

Unidad 4

- LA VALORIZACIÓN DE LA CONDUCTA HUMANA
(Parte 3/3)

1. La Conciencia Moral
2. La Virtud en General

LA CONCIENCIA MORAL

Considerando el término en su acepción corriente y previamente a toda determinación de carácter filosófico, podemos y debemos decir que la conciencia moral se impone como un *hecho*, que se experimenta en el remordimiento, el arrepentimiento o, por el contrario, en la alegría moral; en los titubeos del hombre ante una situación compleja, o simplemente en las vacilaciones de una libertad poco segura en el bien, como también en la facilidad de la respuesta a la llamada de los valores y del deber. Se manifiesta también, y a veces con qué acuidad, bajo los rasgos de la obligación. Kant ha tenido el mérito de mostrar la severa grandeza de una conciencia que se sabe obligada por el imperativo categórico; no cabe duda de que hay en ello una experiencia moral auténtica, que los excesos de la tesis kantiana no deben hacernos olvidar.

Tenemos que preguntarnos por la conciencia, por su esencia y su función, y los problemas que plantean algunas de sus formas. En cuanto al lugar de este estudio en la economía de la ética, se justifica si pensamos que la objetividad de la norma moral y de la ley no se convierte en regla de conducta sino haciéndose norma subjetiva; de la universalidad y de la exterioridad relativa de la ley hay que llegar a la singularidad y a la interioridad del juicio de valor individual. Es la función de la conciencia moral.

Conciencia psicológica y conciencia moral. Relativamente al problema de la naturaleza de la conciencia moral, empecemos por decir lo que no es. En primer lugar, no se identifica con la *conciencia psicológica*. Si se define esta última como la presencia de sí mismo a sí mismo, la conciencia moral es distinta. La primera es una forma de conocimiento; la segunda expresa juicios de valor. La conciencia ética censura o aprueba después de la acción; obliga, prescribiendo o prohibiendo, antes de la acción. La conciencia psicológica no se compromete: presencia redoblada o retorno sobre uno mismo cuando es refleja; presencia simple de sí mismo a sí mismo cuando se trata de la conciencia no refleja. La conciencia psicológica es «un testigo que observa»; la otra, «un juez que aprecia».

Por tanto, la diferencia existe y no se pasa de una a otra por simple transición. Sin embargo, hay que señalar que la lucidez de la conciencia psicológica que dirige su mirada al desarrollo de los acontecimientos internos, que aprehende el acto humano en su misma fuente (razón y voluntad) y en su libre brotar, si no basta para crear la conciencia moral, no sólo la hace posible, pues con la desaparición de la primera desaparecería también la segunda, sino que aparece, en cierto sentido, como el despertar de la conciencia moral, o mejor, como una incitación dirigida a esta última. En efecto, la mirada que la conciencia psicológica dirige a sí misma, la aprehensión del acto humano en la libertad que le da nacimiento, revelan al agente moral su responsabilidad. Por aquí llegamos a la conciencia moral, aunque conservando las distancias. ¿Y no es éste el sentido de la palabra *testifican* del texto tomista (1, 79, 13)? *Dicitur conscientia testifican*: reconocemos que la acción que

hemos hecho o que hacemos nos pertenece y que somos sus autores.

La dependencia, por otra parte, es recíproca. La lucidez de la conciencia psicológica no es sólo la mirada del espectador imparcial; la misma mirada puede proceder de una intención de lucidez. Conocerme como origen de mis actos, conocer el acontecimiento interno en su desarrollo, no es, necesariamente, cuestión de pura curiosidad, sino que puede proceder de una intención de valoración y de apreciación, de aceptación o de excusa. Teóricamente clara, la distinción entre ambas conciencias es menos sencilla en concreto por razón de las constantes interferencias. Es, sin duda, fácil atribuirse la paternidad de un acto determinado, si se toma la cosa en su materialidad. Es más difícil descubrir las intenciones, medir la responsabilidad, apreciar el grado de libertad. La afectividad culpable puede arrastrar por la pendiente del error a la conciencia moral, y ésta puede, a su vez, falsear la mirada de la conciencia psicológica. Podría hablarse, pero la expresión es necesariamente imperfecta, para marcar esta recíproca imbricación de una conciencia en la otra, de mirada cómplice (tanto en el bien como en el mal).

