprestigiado por todos aquellos que han ensalzado la esfera afectiva y le han conferido una gran importancia, pero sin haber comprendido la verdadera naturaleza de la afectividad espiritual: todos los que, desde el conde de Shaftesbury hasta Norman Vincent Peale, han tratado las *respuestas afectivas al valor* en un modo que minusvalora o incluso niega la naturaleza específica que las distingue de los meros estados emocionales, confundiendo éstos con aquéllas. Así, por ejemplo, una especie de exaltación emocional hasta el paroxismo, pero a la que le falta intencionalidad, trascendencia y sentido, es confundida con la auténtica *respuesta afectiva* de entusiasmo" (HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003, p. 181).

<sup>78</sup> LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, p. 27.

<sup>79</sup> HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, p. 181. Esta misma idea queda reflejada en aquél comentario lleno de sentido común de un viejo profesor: "Señores, los sentimientos son como los melones, porque salga uno malo, no se puede despreciar todo el género".

<sup>80</sup> LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, p. 29.

<sup>81</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, p. 206 (cursivas en el original).

<sup>82</sup> LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, p. 20.

<sup>83</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 178.

<sup>84</sup> CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998, p. 199.

<sup>85</sup> LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, p. 24.

<sup>86</sup> MALO, A., *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 176. No debe entenderse esta afirmación en oposición a Lewis, que tiene en mente el concepto clásico de juicio *racional*.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>88</sup> Alejandro Llano ejemplifica con sentido del humor esta desproporción emotiva con estas palabras: "El amor noble y normal de padres y maestros para con los jóvenes está siendo sustituido por el emotivismo, por la inundación afectiva, por esas demostraciones de cariño tan ostentosas como superficiales que se aprecian –por ejemplo– en las paradas de los autobuses escolares: tal parece que los niños y las niñas partieran como voluntarios hacia Kosovo, de donde no se sabe si volverán vivos o, al menos, no contaminados por las radiaciones de uranio empobrecido". (LLANO, A., *El diablo es conservador*, Eunsa, Pamplona 2001, p. 100). Resultan también luminosas estas otras palabras que J. D. Salinger pone en boca de su protagonista Seymour dirigiéndose a Muriel: "Como soy un pesado, le mencioné la definición que da R.H. Blyth del sentimentalismo: somos sentimentales cuando acordamos a una cosa más ternura de la que Dios le otorga. Dije (¿sentenciosamente?) que sin duda Dios ama a los gatitos pero probablemente no calzados con botitas en tecnicolor. Les deja ese toque creador a los autores de guiones cinematográficos." (SALINGER, J.D., *Levantad, carpinteros, la viga del tejado*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1973, p. 43).

<sup>89</sup> Cfr. GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 2004, pp. 21-34. La expresión "programas de reacción automática" aplicada a las emociones aparece en la página 26.

<sup>90</sup> Esta es la primera acepción en el diccionario: "Acción de abstenerse". Pero la segunda acepción es más acorde –aunque no completamente– a nuestro sentido: "Virtud que consiste en privarse total o parcialmente de satisfacer los apetitos" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>91</sup> *S. Th.*, II-II q146 a1 co.

<sup>92</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q141 a6.

<sup>93</sup> En este sentido, resulta interesantísimo el estudio de León Kass sobre los aspectos sociales de la comida, distinguiendo los "placeres de la mesa" de su antecedente necesario: el "placer de comer": cfr. KASS, L. R., *El alma hambrienta: la comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*. Este autor hace ver cómo estos placeres de la mesa vienen exigidos por la propia naturaleza humana, de manera que no son algo meramente conveniente sino, en algunos casos, necesario. Más en concreto, aborda la costumbre de la hospitalidad en las pp. 170-180, el carácter civilizador del comer en la mesa y las buenas maneras en las pp. 218-249, el sentido del banquete y la conversación en la mesa en las pp. 265-279.

<sup>94</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q146 a2 sed contra.

<sup>95</sup> *S. Th.*, II-II q146 a2 co.

<sup>96</sup> *S. Th.*, II-II q146 a1 ad2.

<sup>97</sup> S. Th., II-II q146 a1 ad4.

<sup>98</sup> Este es el sentido del *ayuno*: "El ayuno es como una medicación preparada en los laboratorios de la templanza. Con ella podremos rechazar las incursiones hostiles de la sensualidad y liberar el espíritu para que se eleve a regiones más altas donde poder saturarse con los valores que le son propios" (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 269).

<sup>99</sup> S. Th., II-II q147 a1 ad2.

<sup>100</sup> S. Th., II-II q147 a1 ad2.

<sup>101</sup> En cambio, la alabanza de la fortaleza consiste en un cierto exceso. Cfr. *De Virt.*, q1 a13 ad13.

<sup>102</sup> S. Th., II-II q146 a1 ad3.

<sup>103</sup> KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 155. Ahora bien, no conviene perder de vista que, como observa el mismo Kass, esta amplitud y falta de restricción del apetito humano, es también una prueba de su dignidad y de su condición ética. El hombre puede y debe modelar sus gustos, su apetito y el modo de satisfacerlo, de manera que reflejen su racionalidad y libertad. Todas las convenciones llevan a humanizar el acto de comer, distinguiéndolo del modo en que lo llevan a cabo los animales. Por ejemplo, gran parte del placer del sentido del gusto es de hecho intelectual: hay un placer en reconocer lo distintivo de los diversos sabores y en el mero hecho de identificarlos. Se trata, en cierto modo, de una experiencia estética, en la que "el placer en las distinciones realizadas lleva al alma más allá de la preocupación por lo meramente necesario, trascendiendo la preocupación por la supervivencia precisamente en la propia actividad cuya finalidad primera es asegurarla". En este sentido, el "gourmand no es, como afirman algunos un esclavo de su estómago, un glotón con cerebro. Al contrario, es un esteta cuya necesidad de comer sirve a una aspiración más refinada y superior, el deseo de conocer y apreciar" (*Ibidem*, p. 157).

