

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

JOSÉ ANTONIO BRAGE TUÑÓN

**LA NATURALEZA DE LA TEMPLANZA
SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2008

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 29 mensis octobris anni 2007

Prof. Dr. Thomas TRIGO

Prof. Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 22 mensis septembris anni 2007, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia

Vol. XVIII, n. 5

PRESENTACIÓN

Resumen. Durante la Modernidad, el concepto clásico de virtud –también el de templanza– fue infravalorado, incluso menospreciado y, finalmente, olvidado. Recientemente, son numerosos los autores que, volviendo a la tradición aristotélico-tomista están intentando recuperar la ética de la virtud, si bien son pocos los que prestan atención a la virtud de la templanza.

En este trabajo se estudia la naturaleza y los fundamentos filosóficos de la virtud de la templanza según Santo Tomás de Aquino, autor que logró una síntesis genial de las tradiciones éticas aristotélica y agustiniana.

Entre los diversos aspectos de la templanza que se abordan en este estudio destacan: la diferencia entre templanza y continencia, la necesidad de la vergüenza y del amor a la belleza moral en la educación en la templanza, y la relación entre templanza, libertad interior y salud psíquica.

Palabras clave: virtud, templanza, «sophrosyne», continencia.

Abstract. During the Modernity, the classic concept of virtue –including temperance– was underestimated, even scorned, and finally forgotten. Lately, many authors trying to recover virtue ethics, have turned toward the aristotelic-tomistic tradition, but few of them pay attention to temperance.

This research focuses on the nature and philosophical basis of the virtue of temperance in the doctrine of Thomas of Aquinas, who was able to unify two different ethic traditions –aristotelian and agustinian– in a single and brilliant one.

Among the different aspects of the virtue of temperance that are discussed in this paper, the following are stressed: difference between temperance and abstinence, role of embarrassment and moral beauty love in temperance education, and connections among temperance, interior freedom, and psychological health.

Key words: virtue, temperance, «sophrosyne», continence.

Entre los significados que el Diccionario de la Lengua Española aporta de la palabra *templanza* tenemos el siguiente: «Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón»¹. Esta idea de moderación en el uso y disfrute de los placeres y bienes sensibles, de manera que se mantengan dentro de lo «razonable», es característica de la templanza, y ha sido considerada casi siempre, al menos por el sentido moral espontáneo, como una condición de la belleza moral de la persona.

Debemos a los griegos de la época homérica el descubrimiento de esta virtud, a la que llamaban «sophrosyne», íntimamente relacionada con el ideal de «metron» o «medida». Su prestigio aumenta desde la época homérica a la arcaica, y poco a poco comienza a incluir entre sus notas un elemento *intelectual* de previsión y razonamiento. Así, la moral aristocrática incluía ya, junto a las virtudes «agonales» o «heroicas», este elemento de moderación propio de la «sophrosyne», que preconiza el dominio, por parte de la razón, de la pasión, de la emoción y de todos los elementos irracionales del alma humana. Paralelamente, se abre paso la idea de que la

1. *Diccionario de la Lengua Española*, 22^ª ed., 2001.

«sophrosyne» es lo *propio* del hombre, y lleva consigo una cierta auto-limitación y medida por respeto a los demás (justicia o «diké»), y por temor a una intervención de la divinidad.

Pero serán los filósofos de la Escuela de Atenas los que den un impulso definitivo a la doctrina sobre la virtud de la «sophrosyne». Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, identifica la vida feliz con la vida virtuosa, y ve en la «sophrosyne» una de las condiciones para remover el impedimento que el cuerpo opone al alma en la práctica de toda virtud. De este modo, y fiel a la visión socrática intelectualista de la virtud, la «sophrosyne» adquiere con Platón un significado muy similar al expresado por la palabra «sensatez». Aristóteles corregirá esta visión intelectualista de la virtud, sin romper por ello la inseparable unidad entre virtudes intelectuales y morales² y, de este modo, llevará a su culmen la doctrina griega sobre la virtud en general, y más en concreto sobre la «sophrosyne». Su obra *Ética a Nicómaco* constituye una referencia obligada para cualquiera que quiera adentrarse en el «ethos» griego.

En el siglo XIII, Santo Tomás recogió críticamente la doctrina ética de Aristóteles, la enriqueció con la tradición filosófica latina (Cicerón, Séneca, Macrobio, Dionisio el Aeropagita, etc.) y la de los primeros Padres de la Iglesia (especialmente San Agustín, pero también San Gregorio y otros) y, con el aporte de su genial y fecundo entendimiento, supo dar una unidad original y propia a esta síntesis de dos tradiciones éticas diversas –la agustiniana y la aristotélica– y, en cierto modo, complementarias³. Pero el Aquinate no se limitó a resumir o comentar autores pretéritos: su pensamiento tiene una originalidad propia. Realizó un gigantesco proceso racional de asimilación, criba y depuración, pero también supo crear elementos nuevos cuando faltaban y, sobre todo, dotar de una unidad al conjunto. De este modo logró un todo armónico y coherente, preñado de racionalidad, y con la pretensión de validez universal propia de la verdad, a la que se podría calificar como «una nueva tradición unificada»⁴.

La principal obra en que Santo Tomás habla de la templanza es la *Summa Theologiae*⁵. Concretamente, en la *Secunda Secundae*⁶. Una vez

2. Cfr. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992, p. 90.

3. *Ibidem*, p. 114. En el fondo, y como dice Alejandro Llano en la presentación de ese libro, «la propia dinámica interna de la narrativa aristotélica conducía al agustinismo, mientras que las potencialidades y deficiencias de la tradición agustiniana estaban clamando por el complemento aristotélico». *Ibidem*, p. 16.

4. *Ibidem*, p. 166.

5. Resulta conveniente recordar la conclusión de MacIntyre, tras estudiar la tradición de investigación en la que Santo Tomás elaboró su obra, de que «la *Summa* sólo se puede leer como un todo y sólo como un todo se puede valorar». *Ibidem*, p. 175. Por eso, en realidad, no tiene mucho sentido hablar de «tratados» específicos (de la Ley, de las pasiones, etc.) dentro de ella, como si se pudieran separar del resto.

6. Angel Rodríguez Luño afirma que la Segunda Parte de la *Summa Theologiae* representa una profunda innovación respecto a escritos anteriores como el *Comentario a*

estudiadas las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad–, y las otras tres virtudes cardinales –prudencia, justicia y fortaleza–, el Aquinate incluye el llamado «Tratado de la templanza», que abarca treinta cuestiones (de la 141 a la 170, ambas incluidas), y constituye el principal, aunque no exclusivo, cuerpo doctrinal del Aquinate sobre este tema. En segundo lugar en importancia, tenemos el comentario de Santo Tomás a la *Ética* a Nicómaco de Aristóteles (*Sententia libri Ethicorum*), escrito contemporáneamente a la *Summa Theologiae*. Esta obra resulta de gran interés, pues permite hacerse cargo de la recepción de la tradición ética griega por parte de Santo Tomás, y apreciar lo mucho que nuestro autor tomó de Aristóteles acerca de la doctrina sobre esta virtud de la templanza (y sobre la *Ética* en general). También en las cuestiones disputadas sobre la virtud (*Quaestiones disputatae de virtutibus*), y especialmente en la primera de ellas, Santo Tomás nos ofrece una elaboración doctrinal de gran profundidad especulativa sobre las virtudes *en general*, con numerosas referencias a la templanza, si bien no aparece un tratamiento específico de la misma. Es comúnmente aceptado que esta cuestión disputada recoge, como la parte correspondiente de la *Summa Theologiae* (qq. 55-67), el pensamiento maduro y definitivo del autor sobre el tema de las virtudes. No en vano, ambos escritos fueron redactados en el mismo periodo. Una obra previa, el comentario al libro de las Sentencias de Pedro Lombardo (*Scriptum super Sententiis*), permite rastrear las primeras influencias filosóficas del joven profesor de París sobre las virtudes. Por último, tenemos otras obras del Aquinate en las que aparece la virtud de la templanza, pero sin que supongan una aportación filosófica novedosa al cuerpo de doctrina consignado en las ya comentadas. Se trata de la *Summa contra Gentiles*, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Quaestio disputata de anima*, *Quaestiones disputatae de malo*, *Quodlibet XII*, *Sententia libri De anima*, *Sententia libri Politicorum*, *Tabula libri Ethicorum* e *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*. A esta doctrina se prestará especial atención en este trabajo, completándola con las aportaciones de algunos autores contemporáneos que se mantienen en lo que podríamos llamar tradición aristotélico-tomista⁷.

Trataremos de mostrar que la doctrina elaborada por Santo Tomás, a partir de la rica herencia recibida, especialmente de Aristóteles, constituye un óptimo punto de partida para reflexionar sobre la virtud de la templanza en nuestros días. Muchos de los problemas actuales en relación con esta vir-

las Sentencias, las cuestiones *De veritate* o la *Summa contra Gentiles*. En la introducción a G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, p. 13.

7. Me refiero, entre otros, a Josef Pieper, Martin Rhonheimer, Angel Rodríguez Luño, Giuseppe Abbà, Livio Melina, Eberhard Schockenhoff, Jean Porter, Juan José Pérez-Soba, Romanus Cessario, José Noriega, Marco D'Avenia, Paul Wadell, etc. en cierto modo, también Robert Spaemann, etc.

tud, ya fueron apuntados, o al menos intuidos, por Aristóteles y Santo Tomás⁸: la doctrina aristotélico-tomista no ha perdido un ápice de actualidad, y su potencia explicativa –sin ser lo más importante en filosofía– es enorme, a diferencia de lo que ocurre con tantas otras doctrinas éticas de la modernidad. La aproximación que hace Santo Tomás a los actos humanos y a las pasiones, así como la caracterización de los hábitos y virtudes, toma como origen la experiencia común –como ya lo hiciera Aristóteles–, y en este sentido es más fenomenológica que la de muchos que se tienen por tales en nuestros días. Una prueba de ello es que, tanto al lector de la *Prima Secundae* y la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*, como al de la *Ética a Nicómaco*, jamás se le pide (como ocurre en tantas teorías éticas modernas) que ponga «en suspenso» o niegue su sentido moral espontáneo. Al contrario: muchas veces este sentido moral es precisamente la «piedra de toque» para comprobar la verdad o falsedad de un argumento moral. En otras palabras: la ética de la virtud de corte aristotélico-tomista enlaza perfectamente con el sentido moral espontáneo, resuelve aparentes paradojas, y da respuesta a secretas intuiciones morales que los seres humanos de todos los tiempos han experimentado. En este aspecto, el hecho de que ambos –Aristóteles y Santo Tomás– posean una potente metafísica realista y teleológica es la clave que explica esta confianza en la capacidad de la razón para alcanzar la verdad.

Siendo las virtudes morales «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», es claro que «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»⁹. Con mayor razón en el caso de 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.

En este trabajo estudiaremos la naturaleza de la templanza según Santo Tomás de Aquino, y algunas cuestiones relacionadas con ella que

8. En este sentido, hago más las palabras de Robert Spaemann al comienzo del prólogo a su excelente libro *Felicidad y Benevolencia*: «Este ensayo de ética no contiene –así lo espero– nada fundamentalmente nuevo. Tratándose de cuestiones acerca de la vida buena, sólo lo falso podría ser realmente nuevo. Con todo, lo que el hombre sabe ya desde siempre se ha de volver a pensar de tiempo en tiempo, pues cambian tanto las condiciones reales de la vida como los conceptos de que disponemos para comprendernos a nosotros mismos. El reto al que se enfrenta la reflexión ética ha permanecido substancialmente idéntico desde el siglo V antes de Cristo». R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 25.

9. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 226.

pueden ayudar a su comprensión como virtud cardinal. Comenzaremos con una visión *general* de lo que el Aquinate tiene en mente cuando habla de la templanza y afirma que es una virtud cardinal, y que es *necesaria* para el hombre. Seguiremos con el estudio del *sujeto* de esta virtud, su *materia* (u objeto propio) y su *regla y medida* específica. Estaremos así en condiciones de estudiar la *definición* tomista de la templanza como virtud moral cardinal y el modo en que se produce su *adquisición*. Para completar la caracterización de la templanza, hablaremos de su *relación* con la *libertad interior*, la *salud psíquica* y el *pecado*, así como de los *vicios* contrarios a la templanza: insensibilidad e intemperancia. Por último, estudiaremos cuales son las *condiciones* que Santo Tomás indica como *necesarias* para la existencia de la templanza y la relación de ésta con otra virtud, la *continencia*, que constituye como la antesala de la templanza.

Por último, una declaración previa. A nadie que esté atento al panorama intelectual y literario de los últimos siglos se le escapará que el concepto de «virtud» ha caído en desuso, e incluso, en descrédito. Da la impresión de que en el siglo XX, como afirmaba Paul Valery, «la palabra *virtud* está muerta o, al menos, está muriéndose. Ni siquiera se menciona, nada más que de corridas... Por lo que respecta a mí, no la he escuchado más que raramente y siempre usándola de una forma irónica»¹⁰. El proceso de desprestigio de la virtud alcanzó sus fases más viscerales con Nietzsche y con Freud. Para el primero, la virtud no es sino el nombre de una estrategia que trata de ocultar la voluntad de poder. Para el segundo la virtud es el intento de reprimir los impulsos del subconsciente, y puede ser causa tanto de la cultura como de diversas patologías¹¹. La percepción de la virtud como algo falso, malintencionado y enfermizo, no puede estar más lejos de la visión clásica, que consideraba a la virtud una excelencia humana que conduce a la felicidad.

De este modo, en la filosofía moderna se ha ido produciendo un proceso de abandono del concepto de virtud y, lo que es peor, de los presupuestos básicos que la hacen comprensible y relevante. La misma posibilidad de filosofía moral, a falta de los necesarios presupuestos filosóficos, ha llegado a ser problemática, como denunciara Elisabeth Anscombe en 1958. En su opinión, «cualquiera que haya leído la *Ética* de Aristóteles y haya leído también las modernas filosofías morales habrá quedado asombrado por los grandes contrastes entre ellas»¹², que las hacen no sólo diferentes, sino mutuamente *incompatibles*. El motivo es, según Anscombe, que las éticas mo-

10. P. VALERY, *Variété IV*, en *Ouvres*, I, Gallimard, Paris 1962, p. 440.

11. Cfr. J. CHOZA, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona 1978, Capítulo II, especialmente pp. 62 y 81.

12. G. E. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», p. 1. G. E. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, n. 124 (1958).

dernas han perdido los fundamentos filosóficos necesarios para entender (y usar) conceptos clave de la ética aristotélica, como la noción de virtud (y, por tanto, de templanza). Como diría unos años después Alasdair MacIntyre, «el idioma moral de la modernidad es un *collage* de fragmentos procedentes de un variado conjunto de tradiciones heterogéneas»¹³.

En opinión de León Kass, entre estos fundamentos que se han desvanecido, se encuentra la idea de finalidad natural¹⁴, clave para entender la necesidad de las virtudes. De este modo, la filosofía moderna, siguiendo los dictados de la ciencia, ha hecho suya la idea de que la naturaleza misma es «objetiva» e indiferente a todas las cuestiones humanas relacionadas con lo bueno, lo justo y lo bello. Se abrió así un abismo entre la naturaleza éticamente estéril que estudia la ciencia y la vida cargada de moralidad que viven los seres humanos, para la que no parece haber referencias objetivas. La conclusión es dramática: «Ante las grandes cuestiones humanas, somos hoy como marineros perdidos en el océano y sin brújula. (...) Seducidos por el canto de sirena del progreso, hemos quedado sordos ante la voz del sentido común, mientras arrojamos sin descanso por la borda nuestra sabiduría moral y cultural, acumulada a lo largo de siglos. El poderoso navío de la vida moderna se escora bajo el mando del ciego azar»¹⁵.

De una opinión parecida es Alasdair MacIntyre, para quien no resulta difícil constatar cómo el materialismo y el relativismo han suprimido toda finalidad en la moral, y con ella toda norma superior a la que convenga atenerse. Por su parte, el fracaso ilustrado por fundamentar la moralidad en una razón aséptica, descontextualizada y autónoma, ha conducido al emotivismo ético subjetivista¹⁶, que tiene muy difícil –si no imposible– justificar la necesidad, por ejemplo, de la moderación característica de la templanza aplicada a cualquier conducta. Como dice Lewis, «la idea de que, sin apelar a una instancia superior a los propios instintos, es posible encontrar un fundamento por el que dar preponderancia a un instinto frente al resto se presenta muy complicada»¹⁷. Sin una confianza en la capacidad de la razón para alcanzar la verdad, para dejarse interrogar por el ser de las cosas, es muy difícil otorgar a esa misma razón la autoridad para moderar

13. A. MACINTYRE, «Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive», *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988) 8. Si bien tomo la frase de ese artículo, la idea está ya presente en su temprano libro de 1984: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001.

14. «Los que, a la manera materialista, asimilan el hombre al resto de los animales y los que al modo idealista lo sitúan en oposición explícita a la naturaleza, comparten una noción de naturaleza ciega, mecánica, carente de sentido y de finalidad». L. R. KASS, *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Cristiandad, Madrid 2005, p. 46.

15. *Ibidem*, p. 45.

16. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 19-39.

17. C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, p. 41.

o frenar el apetito sensible en aras de un supuesto bien humano. Y si esto es así, ¿dónde queda la templanza?

En efecto, constatamos que «en todos los trabajos recientes sobre las virtudes, hay una virtud que recibe escasa atención, y es la templanza»¹⁸. Tomemos como ejemplo el grupo de filósofos que constituyen la denominada «Ética narrativa de la virtud», probablemente uno de los esfuerzos más serios de recuperar la importancia de las virtudes en la ética, y que se consideran en línea con la tradición aristotélica¹⁹. Nos referimos al grupo liderado por Alasdair MacIntyre, y compuesto por Martha Nussbaum, Philippa Foot, Stanley Hauerwas, Irish Murdoch, etc. Pues bien, a pesar de sus muchos aciertos e interés por la virtud, estos autores prestan una atención mínima, por no decir nula, a la templanza. Todos sus esfuerzos parecen concentrarse en la justicia²⁰, en la prudencia y, a lo más, en la fortaleza. Una posible explicación sería el carácter narrativo de la ética de estos filósofos: al considerar las virtudes como «prácticas sociales», que se justifican en el contexto social dentro una «tradicción», podría pensarse que la templanza careciera de relevancia, en cuanto que «mira» exclusivamente al interior del hombre.

Desde luego, se puede afirmar que la templanza, en su sentido más general, no está de moda. Más aún, no es fácil encontrar hoy en día intelectuales que posean una noción más o menos clara de esta virtud. Con frecuencia la reducen a una de sus partes, ya sea a la sobriedad, a la abstinencia o a la castidad. Y eso en el mejor de los casos²¹. Y sin embargo, nunca como en

18. S. FLOYD, «Aquinas on temperance», p. 35. Este mismo autor continúa: «Sin embargo, tanto para los filósofos antiguos como medievales, la templanza era indispensable en la vida moral».

19. En cierto modo, el único intento serio de la modernidad que valora positivamente la templanza, aunque partiendo de presupuestos filosóficos muy distintos al realismo tomista, ha sido la fenomenología realista representada principalmente por Max Scheler y Dietrich von Hildebrand, para quienes la preponderancia del «yo moral que busca valores» sobre el «yo concupiscible» y el «yo humilde» es la condición necesaria de toda captación de valores morales y, por tanto, de la vida moral. Llama la atención que sólo ellos, junto con otros pocos filósofos contemporáneos que podemos considerar encuadrados en la tradición aristotélica-tomista, y a los que ya hemos mencionado (aunque no de forma exhaustiva), mantienen encendida esta «llama sagrada» de la virtud de la templanza. No es posible detenernos en estos autores, pero cfr., por ejemplo, M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1998 y D. y A. VON HILDEBRAND, *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003.

20. Entre las obras de MacIntyre tenemos sólo una dedicada en exclusiva a una virtud, la justicia, que refleja bien sus preferencias: cfr. A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988. Y entre sus artículos, uno merece la atención porque su mismo título ya refleja el interés por lo socialmente relevante, a pesar de hablar de la templanza: MacIntyre, A., «Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive», pp. 1-11.

21. Por ejemplo, cfr. N. BOBBIO, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Temas de Hoy, Madrid 1994, pp. 55-56, donde se la identifica con la mansedumbre y se la clasifica en el grupo de las virtudes que ese autor llama «débiles».

nuestra época, cuando la sociedad de consumo parece hacer innecesaria y superflua toda moderación en el disfrute de bienes materiales, ha sido tan necesaria esta virtud para proteger el bien del hombre. En cierto modo, se da una paradoja, y es que precisamente cuando más se valora el cuerpo humano, menos atención se presta a esta virtud, que no es sino una excelencia del apetito corporal²².

Sin embargo la paradoja es sólo aparente, pues la templanza es precisamente el dominio de la razón sobre las tendencias sensibles, o mejor, su integración en el orden de la razón; y, cuando se tiene una visión dualista del hombre, y el cuerpo y sus tendencias se absolutizan, es comprensible prescindir de una virtud que podría poner coto a su reinado. Pero también es aparente la supuesta valoración del cuerpo humano. En efecto, quien tiene una visión dualista —o monista materialista— del hombre, y considera el cuerpo como una máquina, tiene una visión muy rastrea de sus posibilidades, en comparación con quien afirma la unidad substancial de cuerpo y alma y considera al hombre cuerpo espiritualizado. Sólo en este último caso es posible captar la perfección que supone la virtud de la templanza, y su necesidad.

22. Juan Pablo II, en la audiencia del 22 de noviembre de 1978, dedicada a la catequesis sobre la virtud de la templanza, lo expresaba así: «¿Supone acaso dicha virtud una humillación de nuestro cuerpo? ¿O quizá va en menoscabo del mismo? Al contrario, este dominio da mayor valor al cuerpo. La virtud de la templanza hace que el cuerpo y nuestros sentidos encuentren el puesto exacto que les corresponde en nuestro ser humano. El hombre moderado es el que es dueño de sí. Aquel en el que las pasiones no predominan sobre la razón, la voluntad e incluso el “corazón”. ¡El hombre que sabe dominarse a sí mismo! Si esto es así, nos damos cuenta fácilmente del valor tan fundamental y radical que tiene la virtud de la templanza. Ésta resulta nada menos que indispensable para que el hombre “sea” plenamente hombre. Basta ver a alguien que ha llegado a ser “víctima” de las pasiones que lo arrastran, renunciando por sí mismo al uso de la razón (como, por ejemplo, un alcoholizado, un drogado), y comprobamos claramente que “ser hombre” quiere decir respetar la propia dignidad y, por ello y además de otras cosas, dejarse guiar por la virtud de la templanza».

ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS	13
INTRODUCCIÓN	15

CAPÍTULO I

LA «SOPHROSYNE» GRIEGA Y LA «TEMPERANTIA» LATINA

1. ANTECEDENTES EN LA LITERATURA CLÁSICA GRIEGA	33
a) Época arcaica: Homero	35
b) Los poetas aristocráticos: Pindaro y Teognis	37
c) Los poetas trágicos: Sófocles, Esquilo, Eurípides	39
d) El «realista» Tucídides	46
e) Demócrito	49
2. SÓCRATES (470/469-399 A. DE C.)	51
3. PLATÓN (429-353? A. DE C.)	53
a) La virtud como armonía	53
b) La virtud como sabiduría	54
c) La «sophrosyne» platónica	56
d) El placer	62
e) Influencia en Santo Tomás	64
4. ARISTÓTELES (384-322 A. DE C.)	65
a) Ética de la felicidad y de la virtud	66
b) Las virtudes como hábitos	69
c) La virtud moral como término medio	71
d) Virtud y elección: voluntariedad	73
e) Los motivos de la acción virtuosa	76
f) Objeto de la templanza	79
g) Racionalidad de la templanza	81
h) Mansedumbre, estudiosidad, eutrapelia	83
i) El pudor o la vergüenza	86
j) La continencia	87
k) El placer y su relación con la templanza	94
l) La educación en la templanza	99
m) Relación de la templanza con otras virtudes	101

n) El círculo «virtuoso» aristotélico	107
o) Influencia en Santo Tomás	109
5. ANDRÓNICO DE RODAS (S. I A. DE C.)	110
6. MARCO TULIO CICERÓN (106-43 A. DE C.)	112
7. LUCIO ANNEO SÉNECA (A. 4-65 D. DE C.)	115
8. AMBROSIO TEODOSIO MACROBIO (SS. IV-V)	117
9. DIONISIO EL AREOPAGITA (SS. IV-V)	118
10. SAN AGUSTÍN DE HIPONA (354-430)	119
a) Caritas y cupiditas	120
b) Felicidad, libertad y amor recto	121
c) Templanza y amor. Uso y disfrute	122
d) Abstinencia, castidad, mansedumbre, humildad y ornato	124
e) Influencia en Santo Tomás	126

CAPÍTULO II

LA NATURALEZA DE LA TEMPLANZA SEGÚN SANTO TOMAS DE AQUINO

1. ¿EN QUÉ CONSISTE LA TEMPLANZA?	131
a) Etimología de la palabra «templanza»	131
b) Los dos sentidos de la templanza	135
c) La templanza es una virtud	138
d) Necesidad de la templanza y las demás virtudes	141
2. SUJETO DE LA TEMPLANZA	144
3. MATERIA Y OBJETO DE LA TEMPLANZA	150
4. LA REGLA Y MEDIDA DE LA TEMPLANZA	159
a) Necesidades y conveniencias de la vida presente	159
b) El medio de la razón	163
c) Estructuras de racionalidad	165
5. DEFINICIÓN DE LA TEMPLANZA	172
a) La templanza es una virtud moral	172
b) La templanza es una virtud cardinal	175
6. ADQUISICIÓN DE LA TEMPLANZA	176
a) Aptitud natural para la templanza	177
b) Crecimiento en la virtud de la templanza	182
7. TEMPLANZA Y LIBERTAD INTERIOR	184
8. TEMPLANZA Y SALUD PSÍQUICA	192
9. TEMPLANZA Y PECADO	199
10. VICIOS CONTRARIOS A LA VIRTUD DE LA TEMPLANZA	204
a) Insensibilidad	204
b) Intemperancia	207

CAPÍTULO III

LAS «PARTES» DE LA TEMPLANZA SEGÚN SANTO TOMAS DE AQUINO

1. DIVISIÓN DE LA TEMPLANZA EN «PARTES»	215
a) Partes integrales	216

b) Partes subjetivas	217
c) Partes potenciales	218
2. PARTES INTEGRALES: VERGÜENZA Y HONESTIDAD	220
a) La vergüenza y el pudor	221
b) La honestidad, amor a la belleza moral	236
c) Papel de los sentimientos en la educación moral	241
3. PARTES SUBJETIVAS: ABSTINENCIA, SOBRIEDAD Y CASTIDAD	246
a) La abstinencia	246
b) La sobriedad	251
c) La castidad	253
4. PARTES POTENCIALES: EL «CORTEJO» DE LA TEMPLANZA	272
a) Primera serie: movimientos y actos internos del alma	273
1) La continencia	273
2) La humildad	284
3) La mansedumbre y clemencia	293
b) Segunda serie: movimientos y actos externos. La modestia	298
1) Estudiosidad	299
2) Modestia en los movimientos y acciones externas	307
3) Eutrapelia	309
4) Modestia en el uso de las cosas externas: ornato	312
c) Tercera serie: parquedad y moderación	314

CAPÍTULO IV TEMPLANZA Y VIDA MORAL

1. EL SISTEMA DE LAS VIRTUDES CARDINALES	320
a) La principalidad de las virtudes cardinales	321
b) Conexión de las virtudes cardinales	324
c) Orden de las virtudes cardinales. Lugar de la templanza	328
2. RELACIÓN DE LA TEMPLANZA CON OTRAS VIRTUDES	331
a) Templanza y prudencia	331
1) Necesidad de la prudencia en el actuar moral	331
2) Necesidad de la templanza para la prudencia	333
3) Deterioro de la prudencia por la intemperancia	336
b) Templanza y justicia	339
1) Caracterización de la justicia	339
2) Influencia de la templanza en la justicia	341
3) Deterioro de la voluntad por la intemperancia	345
c) Templanza y fortaleza	348
1) Caracterización de la fortaleza	348
2) Influencias mutuas entre templanza y fortaleza	350
3) Deterioro de la fortaleza por la intemperancia	351
d) Templanza y entendimiento	353
e) Templanza y sabiduría	359
1) Caracterización de la sabiduría	360
2) Templanza, sabiduría <i>natural</i> y contemplación	361
3) La templanza y el <i>don</i> de la Sabiduría	365
4) Templanza, sentidos y conocimiento religioso	369

3. TEMPLANZA Y CONOCIMIENTO MORAL	374
a) El conocimiento moral	375
b) El conocimiento por connaturalidad	380

CAPÍTULO V

TEMLANZA Y CEGUERA MORAL

1. INTRODUCCIÓN	391
2. MAX SCHELER Y EL RESENTIMIENTO EN LA MORAL	393
a) Naturaleza y origen del resentimiento	395
1) En qué consiste el resentimiento. Su origen	396
2) El impulso de venganza: relación con la templanza	398
3) La envidia: relación con la templanza	400
4) Valores y deseos	402
5) El fenómeno de la «represión»	404
b) Efectos del resentimiento	406
1) Resentimientos, valores y su jerarquía	406
2) Resentimiento y ascetismo	409
3) Esfuerzo y dones	411
4) Resentimiento y subjetivismo	412
5) Resentimiento e inversión de valores	414
3. DIETRICH VON HILDEBRAND Y EL FENÓMENO DE LA CEGUERA AL VALOR	416
a) Presupuestos	417
1) Nociones previas	417
2) Virtudes y conocimiento de los valores	419
3) La conciencia	423
b) La ceguera moral y sus clases	423
1) Características generales de la ceguera al valor	424
2) La ceguera de subsunción	426
3) Los diferentes estratos de la persona. La inconsciencia	432
4) La ceguera del soberbio y engreído	435
5) Ceguera para los valores por embotamiento	436
6) Resolución del círculo «virtuoso» aristotélico	438
7) La ceguera parcial para tipos de valores morales	439
8) Tipos de ceguera parcial: constitutiva y de oscurecimiento	441
9) La ceguera total al valor	443
c) Descubrimientos antropológicos y éticos	447
1) Clases de profundidad en la persona	447
2) Intención fundamental y posición fundamental	453
3) Los «centros» morales de la persona	460
4) Relación entre «ser moral» y captación de valores morales	465
5) Conclusión	468
6) Las actitudes morales fundamentales	469
CONCLUSIONES	473
BIBLIOGRAFÍA	493

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. FUENTES

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

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992.
- AERTSEN, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales*, EUNSA, Pamplona 2003.
- ANSCOMBE, G. E. M., «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, n. 124 (January 1958) 1-19.
- ARANGUREN ECHEVARRÍA, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000.
- ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002.
- *Metafísica*, Gredos, Madrid 1998.
- *Gran Ética*, Aguilar, Buenos Aires 1964.
- *Ética Eudemia*, Alambra, Madrid 1985.
- *Política*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1983.
- BIFFI, I., «Il giudizio “per connaturalitatem quandam” o “per modum inclinationis” secondo San Tomasso: analisi e prospective», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 61 (1974), recogido en BIFFI, I, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d’Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 87-127.
- BOBBIO, N., *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Temas de Hoy, Madrid 1994.
- CARR, D., «Varieties of Incontinence: Towards an Aristotelian Approach to Moral Weakness in Moral Education», *Philosophy of Education* 1996, en http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96_docs/carr.html.

- CESSARIO, R., *Las virtudes*, EDICEP, Valencia 1998.
- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona 1978.
- CICERON, M. T., *Debates en Túsculo*, Colección Clásica, Madrid 2004.
- *Sobre la República y las Leyes*, Akal, Madrid 1986.
- DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, Cristiandad, Madrid 2003.
- DEMOCRITO, *Fragmentos*, Aguilar, Buenos Aires 1964.
- ESQUILO, *Tragedias*, Ibérica, Barcelona 1959.
- EURÍPIDES, *Tragedias*, Bruguera, Barcelona 1981.
- FABRO, C., *Historia de la Filosofía* (Tomo I), Rialp, Madrid 1965.
- FLOYD, S., «Aquinas on temperance», *The Modern Schoolman* 87 (1999) 35-48.
- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía* (Tomo I: Grecia y Roma), BAC, Madrid 1982.
- FRANKL, V., *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1992.
- FRANKLIN, B., *The Autobiography of Benjamin Franklin*, Modern Library, New York 1981.
- FREUD, S., *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid 1990.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica*, EUNSA, Pamplona 2001.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, EUNSA, Pamplona 2003.
- GEACH, P. T., *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993.
- GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1997.
- HUME, D., *Enquiry Concerning The Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- HILDEBRAND VON, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006.
- *Ética*, Encuentro, Madrid 1983.
- *Deformaciones y perversiones de la moral*, Fax, Madrid 1967.
- HILDEBRAND VON, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003.
- HOMERO, *Iliada*, Espasa Calpe, Madrid 1999; *Odisea*, Espasa Calpe, Madrid 1980.
- IRIZAR, L. B., «En busca de nosotros mismos. Acerca de la necesidad de la sabiduría para el hombre de hoy», *Civilizar. Revista electrónica Universidad Sergio Arboleda* 9 (Diciembre 2005). (<http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/revista9/>).
- JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México 1973.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid 2005.
- *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid 1987.
- KASS, L. R., *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, Cristiandad, Madrid 2005.
- KENT, B., *Virtues of the Will: The transformations of Ethics at the End of the Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1995.
- LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994.
- LLANO, A., *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001.
- *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992.
- *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.
- *Historia de la Ética*, Paidós, Buenos Aires 1970.
- «Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive», *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988) 1-11.

- MALO, A., *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004.
- MAURI, M., *El conocimiento moral*, Rialp, Madrid 2005.
- MARITAIN, J., *The range of Reason*, Charles Scribner's Sons, New York 1953.
- MELINA, L. y PÉREZ-SOBA, J.J., *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002.
- NAAB, S. M., «Temperance Today: A Moral Analysis Preserving Health Through Moderation», *Ethics & Medics* 32, 5 (2007).
- NÉDONCELLE, M., *La fidelidad*, Palabra, Madrid 2002.
- NIETZSCHE, F. W., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1975.
- NORTH, H., *Sophrosyne; Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1966.
- «Pindar, Isthmian, 8, 24-28», *The American Journal of Philology* 69 (1948/3) 304-308.
- «A Period of Opposition to Sōphrosynē in Greek Thought», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 78 (1947) 1-17.
- NORIEGA, J., *El Destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005.
- PORTER, J., *The Recovery of Virtue: the relevance of Aquinas for christen ethics*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990.
- «Chastity as a virtue», *Scottish Journal of Theology* 58 (2005) 285-301.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976.
- PLATON, *Menón*, Alianza, Madrid 2006.
- *Leyes*, Alianza, Madrid 2002.
- *Fedón*, Orbis, Barcelona 1983.
- *Cármides*, Gredos, Madrid 1993.
- *El Banquete; Crátilo; Fedro; Filebo*, Aguilar, Madrid 1990.
- *República*, Gredos, Madrid 2001.
- RATZINGER, J., *De la mano de Cristo*, EUNSA, Pamplona 1998.
- *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000.
- *Ley natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona 2000.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Política e ilustración en la Grecia Clásica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1966.
- RODRÍGUEZ DUPLA, L., *Ética*, BAC, Madrid 2001.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001.
- *La scelta etica. Il Rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1987.
- SAN AGUSTÍN, *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum; Confesiones; Enarrationes in Psalmos; De Doctrina Christiana; In Epistola Ioannis ad Parthos; De libero arbitrio; De Civitate Dei contra Paganos; De diversis Questionibus octoginta tribus* (<http://www.sant-agostino.it/latino/>)
- SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 1987.
- *Camino*, Edición crítico-histórica (1ª edición), Rialp, Madrid 2002.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., «¿Ética aristotélica versus Ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand», *Scripta Theologica* 32 (2000/1) 301-310.
- «Las virtudes morales fundamentales o el fundamento de las virtudes morales. A propósito del libro *Actitudes morales fundamentales* de Alice y Dietrich von Hildebrand», *Scripta Theologica* 36 (2004/2) 667-677.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Las moradas*, Espasa Calpe, Madrid 1962.

- SANTAMARÍA, M.G., *Saber amar con el cuerpo. Ecología sexual*, Palabra, Madrid 2000.
- SARMIENTO, A., TRIGO, T., MOLINA, E., *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona 2006.
- SCHELER, M., *Ordo Amoris*, Caparrós Editores, Madrid 1996.
- *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1998.
- *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sigueme, Salamanca 2004.
- *Ética*, Caparrós Editores, Madrid 2001.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Bruguera, Barcelona 1983.
- SPAEMANN, R., *Ética: Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2001; *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.
- TEJADA, P.E., *Nuevas perspectivas de la virtud en la moral contemporánea*, Tesis doctoral Facultad de Teología Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- THIBON, G., *El amor humano*, Rialp, Madrid, 1955.
- *La crisis moderna del amor*, Fontanella, Barcelona 1966.
- TUCIDIDES, *La guerra del Peloponeso*, Juventud, Barcelona 1975.
- VIGO, A.G., «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», *Anuario Filosófico* 32 (1999) 59-105.
- WADELL, P., *La primacía del amor: una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002.
- WESTBERG, D., *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1979.
- WORSFOLD, V.L., «Akrasia: Irremediable but not Unapproachable», *Philosophy of Education* 1996.
- YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, EIUNSA, Barcelona 1994.
- YEARLEY, L. H., *Mencius and Aquinas: theories of virtue and conceptions of courage*, State University of New York Press, Albany 1990.
- YEPES, R. y ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona 2001.
- ZWEIG, S., *Castellio contra Calvino*, Acantilado, Barcelona 2001; *Ardiente secreto*, Acantilado, Barcelona 2004.
- *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*, *La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud)*, en *Obras Completas IV*, Juventud, Barcelona 1953.

LA NATURALEZA DE LA TEMPLANZA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. NATURALEZA DE LA TEMPLANZA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. ¿En qué consiste la templanza?

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

a) *Etimología de la palabra «templanza»*

La palabra «templanza» (y su sinónimo «temperancia») es la traducción castellana de la palabra latina «temperantia». A su vez, «temperantia» proviene del latín «temperies» (= moderación) y «temperare» (= moderar). Por lo tanto, templanza equivale, etimológicamente, a *moderación*. Este es, al menos, uno de los sentidos fundamentales con que la emplea Santo Tomás, quien afirma que la razón formal de la virtud de la templanza radica en este significado de *moderación*: «pues su mismo nombre indica cierta moderación o atemperación, propias de la razón»¹.

Pero la imagen clásica de la templanza que heredó Santo Tomás, y que se expresa con el término griego «sophrosyne», incluye algo más que este sentido negativo apuntado por el término *moderación*². En efecto, como dice J. Pieper, «la palabra *temperancia* suena exclusivamente a cosa negativa. En ella se acentúa de manera demasiado exclusiva la idea de limitación, contención, represión, estrangulamiento, freno y *cerrojo*; todo lo

1. *Summa Theologiae*, II-II q. 141 a1 co (en adelante nos referiremos a esta obra como *S. Th.*)

2. Observa Floyd que «a menudo pensamos en la moderación en términos de limitada abstención de los placeres corporales, pero es más exacto hacerlo en términos de consciente modificación de las tendencias apetitivas propias». FLOYD, S., «Aquinas on temperance», *The Modern Schoolman* 87 (1999) 41.

cual está en contradicción con la imagen clásica de la cuarta virtud cardinal»³. En cambio, la significación original del vocablo griego abarca «todo lo que es discreción ordenadora»⁴. La «sophrosyne» indicaba también cierto *equilibrio* y *mesura* en los actos humanos⁵ que dotaba a la conducta de una belleza particular, lo cual es ya algo *positivo*. Y otro tanto cabe decir del sentido propio y primigenio del término latino «temperare»: «hacer un todo armónico con una serie de componentes dispares»⁶. Para entender este sentido positivo de la templanza, conviene tener en cuenta que esos componentes dispares, pero válidos, a los que se aplica la razón formal de *moderación*, son «sensualidad», «pasión», «apetito». Expresiones todas ellas con un significado original mucho más amplio y positivo que la simple identificación con «sensualidad enemiga del espíritu», «pasión desordenada» y «apetito irracional», con que frecuentemente se las califica. Citando de nuevo a Pieper, esas expresiones, «lejos de ser negativas, representaron fuerzas vitales para la naturaleza humana, puesto que la vida del hombre consiste en el ejercicio y desarrollo de esas energías»⁷.

Como veremos más adelante, *pasión*, en cuanto tal, no hace referencia, a algo simplemente carnal, sensual, sino «al misterio de la vulnerabilidad del hombre de cara al bien»⁸. Una realidad exterior nos impacta y, merced a una receptividad radical, sin intervención de la libertad, se crea en nosotros una unión afectiva con ella. Si se trata, por ejemplo, del amor ante la presencia de un bien, esta primera unión del amado en el amante es ya un verdadero enriquecimiento, un verdadero don, y despierta un dinamismo tendencial que busca la unión real con el bien. En este sentido, «también los movimientos pasionales sabiamente regulados constituyen para un ser humano la vida verdaderamente buena. Sin participación pasional no es concebible una vida humana»⁹.

Pues bien, Santo Tomás también tiene en mente este significado más positivo y *edificador* de la palabra «temperantia» cuando la emplea para referirse a la cuarta virtud cardinal¹⁰. Así, ya en el mismo comienzo

3. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 221.

4. *Ibidem*, p. 222.

5. Cfr. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Política e ilustración en la Grecia Clásica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1966, p. 74.

6. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 221.

7. *Ibidem*, p. 282. Quizás esta diferente valoración de lo vital y pasional ha sido reflejada por Nietzsche con más fuerza y radicalidad que ningún otro. Recuérdese, por ejemplo, su oposición entre el hombre «dionisiaco» y el hombre «apolíneo».

8. J. NORIEGA, *El Destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, p. 106.

9. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, p. 231.

10. Cfr. S. FLOYD, «Aquinas on temperance», p. 35, donde se hace ver que para Santo Tomás, el objeto de la templanza es, no tanto de vencer y conquistar a las pasiones que acompañan a la actividad física, sino modificarlas.

del tratado de la templanza, afirma: «es evidente que la templanza no se opone a la inclinación natural del hombre, sino que actúa de acuerdo con ella»¹¹. La templanza misma, pues, tiene forma de inclinación o tendencia¹², y es este sentido *tendencial* de la templanza el que refleja, más que ningún otro, su papel enormemente positivo, porque, como veremos más adelante, la templanza tiene que ver con las pasiones del apetito *concupiscible*¹³, que «en cuanto capacidades humanas elementales, aseguran principalmente los bienes indispensables para el florecimiento humano»¹⁴. Sin estas tendencias elementales, el hombre no se inclinaría a nada, no se pondría en movimiento, no se perfeccionaría¹⁵. «El querer sería algo vacío, es decir, no sería querer alguno si su contenido no se diera de antemano merced a una dinámica instintiva natural»¹⁶. Por eso, «estas pasiones del alma son conocidas también como sentimientos impulsivos»¹⁷. Pasión no es, por lo tanto, sinónimo de pasividad, por más que implique un primer momento de receptividad radical.

«Antes de cualquier racionalidad, el hombre es un ser que desea y tiende. Sin esta dinámica apetitiva del hombre (...), no habría en absoluto razón práctica, y por tanto no se tendería racionalmente a nada»¹⁸. Y la templanza, precisamente, recoge las aguas de esos instintos y pasiones del hombre, las remansa y las *encauza* como fuente de energía para la verdadera realización personal. «La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y sólo de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu»¹⁹. Como veremos, la

11. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 1, ad 1.

12. «Se malentende la temperancia cuando se la concibe sólo como freno, como moderación, porque esencialmente es también tendencia o impulso». Y un poco más adelante, en la misma página, al hablar del componente de moderación que incluye la templanza, continúa: «y nótese que esa moderación no es una disminución de la energía, un simple freno o cortapisa, sino un positivo encauzamiento». J. GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad*, EUNSA, Pamplona 2003, p. 173.

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

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

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

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

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

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

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

moderación propia de esta virtud consiste precisamente en introducir el orden de la razón («ordo rationis»), que ha de señorear en todas las demás potencias y tendencias. Evita que la parte racional del hombre, nublada por la concupiscencia, sea arrastrada a descender de su plano intelectual. Pero este «ordo rationis» no significa en absoluto eliminar los instintos y pasiones, sino ayudarles a ser lo que están realmente llamados a ser en el hombre.

b) *Los dos sentidos de la templanza*

Santo Tomás afirma que el nombre *templanza* admite una doble acepción. En primer lugar, como nombre *común*, indica «una cierta moderación o atemperación impuesta por la razón a los actos humanos y a los movimientos de las pasiones, es decir, algo común a toda virtud moral»²⁰. Este sentido genérico no designa una virtud especial, sino una propiedad que deben cumplir *todas* las virtudes. Según dicho sentido, la templanza sería una *virtud general* («generalis» la llama Santo Tomás), que «aparta al hombre de aquello que le atrae en contra de la razón»²¹.

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

Además, es precisamente a través de la prudencia como la templanza contacta con la cosa misma («ipsa res»), de forma que la moderación que impone sea adecuada y conveniente a la cosa, ya que «quien ignora cómo son y están las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme a la realidad»²². La templanza no es un moderar en el sentido de mero *restar*, un reducir por sistema y con independencia de la *cosa* y las circunstancias, un frenar «por si acaso». La moderación propia de la templanza tiene una guía y ésta es la razón prudente, medida por la realidad, por la *cosa* misma («ipsa res»).

Conviene mencionar aquí que Santo Tomás ve en esta noción más general de la templanza uno de los motivos para afirmar que la *belleza*, aun

20. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 2, c.

21. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 2, c. Cfr. también *Quaestiones disputatae de virtutibus* (en adelante: *De Virt.*), q. 1, a. 12, ad 23.

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

siendo común a todas las virtudes, pertenece por excelencia a la templanza. El motivo es que la noción de la templanza como virtud general incluye como propia una «moderada y conveniente proporción, en la cual consiste precisamente la belleza»²³, tal y como escribió Dionisio.

Como segunda acepción de la templanza tenemos su sentido específico: la templanza por antonomasia. Designa la *virtud especial* «que pone freno al deseo y goce de lo que atrae al hombre con más fuerza»²⁴. Recordemos que Santo Tomás ve motivos para asignar una virtud especial cuando la materia específica ofrece una particular dificultad²⁵. Así considerada, la templanza sería la moderación de lo más difícil y costoso de moderar, al modo que «algunos nombres comunes se suelen usar para designar por antonomasia los objetos más importantes dentro de los conjuntos definidos por ellos»²⁶. Tal es el caso, como veremos, de los placeres y deseos producidos por la satisfacción de los dos apetitos naturales más fuertes que el hombre posee: el apetito de comer y beber, y el apetito sexual, dirigidos a la conservación de la naturaleza (individuo y especie), y que se refieren principalmente al sentido del tacto. A su moderación e integración bajo la recta luz de la razón se dirige la templanza como virtud especial.

c) *La templanza es una virtud*

Santo Tomás, en el mismo comienzo de su tratado sobre la templanza, se pregunta si la templanza, entendida como moderación, *es* una virtud. La cuestión no es baladí: ni lo era entonces, ni –mucho menos– lo es hoy en día. De hecho, el relativismo ético encontraría serias dificultades para responder afirmativamente a tal pregunta (suponiendo, claro está, que entendiera el sentido del término «virtud», al menos en su sentido más básico, como una cualidad buena del hombre). Tal mentalidad podría emplear, a la letra, los argumentos que el mismo Santo Tomás pone en boca de su hipotético antagonista en la primera objeción: «la templanza nos aparta de los placeres, hacia los cuales nos inclina la naturaleza (...). Por consiguiente, la templanza no es una virtud»²⁷.