1) *Conciencia y sindéresis.* La conciencia moral, además de ser distinta de la conciencia psicológica, lo es también de la *sindéresis* o sentido moral. La *sindéresis*, como es sabido, es análoga, en el ámbito de la razón práctica, la *intellectus principiorum* en el orden especulativo. En efecto, el *intellectus principiorum* es este hábito de los primeros principios a la luz de los cuales se lleva a cabo el trabajo de la razón especulativa. Estos principios son aprehendidos inmediatamente en la comprensión de los términos que los componen y que son las primeras nociones de la inteligencia: ser y no ser. A la noción de ser corresponde, en el orden práctico, la noción primera de bien. Y el primer principio, como sabemos, será el de que hay que hacer el bien y evitar el mal. Es el primer precepto de la ley natural; hay también otros. La *sindéresis* es el hábito de estos principios universales la razón práctica; podemos considerarla innata en el sentido de que se desarrolla con la aprehensión de las primeras nociones del orden moral.

La conciencia no se mantiene, pues, en la región de los primeros principios. Es un conocimiento práctico, si lo hay, puesto que desciende hasta los casos singulares. Por esto no tiene la seguridad ni la infalibilidad de los juicios del sentido moral, pero conoce las vicisitudes de la acción contenida en lo contingente; no es ajena al error, como tampoco lo es a la duda y, a veces, a la angustia.

Las diferencias se perciben claramente. Hay aún otra que sólo señalamos, porque trataremos de ella más adelante. La *sindéresis* es un hábito, la conciencia un acto: *proprie loquendo, conscientia nominat actum*. Pero el hábito es el principio del acto, y la *sindéresis* colabora en el acto de conciencia. Por esto señala santo Tomás de Aquino que el término de conciencia se aplica a veces a la *sindéresis* misma.

En este sentido amplio y añadiéndole aún otros armónicos, por ejemplo algunos sentimientos específicos, se emplea hoy día la palabra conciencia. La noción

de conciencia moral «designa el sentido innato del bien de la naturaleza humana y su aplicación a la acción. Coincide confusamente con las nociones de *sindéresis* y de *recta razón*». En este sentido se la encuentra en Rousseau, cuyo apóstrofe es bien conocido (con la diferencia, no obstante, de que la conciencia parece depender del instinto más que de la inteligencia, de la intuición más que de la razón): «¡Conciencia, conciencia!, instinto divino, inmortal y celestial voz, guía segura de un ser ignorante y limitado, inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios, eres tú la que constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus actos. Sin ti no siento nada que me eleve por encima de las bestias, sino el triste privilegio de extráviarme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin reglas y de una razón sin principio»¹².

2) *Juicio de conciencia y juicio de elección*. Todavía hay que señalar otra diferencia: la del juicio de conciencia y del *juicio de elección*. El juicio de elección o de libre albedrío, como dice también santo Tomás, es el juicio que precede inmediatamente a la elección.

Juicio de elección y juicio de conciencia tienen de común el referirse al acto concreto que hay que realizar *hic et nunc*, pero no están en el mismo plano. El juicio de conciencia, aunque concreto, es teórico precisamente en el sentido de que se contenta con juzgar; es declarativo y, por lo menos en cierto modo, no implicado en la acción y relativamente independiente de la afectividad. El juicio de elección, por el contrario, es últimamente práctico; es el paso decisivo hacia la acción, cargado como está del peso de la voluntad. Son conocidas, por otra parte, ciertas formas de conciencia que se instalan en una deliberación indefinida y no concluyen jamás, o que ven muy bien qué hay que hacer, pero no provocan nunca la decisión.

Existe, además, otra prueba de esta diferencia que, en el fondo, no es más que una consecuencia de la afirmación precedente. El juicio de conciencia puede permanecer recto e imperarme o prohibirme una determinada acción, cuando por el juicio de elección me decido a ir a su encuentro. Por tanto, no hay identidad entre el juicio de conciencia y el juicio electivo.

... Iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari in actu...; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis et differunt iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis.