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 168. El inicio, pero no el final, naturalmente. Hablaremos algo más sobre esto en el Epígrafe 4, b), 2) de este mismo artículo.

<sup>106</sup> S. Th., II-II q148 a1 co.

<sup>107</sup> Cfr. S. Th., II-II q147 a1 ad2.

<sup>108</sup> Cfr. S. Th., II-II q147 a1 ad3.

<sup>109</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de algunas personas obesas, en las que el estómago está tan dilatado que continuamente tienen sensación de hambre, aún cuando hayan comido más de lo que necesitan y les conviene.

<sup>110</sup> S. Th., II-II q149 a1 co.

<sup>111</sup> También este sentido de "sobrio", junto al más corriente de: "Templado, moderado. Que carece de adornos superfluos", se recoge en el diccionario: "Dicho de una persona: que no está borracha" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>112</sup> Cfr. S. Th., II-II q149 a2 co.

<sup>113</sup> Ya los griegos, como muchos otros pueblos, afirmaban que debía haber sido un dios el que enseñó a los hombres a hacer vino, no sólo porque el hombre, sin la inspiración divina, no podía haber descubierto el proceso de su fabricación, sino, sobre todo, porque el vino inspira estados del alma elevados y excepcionales. En cierto modo, no sólo el vino eleva, sino que también puede hacerlo un banquete preparado con arte. Gracias al genio y al gusto del cocinero, y a la generosidad, franqueza e ingenio del anfitrión y sus invitados, la representación de lo eterno se manifiesta en medio de lo más temporal, de modo que la comida y el vino excelentes nutren también los hambrientos de espíritu que se han reunido para comer. No encuentro mejor ejemplo de este fenómeno que el narrado por Isak Dinesen en su relato *El festín de Babette* (cfr. DINESEN, I., *Anécdotas del destino*, Alfaguara, Madrid 1986, pp. 31-75).

<sup>114</sup> KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 208. Por eso los griegos atribuyeron al dios Dionisio, vinculado a la sangre, estos amenazantes poderes.

<sup>115</sup> Tal sería el caso, por ejemplo, de Benjamín Franklin, que propone la templanza como la primera de las virtudes porque "suele procurar aquella serenidad y claridad de juicio tan necesarios para mantener una vigilancia constante y una guardia sostenida contra la vuelta de antiguos hábitos y la caída en tentaciones constantes" (FRANKLIN, B., *The Autobiography of Benjamín Franklin*, Modern Library, New York 1981, p. 106). En cambio, para Santo Tomás, la templanza, por más que sea condición necesaria para la lucidez mental, es la última de las virtudes, por detrás de la justicia por ejemplo, que se dirige a un bien mayor.

<sup>116</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q150 a1 co.

<sup>117</sup> *S. Th.*, II-II q151 a2 co.

<sup>118</sup> *S. Th.*, II-II q151 a3 ad2.

<sup>119</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q153 a2 ad2. Lamentablemente, el diccionario da esta acepción negativa de castidad: "Virtud de quien se abstiene de *todo goce carnal*". Si bien es cierto que, en una de las posteriores acepciones de "casto", se puede leer un añadido que la mejora ligeramente, aunque todavía con un criterio excesivamente legalista: "Dicho de una persona: que se abstiene de todo goce sexual, o se *atiene a lo que se considera como lícito*" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001: las cursivas son mías). Como se ve, el propio lenguaje no ha entrañado el verdadero sentido positivo de esta virtud.

<sup>120</sup> Mostrar esta idea es el objetivo del artículo: PORTER, J., "Chastity as a virtue", *Scottish Journal of Theology* 58 (2005), pp. 285-301, tal y como se señala en la página 286 del mismo.

<sup>121</sup> *S. Th.*, II-II q153 a3 co.

<sup>122</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 234.

<sup>123</sup> Sigo en este punto a: NORIEGA, J., *El destino del Eros*, pp. 42-46. En opinión de este autor, los diversos niveles del amor –corporal, afectivo, personal y espiritual– encierran un peligro, que hace necesario el esfuerzo por lograr la mutua armonización: "Se trata de experiencias que pueden vivirse en forma fragmentada haciendo verdaderamente difícil a la persona su gobierno e integración, pidiendo cosas distintas. El hombre experimenta una división dentro de sí, que tiende a ahogar la apertura del deseo a la felicidad última, concentrándose en sus dimensiones parciales" (*Ibidem* p. 145). Cfr. también SANTAMARÍA, M.G., *Saber amar con el cuerpo. Ecología sexual*, Palabra, Madrid 2000, pp. 15-19, donde se incluye una sencilla explicación de los tres primeros niveles y su necesidad de integración. Este autor prescinde del cuarto nivel.

<sup>124</sup> NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 42. También la dimensión afectivo-psicológica es, en cierto modo, espontánea, no voluntaria: uno no decide fríamente enamorarse. Ahora bien, en la misma dinámica del amor sexual, superados los primeros estadios de mero "impacto" y "resonancia" subjetiva, en el mismo momento de la "complacencia" y el "deseo" consiguiente, puede ya intervenir la voluntad, rechazándolos o siguiéndolos. Comienza la libertad.