La respuesta de Santo Tomás a esta objeción es sutil y contundente: es cierto que la naturaleza inclina al hombre a los placeres, pero también lo es que inclina a cada uno a lo que le es conveniente. Siendo el hombre un

23. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 2, ad 3.

24. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 2, c.

25. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 60, a. 1, c.

26. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 2, c.

27. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 1, ad 1.

ser racional, los placeres que le convienen son aquellos que se ajustan a la razón. Por tanto, la templanza no aparta de los placeres sin más –como pretenden los partidarios de la objeción–, sino de *aquellos* placeres que se oponen a la razón y, por ello, a la auténtica inclinación natural del *hombre racional* (que es el único que existe)²⁸. La templanza no se opone a la verdadera inclinación humana –ya lo hemos dicho–, que incluye los placeres acordes a la razón. Si acaso, la templanza se opone a la *inclinación bestial*, no sujeta a la razón²⁹, que es, por tanto, inhumana. En el fondo, y como dice L. Yearley, Santo Tomás «cree que los actos que surgen de una inclinación natural laudable pueden conducir a resultados erróneos si se pierde la referencia a la racionalidad»³⁰.

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

Lo primero que se necesita saber es: ¿qué entiende Santo Tomás por virtud?³¹. Para responder a esta pregunta conviene comenzar diciendo que, para el Aquinate, «el nombre de virtud denota una cierta perfección de la potencia»³². Es decir, la virtud es la perfección de una facultad o capacidad operativa que no viene dada por la naturaleza de la facultad. De manera que ésta sólo puede realizar sus actos propios perfectamente, si es

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

29. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 1, ad 1.

30. L. YEARLEY, *Mecius and Aquinas*, State University of New York Press, Albany 1990, p. 80, citado en J. ARANGUREN, *Resistir en el bien. Razones de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 148.

31. Para una explicación de este punto, en la que se presta particular atención a la conexión entre la ética y la metafísica tomistas. Cfr. S. FLOYD, «Aquinas on temperance», pp. 37-39.

32. *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, c. La misma idea aparece en *De Virt.*, q. 1, a. 1, c: «Se ha de decir que virtud, según el sentido de su nombre, designa el acabamiento de la potencia; por lo cual también es llamada fuerza...».

potenciada por la virtud³³. Partiendo de esta premisa, el Aquinate obtiene las siguientes conclusiones: Primera: «las virtudes humanas son hábitos»³⁴, entendiendo por hábitos «cualidades difícilmente movibles»³⁵. Segunda: las virtudes importan orden a la operación más que al ser, y, por tanto, «la virtud humana es esencialmente hábito operativo»³⁶. Tercera: es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien, por lo que es esencial a la virtud inclinar al hombre hacia el bien. Por consiguiente, concluye, la virtud humana es «un hábito bueno y operativo del bien»³⁷.

Ahora bien, «el bien del hombre consiste en *ser según la razón*»³⁸, afirma Santo Tomás siguiendo al Pseudo-Dionisio, y puesto que el obrar sigue al ser, será virtud humana lo que inclina (a obrar) hacia lo que es acorde con la razón³⁹. Y tal es el caso de la templanza, ya que «su mismo nombre indica cierta moderación o atemperación, propias de la razón. Luego la templanza es virtud»⁴⁰. Es decir, la templanza cumple con las condiciones de virtud: es un hábito bueno que inclina a obrar de acuerdo con el bien del hombre, que es el bien de la razón.

d) Necesidad de la templanza y las demás virtudes

Santo Tomás funda la necesidad de las virtudes en el hecho de que las potencias operativas pueden elegir muchos objetos que no corresponden a su propia naturaleza⁴¹. «La necesidad de las virtudes se justifica por nuestra capacidad de ser muchas cosas, aunque estemos llamados a ser una sola»⁴². Ante la indiscutible indeterminación nativa del hombre, es preciso que se otorgue una estructura orgánica consistente en las virtudes, las cuales lo convierten en un tipo particular de hombre, más libre de servidum-

33. Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 202. Por eso cabe afirmar que «la naturaleza, e incluso la necesidad natural, pueden todavía señalar el camino hacia la virtud». L. R. KASS, *El alma hambrienta*, p. 51.

34. *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, c. Para la demostración de los pasos intermedios, previos a esta conclusión, cfr. *De Virt.*, q. 1 a. 1.

35. *S. Th.*, I-II, q. 49, a. 1, sed contra.

39. *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 2, c.

37. *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 3, c. Por otra parte, en *De Virt.*, q. 1, a. 1, c, se lee: «Por ello la virtud hace bueno al que la posee y vuelve buena su obra».

38. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 1, c. Cfr. también *S. Th.* I-II, q. 58, a. 4 ad 1.

39. La virtud viene a ser un *sello* de la razón impreso en las potencias operativas, o mejor, el «*ordo rationis*» en las potencias operativas, integración de las inclinaciones naturales en la esfera personal, y perfección de los fines incoados en las inclinaciones naturales.

40. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 1.

41. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 49, a. 4.

42. P. WADELL, *La primacía del amor*, Palabra, Madrid 2002, pp. 192-193.

bres interiores y exteriores⁴³. En efecto, la razón y la voluntad, y las demás potencias en cuanto que participan de ella, tienen una apertura casi irrestricta, y pueden encaminarse hacia una multitud de objetos muy distintos, que no siempre coinciden con el bien del hombre. Como dice Robert Spaemann, la vida humana tiene el carácter de un desafío, que consiste en que «la integración de los impulsos parciales en la totalidad de una vida lograda no acontece, en el hombre, por sí misma. El hombre “conduce” su vida y, además, ha de aprender a hacerlo. La satisfacción inmediata del instinto y la “felicidad” no se hallan siempre en una armonía preestablecida»⁴⁴. Por eso las virtudes son necesarias como principios de *determinación* del bien para las potencias: armonizan los deseos con el bien.

Tal es el caso de un apetito como el concupiscible, que reclama la virtud de la templanza para ser informado por la racionalidad e inclinarse a lo que es verdaderamente bueno para el hombre, y no sólo bueno para el propio apetito. De este modo se convierte el «bonum proprium» o «sensibile» en «bonum hominis»⁴⁵. Algo que es imposible para el mero instinto, puesto que «en la inclinación instintiva el yo no se descubre a sí mismo ni al otro, sino que permanece oculto para sí propio en la centralidad característica de lo orgánico»⁴⁶. Sólo con el *despertar* de la razón aparecen a un tiempo la realidad propia y la del otro, y se descubre que «nuestras experiencias están habitadas por una verdad que las desborda en su particularidad»⁴⁷.

Así, por ejemplo, en la experiencia de la inclinación amorosa hacia la persona del otro sexo, se descubre que “la riqueza afectiva tiene un sentido y puede ser valorada y juzgada en la verdad que conlleva, por lo que, para vivirla humanamente, requiere el trabajo compositivo de la razón, que juzga de la plenitud a la que hace referencia»⁴⁸. Por más que el deseo sexual no es causado por la razón, sino que es debido a «determinadas inclinaciones cuya estructura y finalidad vienen dadas en la misma naturaleza»⁴⁹, la persona,

43. Cfr. J. ARANGUREN, *Resistir en el bien*, p. 115. Este mismo autor hace ver, siguiendo a Santo Tomás. Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate* (en adelante *De Ver.*), q. 24, a. 7, c, que el origen de esta inseguridad en el hombre es «provenir de la nada, *ex nihilo*, es lo distintivo de la criatura, y es la causa de su potencialidad e imperfección. A la vez, es la razón última por la que el ser humano se ve obligado a la adquisición de virtudes: como en Dios, su apertura es al bien en absoluto; como en cualquier otra criatura, la potencialidad —una llamada desde el *no ser*— está en los fundamentos de su realidad». *Ibidem*, p. 287.

44. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 25.

45. Cfr. L. MELINA y J.J. PÉREZ-SOBA, *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002, p. 239.

46. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 154.

47. J. NORIEGA, *El destino del Eros*, p. 20. Además, «nuestras experiencias nos revelan quiénes somos y a qué somos llamados: en ellas nos reconocemos a nosotros mismos. Interpretar las experiencias es reconocerse en ellas». *Ibidem*, p. 24.

48. *Ibidem*, p. 22.

49. *Ibidem*, p. 25.

con la razón, y gracias a cierta mediación cultural, «puede reconocer el sentido humano de lo que está viviendo, la excelencia de la respuesta a la que está llamado y el peligro de una degradación de su misma dignidad»⁵⁰. Se hace preciso, por tanto, dotar a esos apetitos e inclinaciones de una disposición a tender a sus objetos propios en sintonía con lo que la razón indica como bueno, so pena de vivir en continua disarmonía. De este modo, «nuestros deseos están impregnados de una racionalidad especial que es decisiva para la evaluación de lo que es el sentido de la vida, de su plenitud en una vida buena y lograda»⁵¹.

Santo Tomás consideraba que la virtud era el orden original del hombre y, por tanto, se le presentaba como la perfección original que es preciso recuperar, porque es la que corresponde al hombre por naturaleza. Precisamente ésta es la idea clave sobre la virtud que ha olvidado el pensamiento moderno. Como dice Javier Aranguren, «las virtudes no confieren la dignidad; en cambio, permiten que el ser humano se comporte de una manera proporcionada a lo que, de hecho, es»⁵².

2. Sujeto de la templanza

En opinión de Santo Tomás, la templanza radica en el *apetito concupiscible*. Es decir, tiene a esta facultad como sujeto inmediato y propio. Para llegar a esta conclusión, se hace de nuevo preciso recapitular brevemente la doctrina tomista sobre el sujeto de la virtud en general, tal y como la expone en la *Summa Theologiae*, I-II q. 56⁵³. Sólo así estaremos en condiciones de abordar el problema particular del sujeto de la virtud de la templanza.

Santo Tomás comienza afirmando que la virtud humana tiene por sujeto una *potencia* del alma⁵⁴, y lo demuestra por tres razones: «La primera, por la razón misma de virtud, que importa perfección de la potencia; y la perfección reside en aquello de lo que es perfección»⁵⁵. Segunda, porque

50. *Ibidem*, p. 26.

51. *Ibidem*, p. 36.

52. J. ARANGUREN, *Resistir en el bien*, p. 104.

53. Santo Tomás también expone este tema en *De Virtutibus*, q. 1, aa 3-7, especialmente a. 4.

54. Puede parecer algo extraño, a primera vista, que un accidente (la potencia) sea sujeto de otro accidente (el hábito de la virtud). En *De Virt.*, q. 1, a. 3, c, Santo Tomás muestra que, si bien un accidente no puede ser sujeto de otro como el que le da la sustentación, pues ningún accidente subsiste de suyo, puede serlo de otras dos maneras: como la potencia respecto del acto, y como la causa respecto del efecto. De ambos modos es la potencia sujeto de la virtud.

55. En *De Virt.*, q. 1 a. 1, Santo Tomás justifica esta afirmación, haciendo ver que las potencias del alma son potencias «agentes y actuadas» («agentes et actae»), y «tales potencias son perfeccionadas para actuar por algo sobreañadido, que no está en ellas sólo al modo de pasión, sino al de la forma que queda y permanece en el sujeto».

se trata de un hábito operativo, y toda operación procede del alma mediante alguna potencia⁵⁶. Tercera, porque la virtud dispone para lo óptimo; y lo óptimo es el fin que, o bien es la operación de la cosa [en el caso de las operaciones inmanentes], o algo que sigue a la operación procedente de la potencia»⁵⁷.

Por otra parte, una misma virtud no puede residir en dos potencias distintas como sujeto propio. En todo caso, se puede aceptar que «resida en una (potencia del alma) principalmente, y se extienda a las otras a modo de difusión o a modo de disposición, en cuanto que una potencia es movida por otra o en cuanto que una potencia recibe algo de otra»⁵⁸. Pero propiamente, *una* virtud reside en *una* potencia.

Llegados a este punto, Santo Tomás hace una importante distinción entre los hábitos virtuosos, según su menor o mayor implicación con la operación de la potencia a la que perfeccionan. Como se recordará, ya vimos que virtud es un hábito por el cual se obra bien. Pero un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos maneras: una en cuanto que confiere a la potencia la *facultad*, la posibilidad, de obrar. Este sería, por ejemplo, el caso de los hábitos intelectuales, como el hábito de ciencia, que hace al hombre que lo posee capaz de comprender lo que cae bajo el objeto de la ciencia adquirida, o –y es un ejemplo del propio Santo Tomás– el hábito de la gramática, que confiere al hombre la facultad de hablar correctamente. Pero existe una segunda manera de que un hábito se ordene a un acto bueno, y es que no sólo confiera a la potencia la facultad de obrar, sino que también *haga que* la potencia *use* correctamente de dicha facultad de obrar. Tal es el caso, como veremos, de las virtudes morales, entre las que se incluye la templanza. «Y siendo la virtud la que hace bueno a su poseedor y buena su obra, son éstos los hábitos que llevan el nombre puro y simple de virtudes, porque hacen que la obra sea actualmente buena y bueno también su poseedor»⁵⁹, mientras que el primer tipo de hábitos, que tan sólo dan facultad para el buen obrar, se les puede llamar también virtudes, pero no de modo absoluto.

Pues bien, siendo la voluntad la potencia que mueve a todas las demás a sus propios actos, es claro que el sujeto del hábito de la virtud en sentido absoluto, es decir, de aquél que no sólo confiere la *capacidad de* obrar bien, sino que *mueve a* obrar bien, «sólo puede serlo la voluntad, o las demás potencias *en cuanto movidas* por ella»⁶⁰. Y este es precisamen-

56. Esta misma idea la expone Santo Tomás al hablar de los hábitos en general: «Si se toma el hábito en orden a la operación, entonces el alma es sujeto principal de los hábitos (...) Y dado que el alma es principio de las operaciones por sus potencias, se sigue que los hábitos se dan en el alma según sus potencias» *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 2.

57. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 1.

58. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 2.

59. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3.

60. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3.

te el caso de los apetitos irascible y concupiscible, que «en cuanto *participan de la razón*, al ser naturalmente capaces de obedecer a la razón, pueden ser sujetos de la virtud humana»⁶¹, ya que participan de cierta libertad. Se trata de apetitos *racionales por participación*, aunque no por esencia; y solamente porque la razón y la voluntad se prolongan y están presentes en ellos, actuando desde dentro de los mismos, y no sólo controlándolos desde fuera y como a distancia, es posible admitir verdaderas virtudes en dichos apetitos. Si, por el contrario, se considerara a estos apetitos como partes del apetito sensitivo, no les competiría ser sujetos de virtud⁶².

Pero aún da otro paso Santo Tomás, al afirmar que la virtud en los apetitos irascible y concupiscible no sólo es *posible*, sino *necesaria*, para lograr que las obras en las que intervienen, en cuanto imperadas por la razón, sean perfectas o virtuosas⁶³. En efecto, «el acto que procede de una potencia, en cuanto que es movida por otra, no puede ser perfecto si no están *ambas* potencias bien dispuestas al acto»⁶⁴. Compete a la virtud disponer a las potencias al acto, luego es preciso que «en el apetito irascible y en el apetito concupiscible se den algunas virtudes que los dispongan bien

61. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 4. Esta misma idea es ilustrada por Santo Tomás, en el mismo artículo, con una conocida comparación tomada de Aristóteles: el cuerpo obedece al alma absolutamente sin contradicción alguna, en aquellas cosas en que es naturalmente movible por ella. De ahí que diga el Filósofo que el alma rige al cuerpo con dominio despótico, cfr. ARISTÓTELES, *Política*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1983, 1254b. Por eso todo el movimiento del cuerpo se atribuye al alma; y por ello la virtud no se da en el cuerpo, sino únicamente en el alma. Mas el apetito irascible y el apetito concupiscible no obedecen a la razón de modo absoluto, sino que tienen sus propios movimientos, por lo que a veces se resisten a la razón. De ahí que diga el Filósofo que la razón rige al apetito irascible y al apetito concupiscible con dominio político, es decir, con aquel con que son regidos los hombres libres, que ejercen, en algunas cosas su propia voluntad. Por otra parte, merece la pena hacer notar lo interesante que resulta que Santo Tomás considere que en los apetitos irascible y concupiscible hay una cierta incoación natural de la virtud en cuanto que son naturalmente aptos para seguir el orden racional. Para una excelente explicación del porqué de esta imagen aristotélica, cfr. J. NORIEGA, *El destino del Eros*, pp. 195-196.

62. Que el apetito sensitivo, en sí mismo considerado, no puede ser sujeto de virtud, lo ha explicado Santo Tomás un poco antes, en el tratado sobre los hábitos, del siguiente modo: las potencias sensitivas, en cuanto obran por instinto natural, están ordenadas, como la misma naturaleza, a una misma cosa; y en este sentido en las potencias sensitivas no pueden darse hábitos, como tampoco se dan en las potencias naturales. Pero en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a diversas cosas, y así pueden darse en ellas algunos hábitos que las disponen bien o mal a algo. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 3, c.

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

64. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 4.

para sus actos»⁶⁵. Esta misma idea la explica Santo Tomás en *De Virtutibus* con las siguientes palabras: «si el apetito inferior no estuviese en perfecta disposición para seguir el imperio de la razón, la operación (...) no sería perfecta en cuanto a bondad. En efecto, habría como una cierta oposición del apetito sensible, por lo que una cierta tristeza acompañaría al apetito inferior movido por medio de cierta violencia por el [apetito] superior, como sucede en quien tiene fuertes concupiscencias, a las cuales sin embargo no sigue por prohibírsele la razón»⁶⁶.

Cabe preguntarse, y de hecho Santo Tomás lo hace, en qué consisten las virtudes de los apetitos irascible y concupiscible. La respuesta es de enorme trascendencia, y enlaza directamente con lo dicho anteriormente: «como la buena disposición de la potencia que mueve siendo movida se considera según su conformidad con la potencia motora, de ahí que la virtud que se da en el apetito irascible y concupiscible no sea otra cosa que una conformidad habitual de estas potencias con la razón»⁶⁷. He aquí la piedra de toque para distinguir los movimientos virtuosos de estos dos apetitos de los que no lo son: la conformidad *habitual* con la razón. Conformidad a la que dispone establemente la virtud correspondiente (templanza para el concupiscible y fortaleza para el irascible).

Esta doctrina es de gran importancia para el tema de la virtud de la templanza (y de la fortaleza), pues si el bien de cada cosa se ha de tomar según la condición de su naturaleza, y «la operación buena del hombre va acompañada de pasión, lo mismo que media en ella el ministerio del cuerpo»⁶⁸, es claro que se requieren virtudes perfectivas en los apetitos irascible y concupiscible, sujetos de las pasiones humanas, para que las pasiones sean acordes a la razón y, de este modo, no aparten al hombre de la realización del bien.

Pero las pasiones sensibles, dice Santo Tomás, ejercen un doble movimiento. Mediante uno, el apetito sensitivo persigue el bien sensible y corporal, y mediante el otro, rehuye el mal sensible corporal. El primero de ellos, propio del apetito concupiscible, se opone a la razón de un modo particular en cuanto que no es moderado, es decir, en cuanto que busca el bien sensible de un modo irracional⁶⁹. Por tanto, en este caso, se trata de conservar el bien de la razón, frente a las pasiones que se opongan a él, como podrían ser el deseo y el placer *inmoderados* –irracionales en sentido estricto– del bien sensible y corporal. Pero «la templanza, que implica una cierta moderación, se ocupa principalmente de las pasiones tendentes al bien sensi-

65. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 4 ad 3.

66. *De Virt.*, q. 1, a. 4.

67. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 4.

68. *S. Th.*, I-II, q. 59, a. 5, ad 3.

69. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 3.

ble, a saber: los deseos y los placeres»⁷⁰, luego el sujeto de la templanza es el apetito concupiscible, donde radican esas pasiones que modera.

3. Materia y objeto de la templanza

Ya hemos visto que la templanza, como virtud *especial*, se ocupa de poner freno al deseo y goce de lo que atrae al hombre con más fuerza, de moderar lo más difícil y costoso. La templanza se debe ocupar, por tanto, como su materia específica, de los deseos y goces –y también de las tristezas, aunque en menor medida, como veremos– de los mayores placeres⁷¹, pues serán los que mayor atracción ejerzan sobre el hombre.

¿Cuáles son los mayores placeres sensibles en el hombre? Para responder a esta pregunta, Santo Tomás comienza haciendo ver que los placeres sensibles sobrevienen como producto de las operaciones naturales⁷². Por tanto, un placer sensible y corporal será tanto más vehemente cuanto más natural sea la operación de la que se origina. Pero las operaciones animales más naturales son aquellas que se dirigen a la conservación de la naturaleza (tanto del individuo como de la especie), y que dan lugar a los dos apetitos naturales más fuertes que el hombre posee: el de comer y beber, que se ordena a la subsistencia del individuo, y el apetito genésico, que se ordena a la permanencia de la especie. De estas operaciones más naturales se derivan los placeres sensibles más vehementes. Tales son los placeres derivados de la comida y la bebida en el primer caso, y los placeres venéreos en el segundo caso; y ambos constituyen la materia propia de la templanza. Como dichos placeres pertenecen al sentido del tacto⁷³, podemos afirmar que la templanza tiene por objeto propio los deleites (o placeres) del tacto, y principalmente los más vehementes de ellos⁷⁴. Por tanto, la

70. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 3.

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

72. *Cfr. S. Th.*, II-II, q. 141, a. 4.

73. Que el placer de la comida, por ejemplo, tiene que ver con el sentido del tacto (y del gusto, tan relacionado con él), y no con la mera satisfacción de la necesidad, es algo de experiencia común: «Cualquiera que haya sido alimentado durante un tiempo por vía intravenosa o por medio de una sonda, o con alimentos concentrados, sabe de primera mano qué alegría se siente cuando por fin uno hinca el diente en algo sólido y lo mastica. El comer satisface los apetitos por razones que van más allá de la nutrición». L. R. KASS, *El alma hambrienta*, pp. 105-106.

74. Esta misma idea se expone en *De Virtutibus* con estas palabras: «Pero resistir tiene especial dificultad y mérito en lo deleitable al tacto; de ahí que la virtud que versa sobre esta materia sea denominada templanza». *De Virt.*, q. 1, a. 12 ad 23.

templanza modera nuestros más básicos deseos y deleites, aquellos que primero experimentamos como niños y que compartimos con los otros animales⁷⁵.

Conviene precisar que el sentido del tacto goza, según Santo Tomás, de un particular rango entre todos los demás sentidos. No es uno entre iguales, sino el fundamento de los demás sentidos⁷⁶. De ahí que Pieper afirme, citando a Santo Tomás, que «el que tiene mejor sentido del tacto, tiene también una naturaleza más perfecta en lo sensible y, por consiguiente, una inteligencia mayor; pues la facultad del sentido del tacto es el fundamento de la capacidad del entendimiento»⁷⁷. Por tanto, según Pieper, cuando Santo Tomás afirma que la virtud de la templanza se ocupa, como objetos propios, de los deleites del tacto, lo que está subrayando es que «la virtud de la templanza, sobre todo en sus formas originarias de castidad y abstinencia, está relacionada con la raíz misma de toda la vida sensible y espiritual; va dirigida como momento ordenador al fondo mismo del manantial de la vida, desde el cual se edifica a la persona moral»⁷⁸.

Llegados a este punto, surge espontáneamente la pregunta de si acaso no habremos, a pesar de todo, reducido en exceso el objeto de la templanza, al circunscribirlo a los deseos y placeres del sentido del tacto. El propio Santo Tomás cita en este sentido, como posible objeción, la existencia de deseos de deleites propios de otros sentidos, como el de riqueza (codicia) o vanagloria⁷⁹, que pueden llegar a nublar la razón con una atracción inmoderada del apetito concupiscible. Y aún de modo más general, plantea la cuestión de si acaso no deberían estar incluidos en el objeto de la templanza todos los deleites de los demás sentidos que, junto con el tacto, constituyen un único género⁸⁰.