1 *Iniciación teológica* 11, p. 123. En las páginas que preceden hemos empleado el término conciencia en su acepción amplia. No hay inconveniente en este modo de preceder. Por el contrario, es muy cómodo. Basta estar advertido.

2 *Émile*, libro iv. Rousseau acentúa indiscutiblemente la parte del sentimiento y de la inmediatez de la conciencia moral. Otros textos dejan una parte a la razón, como ha mostrado Derathé. Pero, ¿es verdaderamente coherente la concepción de Rousseau?

*Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur non autem conscientiae (De Ver., 17, I, ad 4)*³

Así pues, la conciencia moral no puede identificarse ni con la conciencia psicológica, ni con la *sindéresis*, ni con el juicio de elección; es un acto: *conscientia nec est potentia, nec habitus, sed uctus (De Ver., 17, 1, ad 9)*. Vamos a ver en qué consiste este acto. Establezcamos previamente que se trata de un acto (esta consideración no es, sin embargo, independiente de la otra).

Puede encontrarse la prueba en el significado del término mismo y en las propiedades que se atribuyen comúnmente a la conciencia moral. Si acudimos a la definición nominal, la palabra conciencia (*cum scire*) indica la aplicación de un conocimiento a un caso particular, aplicación que, evidentemente, es un acto. Si bien la etimología no decide la cuestión, es, sin embargo, un indicio que confirma el análisis de los actos de la conciencia moral.

En efecto, considerando la conciencia, con anterioridad a toda distinción entre conciencia moral y conciencia psicológica, santo Tomás podrá decir que *testifica, obliga y juzga*. En primer lugar, *atesta* que soy el autor de un acto determinado presente, de tal conducta pasada. Reconoce, pues, la intervención de mi libertad en el compromiso o la abstención. Este testimonio, como nos habremos dado cuenta, pertenece a la conciencia *psicológica*. Hemos señalado antes las distinciones que interesa mantener. La conciencia moral *obliga*, en el presente o de cara al futuro, prescribiendo o prohibiendo. Manifiesta de este modo, al nivel de las situaciones existenciales, la cuasi-coacción que ejerce la visión de la ley y del valor moral sobre la voluntad. Por esto, engloba, evidentemente, un juicio de valor: no manda o prohíbe sino porque reconoce en este acto que hay que realizar o evitar la presencia o la ausencia del valor moral. Finalmente, la conciencia moral *juzga*, en el sentido de que aprueba o desaprueba el acto que he realizado. Puede hacerlo en la forma de un juicio explícito o en la forma del contentamiento moral o del remordimiento.

En los tres casos la conciencia es un *acto*: testificar, obligar, juzgar; *testifican, ligare vel instigare, inducere, excusare, accusare, remorderé*, etc. Cf. I, 79, 13 y *De Ver.*, 17, 1.

¿Cuál es —nos preguntamos ahora— la naturaleza de la conciencia moral? ¿En qué consiste el acto de la conciencia? El acto de conciencia es, en efecto, el punto de convergencia de múltiples hábitos de conocimiento. «Juicio de valor acerca de la acción hecho por su autor»⁵, se ilumina con la luz suprema de la *sindéresis* y de sus preceptos fundamentales, con los conocimientos que la ciencia moral pone a nuestra disposición, con aquella forma de conocimiento que se llama la experiencia de la vida y cuyo papel es tan importante, a la vez memoria del pasado y prontitud en la

³ Cf. también 2 *Seni.*, 24, 2, 4, ad 2: *Tam conscientia quam electio conciuisto quaedam est (articulatis vel agendi vel fugiendi. Sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva.*

apreciación de la situación presente. La conciencia es, pues, el acto terminal (unque no de modo absoluto) de un proceso *discursivo* que parte de una mayor universal y concluye, después de intervenir una menor singular, con una afirmación (o negación) referida a un caso particular, vrg.: *Está prohibido hacer el mal al prójimo. El hurto perjudica al prójimo. Ahora bien, este acto es un hurto (el acto que me concierne y a propósito del cual me pregunto). Luego me está prohibido realizar este acto.* Éste es, en cierto modo, el nervio del proceso⁶. A menudo es menos simple, pero, de todos modos, y esto es lo esencial, la actividad de la conciencia hace una confrontación de la situación particular con el precepto de la ley moral, las conclusiones de la ciencia moral, los informes preciosos de la experiencia personal o ajena.