<sup>125</sup> No en vano, el deseo natural de felicidad es la estructura formal de todo deseo humano: "En toda acción se da un dinamismo previo a la libertad del hombre. Esto es, una apertura a una plenitud última que es más grande que la particularidad de la acción, porque lo que queremos en concreto no es capaz de llenar la amplitud del querer como tal" (*Ibidem*, p. 81).

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>127</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 75.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 83. "La misma dinámica física del sexo, que enloquece y está hecha para llegar al final, es una expresión adecuada de ese amor libre y voluntario

de la persona que se entrega del todo, hasta el final" (SANTAMARÍA, M.G., *Saber amar con el cuerpo*, p. 18).

<sup>131</sup> NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 151.

<sup>132</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 299.

<sup>133</sup> NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 173. El "deseo sexual puede ser plasmado por la razón transformándose en virtud, como verdadero principio operativo de acciones excelentes" (*Ibidem*, p. 247).

<sup>134</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 170. Este mismo autor escribe: "Un elemento crucial en este proceso educativo [de la castidad] es aprender a dirigir la verdadera atención a lo que verdaderamente importa: el impulso sexual y el estado emotivo tienden a absorber la atención, centrándola en la particularidad del bien sensual o afectivo que está en juego (...) La capacidad de recrear un mundo interior de narraciones e historias se muestra al respecto decisivo, junto con el sano realismo que sabe huir de aquellas circunstancias en las que la atención queda presa, y con ella, el dinamismo sexual" (*Ibidem*, p. 199).

<sup>135</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 172.

<sup>136</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 173. "Este es el fin de la virtud de la castidad: dirigir a la persona al don de sí" (*Ibidem*, p. 176).

<sup>137</sup> SAN AGUSTÍN, *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum*, I, XV, 25.

<sup>138</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 300. Con esto no se quiere decir que el significado de la unión conyugal radique en la razón. Tal significado radica en el deseo de los esposos y, desde él, se desvela a la conciencia. Pero es un deseo que ha sido ordenado y plasmado interiormente por la razón (Cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 237).

<sup>139</sup> Recordamos que en el diccionario para "pudicia" se lee la siguiente definición: "virtud que consiste en guardar y observar honestidad en palabras y acciones"; mientras que "pudor" significa: "Honestidad, modestia, recato" (cfr. *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>140</sup> "Buscar la excitación es bueno –y necesario–, tiene sentido, es verdadero cariño y sabe a cariño, cuando se va a realizar el acto sexual. Y éste tiene sentido cuando es verdaderamente hacer el amor, dentro del matrimonio" (SANTAMARÍA, M.G., *Saber amar con el cuerpo*, pp. 27-28).

<sup>141</sup> *S. Th.*, II-II q151 a4 co.

<sup>142</sup> El vicio por exceso de la castidad sería la *insensibilidad* que lleva, por ejemplo, a negar el débito al cónyuge sin causa justificada.

<sup>143</sup> *S. Th.*, II-II q153 a1 ad1.

<sup>144</sup> Esta idea no ha sido siempre convenientemente entendida, dando lugar a frecuentes deformaciones. Recuérdense la novela *El Gatopardo*, de Giuseppe di Lampedusa, en la que se describe como Stella, la mujer del príncipe Fabricio, siente vergüenza en cada ocasión en que usa del matrimonio con su marido, como si el placer consiguiente fuera algo malo en sí (Cfr. LAMPEDUSA, G., *El Gatopardo*, Noguer, Barcelona 1966, p. 36). Pero quizás ha sido el puritanismo, con sus raíces en el calvinismo y el jansenismo, el que, con su interpretación funcionalista-biologicista de la sexualidad –se le atribuye como único fin la generación–, ha tratado de excluir más claramente de la experiencia amorosa toda relación al placer (Cfr. NORIEGA, J., *El Destino del Eros*, p. 27).

<sup>145</sup> CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 234.

<sup>146</sup> *S. Th.*, II-II q154 a2 ad 4.

<sup>147</sup> A los ojos de un ciudadano del siglo XXI, esa época se podría juzgar, bastante burda y superficialmente, de "machista", y la lectura de la *Summa Theologiae* no está exenta de ciertos "sobresaltos" al tropezarnos con pasajes de esta índole. Este es uno de ellos. No es posible ahora hacer un análisis crítico de

esta cuestión, que requeriría un amplio estudio histórico, sociológico y antropológico.

<sup>148</sup> *S. Th.*, II-II q154 a2 co.

<sup>149</sup> El motivo por el que puede hacerlo es porque la justicia incluye, en cierta manera, en su propio campo de operaciones, cualquier virtud moral que gobierne las relaciones con los demás (cfr. *S. Th.*, I-II q60 a2 co).

<sup>150</sup> PORTER, J., "Chastity as a virtue", p. 291: "Thus, seen in comparison to other forms of temperance, chastity implies a distinctive commitment to norms of justice".

<sup>151</sup> Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 238. Conviene observar que el propio uso del matrimonio de manera absolutamente egoísta por parte de uno de los cónyuges, sin buscar la unión y el bien de la otra parte, supone una conducta inmoral (cfr. SANTAMARÍA, M.G., *Saber amar con el cuerpo*, pp. 29-30). El mismo Pieper afirma un poco más adelante: "La forma de buscar el propio interés en la lujuria lleva sobre sí la maldición de un egoísmo estéril (...) La lujuria no se entrega, no se da, sino que se abandona y se doblega. Va mirando la ganancia, corre tras la caza del placer (...) La esencia de la lujuria es el egoísmo" PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 241).

<sup>152</sup> PORTER, J., "Chastity as a virtue", p. 294.