Para responder a esta cuestión, conviene insistir en que estamos hablando, no de la templanza como virtud *general*, a modo de cierta moderación impuesta por la razón a cualquier materia; sino de su sentido específico como virtud *especial*, con una materia propia, que será aquella que destaca por su mayor dificultad para ser moderada. Tal es el caso de los deleites del

75. J. PORTER, «Chastity as a virtue», *Scottish Journal of Theology*, 58 (2005), p. 287.

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

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

78. *Ibid.*, p. 275.

79. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 4, obj 1.

80. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 4, obj 3.

tacto, debido a su necesaria conexión con la satisfacción de las operaciones exigidas por la conservación de la naturaleza. Y es en este sentido como se debe interpretar la afirmación del Aquinate de que «los placeres de los demás sentidos, como no son vehementes, no ofrecen dificultad alguna a la razón y, por eso, no se les asigna virtud alguna, que versa *sobre lo difícil*»⁸¹. Y, por la misma razón, la templanza no se ocupa *directamente* de aquellos deleites del tacto que no dicen relación con la conservación de la naturaleza, como son (y es un ejemplo del propio Santo Tomás), los placeres que proporciona el juego⁸² (aunque sí lo hace una de sus partes potenciales como veremos: la «eutrapelia»). Además, es claro que quien es capaz de reprimir los mayores deleites (los del tacto), podrá, con mayor motivo, reprimir los deleites menores (los de los otros sentidos), como hace notar Santo Tomás⁸³.

La templanza se ocupa, por tanto, sólo de un modo *secundario* y no esencial, de los deleites de los otros sentidos, en cuanto que hacen referencia a los deleites del tacto. Expliquémonos. El uso de las «cosas» necesarias para la conservación del individuo (comida y bebida), o de la especie (la pareja en la relación sexual: hombre o mujer, entendido como «cosa» sólo en este sentido), lleva consigo un cierto deleite esencial, perteneciente al sentido del tacto. Toda añadidura a este uso esencial (como puedan ser el buen sabor y olor de los manjares, o la belleza y adorno de la pareja), por más que haga más agradable el uso esencial, son cosa secundaria, sobreañadida: tanto si están presentes como si no, se satisface la necesidad de conservación del individuo y la especie. Por eso, en cuanto que los deleites de estos sentidos (el gusto, el olfato, el oído o la vista) contribuyen a aumentar el deleite en el uso de las cosas necesarias propias del tacto, se consideran objetos secundarios de la templanza⁸⁴, ocupando el sentido del gusto un lugar preferente por su proximidad con el del tacto⁸⁵.

Hasta ahora hemos hablado sólo de *deleites* (placer gozoso de la cosa poseída) y *deseos* (del objeto ausente, que se inicia con el amor), dos pasiones del apetito concupiscible tendentes al bien sensible, como materia principal de la templanza. Pero indirectamente, y como consecuencia, la templanza se ocupa también de otras pasiones del apetito concupiscible, como la *tristeza* producida por la ausencia de estos placeres⁸⁶.

81. *S. Th.*, I-II, q. 60, a. 5, c.

82. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 4, ad 5.

83. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 4, ad 1.

84. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 5 c.

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

86. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 3.

Aún más, Santo Tomás afirma que, siendo el *amor*⁸⁷ (entendido como pasión del apetito concupiscible y no como acto de la voluntad) la primera pasión y origen de todas las demás, no sólo del apetito concupiscible, sino también del irascible, se puede afirmar que las pasiones del apetito irascible presuponen las del concupiscible. «Las inclinaciones de los apetitos irascibles o de contienda suponen siempre y necesariamente los dinamismos de los apetitos concupiscibles»⁸⁸. Y dado que la templanza regula directamente las pasiones del apetito concupiscible, que tienen por objeto la consecución del bien (sensible), regula igualmente todas las demás pasiones en cuanto que de regular las primeras se sigue, como consecuencia, la regulación de las segundas. En efecto, quien desea los placeres sensibles con *moderación*, es natural que espere también *moderadamente* y sufra una tristeza *moderada* cuando no posee las cosas que desea⁸⁹. En este sentido entiende el Aquinate la afirmación de Cicerón, cuando dice en su *Rethorica* que «la templanza es un dominio firme y moderado de la razón sobre la concupiscencia y sobre los demás movimientos desordenados del alma»⁹⁰.

También se plantea Santo Tomás si acaso los deleites *espirituales*, siendo esencialmente más intensos que los corporales, no son materia de la templanza (como virtud especial), y concluye que no, pues al no ser percibidos por los sentidos, no afectan al apetito concupiscible, y por tanto su deseo no es moderado por la templanza⁹¹.

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

Ahora bien, la templanza, como sabemos, no ejerce su moderación impidiendo las operaciones propias del concupiscible, ni siquiera las pasiones, sino reduciéndolas al *medio*⁹² determinado por la razón⁹³. En pala-

87. Para una descripción metafísica de la pasión amor, cfr. J. NORIEGA, *El destino del Eros*, pp. 100-104.

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

89. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 3, ad 1.

90. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 3, obj 1.

91. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 4, obj 4.

92. La referencia a la doctrina aristotélica del justo medio o «mesótes» es evidente.

93. Estas ideas son tratadas en profundidad por Santo Tomás en *De Virt.*, q. 1, a. 13. En la respuesta a una objeción de ese artículo podemos leer: «El medio de la virtud es medio de la razón y no medio de la cosa y, por esto, no es necesario que diste del mismo modo de ambos extremos sino conforme a lo que la razón establece. Por lo cual, en quienes el bien de la razón consiste principalmente en refrenar la pasión, la virtud está más próxima a la deficiencia que la exceso, como es manifiesto en la templanza». *De Virt.*, q. 1, a. 13, ad 13.

bras del propio Santo Tomás, «no es propio de la virtud hacer que las facultades sometidas a la razón cesen en sus propios actos, sino que sigan el imperio de la razón ejerciendo sus propios actos. Por lo que, así como la virtud ordena a los miembros del cuerpo ejecutar los actos exteriores debidos, también ordena al apetito sensitivo tener sus propios actos ordenados»⁹⁴. Y, aún más categórico, Santo Tomás afirma que no se da virtud moral sin pasión porque, incluso en las virtudes morales que no versan sobre pasiones sino sobre operaciones, como es el caso de la justicia, a sus propios actos virtuosos les sigue el gozo, al menos en la voluntad (donde no hay pasiones). Y este gozo redundará hasta el apetito sensitivo (en forma de pasión), ya que las facultades inferiores siguen el movimiento de las superiores⁹⁵. Es decir, que la verdadera virtud suscita pasiones ordenadas⁹⁶.

Por último, hay que matizar que el objeto de la templanza no es el acto de *sensación* propio del sentido del tacto, sino la *pasión*. Para que la sensación pase a la categoría de pasión es necesaria la intervención de la imaginación y el juicio particular de la cogitativa. En efecto, la cogitativa supone una cierta valoración o estimación de la realidad exterior (percibida mediante la sensación) con respecto a la propia subjetividad⁹⁷. A partir de la estimación se produce una emoción (positiva o negativa), a la que denominamos *pasión* (amor, odio, deseo, aversión, gozo o dolor)⁹⁸. De este modo, el apetito sensible se dirige a aquello que con arreglo a la valoración de los sentidos –cogitativa– parece placentero⁹⁹. La pasión es un movimiento del alma con cierta alteración corporal. Es como un acto segundo, una *reflexión* sobre el acto primero de la sensación y, por tanto, susceptible

94. *S. Th.*, I-II, q. 59, a. 5.

95. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 59, a. 5.

96. De hecho, Santo Tomás aduce como tercer motivo por el que necesitamos de los hábitos de las virtudes, que éstos son necesarios «para que la operación perfecta sea llevada a cabo deleitablemente. Lo cual, en verdad, ocurre por el hábito; el cual, dado que es al modo de una cierta naturaleza, hace su operación propia como natural y, por consiguiente, deleitable». *De Virt.*, q. 1, a. 1, c.

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

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

99. «En el sentimiento y en el deseo se nos revela algo esencial, en virtud, precisamente de la vinculación que establecen entre la persona y la realidad que impacta. (...) Nuestras experiencias afectivas son una orientación hacia el mundo, se dirigen hacia al realidad, porque nacen de ella al impactarnos. Por ello, no se pueden valorar sólo mirando su intensidad, sino valorando el objeto que está en su origen y al que nos dirige el deseo: solo tal objeto nos revela el sentido del afecto». J. NORIEGA, *El destino del Eros*, p. 36.

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

4. La regla y medida de la templanza

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

a) *Necesidades y conveniencias de la vida presente*

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

La templanza regula el apetito de placeres sensibles, y más concretamente los deleites más vehementes del tacto, que tienen que ver con la satisfacción del apetito de comida y el apetito sexual. Estos placeres se ordenan naturalmente a la satisfacción de una doble necesidad vital: la conservación de la vida y de la especie¹⁰⁰. Este es su fin específico al que se han de aplicar y, por lo tanto, su *norma*. Por eso, aunque el fin propio de la templanza –como el de todas las virtudes– es la felicidad, su regla y medida en la moderación de los placeres sensibles es la necesidad vital, a la que

100. «En la virtud de la templanza, las finalidades naturales de las acciones humanas que sirven a la nutrición y a la procreación, son y determinan los parámetros fundamentales del vivir virtuoso. (...) La medida formal para la templanza reside en los fines de las acciones que promueven la preservación tanto de la persona individual como de la especie humana». R. CESSARIO, *Las virtudes*, p. 223

ha de subordinarse esta acción propia¹⁰¹. Por eso dice Santo Tomás que «la templanza asume las necesidades de esta vida como regla para ponderar los placeres»¹⁰². Nada hay pues de oposición a la naturaleza, a la vida, en esta virtud, sino todo lo contrario. El mismo Santo Tomás recoge la opinión de Aristóteles según la cual es lícito al hombre templado apetecer los placeres que contribuyen a la salud y el bienestar, e ilícito aquellos que se oponen a esos dos bienes¹⁰³.

Pero las *necesidades* de la vida humana –norma de la templanza– admiten una doble acepción: «una si consideramos como necesario aquello sin lo cual una cosa no puede existir en absoluto (...); y otra si consideramos como necesario aquello sin lo cual una cosa no puede existir adecuadamente. La templanza toma en consideración ambas acepciones»¹⁰⁴.

En virtud de la primera acepción, por ejemplo, y teniendo en cuenta la necesidad de conservación de la especie a la que se ordena, es ilícita toda búsqueda de placer venéreo fuera del matrimonio, porque ahí (en el matrimonio) es donde se prepara con garantía de éxito la procreación y educación de los hijos (conservación de la especie), lo mismo que también es ilícito el acto venéreo dentro del matrimonio, si se impide la consecución del fin a que está ordenado (de nuevo conservación de la especie)¹⁰⁵. O también, en relación con la necesidad de conservación del individuo, es ilícita toda pauta nutricional que sea contraria a la salud y vida de la persona, ya sea por exceso o defecto de alimentos.

En virtud de la segunda acepción, es lícito al hombre templado –y son palabras de Aristóteles citadas por Santo Tomás– «desear los placeres en orden a la salud y al bienestar, y otros no necesarios pero convenientes, en cuanto que no son contrarios a estos bienes»¹⁰⁶, y se hace uso de ellos de acuerdo con las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres de aquellos con quienes convive. Por ejemplo, es propio del hombre templado hacer un pequeño extraordinario en la comida, no estrictamente necesario para la conservación de la vida, pero conveniente para celebrar una fiesta o agasa-

101. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 6, ad 1.

102. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 6.

103. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 6, ad 2.

104. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 6, ad 2. Por ello es lícito apetecer los placeres que contribuyen a la salud y el bienestar, y otros placeres que no son necesarios para estos dos bienes pero tampoco se le oponen, según las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres de aquellos con quien se convive.

105. «Las prescripciones que no favorecen el fin natural y elemental de la conservación de la especie son prescripciones opuestas a la naturaleza que no resisten las exigencias de la justificación racional». R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 236. Este parece ser el argumento de Santo Tomás, que en ningún caso presta atención al significado unitivo del acto sexual, y la mutua donación implícita en el mismo. Indudablemente, estos elementos han de ser también tenidos en cuenta para juzgar sobre la licitud del acto sexual, atendiendo a su *verdad* o *falsedad* intrínsecas.

106. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 6, ad 2.

jar a un invitado y honrar su amistad. Estos actos no deben ser considerados como actos aislados viciosos, si encajan en un patrón general de moderación y corrección respecto a la comida y bebida. Después de todo, en la mayoría de las sociedades humanas, la fiesta y la alegría tienen cabida, pues son esenciales a las personas¹⁰⁷. En este sentido, Spaemann observa que «desde que tenemos conocimiento de él, el hombre ha conformado culturalmente el impulso natural (...) Beber y comer no son en cultura alguna mera ingestión individual de alimentos (...) sino formas de vida comunitaria, cotidianas o festivas. (...) Las fiestas (...) son formas de “diversión racional”»¹⁰⁸.

Por tanto, además de la regla primaria de la vida, la templanza debe observar la regla de las *conveniencias* más perentorias, favoreciendo la vida social y el estado en que nos encontramos. Tal es el caso de las riquezas, dignidades y conveniencias de la honorabilidad, que la templanza considera como necesidad, siempre «que no vayan contra el bien, es decir, contra la honradez, ni sobrepasen los medios, es decir, que no sean superiores a las propias posibilidades económicas»¹⁰⁹.

b) *El medio de la razón*

Santo Tomás afirma que «el bien de cualquiera que posee regla y medida consiste en esto: adecuarse a su regla y medida»¹¹⁰. Por tanto el bien de las pasiones y operaciones humanas (materia de las virtudes morales, como sabemos) es que se alcance la proporción («modus») de la razón, que es la medida y regla de todas esas pasiones y operaciones. De donde se deduce que la virtud moral consiste en un medio entre la superabundancia y el defecto en su materia (en el caso de la templanza, en sentido general, las pasiones del concupiscible), considerado respecto a la regla racional¹¹¹.

Conviene observar que «cualquier clase de medio no corresponde a la virtud, sino el medio de la razón»¹¹². Es decir, el medio de la virtud es de la razón, y no de la cosa y, por esto, no es necesario que diste lo mismo de ambos extremos, sino exactamente lo que la razón establece: en este sentido, como vimos al hablar de la «mesotes» aristotélica, el medio aparece como

107. Cfr. J. PORTER, «Chastity as a virtue», p. 288.

108. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 138.

109. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 6, ad 3.

110. *De Virt.*, q. 1, a. 13.

111. Debido a la distinta relación de la prudencia y las demás virtudes morales con la razón, afirma Santo Tomás que «el medio [virtuoso] de la prudencia y de la virtud moral es el mismo; pero es de la prudencia como del que lo imprime, de la virtud moral como de lo impreso». *De Virt.*, q. 1, a. 13, c.

112. *De Virt.*, q. 1, a. 13, ad 11.

un *pico* entre dos pendientes viciosas. Así, en el caso de la templanza, cuyo bien consiste en refrenar la pasión del concupiscible, el medio de la razón en que consiste la virtud está más próximo a la deficiencia que al exceso, como ya vimos. Por lo mismo, el medio variará de unos hombres a otros, pues «este medio consiste en la proporción o mensuración de las cosas y de las pasiones con respecto al hombre»¹¹³. En efecto, lo que es mucho para uno es poco para otro, y así lo virtuoso varía en uno u otro caso, debiendo acertar la razón¹¹⁴.

Merece la pena observar que el hecho de que el ideal racional de la templanza sea fundamentalmente relativo al agente, en el sentido de tomar en consideración su propia disposición y situación, resulta muy atractivo¹¹⁵, porque nos aleja de una visión «legalista» de la vida moral y de la agobiante rigidez que lleva consigo, y evita la formación de una conciencia escrupulosa. Pero con esto, Santo Tomás no pretende afirmar que la razón dictamine sobre el medio virtuoso de manera arbitraria o, por usar la terminología kantiana, que el «ordo rationis» sea una categoría «a priori», independiente de la experiencia y la realidad de las tendencias. Es decir, «la idea de un *orden de la razón* no quiere decir que exista un algo mental absoluto y desprendido del orden objetivo, con lo cual tengan que coincidir las cosas. La *ratio* no es otra cosa que el sentido de lo externo visto por nosotros, por lo que nos relacionamos con ello. *De acuerdo con la razón* según esto, será aquello que está *de acuerdo consigo mismo*, es decir, aquello que como verificación de sí misma corresponde a una cosa. El *ordo rationis* significa, entonces, que algo está ordenado según la verdad de lo real (...) La *ratio* no es la función crítica del entendimiento que por sí y ante sí declara como objeto exclusivo de su competencia lo que es cognoscible sólo por vía natural. La *ratio* hay que entenderla en Santo Tomás como la capacidad del hombre de conocer la realidad; por consiguiente, en su sentido más general»¹¹⁶. Como se ve, el sentido tomista del «ordo rationis» implica una teoría del conocimiento realista y optimista, en la que se admita que el hombre es capaz de llegar a conocer el ser de las cosas, también del propio apetito, y a alcanzar la verdad. También en el caso del entendimiento práctico, donde la verdad se define, siguiendo a Aristóteles, como «la conformidad de la acción con el apetito recto».

113. *De Virt.*, q. 1, a. 13, ad 17.

114. Precisamente por ello, porque en la templanza –como en la fortaleza– el justo medio es un medio subjetivo («medium rationis»), determinable sólo en referencia al sujeto agente mismo y sus pasiones, y no, como ocurre en la justicia, un medio objetivo («medium rei»), determinable en referencia al otro, es por lo que no son posibles normas positivas absolutas que definan qué acciones concretas son requeridas por esas virtudes. Como mucho son posibles normas absolutas negativas cfr. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, pp. 248-249.

115. Cfr. J. PORTER, «Chastity as a virtue», p. 290.

116. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, pp. 234-235.

c) *Estructuras de la racionalidad*

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

La respuesta ofrecida por Aristóteles es que la razón recta es aquella que está en consonancia con el apetito recto. Pero esto no soluciona nada, pues entonces se incurre en un círculo, ya que la propia rectitud del apetito depende, a su vez, de la razón práctica (cuya rectitud dependía del apetito recto). Santo Tomás fue consciente de este círculo, y en su comentario a la *Ética a Nicómaco*¹¹⁷ lo resuelve haciendo ver que la primera razón práctica, aquella cuya verdad –rectitud– reside en su conformidad con el apetito recto, versa sobre los medios («los caminos que conducen al fin»), mientras que el fin mismo viene al hombre «determinado por naturaleza», es decir subyace a toda libre elección, es algo prefijado. Son «puntos de partida detrás de los cuales es esencialmente imposible ir, esto es, son *principios*»¹¹⁸. Estos principios no se eligen, pero esto no significa que se tienda a ellos irracionalmente, ya que se conocen intelectualmente como tales¹¹⁹. «El fin está ante la persona, y es ella quien tiene que decidirse a buscarlo, o quien lo rechaza. La elección se vierte sobre los medios. Acerca del fin considerado *en general* no hay elección. La aparición neta del fin exige la actitud benevolente del buscador»¹²⁰. En otras palabras: no deliberamos ni elegimos los fines que comunican a nuestro actuar su orientación fundamental.

117. Cfr. *Sententia libri Ethicorum* (en adelante: *In Eth.*), VI, lect. 2.

118. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 268.

119. Concretamente, Santo Tomás afirma que «la reflexión sobre los medios, en la medida que son objeto de la deliberación en referencia a un fin, es el mismo acto intelectual que tiene como objeto al fin». *Scriptum super Sententiis*, II, d. 38, q. 1, a. 4, ad 3.

120. J. ARANGUREN, *Resistir en el bien*, p. 72. Este mismo autor hace ver a renglón seguido que esa actitud, por su parte, «también reclama la presencia activa de las virtudes cardinales, al menos de la prudencia y la templanza». Las virtudes no *inventan* el fin, que ya está presupuesto, y por eso mismo se busca. Más bien capacitan a la persona para alcanzarlo; cfr. *ibid.*, p. 120.

Según el propio Aristóteles¹²¹, tendemos a esos fines «por naturaleza», o en función de nuestras disposiciones adquiridas. Lo cual significa que estos principios, o fines últimos, dependen del tipo de persona que uno sea, o se haya convertido a sí mismo. De este modo, la puerta al relativismo parecería encontrarse abierta, pues lo que alguien considere bueno dependería, en última instancia, del tipo de persona que fuera. Para lograr superar este relativismo, sería preciso encontrar fines que fueran «racionales por naturaleza», es decir, fines a los que tendríamos, y que nuestra razón reconociera por naturaleza, como buenos.

En opinión de Rhonheimer, «para determinar lo “racional por naturaleza” Aristóteles no nos ha proporcionado teoría alguna, pero sí Santo Tomás. Es su doctrina sobre la “lex naturalis”, la *ley naturalis*»¹²². Rhonheimer observa que frecuentemente se malinterpreta el sentido tomista de la *ley natural*, como si fuera algo distinto de la razón, que se nos impone desde fuera como «norma moral», y a la que se puede aceptar o rechazar como una opción más. En realidad, para Santo Tomás, ley es «ordinatio rationis», una ordenación de la razón. Con esto, «Santo Tomás quiere decir que la razón *misma* es realmente la medida, que es de suyo “norma” para todo aquello que no sea ya racional por sí mismo. Para el Aquinate, la razón, *cuando es realmente razón*, siempre es también “*recta razón*”. No sólo aplica a las acciones ciertos criterios morales del bien y el mal, sino que es ella quien constituye la diferencia entre el bien y el mal. *Ella misma es la medida*»¹²³. Por eso, la ley natural no es el *orden natural*, constituido por las mismas tendencias naturales que tienden a sus bienes peculiares, pero sin hacerlo con base en la razón. Este orden natural no es ley. Propiamente, la «ley natural es la razón práctica del hombre que pone orden en las inclinaciones y acciones humanas»¹²⁴, trazando la diferencia entre bien y mal en ellas¹²⁵. De este modo, es también el conjunto de los principios cognitivos de la virtud moral, es decir, un criterio como el que andábamos buscando para justificar el carácter normativo de la razón.

Esta ley natural determina para Santo Tomás los fines de las virtudes. Es un tipo de racionalidad que no corresponde a la racionalidad con

121. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002, 1114a.

122. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 272.

123. *Ibidem*, p. 155.

124. *Ibidem*, p. 275. En otras palabras: «La razón humana está así impregnada de los dinamismos corporales, de las inclinaciones que naturalmente se despiertan en su ser y que afectan a su cuerpo. (...) Este poder de la razón humana de iluminar la conducta al estar embebida de inclinaciones naturales es lo que se conoce con el término *ley natural*». J. NORIEGA, *El destino del Eros*, p. 149.

125. En efecto, el «factum» natural como tal –en tanto que no sea también un «factum» de la razón– no es criterio para el bien moral.

126. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 276.

que deliberamos sobre los «medios para el fin», sino que es de suyo «naturaleza»: es decir, que está «determinada a una sola cosa»¹²⁶. Es un acto propio de la inteligencia que capta los principios que constituyen el fundamento de todo conocimiento práctico ulterior. Por eso, el hábito de los primeros principios prácticos (o «sindéresis») es, por así decir, «la ley de nuestro intelecto», y contiene «los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de las acciones humanas»¹²⁷. Es la «razón natural» («ratio naturalis») y la correspondiente «voluntad como naturaleza» («voluntas ut natura»).