¿Habrà que añadir que, con frecuencia, discurso y educación ceden el paso a la *intuición* o a la apreciación inmediata y casi instintiva de la situación? Evidentemente, la intuición no puede prescindir de la garantía de la razón discursiva, más objetiva, precisamente porque intenta proyectar la luz de la ley universal sobre el caso singular y proteger la apreciación moral de las deformaciones subjetivas. Sin embargo, el razonamiento es por sí mismo insuficiente. En primer lugar porque, algunas veces, la urgencia de la acción no da tiempo para hacerlo. Además, porque si bien es cierto que el razonamiento, siempre que parta de premisas verdaderas y se desarrolle lógicamente, puede llegar a una conclusión verdadera, establecerá, como ha señalado muy bien G. Leclercq⁷, la *legalidad* del acto, pero no nos dirá nada acerca de la *intención* profunda de la actividad moral. Puedo, por ejemplo, aducir mi situación profesional y familiar como una razón para justificar mi negativa a comprometerme en la acción social que me piden. Pero, ¿es esta situación realmente tal como me la represento? ¿No se convierte en un fácil pretexto para conservar la tranquilidad y evitarme disgustos? ¿Quién resolverá la cuestión aportando la luz liberadora? La mirada de una conciencia sostenida por la voluntad del bien y la aceptación de los valores. Se trata menos de razonamiento que de sinceridad y de lealtad. Y esto equivale a afirmar que la seguridad de la intuición moral encuentra su mejor garantía en aquella rectitud que decíamos de la voluntad y de la afectividad. Pero tocamos con esto un problema que nos lleva más allá del que ahora examinamos; más adelante volveremos sobre él.

II. LA CONCIENCIA MORAL, NORMA SUBJETIVA DE MORALIDAD

Empecemos distinguiendo las diversas especies de conciencia. Habitualmente se distinguen:

- 1) Con relación al *momento del acto concienical*, la conciencia *antecedente* (antecedente a los actos que manda o prohíbe); la conciencia *concomitante*, que acompaña el acto en el momento de realizarse; la conciencia *consiguiente*, que vuelve sobre el acto realizado para juzgar su valor moral. Hemos visto antes estas tres formas de conciencia.
- 2) Desde el punto de vista *objetivo* (que concierne a la verdad del juicio de conciencia), la conciencia *recta*, conforme a la verdad; la conciencia *errónea*,

que dicta como verdadero lo que es falso, como falso lo que es verdadero.

3) Desde el punto de vista *subjetivo* del asentimiento, se distinguirá la conciencia *cierta*, que juzga la moralidad de un acto sin temor de errar; la conciencia *dudosa*, que suspende su adhesión porque carece de motivos determinantes tanto en un sentido como en otro; la conciencia *probable*, que se forja una *opinión* sobre el valor de un acto; hay asentimiento de la inteligencia, pero con cierto temor a equivocarse. Señalemos que, con todo el rigor de los términos y en una perspectiva tomista, la expresión de «conciencia dudosa» no es muy feliz: la conciencia es un juicio y la conciencia dudosa aparece justamente como distinta de un juicio, puesto que consiste en la suspensión del mismo⁴.

4) Añadamos finalmente que, desde el punto de vista de la *actitud habitual*, podremos distinguir entre la conciencia ansiosa, escrupulosa, perpleja, lata, relajada.

Hechas estas distinciones, abordemos el problema de la conciencia considerado como *norma de la moralidad*, con más precisión como *regla próxima subjetiva* de la moralidad del acto. Eremos de lado la cuestión de la conciencia dudosa y de los sistemas de moral, cuestión tratada y ampliamente desarrollada en teología moral, y mostraremos, siguiendo a santo Tomás, que si bien la conciencia obliga siempre, sin embargo, no siempre excusa.