<sup>153</sup> En muchos casos tampoco se da una verdadera comunión amorosa, sino que se reduce a un intercambio de placer, o se buscan otros objetivos. Tal es el caso de las *relaciones prematrimoniales*: aunque exteriormente nos encontramos ante el mismo tipo de acto que en el matrimonio, la perspectiva del sujeto que actúa tiene una intencionalidad muy diferente. Al faltar un acto de donación mutua irrevocable que genere una pertenencia recíproca, tal acto no puede dirigirse a la donación de sí mismo, sino a un experimentarse sexualmente. Este "probarse sexualmente" es intencionalmente incompatible con "querer a la persona como tal", con entregar la propia libertad y asumir el destino de la otra persona en su totalidad. La lógica de la prueba ensombrece la lógica del don, aunque sea con el consentimiento de la otra parte: siempre es posible un egoísmo a dúo (cfr. NORIEGA, J., *El Destino del Eros*, pp. 216-220).

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>155</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 245. Otro tanto se podría decir de las relaciones prematrimoniales donde, de hecho, no se ha dado una entrega total, no porque no se quiera o no se pueda hacerlo -como en el caso del adulterio-, sino porque se está *a la espera* de hacerlo: por eso son relaciones prematrimoniales y no matrimoniales. En algunos casos se está, incluso, dependerá de cómo resulten las propias experiencias prematrimoniales. Se introduce así una condición a la radicalidad de la entrega, que deslegitima las mismas relaciones sexuales.

<sup>156</sup> *S. Th.*, II-II q153 a4 co.

<sup>157</sup> *S. Th.*, II-II q153 a5 co.

<sup>158</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q153 a5 obj.

<sup>159</sup> *S. Th.*, II-II q155 a1 ad2.

<sup>160</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 240.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>162</sup> Resultan reveladores estas palabras de un psiquiatra, hablando de la asociación norteamericana "Sexalholics Anonymus": "Los que pertenecen a este colectivo son personas para las cuales la actividad sexual se ha convertido en un impulso incoercible e incontrolable, una obsesión y una dependencia de las que no es posible escapar. Con respecto al sexo, es algo irresistible, insaciable, que obliga a pensar en tener una relación física con cualquier persona que se le aproxima; una cuestión que se reduce a una búsqueda sin tregua y desesperada de sexo una y otra vez... Así sucesivamente, y el sexoadicto acaba por no ver en los demás más

que simples objetos como consecuencia de una conducta primaria" (ROJAS, E., *El hombre light*, Ediciones Bolsillo, Madrid 1998, p. 71).

<sup>163</sup> Stefan Zweig ha descrito magistralmente en una de sus novelas el tipo del lujurioso seductor con estas palabras: "ya al primer vistazo captan a cada mujer desde el punto de vista sensual, tanteando y sin distinguir si se trata de la esposa de su amigo o de la criada que les abre la puerta que conduce hasta ella. (...) La vida entera se les convierte en una incesante aventura, un único día se les descompone en cientos de pequeñas experiencias sensuales: una mirada al pasar, una sonrisa fugaz, el roce de una rodilla cuando se sientan frente a alguien. Para ellos, la experiencia sensual es una fuente que fluye eternamente, alimentando y estimulando su vida" (ZWEIG, S., *Ardiente secreto*, Acanalado, Barcelona 2004, pp. 12-13).

<sup>164</sup> En opinión de Aertsen, esta es la determinación que parece describir mejor el lugar de la belleza en Santo Tomás: Cfr. AERTSEN, J.A., *La filosofía medieval y los trascendentales*, EUNSA, Pamplona 2003, p. 347 y, en general, todo el Capítulo VIII, donde se recoge un excelente estudio de ese trascendental.

<sup>165</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q153 a5 co y I-II, q15 a1 co.

<sup>166</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 249.

<sup>167</sup> *S. Th.*, II-II q154 a11 co.

<sup>168</sup> Cfr. PORTER, J., "Chastity as a virtue", p. 289. Conviene advertir que, en opinión de este autor, esta distinción entre los vicios naturales y los vicios contra naturaleza, de acuerdo con la cual, la homosexualidad y la masturbación son actos más desordenados que el adulterio o el rapto, es "poco persuasiva para muchos profesores modernos", y "puede ser sólo descrita como escalofriante" (*Ibidem*, p. 285).

<sup>169</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q154 a1, a11 y a12. El motivo para esta calificación como "contra natura" es que impiden, en sí mismos, el fin propio al que tiende intrínsecamente el acto venéreo: la generación. Ciertamente, desde otro punto de vista, se podría decir que, en realidad, todo pecado, en cuanto que viola el orden que la razón práctica impone en las inclinaciones y acciones (esto es, la ley natural), es "contra natura".

<sup>170</sup> *S. Th.*, II-II q154 a12 co.

<sup>171</sup> Cfr. NORIEGA, J., *El Destino del Eros*, pp. 247-259.

<sup>172</sup> Por ejemplo, la acepción más "técnica" que encontramos en el diccionario para la "templanza" es: "Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001). Como se ve, se toma en sentido amplio y general.

<sup>173</sup> Vid. Epígrafe 1, c) de este mismo artículo.

<sup>174</sup> Cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, pp. 161-168, donde tras un análisis fenomenológico de los distintos modos de vivir la continencia y la templanza, se muestra que el orden creciente de integración vendría dado por la siguiente gradación: intemperado, incontinente, continente y morigerado o templado. Naturalmente, se entiende que no existen tales tipos *puros*: como casi toda clasificación, supone una cierta simplificación artificial.

<sup>175</sup> *S. Th.*, II-II q155 a1 co.

<sup>176</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q155 a3 ad1.