Ahora bien, puesto que la razón práctica es razón inserta en tendencias y apetitos, sus principios han de ser ordenación, orden, mandato; no pueden ser propiamente normas, sino actividades cognoscitivas genuinamente prácticas. Son principios de movimiento, de la acción¹²⁸, que tienen su origen en el acto ordenador-imperativo de la razón práctica del sujeto mismo de la acción. Su primer principio no se puede basar en la estructura del ser, sino en la del *bien*, que es correlato del apetito: «el bien es aquello que todas las cosas apetecen»¹²⁹. Es oportuno recordar con Santo Tomás que «los principios de la razón son los naturales, ya que la razón, presupuestos los principios determinados por la naturaleza, dispone los demás elementos de la manera más conveniente. Esto se nota tanto en el orden especulativo como en el operativo»¹³⁰. Lo primero que la razón práctica capta es algo «que se apetece». Y ese algo lo objetiva como «bien»¹³¹. Por eso, la razón práctica se constituye por obra del apetito. Y «todo precepto de la “ley natural” es una ordenación de la razón *referida a o en las inclinaciones naturales*»¹³².

Pero no toda inclinación natural de los apetitos es un bien para el hombre: «Las inclinaciones naturales son un “bien para el hombre” en tanto en cuanto estén captadas y reguladas por la razón»¹³³. Lo cual quiere decir, siguiendo a Robert Spaemann, que «la interpretación del instinto no acontece por sí misma, no es naturaleza sino aquello que llamamos lo racional. Sólo en la razón se manifiesta la naturaleza *como naturaleza*»¹³⁴ (humana). Se podría decir que «la razón se comporta respecto de la inclinación natural como la forma respecto de la materia»¹³⁵. Esto se aplica, según Santo To-

127. *S. Th.* I-II, q. 94, a. 1, ad 2.

128. Sólo en un segundo momento se constituyen en la base y el criterio para las «normas morales».

129. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094a.

130. *S. Th.*, II-II, q. 154, a. 12.

131. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 280.

132. *Ibidem*, p. 289.

133. *Ibidem*, p. 285. Más adelante, esta misma cita continúa: «Los principios prácticos constituidos con base en la captación de las inclinaciones naturales como bienes humanos convergen con los fines de las virtudes morales».

134. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 244.

135. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 287.

más, a todas las facultades de la naturaleza humana, incluidos los apetitos irascible y concupiscible. «La tendencia a la autoconservación y la sexualidad quedan inscritas de ese modo en el contexto de las demás inclinaciones. Ambas tendrán que ver también, en calidad de bienes humanos, con la convivencia, la comunicación, la benevolencia, al amistad, etc. (...) Sólo en la integración en el todo que es el hombre cabe comprender como “bienes para el hombre” los distintos bienes concretos correspondientes a las inclinaciones del hombre. Sólo así se forman en su identidad *inteligible*, propiamente humana»¹³⁶.

«El horizonte de comprensión de cada inclinación particular –su inteligibilidad– es siempre *todo* el hombre como *suppositum* corporal-espiritual, personal. Por más que, por ejemplo, “la inclinación a la unión entre lo masculino y lo femenino” sea “algo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, la naturaleza no se lo ha enseñado a todos de la misma manera que al hombre, esto es, como una inclinación cuyo objeto está integrado en el orden de la razón en calidad de bien humano. Las distintas inclinaciones están todas imbricadas, y sólo en esta mutua imbricación –y por ello como “partes” de un todo complejo superior que solamente es objeto para la razón– forman lo que en cada una de ellas constituye el correspondiente “bien humano”»¹³⁷. Un caso particular es la relación de la templanza con el amor espiritual. «Sin templanza no hay amor real: ni amor a la verdad, ni amor a otra persona. Por ejemplo, la sexualidad desintegrada de la unidad corporal-espiritual, y por tanto aislada, hace imposible una relación amorosa personal entre el hombre y la mujer»¹³⁸.

La tradición denominaba a los principios de la ley natural, o a las inclinaciones naturales mismas, «semina virtutum», o *virtutes en germen*. «En estos principios ya están presentes embrionariamente todas las virtudes morales en su estructura cognitiva de fines y, como inclinaciones, en su intencionalidad afectiva»¹³⁹. Estos principios prácticos están destinados a producir verdad práctica en el actuar, es decir, la conformidad de este último con el apetito recto. Los principios no formulan otra cosa que los fines de las virtudes, lo «bueno para el hombre»¹⁴⁰.

En resumen, Rhonheimer encuentra los fines de las virtudes, es decir, su contenido normativo, en los principios prácticos extraídos de las inclinaciones naturales en cuanto integradas en el bien de la persona, mediante las llamadas *estructuras de la racionalidad*. De ahí que las inclinaciones naturales se estructuran según el organismo de las virtudes morales. Con la virtud el «bonum proprium» de cada inclinación se convierte en «bonum

136. *Ibidem*, p. 290.

137. *Ibidem*, p. 291.

138. *Ibidem*, p. 258.

139. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 297.

140. Cfr. *ibidem*, pp. 305-306.

rationis», es decir, en «bonum hominis». Las tendencias naturales han de ser ordenadas según los principios de la razón práctica para que sus bienes propios rectamente encauzados sean bienes auténticamente humanos. «Aristóteles no ha expuesto con detalle esa doctrina de los principios éticos en lugar alguno. Sí que se encuentra sin embargo –por más que sólo como de pasada– en Santo Tomás, y bien podemos considerarla como el relleno congenial de una laguna de la ética aristotélica. Con todo, el filósofo cristiano espera del hombre mayor autonomía cognitiva y racionalidad que el pagano»¹⁴¹.

En efecto, «según subraya Santo Tomás, hay principios cuyo conocimiento es “imborrable”, incluso por obra de las disposiciones afectivas, si bien estas últimas pueden hacerlos inoperantes de modo puntual en el actuar concreto¹⁴². (...) La estabilidad cognitiva y lo indeleble de los primérísimos principios (...) abren sin embargo la posibilidad de un discurso ético que –a diferencia de lo que sucede en Aristóteles– no tiene por qué excluir desde el comienzo a todos aquellos cuyas disposiciones no estén en consonancia con los principios»¹⁴³.

5. Definición de la templanza

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

a) *La templanza es una virtud moral*

En su tratado general sobre las virtudes, Santo Tomás explica que el nombre de virtud *moral* procede de «mos» (que a su vez encuentra su equivalente en el griego «ethos»), en cuanto que «mos» significa una *inclinación natural* o cuasi natural a obrar algo. A esta significación de «mos» es afín la otra significación de *costumbre*, pues la costumbre se convierte de algún modo en naturaleza y produce una inclinación semejante a la natural. Partiendo de aquí, Santo Tomás razona: «Ahora bien, es manifiesto que la inclinación al acto compete propiamente a la facultad apetitiva, a la que corresponde mover a todas las potencias a obrar; por consiguiente, no toda virtud es moral, sino tan sólo aquella que reside en la facultad apetitiva»¹⁴⁴. Una virtud tal, como ya hemos visto, no sólo con-

141. *Ibidem*, p. 308.

142. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6. Cita en el original.

143. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 309.

144. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 1.

fiere facultad de obrar bien, sino que causa también el *uso* de la buena obra. Y puesto que la potencia apetitiva es racional por participación¹⁴⁵, anuncia Santo Tomás que «las virtudes intelectuales pertenecen a lo que es racional por esencia, mientras que las virtudes *morales* pertenecen a lo que es racional por participación»¹⁴⁶. Este es el caso de la templanza, virtud que –como vimos– reside como sujeto propio en el apetito concupiscible, racional por participación, perfeccionándolo. Por tanto, la templanza es virtud *moral*.

La templanza modera las pasiones del apetito concupiscible, someténdolas a la razón. Y añade Santo Tomás una interesante distinción: «El movimiento de pasión tiene su origen en el apetito mismo, y su término en la razón, a cuya conformidad tiende el apetito. Pero con el movimiento de virtud ocurre lo contrario, pues tiene su principio en la razón y su término en el apetito, en cuanto que es movido por la razón»¹⁴⁷. Por eso, se puede decir que la virtud moral «no es sino una cierta participación de la recta razón en la parte apetitiva del alma»¹⁴⁸, es el «ordo rationis» *en*, y no *sobre*, las inclinaciones naturales. Y en efecto, con la templanza, de algún modo, la razón (como prudencia) y la voluntad (como justicia) penetran el apetito concupiscible, produciendo una inclinación natural a sus fines naturales, es decir, conformes a la razón. El apetito concupiscible apetece conforme a la razón, no por simple imposición, sino porque ha sido educado para apetecer el bien integral de la persona. De este modo, la perfección del actuar queda asegurada mediante la *participación* de los impulsos sensibles en la razón, de manera que las tendencias mismas de los sentidos lleguen a ser un *principio* del actuar humano enteramente configurado por la razón¹⁴⁹.

145. En efecto, Santo Tomás afirma que «a la parte racional no sólo pertenece el apetito que está en la parte racional misma, el que sigue la aprehensión del intelecto y al que se designa voluntad, sino también el apetito que está en la parte sensitiva del hombre y que se divide en irascible y concupiscible. Pues también este apetito sigue en el hombre la aprehensión de la razón, en cuanto que participa de algún modo de la razón». *De Virt.*, q. 1, a. 12 c.

146. *S. Th.*, I-II, q. 61, a. 1, obj 3. También cfr. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 6, ad 2; q. 58, a. 3 c; q. 59, a. 4, ad 2. Rhonheimer hace ver que, para Santo Tomás, la virtud moral era sobre todo el mismo orden de la razón en la voluntad y en los apetitos sensibles. «La virtud moral es la perfección, conforme al orden de la razón, de las tendencias (apetito sensible, brío, voluntad) y del actuar determinado por ellas. La virtud moral es integración de lo sensible-corporal en la lógica del espíritu, orden dentro del alma y, además, constancia en la apertura de la voluntad al bien del otro, donde “el otro” son tanto los demás hombres como Dios». M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 204.

147. *S. Th.*, I-II, q. 59 a. 1.

148. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 104.

149. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 58, a. 2.

b) *La templanza es una virtud cardinal*

Se pregunta Santo Tomás si la templanza es una virtud *cardinal*, es decir, si pertenece a aquellas virtudes que poseen «en un grado eminente alguna de las características asignadas a la noción de virtud»¹⁵⁰. Su respuesta es afirmativa: la templanza es una virtud cardinal porque encarna de modo eminente una característica necesaria en toda virtud moral: la *moderación*. En efecto, su objeto son los deleites del tacto, los más connaturales y necesarios al hombre en la vida presente, y por tanto, los más difíciles de moderar (abstenerse de su deleite y refrenar su deseo), por lo que es claro que, siendo su materia máximamente difícil de moderar, encarna de modo *eminente* la característica de moderación común a toda virtud.

Además, en la templanza como moderación, se muestra en grado máximo la fuerza de la razón para llegar a lo *más lejano*, como son los deseos y deleites del apetito concupiscible, a los que extiende su influjo ordenador¹⁵¹. Y esta es otra señal de la principalidad de la templanza y su condición de virtud cardinal.

Cabría objetar que, si consideramos la *ira* como una pasión aún más impetuosa y difícil de moderar que la concupiscencia (entendida como deseo y deleite de placeres del tacto), la *mansedumbre*, que modera la ira, sería una virtud más capital que la templanza, que modera la concupiscencia, por poseer –aparentemente– en grado más eminente la característica de moderación común a todas las virtudes. Pero el Aquinate resuelve esta objeción mostrando que, aunque la ira aparezca con gran impetuosidad, su causa es accidental y transitoria, mientras que el ímpetu de los movimientos producidos por el placer del tacto brota de una causa más natural, por lo que es más duradera y más común. De ahí que la moderación de estos últimos requiera una virtud más excelente¹⁵². Por tanto, la templanza es más excelente que la mansedumbre. Más adelante veremos que la segunda es «parte potencial» de la primera.

Por último, vale la pena mencionar que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera que la templanza ocupa el último lugar entre las virtudes cardinales, tanto por la potencia a la que perfecciona, el apetito concupiscible, que participa menos de la razón que los sujetos de las demás virtudes¹⁵³, como por su menor cercanía al bien de la multitud¹⁵⁴.

150. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 7.

151. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 7, ad 1.

152. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 7, ad 2.

153. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 1.

154. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 4.

6. Adquisición de la templanza

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

a) *Aptitud natural para la templanza*

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

En *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q.1, a.8, el Aquinate examina si las virtudes están en nosotros por naturaleza, como pensaban Anaxágoras¹⁵⁵ y Platón¹⁵⁶, o si están en nosotros por influjo de algo totalmente externo, como pensaba Avicena¹⁵⁷. El tema es importante para la Ética pues, como el propio Santo Tomás observa¹⁵⁸, a lo que se halla naturalmente en nosotros y a lo que procede de la naturaleza, no nos habituamos ni nos deshabituamos. Por tanto, si las virtudes fueran por naturaleza, no tendríamos sentido esforzarse por adquirirlas: cada uno las tendría en el grado otorgado por la naturaleza. Lo cual implicaría, además, que, puesto que se hallan en nosotros sin intervención nuestra, no serían meritorias: el hombre virtuoso no merecería más que el hombre vicioso.

Pues bien, sirviéndose de la tesis ciceroniana –de tradición estoica– de las «*semina virtutum*»¹⁵⁹ y, sobre todo, recurriendo a la doctrina aristoté-

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

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

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

158. Cfr. *De Virt.*, q. 1, a. 8, sed contra, 2 y 4.

159. Merece la pena mencionar el siguiente pasaje de Cicerón: «la virtud no es otra cosa sino la naturaleza perfecta –*perfecta natura*– y conducida a su estado de excelencia

lica sobre la potencia y el acto¹⁶⁰, Santo Tomás elaborará su propia doctrina sobre el tema, encuadrada en la que denomina «vía media de Aristóteles»¹⁶¹ («via Aristotelis media»), afirmando que «las ciencias y las virtudes se hallan en nosotros por naturaleza en cuanto a su aptitud, pero que su perfección no se da en nosotros por naturaleza»¹⁶², o lo que viene a ser lo mismo, que «las ciencias y las virtudes nos son dadas por la naturaleza en cuanto a su aptitud, no en cuanto a su realización»¹⁶³. Por tanto, no se afirma que la virtud es por naturaleza porque alguna parte de ella lo sea, y otra parte no, sino que toda ella, «según algún modo de ser imperfecto es por naturaleza, a saber, según la potencia y la aptitud»¹⁶⁴.

Para entender qué significa que las virtudes son por naturaleza en cuanto a su aptitud, o *incoativamente*, conviene comenzar distinguiendo que algo se dice natural a algún hombre de dos modos: primero, según su naturaleza específica, como sería el caso de todo lo incluido en su forma –alma racional–, que constituye al hombre en especie. Y segundo, según su naturaleza individual, como sería lo que proviene de la materia –el cuerpo–, que constituye al hombre en individuo. Pues bien, afirma Santo Tomás, «de uno y otro modo la virtud es natural al hombre según cierta incoación»¹⁶⁵. Veámoslo.

Según la naturaleza específica, y atendiendo en primer lugar a la razón, las virtudes son *aptitudinalmente* naturales en cuanto que el hombre lleva naturalmente en ella ciertos principios naturalmente conocidos, sin ninguna indagación, tanto de orden especulativo (primeros principios) como

–ad summum perducta– CICERÓN, *De Legibus*, I, 8, 25. Es decir, el hombre retoma y consume lo que la naturaleza ha incoado en él.

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

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

162. *De Virt.*, q. 1, a. 8.

163. *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 1.

164. *De Virt.*, q. 1, a. 8, ad 8.

165. *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 1.

de orden práctico (sindéresis), los cuales son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales. En segundo lugar, atendiendo a la voluntad, en cuanto que en ella se da cierto apetito natural del bien que es según la razón, pues se inclina naturalmente al último fin («voluntas ut natura»). Atendiendo al apetito sensible, en cuanto que «el irascible y el concupiscible son naturalmente obedientes a la razón; por lo cual son naturalmente receptivos de la virtud»¹⁶⁶. Conviene advertir que lo que se quiere decir con esta afirmación es que la templanza se encuentra como aptitud natural en nosotros, en cuanto que el apetito concupiscible en el hombre, de suyo, es naturalmente apto para obedecer a la razón. Pero esta subordinación natural del apetito concupiscible a la razón, no significa que le éste sujeto según el hábito¹⁶⁷ en que consiste la virtud *adquirida o perfecta* de la templanza.

Según la naturaleza individual, la virtud también es natural al hombre según una cierta incoación, «en cuanto que por la disposición del cuerpo unos están mejor o peor dotados para ciertas virtudes en razón de que ciertas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, que, por su disposición, ayudan o impiden a dichas facultades en sus actos, y, consiguientemente, a las facultades racionales, a las que sirven las facultades sensitivas. Así es como un hombre tiene aptitud natural para la ciencia, otro la tiene para la fortaleza, y otro la tiene para la templanza»¹⁶⁸. En efecto, según la naturaleza del individuo, vemos que hay hombres que, debido a la complexión del propio cuerpo, tienen predisposición para la castidad, para la sobriedad, para la mansedumbre u otras virtudes¹⁶⁹. Hay hombres naturalmente más o menos fogosos, fríos o menos fríos, con un metabolismo más o menos activo, etc. En definitiva, a nadie se le escapa que hay personas que, por su naturaleza individual, por su propio organismo, tienen una mayor propensión a los actos propios de la virtud de la templanza, o a los actos del vicio contrario. Pero estas *disposiciones naturales* están en la parte sensitiva del hombre, no en la parte intelectual, que no depende de la complexión natural. Por eso, a pesar de la inclinación natural al vicio o la virtud, ésta se puede atenuar, o incluso remover, por obra de la costumbre, pues la parte sensitiva obedece naturalmente a la razón, libre de *disposición natural*¹⁷⁰.

Por tanto, sea en el caso de la naturaleza específica, sea en el caso de la naturaleza individual, tan sólo nos es dada por naturaleza cierta *incoación* de la virtud, y no la *consumación* de la virtud, porque para la virtud perfecta

166. *De Virt.*, q. 1, a. 8.

167. Cfr. *De Virt.*, q. 1, a. 8, ad 17.

168. *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 1.

169. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 1.

170. Cfr. *De Virt.*, q. 1, a. 9, ad 21.

se requiere la regulación de la razón¹⁷¹, según aquella definición aristotélica de la virtud como electiva del medio según la recta razón. La regulación de la razón, con su libertad aneja, es necesaria «porque la naturaleza está determinada a una sola cosa, mientras que la consumación de estas virtudes no es según un único modo de acción, sino varia, según las diversas materias sobre las que operan las virtudes y según las diversas circunstancias»¹⁷². Sólo así, con el concurso de la razón prudente, se imprime en el apetito concupiscible el «ordo rationis» en que consiste la virtud perfecta de la templanza.

b) *Crecimiento en la virtud de la templanza*

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

En efecto, «debido a que la facultad apetitiva se relaciona con uno y otro, no tiende a una sola cosa a no ser que sea determinada hacia aquella por la razón. Luego, al inclinar la razón a la capacidad apetitiva muchas veces hacia una sola cosa, llega a haber cierta disposición afirmada en el poder apetitivo, mediante la cual se inclina a una sola cosa a la que se habituó. Y esa disposición así afirmada es el hábito de la virtud. Por lo cual, si se considera del modo correcto, la virtud de la parte apetitiva no es otra cosa que cierta disposición o forma grabada e impresa en el poder apetitivo por la razón»¹⁷³. Así es como los hábitos de las virtudes morales, y entre ellas la templanza, son causados en las potencias apetitivas (el concupiscible en el caso de la templanza), en cuanto son movidas por la razón, pues todo lo que es movido por otro, recibe la disposición del acto del agente¹⁷⁴. «Esta disposición sobreañadida es como una cierta forma, al modo de la naturaleza, que tiende a una sola cosa. Y por esto se dice que la costumbre es una segunda naturaleza»¹⁷⁵.

171. Resulta oportuno recoger aquí el siguiente argumento de Santo Tomás: «con respecto a las cosas que son propias de una sola virtud, podría haber inclinación natural. Pero con respecto a las que son de todas las virtudes no podría haber una inclinación por naturaleza, porque la disposición natural que inclina a una sola virtud inclina a lo contrario de otra virtud», y a continuación cita el ejemplo de la fortaleza y la templanza, para continuar más adelante: «esta inclinación respecto a todas las virtudes, que no puede ser por naturaleza, es necesario que sea según la razón, en la que se hallan las semillas de todas las virtudes». *De Virt.*, q. 1, a. 8, ad 10.

172. *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 1.

173. *De Virt.*, q. 1, a. 8.

174. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 2.

175. *De Virt.*, q. 1, a. 8.

Pero «es evidente que el principio activo, que es la razón, no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que la potencia apetitiva está diversamente abierta a diversas tendencias (...) Por consiguiente el hábito de virtud no puede ser engendrado por un solo acto, sino por muchos»¹⁷⁶. De aquí que sea preciso la repetición de actos virtuosos para adquirir el hábito de la virtud correspondiente¹⁷⁷, en nuestro caso de la templanza, que inclina a alcanzar de manera «rápida, firme y deleitablemente»¹⁷⁸ el justo medio en la moderación de las pasiones sensibles. Así, el primer acto genera alguna disposición, y el segundo acto que halla la materia dispuesta la dispone aún más, y el último acto que obra según la fuerza de todos los precedentes consume la generación de la virtud¹⁷⁹. Por eso, antes de poseer el hábito de la virtud, el hombre no realiza obras de virtud del mismo modo que lo hace el virtuoso, es decir, con prontitud y sin dudar, deleitablemente y sin dificultad¹⁸⁰.

Por último, Santo Tomás hace una observación que resulta muy interesante en nuestros tiempos, en que nos mostramos tan inclinados a la libertad –afortunadamente–, y tan poco inclinados a la autoridad y la disciplina –que también son necesarias–. Atañe precisamente al tema de la adquisición de la virtud. Afirma el Aquinate que, del mismo modo que la ciencia en el intelecto es adquirida no sólo por invención, sino también por la recepción de doctrina, la cual proviene de otro, «así también en la adquisición de la virtud el hombre es ayudado por la corrección y la disciplina, la cual proviene de otro»¹⁸¹. Y muestra más adelante que esta corrección y disciplina es tanto menos necesaria cuanto más dispuesto se encuentra el sujeto respecto a la virtud. Esto permite entender que es menos necesaria la disciplina con los mayores: precisamente por ser –normalmente– más virtuosos.

7. Templanza y libertad interior

La libertad humana tiene, para Santo Tomás, una doble raíz. De una parte, la voluntad es raíz de la libertad en tanto que es *sujeto* (portador, sede) de la libertad. De otra, la razón es raíz de la libertad por ser su *causa*: «Pues la voluntad puede dirigirse libremente hacia cosas diferentes porque

176. *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 3.

177. Conviene hacer notar que «si se considera la virtud por parte del sujeto que la participa, entonces la virtud puede ser mayor o menor, bien en el mismo sujeto, bien en distintos sujetos». *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 1, c. Es decir, siempre cabe crecer en la virtud.

178. *De Virt.*, q. 1, a. 1, ad 13.

179. Cfr. *De Virt.*, q. 1, a. 9, ad 11.

180. Cfr. *De Virt.*, q. 1, a. 9, ad 13.

181. *De Virt.*, q. 1, a. 9, ad 9.

la razón puede tener diferentes concepciones sobre lo que es bueno»¹⁸². En efecto, mientras que el juicio sensorial discurre de modo unidimensional y con espontaneidad natural, la razón puede juzgar el bien, también el de las tendencias sensibles, desde los más distintos puntos de vista, puede ponderar aspectos, los pros y los contras, etc. En otras palabras: la razón no queda *determinada* por ningún bien particular.

«Para la tendencia sensible, el bien que tiene por objeto es siempre bueno en *todos los aspectos*, y eso se debe precisamente a que las tendencias sensibles nunca tienen más que *un solo aspecto*. La razón capta que aquello que para el apetito sensible es “bueno en todos los aspectos” precisamente no es bueno en todos los aspectos, ya que ella puede juzgar en relación a una multiplicidad de aspectos»¹⁸³. Ya que, como dice el Aquinate, «una cosa puede ser conveniente para los sentidos, y no a la razón»¹⁸⁴. Por tanto, la templanza, con su característica moderación de la inclinación a los placeres sensibles bajo el orden de la razón, evita la determinación unívoca de la voluntad a estos placeres particulares bajo el impulso del apetito concupiscible, y posibilita que la voluntad pueda dirigirse libremente a distintos objetos que la razón capta como buenos para el hombre total¹⁸⁵. De no ser así, la vida del hombre se reduciría a una cadena de estímulos sensibles a los que invariablemente seguiría la búsqueda de la consiguiente satisfacción. El hombre estaría *encadenado* a su instinto.

182. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2. En el concepto griego de «logos» esto queda aún más claro. Los latinos identificaron «logos» con «ratio», pero la palabra griega tiene un conjunto de significados más amplio, que no aparecen en esa palabra latina. Así, el mismo Aristóteles (cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2), al hablar del concepto de dinamismo o «*dynamis*» (capacidad de producir o sufrir efectos), afirma que entre las potencias hay unas que son racionales, y les llama «alogs» (sin logos), y otras que son irracionales, y les llama «metalogos» (con logos). Frente a las potencias irracionales, que sólo pueden producir un efecto y nunca su contrario, caracteriza a las racionales diciendo que pueden producir ellas mismas los efectos contrarios. De este modo, *el «logos» representa la primera forma de la libertad en el ser viviente superior que es el hombre*. Vemos pues, cómo el campo de significados de «logos» se amplía, para incluir la capacidad de la potencia de determinarse, de decidir sus propias acciones o efectos. Puesto que el «logos» es lo que permite ver la cosa y su privación, capacita para elegir lo que es sobre el fondo de la posibilidad de lo que no es, es decir, de la libertad. Así pues, la definición del hombre como «el ser viviente con *logos*» expresa más que «animal racional»: incluye la libertad.

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

184. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 3.

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

Por eso, «el primero y más inmediato efecto de la templanza es la *tranquilidad del espíritu* (“quies animi”), como dice Santo Tomás»¹⁸⁶. En efecto, los objetos de los que se ocupa esta virtud son capaces de perturbar el espíritu humano en el más alto grado, puesto que son esenciales al hombre¹⁸⁷, y su atracción es capaz de romper el muro de contención impuesto por la razón a las facultades apetitivas. En cambio, la templanza elimina la contradicción interior entre lo que el apetito sensitivo reclama, y lo que la razón juzga como bueno. Esta unidad y armonía interior entre apetito y razón se percibe como libertad interior, puesto que en la persona, la conformidad del apetito sensitivo con la razón se transforma en libertad. «Las virtudes de la templanza, de una manera peculiar, hacen referencia tanto a la unidad psicósomática del hombre como a la subordinación de la materia (incluida la materia del cuerpo humano) a la vocación del hombre a realizarse a sí mismo en la inteligencia y la libertad»¹⁸⁸. Recordemos la afirmación de Pieper: «La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y sólo de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu. Templanza quiere decir, por consiguiente, realizar el orden en el propio yo»¹⁸⁹. La templanza es el hábito que pone por obra y define la realización del orden interior del hombre, y sin este orden no hay paz de espíritu ni libertad interior. Este orden es el orden de la razón, impuesto en la misma naturaleza humana, y que el hombre puede conocer.

«La templanza es, por consiguiente, autoconservación desprendida. Y la falta de templanza equivale a la autodestrucción por degeneración egoísta de las energías destinadas a la autoconservación»¹⁹⁰. En efecto, ya hemos visto como a la templanza le corresponde moderar las energías más potentes que la naturaleza ha puesto en el hombre para ayudar a su conservación individual (apetito de comida y bebida) y a la conservación de la especie (apetito sexual); pero estas energías pueden ser malgastadas, desperdiciadas, si se les da rienda suelta y no siguen el recto orden de la razón. Un desorden en la ingesta de alimentos, no sólo no ayuda, sino que perjudica a la conservación del individuo; y el desorden en la satisfacción del impulso sexual no conduce a una mejor conservación de la especie.

La potencia destructora (o creadora) de estas tendencias o apetitos es enorme, pues «representan la actividad irrefrenable constitutiva de lo que es la vida, y van insertas como elementos en el núcleo mismo de la definición del hombre»¹⁹¹. Ordenadas, secundan y potencian la acción libre

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

187. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 2, ad 2.

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

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

190. *Ibidem*, pp. 224-225.

191. *Ibidem*, p. 228.

de la razón, comprometiendo en ella a la persona entera, en cuerpo y alma, con «apasionamiento»¹⁹². Desordenadas, son capaces de subyugar a la razón y esclavizar al hombre, que queda atrapado en la necesidad de satisfacer apetitos cada vez más imperiosos y descontrolados¹⁹³.

Aún más: impiden la recta *intención* del *fin* y, consecuentemente, llevan a equivocarse en la elección de los *medios*. El hombre se hace así incapaz de obrar bien y, por tanto, de vivir bien¹⁹⁴. Hace lo que en realidad no quería hacer, porque se engaña a sí mismo con un fin que no lo es. Está *ciego*. ¿Cabe mayor esclavitud? En este sentido, tienen interés las dramáticas afirmaciones que Santo Tomás recoge de Aristóteles: *los placeres* (se entiende que inmoderados) *corrompen la estimación de la prudencia*; y de Salustio: *el alma no percibe fácilmente la verdad cuando ellas* (las pasiones) *obstaculizan*¹⁹⁵. Y es que no sólo el juicio prudencial queda corrompido, el mismo conocimiento sapiencial se obstaculiza e, incluso, se impide. De este modo, el hombre pierde, junto con su conocimiento, su libertad. Quizás en ningún otro vicio aparece tan claro como en la intemperancia que el propio pecado, ese buscar en vano la propia afirmación, es una espantosa carga y una insoportable servidumbre.

«Por el contrario, la moderación libera y purifica»¹⁹⁶. La templanza permite *conservarse a sí mismo*, no desparramarse en una multitud de ob-

192. Aquí se encuadra el fenómeno de la «sublimación de las pasiones», estudiado por Gustave Thibon: «La sublimación puede definirse como una especie de reflujo ascensional del instinto hacia los orígenes inmatereales del ser humano, como la integración *cualitativa* de los ritmos sensibles en la pura melodía de la vida interior. Subjetivamente, va acompañada por un sentimiento de equilibrio, paz y plenitud íntimas, por una impresión de libertad respecto a las servidumbres y disonancias de los apetitos inferiores y una especie de transparencia espontánea de todas las profundidades de la naturaleza ante el resplandor del ideal». G. THIBON, *El amor humano*, Patmos, Madrid 1955, p. 94. Y en otro lugar afirma: «San Agustín decía: *Aquel que no es espiritual hasta su carne (esta frase define admirablemente la verdadera sublimación), se vuelve carnal hasta su espíritu*. La sublimación realiza, dentro de lo posible en esta vida imperfecta, la verdadera unidad del hombre». G. THIBON, *La crisis moderna del amor*, Editorial Fontanella, Barcelona 1966, p. 106. Como se ve, se trata de un concepto totalmente distinto de la «sublimación» freudiana, que consiste en un desplazamiento del instinto sexual sin pérdida de intensidad, desde el fin sexual primario a otro no sexual. Cfr. J. CHOZA, *Conciencia y afectividad*, pp. 69-70.

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

194. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5.

195. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 59, a. 2, obj 3.

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

jetos exteriores que no realizan la vocación del hombre al amor personal. Quien ama inmoderadamente los placeres sensibles, y consiguientemente los desea y goza de ellos sin moderación, se extravía y enajena, se aliena, ya que «entre los efectos psíquicos del amor pasional –único que aquí consideramos– están: la *unión* real entre el que ama y lo amado (el amor tiende a esa unión), la mutua *inhesión* (el amante está –cognoscitiva y afectivamente– en lo amado, y lo amado está –cognoscitiva y afectivamente– en el amante), el *éxtasis* (o la salida de sí por parte del amante), y el celo (o movimiento de defensa de lo amado y de ataque contra lo que se opone a ello)»¹⁹⁷.

Por eso, los movimientos de deseo del bien sensible, a medio camino entre el amor y el gozo, si no están sometidos a la razón, bajo la regla y medida de las necesidades y conveniencias, enajenan al hombre, lo extravían haciéndolo salir de sí. Se ama entonces a esos bienes sensibles por sí mismos, con un amor que debería reservarse para las personas: se pone el propio ser personal en un ser sensible, tremendamente limitado y pobre, que no es capaz de «soportar» ni «acoger» este amor. La persona es, de este modo, constreñida a unos límites que resultan insufribles, y «salta» a otro bien sensible en busca de algo que tampoco podrá darle. No es extraño, pues, que Pieper llegue a afirmar que «la templanza no sólo conserva, sino que además guarda al ser del hombre, defendiéndolo contra sí mismo»¹⁹⁸.

En cierta medida, todas las virtudes cardinales ayudan a lograr esa tranquilidad del alma y la libertad interior, pero Pieper afirma que lo que distingue a la templanza de todas las demás es que tiene su verificación y opera exclusivamente sobre el sujeto actuante. En ninguna otra virtud moral ocurre esto, pues hacen referencia, de algún modo, a los demás (y especialmente la justicia). Por eso, «actuar con templanza quiere decir que el hombre *enfoca* sobre sí y sobre su situación interior, que tiene puesta sobre sí mismo la mirada y la voluntad»¹⁹⁹.

En efecto, en las operaciones y pasiones que la templanza regula, el bien y el mal se toma sólo, como dice Santo Tomás, de su «conmensuración con el sujeto agente», y no de su «conmensuración respecto de otro hombre», como sería el caso de la justicia, por ejemplo²⁰⁰. Esto es algo característico y único de la templanza, que no admite una regla externa, sino las necesidades de este hombre aquí y ahora. «La templanza es un trabajo por cincelar la misma persona del que la ejercita»²⁰¹. Cuando falta la templanza, el hombre se «olvida» de sí mismo, de su propia casa, y cuando

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

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

199. *Ibidem*, p. 225.

200. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 60, a. 2.

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

quiere ocuparse de ella, es tarde, y la descubre habitada por unos volubles pero férreos «inquilinos» que le someten y esclavizan: sus propias pasiones desordenadas.

En resumen, el morigerado es quien hace el bien con pasión. Sus sentidos desean lo que es racionalmente bueno y, por eso, vive de acuerdo consigo mismo. El deber para él es una alegría. Lo conforme a la razón le parece placentero, y lo hace con constancia y espontaneidad. La conclusión de Pieper, merece la pena ser recogida: «La alegría del corazón es una señal infalible de la autenticidad de una templanza que sabe, *sin egoísmos*, conservar y defender el verdadero ser de la persona»²⁰².

8. Templanza y salud psíquica

Santo Tomás no abordó directamente este tema tan interesante, quizás porque en su época no se le daba la suficiente importancia, o porque no constituía un motivo de preocupación relativamente frecuente, como lo es hoy en día. Sin embargo, su teoría de la virtud y, en especial, el tratado de la templanza, aportan fundamentos sólidos para una investigación sobre este aspecto, como están poniendo de relieve los estudios de algunos especialistas actuales en psicología y psiquiatría²⁰³ que, no obstante, caen fuera del método y ámbito de nuestro trabajo, que se centrará en los presupuestos filosóficos de esta relación.

La conexión entre templanza y salud psíquica es evidente²⁰⁴. Quien no es capaz de hacer orden en su interior, ni de dominar, siquiera políticamente –como decía Aristóteles–, las pasiones sensibles, es claro que se encuentra en el ojo de un *huracán*. Su razón, arrastrada por los fuertes vientos de las pasiones, será incapaz de dirigir la nave de la persona al puerto seguro del bien verdadero. La contradicción entre razón y apetitos se instalará así en el interior mismo de la persona, impidiéndole alcanzar el equilibrio y la armonía interiores que definen a una persona psíquica y afectivamente estable. La búsqueda y persecución del *bien de la razón* –único bien verdadero–, supondría, en estas circunstancias, un esfuerzo titánico, porque no hay verdadera rectitud interior del apetito, y como consecuencia, esta búsqueda resulta poco gratificante y placentera. Y esto es cierto incluso en el caso de que se lograra en algunas ocasiones vencer las pasiones

202. *Ibidem*, p. 272.

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

204. Para un breve estudio de carácter divulgativo sobre la relación de la salud *física* con la templanza, y más en concreto con la moderación en el comer y beber, cfr. S. M. NAAB, «Temperance Today: A Moral Analysis Preserving Health Through Moderation», *Ethics & Medics*, 32, 5 (2007).

desordenadas²⁰⁵. La tensión se instala en el centro del alma, con el consiguiente desgaste psíquico y emocional a largo plazo.

En la persona templada, en cambio, ocurre lo contrario. Vive, por así decirlo, en armonía consigo mismo, sus tendencias sensibles se sacian y disfruta de aquella alegría que sólo mediante la persecución del bien mostrado por la razón se puede encontrar²⁰⁶. Para verlo, merece la pena recoger de nuevo el tercer motivo que aduce Santo Tomás en *De Virt.*, para explicar por qué necesitamos de los hábitos de las virtudes: «para que la operación perfecta sea llevada a cabo deleitablemente. Lo cual, en verdad, ocurre por el hábito; el cual, dado que es al modo de una cierta naturaleza, hace su operación propia como natural y, por consiguiente deleitable. Pues la conveniencia es causa de delectación; por lo que en *Ética II* el Filósofo pone como signo del hábito la delectación que se da en la realización de la obra»²⁰⁷. Así pues, para el temperante, la operación natural del apetito concupiscible, que sigue con docilidad el orden de la razón, resulta deleitable, placentera. Las consecuencias, a la larga, para la estabilidad emocional, son incalculables.

Por otro lado, el deseo y goce inmoderado de placeres y, en general, de bienes sensibles, conduce al hombre por una espiral ascendente de insatisfacción y hastío²⁰⁸. Como el deseo no queda nunca satisfecho, es necesario buscar nuevos bienes sensibles y placeres mayores, que tampoco esta vez, lograrán aquietar al siempre creciente deseo. Aparece así la frustración²⁰⁹. Esto se debe a que «la intemperancia no tiene por efecto, en modo alguno, una mayor alegría en el placer. Al contrario. Destruye el *placer en el placer* y conduce a la frustración. (...) el proceso se puede caracterizar como un crecimiento del apetito inversamente proporcional al de la satisfacción. En efecto: el apetito sensible posee la peculiaridad de que puede aumentar indefinidamente. Y puede hacerlo porque el apetito de los sentidos es siempre apetito de una persona humana que posee *razón*. La razón

205. Aunque la explicación de otras virtudes o quasi-virtudes relacionadas con la templanza, como pueda ser la continencia, no es objeto de este estudio, la situación aquí descrita tiene mucho que ver con la distinción entre continencia y verdadera virtud o templanza: cfr. *S. Th.*, II-II, q. 155.

206. Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 266.

207. *De Virt.*, q. 1, a. 1.

208. «Ese cansancio que provoca lo finito cuando es entendido como *fin final* es una muestra palpable de la apertura irrestricta de la voluntad desde un punto de vista ontológico: la voluntad, desde el principio y de un modo natural tiende a *algo* que no es finito». J. ARANGUREN, *Resistir en el bien*, p. 136.

209. «El deseo de un ser con una estructura instintual abierta es infinito. En la satisfacción del instinto no consigue la paz, sino que exige nuevos deseos. Su peor enemigo es el aburrimiento, el tiempo vacío. La “miserable infinitud” de la estructura instintual humana anuncia la espléndida infinitud: la razón como *telos* y como norma de la *physis* humana». R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 142.

del intemperante se pone enteramente al servicio de la sensibilidad, que precisamente no se puede saciar porque la razón siempre puede avanzar de *apetito en apetito*. Dado que carecen de razón, los animales no pueden ser intemperantes. Sin embargo, el objeto de este apetito es limitado, por ser sensible. Nunca puede llenarnos, es puntual, y *satisfacción* quiere decir aquí que el disfrute se acabó. Sólo la integración de la sensibilidad en el orden de la razón puede conferir duración al placer y satisfacer el deseo fáustico: *instante, permanece, tú que tan bello eres*. Sólo así puede contribuir el placer a conceder satisfacción a toda una vida humana. Pues lo que todos nosotros consideramos bueno no son instantes de disfrute, no es una vida llena de placeres, sino una *vida* placentera. Ahora bien, la vida como un todo solamente puede ser un objeto para la razón. El intemperante vive, por tanto, en un constante autoengaño. Se hace también ciego para lo que cabe esperar racionalmente, y tiene a la desesperanza constantemente en los talones. El materialismo del mero consumo llega a ser así el preludio de la desesperación»²¹⁰. Como se ve, el camino a la ansiedad está expedito para el intemperante.

También Robert Spaemann ha llamado la atención sobre el peligro que supone perseguir fines inmediatos no integrados en el orden de la razón, por lo que tienen de inauténticos. Se detiene en «el fenómeno de la frustración que se produce al alcanzar un fin anhelado que se considera fin en sí mismo. Puede ocurrir que el fin revele su verdadera esencia únicamente cuando se ha alcanzado. Con ello, se pone de manifiesto que, cuando lo perseguíamos, buscábamos algo distinto de lo que hemos encontrado. La expresión patológica de este fenómeno es conocida como neurosis compulsiva. En ella el agente persigue siempre el mismo fin, sintiendo, al propio tiempo, esta fijación como sufrimiento. Para liberarse del mismo es preciso que el paciente tome conciencia de que realmente busca algo distinto y de que su acción es en realidad un equivalente simbólico»²¹¹.

Este camino es especialmente claro en el caso de la sexualidad. El apetito sexual, precisamente por el bien tan elevado y necesario que persigue, necesita más ningún otro, para ser una tendencia verdaderamente humana, ser configurado por el orden de la razón. La sexualidad, separado de este orden de la razón, no constituye un bien verdaderamente humano. En esta condición, no es posible apreciar lo que ya se posee o se ha conseguido, y la felicidad pasa a consistir exclusivamente en ese avanzar *de deseo en deseo*²¹². A hombres semejantes les falta libertad respecto a sí mismos,

210. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, p. 259.

211. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 52.

212. «Para la tradición aristotélica, el progreso de deseo en deseo carente de finalidad, la ampliación permanente de opciones sin norma alguna puesta por el objeto mismo, por la idea de vida lograda, significaría el concepto contrapuesto a la vida buena, no la consumación de la misma». R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 87.

sin la que no se puede tener auténtica experiencia de un contenido axiológico objetivo, por usar la terminología fenomenológica.

Con esto no se está diciendo que el placer sensible sea malo, al contrario. Tampoco se está negando que el placer sea necesario, pues perfecciona la operación de las facultades propias. El propio Santo Tomás califica a la insensibilidad de vicio, como veremos más adelante, y considera que experimentar placer es una señal de perfección. El problema surge cuando se pierde de vista que el placer es una *consecuencia*, no el fin, de la operación de la facultad²¹³. El fin de la facultad es el bien, y en el caso de las tendencias sensibles, el bien sensible que, para ser un verdadero bien humano, ha de estar ordenado por los principios de la razón, labor que lleva a acabo la virtud de la templanza. Como dice Víctor Frankl, «el placer se nos escapa justo cuando tendemos a él directamente. El resultado es la frustración y la incapacidad de alegrarse»²¹⁴.

Una última observación. Rhonheimer hace notar agudamente como la tendencia al placer no es propia de las facultades sensibles, que tienden al bien. Sólo la razón puede tomar el placer como bien, como fin: «en el plano de la tendencia sensible, esto es enteramente inequívoco: el apetito se estimula no mediante la representación de vivencias de placer, sino mediante la representación de aquello que puede producir esas vivencias. Ninguna tendencia sensible *se dirige* a experimentar placer. El sentido de la vista no se pone en acto mediante la representación del disfrute de armonías cromáticas, sino en virtud de colores o de objetos dotados de color y forma. El placer como objeto de un acto intencional es ya una *intentio obliqua*. Por ello, solamente los hombres, y no los animales, pueden comportarse de modo hedonista»²¹⁵. En el fondo, la conducta hedonista no es pura espontaneidad o «naturalismo», sino corrupción de lo mejor en el hombre: la razón y la voluntad, que abdican en las otras dos instancias deseantes: agresividad y

213. Del mismo modo, la razón no tiene por objeto alegrías, sino bienes, más concretamente bienes prácticos, es decir, actividades o contenidos de la acción, *de* los que cabe alegrarse. Obsérvese que, consecuentemente, la bondad del placer se deriva de la bondad de la acción que lo causa, y de su adecuación al sujeto que lo disfruta. Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 71.

214. V. FRANKL, *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1992, p. 86.

215. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 70. De esta misma opinión parece ser el mismo Kant: «una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos con ayuda de la imaginación, no sólo sin contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso en contra de tal impulso; tales deseos reciben en un principio el nombre de concupiscencia, pero en virtud de ellos se fue tramando poco a poco todo un enjambre de inclinaciones superfluas y hasta antinaturales que son conocidas bajo la etiqueta de voluptuosidad». KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid 1987, pp. 60-61. El matiz negativo de «concupiscencia», típico de la tradición protestante, no se encuentra en Santo Tomás.

deseo de placer, sobre todo esta última²¹⁶. Por eso es contrario a la naturaleza, y puede dañar la salud.

9. Templanza y pecado

Una aproximación al tema de las virtudes, y en especial de la templanza, quedaría incompleta si no se tuviera en cuenta la experiencia del mal. «No deja de ser misterioso, aunque lo vivimos a diario, el hecho de que el orden interior del hombre no sea algo que se dé espontáneamente, como una realidad natural»²¹⁷. Todo hombre tiene experiencia personal de este desorden: descubrimos en nuestro interior secretas aspiraciones, deseos, impulsos y tristezas, que nos llevan a hacer, o al menos desear, lo que *no* queremos en realidad. Percibimos con claridad la necesidad de esforzarse para lograr armonizar todo este mundo afectivo con los propios ideales e intereses intelectuales. «Lo que uno descubre en sí mismo y en todos los otros seres humanos, es algo que está en el fondo y que resulta inexplicable desde el punto de vista de la comprensión racional de la naturaleza humana: una arraigada tendencia a la desobediencia en la voluntad y a ser distraídos por la pasión, que causa el oscurecimiento de la razón y, a veces, una deformación cultural sistemática»²¹⁸.

El propio Santo Tomás afirma que existe el mal espiritual, pues no hay nadie que no se inquiete alguna vez por las pasiones desordenadas²¹⁹. Este es el célebre tema de la noción griega de la «akrasía» (o incontinencia), que «refleja de un modo existencial esa presencia del mal en la propia vida, mal que se impone contra la propia razón, creando una ruptura dentro del mismo ser del hombre, pues en la medida en que en él se enfrentan tendencias y pulsiones contra lo que la razón dicta, la vida del sujeto carece de unidad y, por lo tanto, se puede decir que parece más como muerte que como vida, y más como fealdad que como armonía. Es decir, la vida del *akratés* cumple en sí las características de lo malo»²²⁰.

216. Cfr. J. CHOZA, *Conciencia y afectividad*, p. 270. En opinión de este autor, la tesis de Max Scheler según la cual el fundamento de la ética hedonista es la desesperación o tristeza (es decir, la ausencia de valores en el horizonte de la instancia deseante de mayor rango) coincide con la afirmación aristotélica de que la tristeza provoca la incontinencia, y con la de Nietzsche según la cual la lujuria no es consecuencia de la alegría sino de la falta de alegría. Cfr. *ibid*, nota 3.

217. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 226.

218. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 181.

219. Cfr. *Summa contra Gentiles*, III, 48.

220. J. ARANGUREN, *Resistir en el bien*, p. 252, nota 67. San Agustín expresó esta misma realidad al afirmar que las virtudes y, en concreto, la templanza, nacen de nuestra necesidad. Como capacidad de autoafirmación de la vida racional frente a la presión del caos de las pasiones y de la necesidad exterior, las virtudes son justamente «testigos de nuestra desventura». Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei contra Paganos*, XIX, 4.