I) *Moralidad del acto y conciencia moral*. De la universalidad de la ley moral a la singularidad de la acción hay una gran distancia. Pero no hay que exagerarla, hasta el punto de crear una oposición entre ellas. Precisamente, como antes decíamos, la función de la conciencia consiste en disminuir las distancias, pues es *mediadora* entre la ley general y la acción particular. Por lo mismo, es el acto por el cual se interiorizan y *se personalizan* los conocimientos generales de la inteligencia práctica. Por el acto de conciencia hago *mío* el valor moral; no porque yo pase de la conciencia a la realización por una transición insensible; como si bastase saber para obrar bien, como quería Sócrates; serán necesarias, si la voluntad es recta, la prudencia y las virtudes morales; pero la conciencia es siempre el punto de encuentro de una situación que es *mía* y que solicita mi juicio, con un valor que *pide encamarse*: este valor se me aparece como el valor que habrá que realizar o que habría sido necesario insertar en mi existencia. De este modo, la conciencia es así la *evaluación* de una *unidad* personal que se construye en el esfuerzo y la fidelidad, o de un *desgarramiento* que se vive en la falta. De todos modos, es siempre la confrontación entre la generalidad de la ley y la complejidad del caso concreto. La apreciación que deriva de esta confrontación es su obra. Vemos, pues, que si, en su generalidad, la ley es incapaz de llegar al acto singular, si la situación es siempre más rica que la abstracción de la norma objetiva, el acto concienical crea un vínculo entre ambas. Es en cierta manera la luz de la

⁴ Cf., sobre la certeza, la duda, la opinión y sus definiciones, 3 *Setit.* 23, 26, 2, 4: ii-n. 2. 1: *De Ver.*, 14, 1,

sindéresis proyectada al umbral de la acción: *regula regulata*, dice santo Tomás (*De Ver.*, 17, 2 ad 7).

Desde este punto de vista y con los matices que veremos, podemos decir que la conciencia es la regla *próxima subjetiva* de la *moralidad* y de la *obligación* ⁹.

2) *La conciencia moral puede equivocarse*. Si el juicio de conciencia fuera infalible, no habría problema. Pero, desgraciadamente, es un hecho que la conciencia, a diferencia de la sindéresis, hábito de los primeros principios, puede equivocarse. La observación es trivial, la realidad es, a veces, trágica.

El error puede provenir, como hemos indicado ya, de un vicio de forma en el razonamiento o de la falsedad del punto de partida. Es un caso parecido al del conocimiento especulativo, con la diferencia, no obstante, de que la complejidad de la situación, la contingencia de la acción, el carácter inédito de cada caso particular, hacen más difícil la apreciación y aumentan los riesgos de error. Hay que señalar, además, que, más que en otros terrenos, la conciencia moral recibe su bien (o su mal) de todas partes y en particular del ambiente familiar, escolar, de los grupos sociales en que el individuo se encuentra encuadrado, de las tradiciones que comprenden estos diferentes medios, del pasado personal y de los hábitos fuertemente enraizados; es el lugar donde se encuentran estas múltiples influencias. La sociología ha estudiado con frecuencia este hecho, a veces para hallar argumentos contra la idea de una moral natural.

La conciencia, por tanto, puede ser falsa, aun creyéndose en la verdad, ya sea en el acto mismo del juicio en que consiste, ya sea en su orientación habitual. Puede serlo por las razones que acabamos de decir y sin culpa alguna por su parte. Puede serlo, también, por su propia culpa, por haberse dejado arrastrar o haberse habituado al mal moral, por ceguera personal y por ignorancia consentida, prevista o querida expresamente, alimentada por una libertad de connivencia con la culpa. Uno se da cuenta, hasta cierto punto, de su pecado, y se acaba admitiendo como moralmente bueno lo que primeramente se juzgaba como moralmente malo. En el interior del agente moral se instala una especie de duplicidad. En la zona clara de las motivaciones superficiales e inmediatas, la conciencia se manifiesta como conforme a la regla moral; en la zona velada de las intenciones fundamentales, la complicidad con el pecado sigue ejerciendo su virulencia, como un cáncer cuyo nombre se ignora, pero cuyos ataques se perciben. La mentira está tan íntimamente vinculada con nosotros mismos que acaba teniendo un aire de sinceridad. Para ver claro y detectar la falta, que en este caso consiste menos en la singularidad del acto (quizá conforme a la ley) que en una perversión duradera de la voluntad, sería necesaria- la luz de una conciencia recta. Pero el drama se sitúa, precisamente, aquí: la misma luz de la mirada está pervertida; la libertad se adhiere al mal, precipitando a la conciencia en su ciclo de perversión. «La lámpara del cuerpo es el ojo; si tu ojo está sano, todo tu cuerpo tendrá luz; si tu ojo está enfermo, tu cuerpo entero estará en tinieblas. Si, pues, la luz que está en ti es tinieblas, ¿qué sucederá con las tinieblas?» (Mt, 6. 22-23).