<sup>177</sup> El continente "elige no seguir su deseo por las razones que tiene (...). Ahora bien, si lo que le atrae (...) no estuviese prohibido, ni nadie le observase, si no se derivasen consecuencias negativas, indudablemente lo realizaría, pues es lo que desea (...). No podrá apoyarse en sus propios deseos, los cuales resultarán ambiguos tantas veces, por lo que precisará de la ley para gobernar su vida" (NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 163). En mi opinión, esta ley no tiene por qué ser una norma externa a la que obedecer, sino que generalmente será la propia

razón que indica dónde está el verdadero bien, *en contra de lo que indican los apetitos*.

<sup>178</sup> Ya en su temprano comentario al *Libro de las Sentencias*, Tomás de Aquino sostenía esta posición doctrinal: el continente no es perfectamente virtuoso (Cfr. *Sent.*, III d33 q2 a4 sol). Y lo mismo sostiene en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*, siguiendo a Aristóteles: "la continencia, que es algo imperfecto en el género virtud" (*Sententia libri Ethicorum* –en adelante, *In Eth.*-, VII, 1).

<sup>179</sup> Cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 165.

<sup>180</sup> *S. Th.*, II-II q155 a3 co.

<sup>181</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q155 a3 ad1 in fine.

<sup>182</sup> Podría parecer que la continencia, como una forma de resistencia, pertenece a la virtud de la fortaleza, cuyo acto más característico es resistir. Martin Rhonheimer afirma que "la continencia es a su vez, un acto de fortaleza" (RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 257). Sin embargo, el matiz positivo de resistir el mal perseverando en el bien, está en cierto modo ausente en la continencia, que incide más en el aspecto meramente negativo de frenar, cortar, hacer retroceder. Bajo este aspecto, al igual que por la materia, cae más bajo la órbita de la templanza, pero es indudable cierta afinidad con la fortaleza.

<sup>183</sup> *S. Th.*, II-II q155 a3 ad2.

<sup>184</sup> Cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 167.

<sup>185</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q155 a4 ad3.

<sup>186</sup> *S. Th.*, II-II q155 a4 co.

<sup>187</sup> Cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 164.

<sup>188</sup> Este concepto de la *naturalidad* en el obrar es clave para distinguir la verdadera y perfecta virtud. Por el contrario, en nuestros días está muy extendida la idea, propia de la mentalidad kantiana, que identifica la virtud de la templanza con el *esfuerzo* que supone el dominio de sí mismo. Para Santo Tomás, sin embargo, este esfuerzo no es otra cosa que un fenómeno concomitante de la virtud que se halla en sus comienzos. En el origen de esta confusión se esconde, en el fondo, una incorrecta comprensión de la templanza, que lleva a confundirla con la continencia, olvidándose de la primera.

<sup>189</sup> Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 243-245. Cfr. también PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, Westminster, Louisville 1990, p. 112.

<sup>190</sup> NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 168. Como este mismo autor explica, éste es el drama de la afectividad: "por un lado favorece la experiencia del bien, pero por sí sola no garantiza que sea verdadero el bien o aparente: para ello se precisa que sea una afectividad virtuosa" (*Ibidem*, p. 167)

<sup>191</sup> Cfr. *In Eth.*, VII, 8.

<sup>192</sup> "¡Qué extraño placer el del incontinente, cuyo recuerdo genera la pesadumbre! (...) Se deleita en lo que hace, pero sólo mientras lo hace" (NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 165-166).

<sup>193</sup> *S. Th.*, II-II q156 a3 co. Esta misma idea es expresada en *In Eth.*, VII, 7, con estas palabras: "De allí que el intemperante, que no peca vencido por su pasión sino por elección, es peor que el incontinente que es vencido por su concupiscencia".

<sup>194</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q156 a3 ad1.

<sup>195</sup> Pero conviene hacer notar que también en el incontinente falla la prudencia, que no sólo es deliberativa y judicativa, sino preceptiva del obrar, y el incontinente no obra según la recta razón: es, por tanto, imprudente. (Cfr. *In Eth.*, VII, 10).

<sup>196</sup> "La continencia, sin ser todavía virtud, sin embargo, se configura como una ayuda inicial" para componer la virtud de la templanza (NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 205).

<sup>197</sup> *S. Th.*, II-II q142 a2 co. Un poco más adelante, en el mismo artículo, se puede leer: "Por eso dice el Filósofo, en *III Ethic.*, que, *así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón*".

<sup>198</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 257.

<sup>199</sup> Esta necesidad de la continencia como camino para educar el deseo es algo fundamental en la educación del niño, tanto más cuanto que no lo puede hacer por sí mismo: necesita ser ayudado por la razón y voluntad de los padres que, de este modo, le hacen capaz de vivir una vida buena y lograda. Este es el papel de los padres: no tanto "informar" o "ilustrar" la inteligencia y capacidad de raciocinio, cuanto conformar la subjetividad del niño: cfr. NORIEGA, J., *El destino del Eros*, p. 193.

<sup>200</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 183.

<sup>201</sup> Cfr. *S. Th.*, I q98 a2 ad3. Con esto no se está diciendo que en el estado de naturaleza anterior al pecado original no fuera necesaria la *verdadera* virtud (templanza, fortaleza, etc.), sino que no era necesaria la continencia. Recuérdese la tesis tomista según la cual el apetito concupiscible, por su misma naturaleza, necesita del hábito de la templanza para seguir dócilmente a la razón, salvo que se cuente con una ayuda de Dios extraordinaria (Cfr. *De Virt.*, q1 a4 ad8).

<sup>202</sup> *S. Th.*, II-II q155 a4 ad2.