Dicho sea de paso, quizás sea éste –el estudio fenomenológico del mal en nuestro interior, entendido como privación de armonía– un buen camino para concluir la existencia de una «herida» original en la naturaleza humana. Tal parece ser la opinión de algunos filósofos contemporáneos²²¹. El tema es importante, ya que si la templanza es *tan* necesaria como virtud, es porque el hombre está herido por el pecado original²²², y esta herida afecta al apetito concupiscible en cuanto que, destituido de su orden a lo deleitable moderado por la razón, se atreve a traspasar los límites de ésta. «Sólo suponiendo que es posible una rebelión (...) puede ser la *moderación* una virtud»²²³. De este modo, ocurre lo que no debería ocurrir: que el apetito sensible se vuelve contra la *naturaleza* del hombre, que incluye en sí misma la *natural* (valga la redundancia) subordinación del apetito sensible a la razón²²⁴. «Este fundamento real, sin el que ni la fortaleza ni la templanza podrían ser concebidas en su pleno sentido de hábitos laudables, es el hecho metafísico de la existencia de la iniquidad: del mal humano y del mal diabólico, del mal en la doble figura de culpa y castigo, es decir, del mal que hacemos y del mal que padecemos»²²⁵.

Peter Geach afirma que «no se trata de que los apetitos animales inferiores, compartidos con nuestros ancestros los simios, desborden una voluntad débil; es la radical perversión o desviación de la voluntad la que deforma el apetito animal»²²⁶, de por sí bueno. Sin embargo, en opinión de R. Cessario, Santo Tomás «acepta la tesis según la cual las funciones asociadas más cerca a la biología humana son, en realidad, menos capaces de resistir las consecuencias desordenadas del pecado, con respecto a las funciones más elevadas»²²⁷.

Con todo lo anterior no se quiere decir que, de no ser por el pecado original, la templanza no existiría. El propio Santo Tomás observa que «de

221. «Ahora bien, mantengo que el pecado original es un hecho espantoso de la condición humana; y es posible pensar así aun si no se comparte la fe y esperanza cristianas sobre el remedio para esta condición. Es posible porque ha sido pensado realmente por algunos grandes pensadores no cristianos, por ejemplo por Schopenhauer». P.T. GEACH, *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993, p. 171. Y también: «La conciencia de nuestra inclinación al pecado, de esa herida misteriosa en nuestra naturaleza –que es consecuencia del pecado original, como nos enseña la revelación, y que, a pesar de todo, puede ser conocida por nuestros sentidos y por nuestra razón–». D. y A. VON HILDEBRAND, *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003, p. 162.

222. «El sentido de la virtud de la templanza o *temperantia* sólo puede ser captado si se admite que el hombre, juntamente con su santidad original, perdió también su “integridad” o *integritas*, el transparente orden interior de la naturaleza». J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 181.

223. *Ibidem*.

224. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 85, a. 3, ad 3.

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

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

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

la condición de la naturaleza humana librada a sí proviene el hecho de que en las capacidades inferiores del alma haya algo que se rebela a la razón, en tanto que las facultades inferiores del alma tienen sus movimientos propios. Ocurre de otro modo en el estado de inocencia y de gloria, porque por la unión con Dios la razón obtiene la fuerza para contener totalmente bajo sí las capacidades inferiores»²²⁸. Es decir, que incluso sin pecado original, si no se contara con una ayuda divina extraordinaria (como era el caso de nuestros primeros padres), el apetito concupiscible necesitaría del hábito de la templanza para seguir dócilmente a la razón, puesto que las tendencias sensibles no están referidas de modo habitual a su «bonum rationis», sino que tienden espontáneamente a su «bonum sensibile»²²⁹. Comportarse según la naturaleza, según la razón, requiere, tanto antes como después de la caída, la virtud de la templanza, pues ésta es el mismo orden racional en el apetito sensible concupiscible. La diferencia estriba en su posesión, antes merced al don divino, ahora adquirida y mantenida con esfuerzo personal.

La virtud de la templanza viene exigida por la propia naturaleza humana, como explica el Santo Tomás en *Quaestiones disputatae de veritate*: «Lo que fue dado al hombre en su estado original, para que la razón controlara totalmente las fuerzas inferiores, y el alma controlara el cuerpo, no depende de la virtud de los principios naturales, sino de la virtud de la justicia original otorgada por la libertad divina. Una vez destruida esa justicia por el pecado, el hombre volvió a la condición que le correspondía según sus principios naturales. (...) Como, por consiguiente, el hombre muere naturalmente y no puede ser inmortal, si no es por un milagro; así también, de modo natural, el apetito concupiscible tiende a su placer, y el irascible a lo arduo, más allá del orden de la razón»²³⁰. La templanza es necesaria para que el apetito concupiscible colabore positivamente con la razón y la voluntad en la consecución del bien. No tiene sólo el aspecto negativo de refrenar el apetito: incluso en el estado de santidad original, existiría la virtud de la templanza.

De esta misma opinión es Rhonheimer, para quien «bien miradas las cosas, la doctrina teológica del pecado original no introduce ningún cambio en la perspectiva filosófica, tampoco en la de un creyente. Pues “pecado original” designa el estado en el que se encuentra la naturaleza a resultas de la privación de la gracia de la elevación, como *natura sibi relicta*, como “naturaleza dejada a sí misma”. Para la mera razón, el hombre caído a resultas del pecado original no es otra cosa que el hombre “natural”, realmente existente»²³¹.

228. *De Virt.*, q. 1, a. 4, ad 8.

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

230. *De Ver.*, q. 25, a. 7.

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

Una última observación, siguiendo a MacIntyre: el descubrimiento de la incapacidad y de la falta de recursos humanos para vivir según la ley natural y conseguir las excelencias de las virtudes, el descubrimiento del pecado en definitiva, «lleva a un tipo de desesperación existencial que fue por completo desconocido en el mundo antiguo, pero que ha sido una enfermedad constante en la modernidad. (...) Por el contrario, para Tomás de Aquino, (...) el reconocimiento que uno mismo hace del defecto radical es una condición necesaria para la recepción por parte de uno de las virtudes de la fe, al esperanza y la caridad»²³².

10. Vicios contrarios a la templanza

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

a) *Insensibilidad*

Llamamos insensibles a quienes se *abstienen* de los placeres del tacto. No se trata ya de una *moderación* de los placeres sensibles bajo la guía de la razón, sino de una *abstención* en contra del propio orden de la razón. Se rechaza el placer hasta el punto de desechar aquellos actos necesarios (o convenientes) para la conservación del individuo o de la especie, y que están naturalmente unidos al placer sensible como su causa. Quien así obra se opone al orden natural y cae en el vicio, puesto que «es vicioso todo aquello que se opone al orden natural»²³³, y ¿qué más natural que el placer experimentado como consecuencia de los actos naturales *necesarios* al hombre e imprescindibles para su supervivencia?

Lo distintivo de la insensibilidad es que no se tiene otro fin *más alto* que la renuncia en sí misma. Porque, en ocasiones, puede ocurrir que abstenerse de algunos de los placeres que son objeto de la templanza resulte, no ya conveniente, sino necesario, en orden a algún fin, sea la misma conservación del individuo o la especie, sea un fin superior y más noble²³⁴. Un

232. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 181.

233. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1, c.

234. Así, por ejemplo, en *De Virt.*, q. 1, a. 13, ad 6, se dice que: «El virgen se abstiene de todo lo venéreo por causa de lo que debe y conforme a lo que debe, ya que lo [hace] por Dios y deleitadamente. Pero si se abstuviera por causa de lo que no debe, como por ejemplo, porque le resultara enteramente aborrecible o bien engendrar hijos, o tener mujer, sería vicio de insensibilidad».

ejemplo del primer caso lo tenemos en quienes, por motivos de salud, se abstienen temporalmente de comida y bebida, bajo el imperio de la razón. Quien así obra es claro que no se opone al orden natural, sino todo lo contrario, y según la misma regla y medida de la templanza: la conservación del individuo. En otras ocasiones la abstención de algunos de los placeres se hace para desempeñar bien un oficio, como pueda ser –cita el Aquinate– el de soldado u atleta, que han de abstenerse de muchos placeres «para desempeñar bien su oficio»²³⁵. Por lo mismo, incluye Santo Tomás a los penitentes, que se abstienen de muchos goces para conseguir la salud espiritual²³⁶; y a los que quieren entregarse a la contemplación y a la vida del espíritu, que requieren aún más la renuncia voluntaria a los placeres sensibles. En todos estos casos, no ve Santo Tomás indicios del vicio de la insensibilidad, «puesto que todos ellos obran conforme a la recta razón»²³⁷, ya que el hombre no necesita hacer uso de todas las facultades corporales (y gozar de los placeres consiguientes), siempre en la misma medida, para realizar todas las operaciones de la razón²³⁸.

Ni siquiera con el pretexto de vivir tan sólo ocupado en la actividad propia de la razón, admite Santo Tomás la insensibilidad, y esto por su propia teoría del conocimiento, que convierte en un contrasentido el descuidar la salud corporal so pretexto de una dedicación a la contemplación racional. En efecto, «puesto que el hombre no puede hacer uso de la razón sin recurrir a las facultades sensitivas, las cuales precisan de un órgano corpóreo (...), síguese de ahí la necesidad de que el hombre sustente el cuerpo para poder servirse de la razón»²³⁹.

La insensibilidad es un fenómeno raro, pues en la mayoría no falla la ley de la naturaleza. Por eso, no deja de ser sorprendente que en nuestros días proliferen actitudes como la anorexia (abstención injustificada de alimentos), que de manera enfermiza, encarnan *aparentemente* el vicio de la insensibilidad. *Aparentemente* porque no se da en la anorexia esa actitud que hemos calificado como distintiva de la insensibilidad: el que no se tenga otro fin *más alto* que la renuncia en sí misma. En efecto, aquí se persigue un fin, al menos inicialmente: adquirir la esbeltez y belleza que provoke admiración, prestigio, reconocimiento, etc., y sólo por eso (y no –en principio– por rechazo al placer de la comida) se desechan los actos necesarios para la conservación del individuo, como ingerir la comida necesaria.

235. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1.

236. Viene al caso la precisión que hace Santo Tomás en *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1, ad 3: «Hay que rehuir el placer para evitar el pecado, no de un modo absoluto, sino para que no se busque más allá de lo necesario». De nuevo apreciamos aquí este motivo medicinal en la abstención de los placeres sensibles.

237. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1.

238. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1, ad 2.

239. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1, ad 2.

Lo que ocurre es que falla la moderación por exceso, la razón y la voluntad imperan sobre el apetito concupiscible, pero de una manera despótica y con una vehemencia y fanatismo tales que anulan la propia naturaleza²⁴⁰. No deja de ser sorprendente esta capacidad del hombre de destruirse a sí mismo, que tiene su origen en un fallo de la templanza, en este caso por exceso, aunque se manifieste como una enfermedad. ¿Nos encontramos ante una señal de la desnaturalización a que conducen las exigencias –in-humanas– de la sociedad de consumo?

b) *Intemperancia*

La intemperancia (o destemplanza) es el vicio por defecto de la templanza. Es la falta de moderación de las pasiones del apetito concupiscible, que se rebelan frente al dominio (político) de la razón²⁴¹.

Afirma Santo Tomás que es un vicio pueril por tres motivos. Primero, en cuanto al objeto: tanto el niño como el intemperante apetecen algo que no es bello, «porque en el orden humano se considera bello lo que es conforme a la razón»²⁴², y la intemperancia es precisamente la falta de conformidad con la razón de las pasiones del apetito concupiscible. Segundo, en cuanto a las consecuencias: si se accede a los caprichos del niño, se aumentan sus deseos, y otro tanto ocurre con el intemperante. Por eso, cada hora que concedamos al placer desordenado, se revolverá contra nosotros en forma de exigencia de mayor placer. Tercero, en cuanto al remedio: al niño se le enmienda cuando se le corrige, y «de un modo semejante, si se ofrece resistencia a la concupiscencia, ésta es reducida al debido orden de

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

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

242. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 2.

la honestidad»²⁴³. Por eso, «la intemperancia identifica de una manera particular a la persona moralmente inmadura (...) corrompe de manera particular la belleza moral que distingue a una persona de recta vida»²⁴⁴.

Santo Tomás observa que no es frecuente el vicio de intemperancia en las concupiscencias²⁴⁵ naturales, ya que «la naturaleza no exige sino aquello que es necesario para atender sus necesidades, y en el deseo de esto no se da pecado (o vicio), a no ser por exceso en la cantidad»²⁴⁶. Es decir, que no se cometen muchos actos viciosos (o pecados) porque los instintos naturales lleven a ello. Pero a renglón seguido observa que la mayor parte de los pecados se producen por la acción de «algunos excitantes de la concupiscencia que la curiosidad humana ha descubierto, tales como alimentos preparados con esmero y el adorno de las mujeres»²⁴⁷, que ocasionan una sobreexcitación de las pasiones. Está claro que Santo Tomás no se refiere aquí a la condimentación normal de los alimentos, para hacerlos más digestivos y sabrosos, o al arreglo normal de hombres y mujeres, reflejo de su dignidad personal, respeto y cariño mutuo; sino al sibaritismo y adorno indecoroso y sensual del cuerpo.

En uno de los artículos sobre la intemperancia, Santo Tomás compara la gravedad de este vicio con el de la timidez (que se opone a la fortaleza). Tras concluir –como ya hiciera Aristóteles– que es más grave la intemperancia que la timidez (porque es más voluntaria), dice algo de gran interés para la educación de la templanza: «los actos de la intemperancia son más voluntarios en particular y menos voluntarios universalmente considerados»²⁴⁸. En efecto, nadie quisiera ser intemperado, y sin embargo, con frecuencia, el hombre es atraído por los placeres particulares que le hacen ser intemperado a la larga. «De ahí que para evitar la intemperancia –concluye Santo Tomás–, el mejor remedio es que el hombre no se detenga a pensar en los objetos (deleitables) particulares»²⁴⁹, pues tan fuertemente le atraen. En otras palabras, es mejor rechazar la tentación de intemperancia en su mismo in-

243. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 2. Conviene llamar la atención sobre esta última frase: indica, por ejemplo, que la continencia (virtud que radica en la voluntad) es camino para lograr la castidad (virtud del apetito concupiscible, más perfecta). En ese mismo artículo, continúa Santo Tomás afirmando que: «por eso dice el Filósofo, en *III Ethic.*, que, así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón».

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

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

246. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 2, ad 2.

247. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 2, ad 2.

248. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 3.

249. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 3.

sinuarse, antes de que cobre forma alguna, cuidando los sentidos y especialmente la imaginación, para evitar que esa tentación se concrete en un objeto particular. De este modo, al mantener la tentación en universal, es más fácil vencerla.

A la intemperancia se el atribuye una fealdad máxima, porque nos hunde en el mar de los placeres *animales*, y porque nos priva de la *luz* de la razón. El origen griego de esta tesis es evidente. Santo Tomás lo explica mostrando que la intemperancia es máximamente deshonorosa atendiendo a los dos motivos habituales merecedores de honra: el honor y la gloria. Por el lado del *honor*, porque éste se debe a la excelencia, y la intemperancia es sumamente opuesta a la excelencia humana, ya que su objeto son los placeres comunes al hombre y los brutos. Por el lado de la *gloria*, porque ésta se debe a cierto brillo o claridad, y la intemperancia es lo más opuesto al brillo y a la belleza del hombre, ya que en sus placeres es donde más falta la luz de la razón, de la cual se deriva el esplendor y belleza de la virtud²⁵⁰.

En opinión del Aquinate, el que haya vicios más graves que la intemperancia, como el de homicidio, no parece constituir un atenuante a la fealdad o infamia de la intemperancia porque, «si bien la magnitud de la culpa depende del desorden respecto del fin; la infamia se fija en la torpeza, que resalta especialmente en la indecencia del pecador»²⁵¹, y esta es mayor en el vicio de intemperancia.

Por último, Santo Tomás afirma que el que los hombres caigan habitualmente en este vicio, tampoco disminuye la torpeza e infamia de la intemperancia en sí misma considerada, aunque disminuya su fealdad según la opinión de los hombres²⁵².

Que la intemperancia no sea el más grave de los vicios, no nos debe hacer perder de vista el grave deterioro moral que causa en la persona. «La intemperancia, cuya forma más dominante es la lujuria, tiene como consecuencia, según los casos, irracionalidad, precipitación en el juicio, debilidad de carácter, flojedad, egocentrismo, sentimentalismo, agresividad, brutalidad. Destruye en el hombre la inclinación a ser útil a los demás, y en último término conduce también al odio a Dios. El odio a Dios (*odium Dei*) es solamente la última forma del apartamiento del amor a la verdad. En uno de los pasajes más geniales de sus *Confesiones*, San Agustín se pregunta: “¿Pero por qué suscita odio a la verdad?” La razón es la siguiente: el hombre tiende por naturaleza a alegrarse de la verdad. No quiere que sus placeres sean engañosos. Quienes están atados al placer sensible por la intemperancia de sus tendencias querrían que *ese* estado correspondiese a la

250. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 4.

251. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 4, ad 1.

252. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 4, ad 2.

verdad. “Y como no quieren ser engañados, por ello tampoco se dejan vencer de que lo están. Y odian la verdad por causa de aquello mismo que aman como si fuese la verdad. En ella aman la luz, pero odian el ser refutados por ella”²⁵³. La verdad se experimenta aquí como un poder que se esconde progresivamente al espíritu, y al mismo tiempo como el mayor enemigo de la satisfacción de la propia tendencia desordenada a la felicidad»²⁵⁴.

11. Las condiciones de la templanza

Santo Tomás aborda este tema a hablar de lo que denomina «partes» *integrales* de la templanza o condiciones necesarias –pero no suficientes– de su existencia. En su opinión, estas condiciones necesarias (si bien no suficientes) se reducen a dos: la vergüenza, «que nos hace huir de la torpeza que implica el acto de la intemperancia»²⁵⁵, y la honestidad, o amor a la belleza moral²⁵⁶. Es evidente que, por su misma definición, vergüenza y honestidad juegan un papel fundamental en la educación de la templanza, y conviene estudiarlas a fondo.

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*²⁵⁷, y «quien es perfecto por poseer el hábito de virtud no concibe que algo reprochable y torpe sea (...) difícil de evitar, porque no comete nada torpe de lo que tenga que avergonzarse»²⁵⁸, de manera que no siente vergüenza *habitualmente*. Es decir, quien siente vergüenza no es perfecto en el sentido de virtuoso, parece afir-

253. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 23.

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

255. *S. Th.*, II-II, q. 143, a. 1.

256. 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» *S. Th.*, I-II, q. 59, a. 3, c.

257. Santo Tomás toma esta definición de San Juan Damasceno: cfr. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1, c.

258. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1, c.

mar 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 virtud²⁵⁹. 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»²⁶⁰, 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»²⁶¹. En efecto, el movimiento de la vergüenza «no proviene de una elección, sino que es un cierto ímpetu pasional»²⁶², 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»²⁶³, y que se aproxima irremediablemente. 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»²⁶⁴, 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 intemperancia²⁶⁵.

259. Este significado es, por ejemplo, el que se da actualmente como primera acepción de la palabra «vergüenza» en el *Diccionario de la Lengua Española*: «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.

260. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1.

261. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1.

262. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1, ad 1.

263. *S. Th.*, I-II, q. 41, a. 2.

264. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1, ad 2.

265. 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 es-

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]»²⁶⁶. 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»²⁶⁷, 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 viciosas²⁶⁸. 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*²⁶⁹.

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»²⁷⁰. 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*²⁷¹. Así pues, la propia

pirituales respecto de los carnales, bien porque representan cierta superioridad de cualidades. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2, ad 4. De aquí que muchas veces los vicios de intemperancia vengan camuflados de actitudes rebeldes, descreídas, soberbias, incluso lúcidamente contrarias a Dios y los hombres.

266. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1, ad 5.

267. *S. Th.*, I-II, q. 60, a. 5.

268. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2, ad 1, ad 2, ad 3 y ad 4, respectivamente.

269. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2.

270. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2.

271. 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».

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»²⁷².

Ahora bien, y con esto volvemos al punto de partida, dado que «el vicio es el que propiamente merece el vituperio»²⁷³, 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»²⁷⁴, 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»²⁷⁵, «pues es propio del hombre virtuoso no sólo evitar el vicio, sino todo cuanto tiene apariencia de tal»²⁷⁶.

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»²⁷⁷, 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

272. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2. 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.

273. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2.

274. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2, ad 2.

275. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2, ad 3.

276. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 4, ad 2.

277. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 2, ad 1.

(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»²⁷⁸. 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 hechos²⁷⁹, 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.

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 ordinario²⁸⁰. 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 mal²⁸¹. Este es el caso de «los hombres enfangados en el vicio, a los cuales no desagradan sus pecados, sino que se jactan de ellos»²⁸². 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

278. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 3.

279. 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, q. 144, a. 3, c.

280. Así la define el *Diccionario de la Lengua Española*: «Falta de vergüenza, insolencia, descarada ostentación de faltas y vicios».

281. 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, q. 144, a. 4, ad 1.

282. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 4, c. 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». L. R. KASS, *El alma hambrienta*, p. 185.

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»²⁸³.

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

El pudor

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

En cualquier caso, el Aquinate afirma que «el pudor se ocupa de aquellas materias de las que más se avergüenzan los hombres»²⁸⁴, 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»²⁸⁵. 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»²⁸⁶, y que esos actos

283. *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 4, ad 4.

284. *S. Th.*, II-II, q. 151, a. 4.

285. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 235.

286. *S. Th.*, II-II, q. 151 a. 4.

«son los que más obnubilan la razón»²⁸⁷. 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 dentro del *orden de la razón*»²⁸⁸.

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»²⁸⁹.

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»²⁹⁰. 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»²⁹¹. 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,

287. *S. Th.*, II-II, q. 151 a. 4 ad 3. 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, q. 153, a. 2, ad 2.

288. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 235.

289. J. NORIEGA, *El Destino del Eros*, p. 154.

290. *Ibidem*, p. 153.

291. *Ibidem*, p. 154.

para poder velar estos valores convenientemente. En este sentido, el pudor conlleva en sí mismo una dimensión cultural innegable, que hace significativas y relevantes las intenciones de las personas en su modo de comportarse, vestir, etc. Conociendo este contexto cultural, se evitan equívocos. «Lo que es esencial en el pudor es, precisamente, la intencionalidad que pretende evitar, el uso del cuerpo»²⁹². 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»²⁹³.

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»²⁹⁴. 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 demás²⁹⁵. Por todo ello, el pudor podría ser considerado una *virtud* que hay que cultivar, y que tiene por objeto defender y custodiar activamente bienes específicos²⁹⁶.

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

292. *Ibidem*, p. 157.

293. *Ibidem*, p. 155.

294. *Ibidem*, p. 157.

295. 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. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1979, pp. 193-214. También resulta interesante el siguiente estudio, breve, de carácter fenomenológico: M. SCHELER, *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004.

296. 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. J. NORIEGA, *El destino del Eros*, p. 159.

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 maneras²⁹⁷. 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)»²⁹⁸.

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»²⁹⁹. 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»³⁰⁰. 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»³⁰¹.

297. «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». L. R. KASS, *El alma hambrienta*, p. 248.

298. *Ibidem*, p. 241.

299. *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.

300. *Ibidem*, p. 240.

301. *Ibidem*, p. 238.

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. 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»³⁰², 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»³⁰³. 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 virtud³⁰⁴.

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 cono-

302. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 1. 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».

303. *S. Th.*, II-II, q. 63, a. 3. 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*.

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

cer la rectitud interna. Por eso la honestidad consiste fundamentalmente en la elección interna y significativamente en el comportamiento externo»³⁰⁵. 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»³⁰⁶. 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»³⁰⁷, 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»³⁰⁸. ¿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»³⁰⁹. 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»³¹⁰. 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»³¹¹, y en este sentido, lo útil no coincide con lo honesto.

305. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 1, ad 3.

306. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 295.

307. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 2.

308. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 2.

309. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 3.

310. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 3, ad 1.

311. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 3, ad 3.

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»³¹².