Indudablemente, la perversión de la voluntad no implica siempre la del juicio de conciencia. La experiencia puede decirnos que la «voz» de la conciencia no queda siempre cubierta por el rugir de las pasiones o el peso de las faltas pasadas. Pero la perversión sigue posible y demasiado real.

Por lo tanto, se plantea un problema: no hay duda de que la conciencia recta es la regla de la moralidad y de que obliga. Pero, ¿qué sucede con la conciencia errónea? Recogiendo las preguntas que se plantea santo Tomás, ¿la conciencia errónea obliga? Y suponiendo que obligue, ¿excusa? Consideremos sucesivamente las dos preguntas.

3) *La conciencia moral, incluso errónea, obliga.* Ésta será la respuesta a la primera pregunta. Puede hacerse la pregunta en una forma distinta y preguntar si la voluntad en desacuerdo con una razón que se equivoca es mala (i-II, 19, 5). La respuesta de santo Tomás es la siguiente: *Omnis voluntas discordans a ratione, si ve recta, sive errante, semper est mala.*

Puede hallarse la prueba en las consideraciones que siguen. Algunos distinguen entre los actos intrínsecamente buenos o malos y los actos indiferentes (como sabemos, es una distinción admitida por santo Tomás). Tanto si la razón ordena hacer lo que es intrínsecamente bueno o prohíbe realizar lo que es intrínsecamente malo, está en la verdad. Por el contrario, cuando ordena hacer lo que es intrínsecamente malo, o prohíbe realizar lo que es intrínsecamente bueno, está en el error. Lo mismo sucede si la razón (o la conciencia) manda o prohíbe hacer lo que es de suyo indiferente (ni bueno ni malo). Ahora bien, estos autores piensan que la conciencia obliga en este último caso, no en el anterior: *Dicunt quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat: ita quod voluntas discordans a ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat: unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala* (ibíd.).

A esto responde santo Tomás que, si la conciencia errónea obliga en un caso, obliga también en el otro y por la misma razón. En efecto, lo que obliga en el caso de la conciencia que se equivoca en materia indiferente, no es el objeto considerado en sí mismo, que no es ni bueno ni malo, sino el objeto tal como es presentado por la conciencia, porque el objeto de la voluntad es el objeto aprehendido y presentado por la razón. Así pues, lo que hace pasar de la indiferencia moral a la calificación moral, es la aprehensión de la razón o, si se quiere, el juicio de valor de la conciencia. *Una voluntas en desacuerdo con la conciencia es, pues, moralmente mala. Y lo que hace la malicia de la voluntad en el caso de los actos indiferentes, la hace también en el caso de los actos buenos o malos en sí. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis* (ibíd.).

Si esto es así, hay que afirmar, siguiendo al padre Deman, que «la

conciencia falsa, sea de la especie que sea su falsedad, continúa obligando: no está permitido obrar en contra de la conciencia, aunque ésta fuera en sí misma falsa y digna de reprensión»^{ln}. Doctrina que atesta, como afirma el mismo autor, hasta qué punto «depende el hombre de su juicio»^u. Añadiremos, no obstante, que la conciencia recta y la conciencia errónea no obligan de la misma manera: la primera obliga absoluta y esencialmente (*simpliciter et per se*; *De Ver.*, 17, 4); la segunda, condicional y accidentalmente (*secundum quid et per accidens*; *ibíd.*). En efecto, aquello que la conciencia recta manda o prohíbe es bueno o malo siempre y en todas partes: *absolute ligat et in omnem eventum* (*ibíd.*). Así también, aquella que manda o prohíbe es bueno o malo en sí *propter obiectum secundum sui naturam* (I-II, 19, 5). Por el contrario, la conciencia errónea no puede obligar más que condicionalmente y *per accidens*: obliga mientras dura, pero es un deber rectificar la conciencia errónea, siempre que sea posible hacerlo; por otra parte, la fuerza obligatoria de esta conciencia es accidental a la misma, puesto que, si obliga, no es porque sea falsa, ni porque sea verdadera (puesto que es falsa), sino porque se cree verdadera y se da como verdadera; es, pues, también, en virtud de una rectitud prestada por lo que manda o prohíbe y por esto hay obligación de seguirla.