<sup>203</sup> *S. Th.*, II-II q156 a2 co.

<sup>204</sup> Cfr. *In Eth.*, VII, 7.

<sup>205</sup> Cfr. *In Eth.*, VII, 8.

<sup>206</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q156 a1 co.

<sup>207</sup> Así, por ejemplo, en el diccionario se puede leer la siguiente definición de "continencia", que participa de una mayor amplitud: "Moderación de las *pasiones o sentimientos*" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>208</sup> Hay que hacer notar, sin embargo, que para Santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, el incontinente de concupiscencia es más torpe que el incontinente de ira, pues esta última mueve razonando, mientras que la concupiscencia no (cfr. *In Eth.*, VII, 6).

<sup>209</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q143 artículo único, co.

<sup>210</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q160 a2 co.

<sup>211</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q161 a4 co.

<sup>212</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q143 a1 co.

<sup>213</sup> *S. Th.*, II-II q161 a1 co.

<sup>214</sup> *S. Th.*, II-II q161 a4 ad2.

<sup>215</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q161 a2 co, y también Cfr. *S. Th.*, II-II q161 a6 co *in principio*. Por otra parte, recordemos, con Santa Teresa, que "la humildad es andar en la verdad" (SANTA TERESA DE JESUS, *Las moradas*, Capítulo 10, n.7). El diccionario aporta esta definición de humildad: "Virtud que consiste en el conocimiento de las propias limitaciones y debilidades y en obrar de acuerdo con este conocimiento" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>216</sup> *S. Th.*, II-II q161 a2 ad3.

<sup>217</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q162 a3 co.

<sup>218</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II q56 a2 co.

<sup>219</sup> Precisamente por eso puede Santo Tomás atribuir soberbia a los demonios, y considerar el pecado original como un pecado de soberbia espiritual, ya que las pasiones del concupiscible e irascible estaban ordenadas en el estado de justicia original, y no era posible un vicio en esos apetitos.

<sup>220</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q161 a3 co.

<sup>221</sup> *S. Th.*, II-II q161 a5 co. Para entender por qué Santo Tomás habla sobre todo de la "justicia legal" como artifice de la ordenación universal a la razón, habría

que profundizar en el bellísimo tratado sobre la Ley (cfr. *S. Th.*, I-II, qq 90-97), fundamental en la ética tomista. Por cierto que Dietrich von Hildebrand, partiendo de unos presupuestos filosóficos completamente distintos, llega a conclusiones muy similares sobre la necesidad de la humildad como fundamento de las demás virtudes, en cuanto que capacita al hombre para una actitud reverente hacia los valores (cfr. HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006).

<sup>222</sup> Resulta muy interesante comprobar como Dietrich von Hildebrand, partiendo de unos presupuestos filosóficos completamente distintos, llega a conclusiones muy similares sobre la necesidad de la humildad como fundamento de las demás virtudes, en cuanto que capacita al hombre para una actitud reverente hacia los valores (cfr. HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006).

<sup>223</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p. 185.

<sup>224</sup> En este proceso, "el otro puede prestar una gran ayuda cuando sabe perdonar. Por eso, perdonar es uno de los actos más importantes de benevolencia hacia otras personas" (*Ibidem*, p. 237).

<sup>225</sup> ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 236.

<sup>226</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q162 a2 co.

<sup>227</sup> *S. Th.*, II-II q162 a2 ad2.

<sup>228</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 272.

<sup>229</sup> *S. Th.*, II-II q162 a3 co.

<sup>230</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, p.186. En opinión de este autor un buen ejemplo de ética en la que la libertad se identifica sencillamente con el orgullo es el "existencialismo humanista" de Sartre, mientras que la "autonomía de la voluntad" de Kant está menos lejos de ello de lo que pudiera parecer.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p.188.

<sup>232</sup> *S. Th.*, II-II q162 a3 ad2.

<sup>233</sup> *S. Th.*, II-II q162 a3 ad4.

<sup>234</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q162 a5 co.

<sup>235</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 279.

<sup>236</sup> La ira nace de "la pasión de la tristeza, que procede de la injuria cometida" (*S. Th.*, II-II q158 a6 ad1).

<sup>237</sup> *S. Th.*, II-II q157 a1 co.

<sup>238</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q157 a2 co.

<sup>239</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q157 a3 co.

<sup>240</sup> *S. Th.*, II-II q157 a4 co.

<sup>241</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q157, a4, co.

<sup>242</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q158 a6 co.

<sup>243</sup> *S. Th.*, II-II q158 a6 ad3.

<sup>244</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 285.

<sup>245</sup> En este sentido, por ejemplo: "La pasión de la ira, como todo los otros movimientos del apetito sensitivo, es útil en cuanto que ayuda al hombre a cumplir con prontitud lo que la razón le dicta" (*S. Th.*, II-II q158 a8 ad2).

<sup>246</sup> En efecto, la virtud, que ha de ser humana, exige que el deseo de justa reparación no venga solamente del alma, sino que ocupe también los sentidos y se extienda a todo el cuerpo (Cfr. *Quaestiones disputatae de Malo*, 12, 1). Y este es el papel que juega la ira cuando se revuelve apasionadamente, valga la redundancia, exigiendo justicia por un derecho atropellado.

<sup>247</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q158 a1 ad1.

<sup>248</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q158 a1 ad3.

<sup>249</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q158 a2 co.

<sup>250</sup> *S. Th.*, II-II q158 a8 co.

<sup>251</sup> *In Eth.*, IV, 13.