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»³¹³, 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»³¹⁴, y así considera que la honestidad es más propiamente parte de la templanza. Pero no se debe, con esto, perder de vista que la honestidad es una pasión positiva, no negativa: es *amor* a la belleza, no *temor* a la fealdad, como ya se dijo al principio.

Todo este relativamente complicado proceso se puede resumir en las siguientes clarificadoras palabras: «La honestidad es la segunda condición de la temperancia, o sea, el amor de lo honesto u honroso, de la belleza moral que supone obrar de modo temperante. La belleza, en efecto, puede encontrarse en sentido analógico en los asuntos morales, es decir en las acciones humanas. Una acción humana es bella cuando manifiesta *el resplandor de lo inteligible en lo sensible*, o sea el orden de la razón en los impulsos pasionales. Si estos impulsos pasionales se sustraen al dominio de la razón, no son humanos, sino bestiales e infrahumanos, y eso es lo que constituye la torpeza o fealdad moral. En cambio, si resplandece en ellos la moderación y el orden de la razón, la conducta humana es entonces decente, decorosa, moralmente bella, digna de honor. Y el amor de esa belleza moral es lo que constituye la honestidad, que puede considerarse también como una *pasión* laudable. De este modo, el temor a lo torpe o reprochable, que es la vergüenza, y el amor a lo honesto y decoroso, que es la honestidad, vienen a coincidir en un mismo objetivo: el nacimiento de la virtud de la temperancia, de la que son las dos condiciones necesarias»³¹⁵.

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

312. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 4.

313. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 4, obj 3.

314. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 4, ad 3.

315. J. GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad*, p. 176.

belleza, y más en concreto a lo moralmente bello, a lo honesto, a lo digno de honor³¹⁶. 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»³¹⁷. 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 modernidad³¹⁸.

316. 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. 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». J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004, p. 36.

317. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 294.

318. 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». D. y A. VON HILDEBRAND, *Actitudes morales fundamentales*, p. 181.

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»³¹⁹. 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»³²⁰. 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»³²¹.

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»³²². 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»³²³. 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»³²⁴, también con la pasión rectamente ordenada. La pasión forma parte, por tanto, de la perfección moral.

319. C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, p. 27.

320. D. y A. VON HILDEBRAND, *Actitudes morales fundamentales*, p. 181.

321. C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, p. 29.

322. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 206 (cursivas en el original).

323. C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, p. 20.

324. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 178.

De hecho, se puede afirmar con Romano Cessario que «la virtud introduce la razón en la emoción»³²⁵, 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»³²⁶. 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»³²⁷ 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»³²⁸. 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 (proporción³²⁹). Por último, es preciso valorar las acciones a las

325. R. CESSARIO, *Las virtudes*, p. 199.

326. C.S. LEWIS, *La abolición del hombre*, p. 24.

327. A. MALO, *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*.

328. *Ibidem*, p. 180.

329. 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

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*³³⁰. Y esto es ya verdadera virtud moral.

12. Templanza y continencia

La caracterización de la templanza quedaría incompleta si no hiciéramos referencia a otra virtud íntimamente relacionada con ella, la *continencia*, que Santo Tomás incluye entre lo que denomina «partes potenciales» de la templanza. Con este nombre designa una amplia serie de virtudes que guardan cierta semejanza con la templanza en el *modo* de actuar, aunque su materia específica sea diversa. No forman, por tanto, parte de la esencia de la templanza, ni son condiciones de su existencia, pero participan de la característica «moderación a la luz de la razón» propia de la templanza, y su estudio permite profundizar en su comprensión como virtud *general*. 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 templanza³³¹. Podemos denominar a este conjunto de virtudes, el «cortejo» de la templanza, y entre ellas se encuentran también según el Aquinate, otras virtudes como la humildad, la mansedumbre, la modestia, la estudiosidad, la eutrapelia, la parquedad, la suficiencia, etc. No es posible hablar de todas ellas, de modo que nos centraremos, por su importancia, en la continencia, ya que la distinción entre continencia y templanza, ya presente en Aristóteles y ampliada por Santo Tomás, es clave para la comprensión de

contaminados por las radiaciones de uranio empobrecido». A. LLANO, *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 100.

330. Cfr. D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 2004, pp. 21-34. La expresión «programas de reacción automática» aplicada a las emociones aparece en la página 26.

331. 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». Como se ve, se toma en sentido amplio y general.

la virtud de la templanza y los distintos modos en que se realiza la integración de la afectividad en la vida moral³³².

Santo Tomás considera que «la continencia hace que el hombre *resista* a los malos deseos que se dan en él con fuerza»³³³. 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 resiste³³⁴ por un motivo que le indica la razón³³⁵. 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 imperfección³³⁶, 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 razón³³⁷.

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»³³⁸. 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 resiste³³⁹, y esta es la volun-

332. Cfr. J. NORIEGA, *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.

333. *S. Th.*, II-II, q. 155, a. 1.

334. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 155, a. 3, ad 1.

335. 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». J. NORIEGA, *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.

336. 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, d. 33, q. 2, a. 4, 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». *In Eth.*, VII, 1.

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

338. *S. Th.*, II-II, q. 155, a. 3.

339. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 155, a. 3, ad 1 in fine.

tad³⁴⁰. 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»³⁴¹. 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 sí³⁴².

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 sensitivo³⁴³. 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»³⁴⁴. La templanza quiere de-

340. 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». M. RHONHEIMER, *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.

341. *S. Th.*, II-II, q. 155, a. 3, ad 2.

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

343. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 155, a. 4, ad 3.

344. *S. Th.*, II-II, q. 155, a. 4.

cir 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 bien³⁴⁵. 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*³⁴⁶, 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 templanza³⁴⁷. «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»³⁴⁸.

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*³⁴⁹, 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 vencido³⁵⁰. 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

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

346. Este concepto de la *naturalidad* en el obrar es clave para distinguir la verdadera y perfecta virtud. Por el contrario, en la mentalidad kantiana se 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.

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

348. J. NORIEGA, *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.

349. Cfr. *In Eth.*, VII, 8.

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

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 incontinen- cia no se le oculta a quien la tiene, pues su razón le hace ver que aque- llo 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 vo- luntad se inclina al pecado bajo el influjo de la pasión. Y como ésta pasa pronto, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente movible, sígue- se 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 adquiri- do (...) Queda claro, pues, que el intemperado es mucho peor que el incont- inente»³⁵¹.

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 alguna³⁵². Y por eso, la intemperancia *ciega* mucho más que la incontinen- cia. Esta corrup- ción de la recta estimación del fin es calamitosa para la prudencia, y con ella, para toda la vida moral³⁵³.

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 *consecuen- cias* nocivas para toda la vida moral (y muchas veces, también para la sa- lud 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 sus- traerse, 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, ade-

351. *S. Th.*, II-II, q. 156, a. 3. 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».

352. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 156, a. 3 ad 1.

353. 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.

más, es *camino* para lograr la templanza³⁵⁴. 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»³⁵⁵. ¿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»³⁵⁶. 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 ella³⁵⁷.

En efecto, con la pérdida de la perfección original del apetito sensible debida al pecado original, el hombre ha quedado en un «*lábil equilibrio*»³⁵⁸. 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 desordena-

354. «La continencia, sin ser todavía virtud, sin embargo, se configura como una ayuda inicial» para componer la virtud de la templanza. J. NORIEGA, *El destino del Eros*, p. 205.

355. *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 2. 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”».

356. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 257.

357. 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. J. NORIEGA, *El destino del Eros*, p. 193.

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

da³⁵⁹. 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»³⁶⁰, 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 atenderse al debido orden de la razón, aún cuando se trate de la concupiscencia de cosas apetecibles por sí mismas»³⁶¹. 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*³⁶². 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 precipitados³⁶³, pues son vencidos por una pasión menor (no inmediatamente «rebasante» por su velocidad o vehemencia), y porque no actúan sin una deliberación

359. Cfr. *S.Th.*, I, q. 98, a. 2, ad 3. 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.*, q. 1, a. 4, ad 8.

360. *S.Th.*, II-II, q. 155, a. 4, ad 2.

361. *S.Th.*, II-II, q. 156, a. 2.

362. Cfr. *In Eth.*, VII, 7.

363. Cfr. *In Eth.*, VII, 8.

previa. Pero aun así, la debilidad es una forma de incontinencia más que de intemperancia³⁶⁴.

Por último, conviene mencionar que cabe un sentido de continencia como virtud *general*, que es capaz de decir «no» desde la voluntad a las solicitudes de múltiples pasiones, y no sólo a las delectaciones sensibles³⁶⁵, también a algunas pasiones del apetito irascible, como la ira, o intelectuales³⁶⁶. En este sentido, continente es el que se contiene a sí mismo, el que no se desparrama en la multitud de solicitudes 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.

CONCLUSIONES

Podemos calificar a Santo Tomás, con MacIntyre, de «habitante de frontera». En él confluyen dos tradiciones filosóficas: la que arrancando de Sócrates y Platón, pasa por San Agustín, y configura los ambientes académicos universitarios del siglo XII en los que Santo Tomás se formó; y aquella otra que, arrancando también de Platón, pasa por Aristóteles, que le imprime una nueva y vigorosa dirección, y llega a Santo Tomás por medio de los comentaristas árabes. Santo Tomás logró rectificar y unificar ambas tradiciones, de manera que, después de él, cabe hablar de una única tradición filosófica que integra lo mejor de cada una de las anteriores.

Casi todos los elementos de la teoría sobre la virtud de Aristóteles fueron incorporados por Santo Tomás. Su pensamiento filosófico sobre la virtud de la templanza encuentra la expresión más elaborada en las cuestiones 141-170 de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*. En las *Quaestiones disputatae de virtutibus* encontramos un tratamiento más académico del tema de las virtudes en general, pero sin que modifique ni añada nada esencial a la doctrina expuesta en la *Summa Theologiae*, que permanece como el principal cuerpo doctrinal del Aquinate sobre el tema. Su fuente principal, como hemos dicho, es Aristóteles. No en vano su *Comentario a la Ética a Nicómaco* fue escrito contemporáneamente a esta parte de la *Summa Theologiae*. Pero, como hemos dicho, Santo Tomás no se li-

364. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 156, a. 1.

365. 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*».

366. 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.

mitó a repetir a Aristóteles, sino que elaboró una doctrina propia, recogiendo ideas de otros autores como Sócrates, Platón, Andrónico, Cicerón, Séneca, Macrobio, Dionisio y, sobre todo, San Agustín.

Templanza indica *moderación*: esta es su razón formal. Pero no una moderación cualquiera, sino aquella propia de la razón. Por tanto, para Santo Tomás, la templanza no es una oposición a la inclinación natural del hombre, ser racional por esencia, sino la virtud que le permite dirigirse al bien con todas las fuerzas de su naturaleza, corporal y espiritual, creando un orden interior en sus potencias y tendencias sensibles. Este orden es el dictado por la razón: el «*ordo rationis*». La templanza, en definitiva, permite al hombre «ser más» hombre. No hay ninguna oposición entre su acción moderadora y la inclinación *natural* del hombre, pues la inclinación verdaderamente humana ha de ser *racional* si pretende ser *natural*. Y esta es la misión de la templanza: imprimir el orden de la razón en el apetito sensible.

El modo en que tiene lugar esa ordenación de la razón, y su justificación, constituye una aportación genial de Santo Tomás a la doctrina aristotélica, incapaz de dar cuenta del carácter normativo de la razón como criterio básico de la virtud sin caer en un círculo. Se trata de su doctrina sobre la *ley natural*, que permite determinar lo «racional por naturaleza». Los preceptos de la ley natural son ordenaciones de la razón referidas *a* o *en* las inclinaciones naturales, y son captados como *principios* o fundamento de todo conocimiento práctico ulterior. Presuponen la «razón natural» y la «voluntad como naturaleza». Estos principios coinciden con las llamadas «*semina virtutum*» o «virtudes en germen», en las que están contenidos los fines de las virtudes, que justifican su contenido normativo.

La templanza admite una doble acepción: como virtud general y como virtud especial. Como *virtud general* designa una propiedad que deben cumplir todas las virtudes, y consistiría en apartar al hombre de aquello que le atrae en contra de la razón. Santo Tomás matiza que la templanza alcanza a todas las demás virtudes precisamente a través de la prudencia, que implica una cierta moderación en la esencia misma de su actividad ordenadora. Por otra parte, la templanza, como virtud general, incluye cierta proporción, consecuencia de la moderación bajo el orden de la razón y, por ello, es causa por excelencia de la belleza moral. En cambio, a la intemperancia, Santo Tomás le atribuye una fealdad máxima –que no gravedad– entre los vicios, porque asemeja al hombre con las bestias, privándole de la luz de la razón.

Como *virtud especial* designa una virtud moral cardinal, radicada en el apetito concupiscible, que tiene por objeto moderar los deseos y placeres sensibles más fuertes en el hombre, como son los dirigidos a conservar el individuo y la especie, y que corresponden al sentido del tacto (los placeres de la comida y la bebida, y el placer sexual respectivamente).

Para Santo Tomás, el apetito concupiscible puede ser sujeto de virtud —entendida como hábito electivo— precisamente porque es *racional por participación*. Por medio de la virtud de la templanza, el apetito concupiscible queda favorablemente dispuesto a seguir el dictado de la razón, sin violencia, y a tender con pasión y gozo a su objeto propio. De otro modo, sin templanza, habría cierta oposición entre el apetito concupiscible y la voluntad (apetito *racional*), se provocarían tensiones interiores, y una cierta tristeza acompañaría al apetito concupiscible al ser movido, con violencia, por la voluntad. De ahí que la virtud de la templanza, al modo de una segunda naturaleza, hace bueno el apetito concupiscible «desde dentro», de modo que su operación propia resulte natural y deleitable. De este modo, la templanza facilita enormemente la consecución de la felicidad y el equilibrio interior. Por eso, nada más lejano a Santo Tomás que considerar las pasiones como incompatibles con la virtud: tan sólo lo son las desordenadas. Aún más, Santo Tomás afirma que la verdadera virtud suscita pasiones ordenadas.

En este sentido, resulta muy interesante la distinción entre *continencia* (virtud radicada en la voluntad, que frena las pasiones desordenadas del concupiscible) y la templanza (radicada en el apetito concupiscible, y que impide que las pasiones se desordenen). Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, insiste en que es más perfecta la segunda, pese a que perfeccione un apetito inferior, pues manifiesta un mayor orden interior, y una mayor perfección de las tendencias (si bien la continencia es necesaria para educar en la templanza). De nuevo tenemos la optimista —a la par que realista— visión del hombre y su potencias, propia de Santo Tomás, tan alejada de rigorismos kantianos.

A esta misma conclusión se puede llegar si observamos que quien es perfectamente templado, no necesita de la continencia, pues sus pasiones están siempre ordenadas. En cambio, quien es incontinente es siempre antes intemperado, pues sus pasiones, ante las que cede, están antes desordenadas (de lo contrario no habría motivo para oponerles resistencia). Ahora bien, ¿qué decir del completamente intemperado? ¿Cabe en él la incontinencia? Parece que no, puesto que tal individuo persigue siempre el placer sensible por encima de todo, al que tiene por único fin, y por tanto no hay ningún movimiento en la voluntad para refrenar la satisfacción del apetito. En todo caso, podría hacerlo como consecuencia de imposiciones exteriores, pero entonces queda claro que no se trata de una verdadera elección. Así pues, la continencia parece ser la virtud de los que poseen la templanza en grado imperfecto.

Otra manifestación del optimismo antropológico tomista es la extensión de la *regla y medida* de la templanza desde «las *necesidades* de la vida humana» a «las *conveniencias* de la vida humana». Para Santo Tomás el medio de la templanza es que se alcance la proporción en las pasiones del apetito concupiscible, de acuerdo con lo que la razón establece según esta

regla de las necesidades y conveniencias de la vida humana. Y no de la vida humana en general, sino de *este* hombre. Sin embargo, falta en Santo Tomás la expresa consideración del amor personal como exigencia racional de la templanza, bajo su forma de castidad, en cuanto que su caracterización de las «necesidades y conveniencias de la vida presente» es un tanto pobre, y sólo incluye «la conservación de la especie» como esencial, sin apenas referencias a la donación mutua de sí de los esposos en la unión matrimonial.

Al igual que todas las virtudes morales, la templanza se halla en nosotros por naturaleza en cuanto a su *aptitud*, tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual; pero no en cuanto a su *perfección*. Se requiere para ello la repetida intervención de la razón, y la elección, pues las disposiciones naturales están en la parte sensitiva del hombre, y ésta obedece naturalmente a la razón. Es decir, para alcanzar la virtud perfecta de la templanza, y no sólo su incoación, se requiere la repetición de muchos actos de templanza, de manera que el apetito concupiscible reciba la disposición estable y sobreañadida de la razón, por quien es movido. Merece la pena mencionar que, en este proceso de adquisición de la virtud, el hombre puede ser ayudado por la corrección y disciplina que provienen de otros, particularmente de sus padres, lo que trae consigo consecuencias pedagógicas notables.

Aun ocupando la templanza el último puesto entre la virtudes cardinales en atención al bien que tutela, Santo Tomás ve en ella una virtud especialmente importante por su intrínseca relación con la *libertad interior* y el *conocimiento*. La templanza realiza el orden interior en el hombre, aglutina y aúna sus fuerzas vitales –de otro modo dispersas– en orden a un fin dictado por la razón, llegando al fenómeno de la *sublimación* de los instintos, por el que se realiza admirablemente la unidad del hombre. Sin ella, estas fuerzas –las más potentes en el hombre, pues hacen referencia a los instintos más fuertes: el apetito de comer y beber, y el apetito sexual– subyugan a la razón, impiden la recta intención del fin y conducen al error en la elección de los medios. El hombre queda así esclavo de las pasiones. Hace lo que no querría hacer. Está *ciego*. Y sin conocimiento no hay libertad.

Además, la templanza permite al hombre conservar su propio ser, evitando que, al entrar en contacto con los bienes sensibles, se enajene y extravíe, se aliene en ellos. El resultado es que el hombre templado se *posee* a sí mismo, gana en libertad interior, conserva su ser personal íntegro, y es capaz de realizar su vocación personal: la entrega *total* a la persona amada. Por último, la templanza elimina la contradicción en el interior del hombre, ese conflicto permanente entre sus deseos desordenados y la razón, entre los bienes sensibles de los apetitos y el bien humano –racional– de todo su ser. La persona verdaderamente templada no necesita reprimir sus deseos, porque espontáneamente desea lo que está de acuerdo con su bien genuino, integralmente entendido, y no desea lo que es incompatible

con ese bien. Adquiere así la paz del alma, de la que habla Santo Tomás, y que es percibida como libertad interior.

En nuestros tiempos esta importancia de la templanza ha aumentado como consecuencia del materialismo hedonista y consumista imperante en la sociedad. La templanza aparece, no sólo como una condición necesaria para salvaguardar la *libertad interior*, sino también para evitar –en muchos casos– el deterioro de la *salud psíquica*. La falta de templanza (o intemperancia), precisamente al destruir los muros de contención que encauzan las pasiones sensibles al bien del hombre, da rienda suelta a un impetuoso torrente pasional que acaba destruyendo la armonía interior y la belleza moral de la persona. El hombre intemperado frecuentemente se ve afectado de esclavitudes tremendas, que ni sacian ni liberan, y le sumergen en un estado de continua ansiedad, porque la razón –con su apertura a todas las cosas– siempre puede avanzar de apetito en apetito, pero el objeto de este apetito, por ser sensible, es limitado. La consecuencia es la insatisfacción y la frustración. No se encuentra ya alegría en el placer. De aquí al desequilibrio interior no hay más que un paso.

La misión de la templanza no es cegar las pasiones. Es sintomático que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, haga ver que los *vicios* contrarios a la templanza son dos: la intemperancia (o destemperanza), por exceso; y la insensibilidad, por defecto. La moderación característica de la templanza –lo hemos visto– no consiste en eliminar la energía pasional, sino en encauzarla convenientemente, encontrando su justo medio, y por eso cabe el vicio por defecto, la insensibilidad, aunque es raro, pues en la mayoría no falla la naturaleza. Precisamente aquí se vuelve a poner de relieve la íntima conexión entre templanza y salud psíquica, pues generalmente el vicio de insensibilidad se manifiesta como una patología psíquica, capaz de destruir al propio individuo.

Con gran agudeza, Santo Tomás afirma que las condiciones necesariamente requeridas por la virtud de la templanza –pero que no constituyen su esencia– son dos *pasiones*, a las que denomina «dignas de alabanza»: la *vergüenza* y la *honestidad*. Este hecho da una idea de la importancia que Santo Tomás otorga a la dimensión afectivo-pasional del hombre. Propiamente, la vergüenza es el *temor* al acto torpe, y la honestidad el *amor* a la belleza moral. Una es freno, obstáculo; la otra es impulso, camino.

Ambas, vergüenza y honestidad, tienen un papel fundamental en la educación de la templanza. En efecto, saber inculcar la *vergüenza* como reacción pasional adecuada a los actos torpes es un *seguro de vida* en la vida moral, máxime cuando no se ha adquirido aún la virtud perfecta de la templanza. Pero conviene hacer notar que la vergüenza supone un temor al oprobio o censura que el acto torpe lleva consigo, y que se teme más la censura o vituperio de los que son cercanos: la familia, por ejemplo. Se entiende el papel fundamental que la sociedad tiene en este punto, y de mane-

ra especial la familia. Resulta temerario alabar toda espontaneidad y no censurar lo que es vituperable, porque se priva a los jóvenes de una de las condiciones de esta virtud, precisamente cuando más necesaria les es (no en vano Aristóteles afirmaba que la intemperancia es un vicio pueril). En este sentido, el *pudor* es algo capital en nuestros días, aunque no se limite a este aspecto de la vergüenza, sino que consiste en una virtud específica con su bien propio: custodia el amor y guarda la propia intimidad para quien le pertenece, respetando que el misterio de la persona pueda ser profanado.

En cuanto a la *honestidad*, actúa de manera positiva, como un imán, en el nacimiento de la virtud de la templanza, por lo que es necesario cultivarla. Como la vergüenza, esta pasión está relacionada con el honor, y por tanto, con la dimensión social del hombre. Por eso es posible educarla, fomentarla, y la familia y la sociedad tienen, una vez más, una importancia fundamental. Si los actos de templanza, en los que resplandece lo inteligible en lo sensible, despiertan en el hombre la pasión del amor y, con ella, el deseo y la admiración, es fácil ver cuánto se facilita la adquisición de la virtud. Precisamente es éste el modo en que se aprenden las virtudes en la familia: por *connaturalidad*: en la inclinación que supone el amor por los padres, se descubre su inclinación a lo bello, y se modelan las propias tendencias en este sentido, de manera que en el futuro se será capaz de descubrir la propia tendencia a lo bello como indicadora del bien moral.

De este modo, Santo Tomás recoge la doctrina aristotélica sobre la vergüenza y, sobre todo, el *honor*. Este último aspecto es clave en la ética griega, pues en él ponía Aristóteles la causa de la nobleza que ha de inspirar al virtuoso, y el motivo por el que su acción es bella moralmente. Santo Tomás armoniza, además, estas ideas, propias de la condición de «ser social» del hombre, con otra virtud, la humildad, desconocida en los griegos, y de este modo libera a la noción de honor de ciertos aspectos de injustificada exageración que, a nuestro juicio, contenía en la tradición griega.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	389
ÍNDICE DE LA TESIS	397
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	401
LA NATURALEZA DE LA TEMPLANZA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO	405
I. NATURALEZA DE LA TEMPLANZA SEGÚN SANTO TOMÁS	405
1. ¿En qué consiste la templanza?	405
2. Sujeto de la templanza	413
3. Materia y objeto de la templanza	417
4. La regla y medida de la templanza	422
5. Definición de la templanza	430
6. Adquisición de la templanza	433
7. Templanza y libertad interior	437
8. Templanza y salud psíquica	442
9. Templanza y pecado	446
10. Vicios contrarios a la virtud de la templanza	449
11. Las condiciones de la templanza	454
12. Templanza y continencia	469
CONCLUSIONES	476
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	483