4) *La conciencia errónea no excusa siempre.* Que sea una falta no seguir la conciencia, no significa que siguiéndola se obre bien. La conciencia obliga siempre, pero no excusa necesariamente. En otros términos, podríamos decir con santo Tomás que^{5 6} «si la voluntad que se aparta de la razón recta errónea es siempre mala» (i-n, 19, 5), «la voluntad que concuerda con la razón que yerra puede ser mala» (I-II, 19, 6, *Sed contra*).

En efecto, hay que distinguir entre el error vencible y el error invencible, el error voluntario y el error involuntario (esta división coincide prácticamente con la primera), como hemos hecho anteriormente al referirnos a la ignorancia, puesto que todo error envuelve ignorancia. Ahora bien, la moralidad de un acto se mide por el grado de voluntariedad que entra en él. Sabemos, además, que la ignorancia involuntaria (antecedente) produce lo involuntario; que la ignorancia voluntaria (consiguiente) no causa lo involuntario. Más sencillamente, la ignorancia invencible destruye la voluntariedad; la ignorancia vencible no la suprime. En el primer caso desaparece la calificación moral del acto: (*illa ignorantia quae causat involuntarium tollit rationem boni et mali* (I-II, 19, 6); en el segundo permanece, más o menos atenuada, según la clase de ignorancia.

Por esto, la ignorancia voluntaria de la conciencia (error de hecho o de derecho, según se refiera al hecho o a la ley) no excusa, puesto que es querida; la voluntad que se conforma con esta conciencia es culpable, puesto que es culpable del error. Por el contrario, si el error es involuntario e invencible, si no hay negligencia de parte del agente moral, esta conciencia excusa la falta, y la voluntad que concuerda con ella no es

5 *La Prudence*, cd. «Rev. Jeunes», 2.* edición, p. 449.

6 O.c., p. 500.

mala. *Si igitur ratio vel con- scientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans ratio- ni vel conscientiae sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligerttia; tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala* (ibíd.).

Dando un paso más, diremos que en el último caso considerado, la voluntad es «*formalmente buena*, aunque sólo lo sea accidentalmente»ⁿ. Pues la bondad moral de un acto deriva, como hemos dicho, del objeto *tal como es apprehendido por la razón*. Esto no significa, sin embargo, que tal estado de cosas no carezca de inconveniente. Un error, incluso invencible, puede tener consecuencias nefastas, instaurar una orientación falsa, apartar del esfuerzo, crear hábitos que se oponen al crecimiento de las virtudes.

Sabemos ahora que hay que seguir siempre la conciencia actual, incluso cuando es falsa; pero sabemos también que siguiendo una conciencia venciblemente errónea no evitamos la culpa. Si se sigue se obra mal, puesto que se es culpable del error; si no se sigue también se es culpable, puesto que debe seguirse siempre la conciencia actual. En cualquier caso, según parece, se obra mal. ¿No estaremos entonces ante un caso de conciencia *perpleja*? No, dice santo Tomás; más bien la perplejidad es relativa (cf. *De Ver.* 17, 4, ad 8), pues dura el tiempo de mi conciencia errónea. Por tanto, bastará suprimir ésta, «deponer la conciencia errónea», para salir de la alternativa. El caso es semejante al de un hombre que obra por vanagloria. Supongamos que se vea obligado a dar limosna. Tanto si la da como si no la da, no evitará la falta: si la da, porque obra por vanagloria, si no la hace, porque omite lo que debería hacer. Sólo le queda rechazar su intención de vanagloria. Así también, cuando el error es venciblemente voluntario, sólo hay que desprenderse de él (ibíd., y I-II, 19, 6 ad 3). Evidentemente, hay que reconocer que la cosa no siempre es fácil. Por lo menos, queda siempre un recurso: suprimir la mala voluntad. «Convertir el corazón — dice el padre Sertillanges—. Entonces el error, sin dejar de persistir, de reprochable (en su principio) se convertirá en inocente»⁷⁸.