<sup>252</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 282-283. Más adelante, el mismo autor recoge dos ideas de Santo Tomás que confirman esta idea: *La ira es esa fuerza que acomete contra lo que se nos opone* (cfr. *S. Th.*, I-II q23 a1 ad1), y *la capacidad de enojarse es la verdadera fuerza de resistencia del alma* (cfr. *Scriptum super Sententiis*, 1, 81, 2). Y continúa explicando cómo Santo Tomás llega a la conclusión de que la degeneración de una potencia anímica puede curarse por la superactivación de otra que esté sana (especialmente el apetito irascible), concluyendo con una afirmación un poco dramática, pero no por ello menos carente de verdad: "Cuando la voluntad corrompida, que va a la deriva en el vicio de lo sensible, se le une una falta de fuerzas para irritarse, tenemos el caso de una degeneración total y sin esperanzas. Tal situación es la que se presenta cuando un sector de la sociedad, un pueblo o toda una cultura están maduros para su extinción" (*Ibidem*, p. 287).

<sup>253</sup> *S. Th.*, II-II q158 a1 ad2.

<sup>254</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 285.

<sup>255</sup> Cfr. *In Eth.*, IV, 13.

<sup>256</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q159 a1 obj1.

<sup>257</sup> *S. Th.*, II-II q159 a2 co.

<sup>258</sup> En este caso, la definición del diccionario es bastante exacta: "Virtud que modera, tempera y regla las acciones externas, conteniendo al hombre en los límites de su estado, según lo conveniente a él" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>259</sup> Vid Epígrafe 4, a), 2) de este mismo trabajo.

<sup>260</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q160 a2 co.

<sup>261</sup> Santo Tomás cita en su apoyo la conocida frase de Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*: "todos los hombres, por naturaleza, desean saber" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1998, 980a).

<sup>262</sup> *S. Th.*, II-II q166 a1 co.

<sup>263</sup> *S. Th.*, II-II q166 a2 ad3.

<sup>264</sup> *S. Th.*, II-II q166 a1 ad2.

<sup>265</sup> *S. Th.*, II-II q166 a2 obj3.

<sup>266</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, p. 180.

<sup>267</sup> *S. Th.*, II-II q166 a1 co.

<sup>268</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 288.

<sup>269</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q167 a1 co.

<sup>270</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 291.

<sup>271</sup> HEIDEGGER, M., *Stein und Zeit*, 2ª edición, Halle 1929, p. 173. Citado por PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 292, de donde tomo las ideas de este párrafo.

<sup>272</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q167 a2 co.

<sup>273</sup> HEIDEGGER, M., *Stein und Zeit*, p.172. Citado por PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 291.

<sup>274</sup> "La *studiositas* quiere decir entonces que el hombre se opone con todas las fuerzas de su instinto de conservación a la tentación de dilapidarse; que cierra a cal y canto el santuario de su vida interior a las vanidades atosigantes de la vista y el oído, para volver a una ascética y conservar, o restaurar al menos, aquello que constituye la verdadera vida del hombre: percibir otra vez a Dios y a su creación". (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, p. 293).

<sup>275</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 57, 1. Cita en el original de Arendt.

<sup>276</sup> ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, p. 42.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>278</sup> SAN AGUSTIN, *Confesiones*, X, 35, 35. Cita en el original de Arendt. Como se ve, la moda del "feísmo" estaba ya prevista y valorada por San Agustín en lo que vale.

<sup>279</sup> ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, p. 43.

<sup>280</sup> SAN AGUSTIN, *Confesiones*, X, 35, 35. Cita en el original de Arendt.

<sup>281</sup> MARKL, H., ex Presidente de la sociedad Max Plank, publicó en *Inter Naciones* 1998/Humboldt, nº 123 un artículo titulado "De la sociedad de los medios a la sociedad del saber", que se recoge en AAVV., *Los ojos de la guerra*, Plaza & Janes, Barcelona 2002, pp.342-348, de donde tomo esta cita. Un poco más adelante, se encuentran estas otras palabras: "Para hacer frente a las oleadas de información de la sociedad multimediática e interconectada se requiere el desarrollo, mediante la educación, el ejercicio y la experiencia, de una facultad muy elevada de valoración y juicio que proteja a la persona del peligro de vagar sin rumbo, sometida a todas las influencias y rendida a todas las seducciones, por un mundo de datos para el que la naturaleza no ha podido prepararnos". En esta facultad creo advertir algunos de los rasgos de la estudiosidad tomista.

<sup>282</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q168 a1 co.

<sup>283</sup> *S. Th.*, II-II q168 a1 ad3. Aquí podríamos encontrar el origen de las *buenas maneras*: "La etiqueta y la ética, correctamente entendidas, están de hecho unidas entre sí, en parte porque el carácter se revela a menudo en manifestaciones externas; y lo que es más, los principios de dominio de uno mismo y consideración para con los otros, que se demuestran en los 'pequeños detalles' son uno y lo mismo con la virtud y la justicia" (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 217).

<sup>284</sup> Hay que advertir que no se trata tan sólo de ocultar lo que resulta vergonzoso (correspondería sobre todo al pudor, que ya hemos visto), sino de cultivar positivamente la nobleza en la conducta. Así ocurre con los modales en la mesa, que inicialmente tratan de suprimir lo que repugna en las comidas, pero que en un segundo momento buscan lo donairoso, lo noble, lo refinado. De este modo, "la necesidad corporal no sólo se cubre sino que se engalana" (*Ibidem*, p. 289). Otros ejemplos podrían ponerse en otros ámbitos de la conducta humana, en los que el hombre hace de la necesidad virtud.

<sup>285</sup> La *verdad* (o *veracidad*) es para Aristóteles la virtud por la que nos mostramos en las palabras y en las acciones como somos interiormente.

<sup>286</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q168 a1 ad3.

<sup>287</sup> En este sentido, se puede hablar del vicio de la *locuacidad*, como contrario a la templanza, pues el que es locuaz habla de más, en tiempo y en materia, es inmoderado en el hablar, que no sigue el recto orden de la razón. De hecho, Santo Tomás cifra la locuacidad como una de las hijas de la gula: cfr. *S. Th.*, II-II q148 a6 co.

<sup>288</sup> KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 255. Este mismo autor continúa así: "la violencia que se hace a la comida se evita o se suprime; la actitud corporal se regula; el apetito se controla en conformidad con lo razonable; los gustos se saborean; los ojos y la mente no se concentran por completo en llevar la comida a la boca y nos mantienen abiertos al mundo de nuestro alrededor; el orden y la forma presiden la mesa; la consideración para con los otros se observa estrictamente; y, en el mejor de los casos, un cierto donaire adorna todos nuestros movimientos. Realzamos la peculiaridad humana –manifestamos lo que significa estar erguido–".

<sup>289</sup> "En nosotros todo lo debido a nuestra animalidad es, sin embargo, distinto a lo animal en los animales, precisamente porque no somos mera o simplemente animales incapaces de comprender la necesidad animal, incapaces de apartarse aunque sea ligeramente de un instinto fijado" (*Ibidem*, p. 255).

<sup>290</sup> *S. Th.*, II-II q168 a2 co para 2.

<sup>291</sup> *S. Th.*, II-II q168 a2 co para 1. Cfr. también *In Eth.*, IV, 16.

<sup>292</sup> *S. Th.*, II-II q168 a2 co.

<sup>293</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q168 a2 co.

<sup>294</sup> Este parece ser el matiz que recoge la definición castellana de eutrapelia: "Virtud que modera el exceso de las diversiones o entretenimientos" (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001).

<sup>295</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q168 a3 co.

<sup>296</sup> "Los mismo actos del juego, en sí mismos, no se ordenan a un fin. Pero la satisfacción que en ellos se da se ordena a la expansión y el descanso del alma" (*S. Th.*, II-II q168 a2 ad3).

<sup>297</sup> *S. Th.*, II-II q168 a4 co. Cfr. también *In Eth.*, IV, 16. También el ingenio o humor verdadero, tan entretenido, es compatible con la templanza. "Ambos buscan lo donairoso, lo noble, lo refinado" (KASS, L. R., *El alma hambrienta*, p. 289), y no tienen nada que ver con la chocarrería.

<sup>298</sup> *S. Th.*, II-II q168 a4 co.

<sup>299</sup> CESSARIO, R., *Las virtudes*, p. 225.

<sup>300</sup> *S. Th.*, II-II q169 a1 co.

<sup>301</sup> Santo Tomás observa que las personas constituidas en dignidad, usan vestidos más elegantes, no por vanagloria, sino para dar a conocer la excelencia de su ministerio (Cfr. *S. Th.*, II-II q169 a1 ad2), sin que con ello caigan en este defecto.

<sup>302</sup> *S. Th.*, II-II q169 a1 co. Por cierto, que muchas de las modas de los últimos años (vaqueros rotos de "marca" y a precios astronómicos, aparente falta de aseo y "descuido" que requiere una buena dosis de tiempo para lograrse, etc.) demuestran, en otro ámbito, que Santo Tomás no hablaba de peligros teóricos o hipotéticos.

<sup>303</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q169 a2 co.

<sup>304</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q169 a2 ad1.

<sup>305</sup> No parece probable que, en caso de vivir en nuestros días, nuestro Doctor Angélico se mostrara muy favorable a las prótesis de silicona y demás medios comúnmente empleados hoy en día para aumentar (presuntamente) la belleza. En cualquier caso, estos temas son anecdóticos para nuestro estudio, y muy relativos a la época (como la moda).

<sup>306</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II q169 a2 ad2.

<sup>307</sup> Evidentemente, la diferencia es un tanto artificial, y las virtudes muy parecidas.

<sup>308</sup> No nos referimos con esto a la imagen clásica del avaro, rodeado de sus riquezas a las que contempla con fruición. Piénsese, en cambio, en la imagen mucho más frecuente del propietario de una gran fortuna cuya atención le ocupa las 24 horas del día, olvidándose de sus más allegados: el medio se convierte en fin. O incluso de algo más modesto: la imagen de la persona atareada con miles de cosas, coche, casa, seguros, ordenador, últimas versiones del teléfono móvil y la agenda electrónica, nuevos programas, etc., etc., que absorbieran su atención hasta un punto que superara lo razonable, y le impidieran la aplicación de la razón a lo que es más propio del hombre: la relación con otras personas, la contemplación y el amor de Dios, etc.

<sup>309</sup> Es conocida la 2ª formulación secundaria del imperativo categórico de Kant: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 2005, pp. 114 y ss), y que podemos aplicar a este punto.

<sup>310</sup> Santo Tomás sigue a Aristóteles al considerar como regla de la templanza las *necesidades* y *conveniencias* de la vida presente (cfr. *S. Th.*, II-II q141 a6).

<sup>311</sup> Cfr. YEPES, R. y ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 266. Más adelante se puede leer: "El error crematístico consiste

en la interpretación del bienestar, y respectivamente de la miseria, como cosas esencialmente materiales, cuando en realidad la riqueza es mucho más: es aquel conjunto de bienes que contribuye a la felicidad humana" (*Ibidem*, p. 267).

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>314</sup> LLANO, A., *El diablo es conservador*, p. 101.