En cuanto a la posibilidad de esta perplejidad relativa, proviene esencialmente de la complejidad del ser humano; antes hemos hablado de ello. Ciertamente ahí existe una paradoja: es la misma paradoja de la vida. Podríamos expresarla diciendo que el hombre se miente a sí mismo. Para mentir hay que ser dos. Es preciso, por tanto, que la unidad humana se desdoble en un mixto de «buena y mala fe»^u. En esto radica uno de los aspectos que la falta introduce en la existencia y a la que colaboran inseparablemente inteligencia y voluntad, afectividad espiritual y afectividad sensible.

7 Oc.p.396

8 G.L.F.L.F.K.C.Q.oc.p.64.

5) *Educación de la conciencia. Conciencia y prudencia.* Es preciso, pues, corregir el juicio de la conciencia errónea y, niá>> generalmente, educar la conciencia, es decir, crear las condiciones estables de un veredicto de conciencia habitualmente verdadero.

Esto debe llevarse a cabo dirigiendo los esfuerzos sobre los dos órdenes de causas que influyen en el juicio de conciencia y pueden falsearlo. Es decir, hay que conjugar la educación de la conciencia y la de la voluntad. Tocamos con ello el terreno de la prudencia. Es una virtud intelectual que se esfuerza en aplicar al caso particular los principios generales de la *sindéresis*, las conclusiones de la ciencia moral y las reglas prácticas de la experiencia vivida, en alcanzar de este modo el caso singular en su verdad objetiva. Siendo también una virtud moral, presupone la rectitud de la voluntad. La virtud de la prudencia asegura, por consiguiente, en la medida de sus posibilidades, la rectitud teórica del juicio de conciencia que incluye en su proceso como fase preparatoria. Por ello, la seguridad que la caracteriza en la apreciación de las situaciones, la habilidad que implica en la aplicación de las reglas generales al caso particular, se convierten en las de la conciencia. Por otra parte y en cuanto que la rectitud del juicio teórico está condicionada por la del querer, se comprenderá la influencia insustituible de la prudencia en la formación de una conciencia habitualmente recta. «La prudencia —escribe el padre Deman—, asumiendo el juicio en el que la conciencia se expresa, lo conduce hasta el término que es la acción correspondiente. En este sentido la prudencia es una conciencia recta completa, mientras que la conciencia recta del pecador que obra contra su juicio no es más que una rectitud mutilada»⁵. Presuponiendo la prudencia el amor del valor moral, hallamos aquí, una vez más, la verdad del aforismo aristotélico citado, con frecuencia, por santo Tomás: *Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur*. El amor del bien o el amor del mal pueden inclinar el juicio de la conciencia en su propio sentido. Es de la mayor importancia, por tanto, sanear el querer mismo; es la función de la prudencia y de las virtudes morales.

Añadamos que el conocimiento cada vez más afinado y más diferenciado de los preceptos de la *sindéresis* y, según los estados y las condiciones, de la ciencia moral, es sin duda indispensable. Pero, como la conciencia moral consiste esencialmente en la aplicación de las reglas generales al caso particular, hay que dirigir el esfuerzo sobre el juicio circunstanciado relativo al valor de este acto. Una conciencia bien formada tendrá cuidado en iluminar las intenciones que guían la acción, se inspirará con los conocimientos que puede aportarle la psicología y no rechazará el consejo de personas competentes (dirección de conciencia). En las etapas que conducen al hombre a la formación de un veredicto de conciencia habitualmente recto, la intención no será tanto la de ponerse al abrigo de una solución legal, buscar una seguridad que acaso encubre un miedo a la responsabilidad detrás de reglas objetivas que tienden a suprimir todo esfuerzo de invención, como en asegurar un juicio verdaderamente personal.

LA EXISTENCIA VIRTUOSA

Se ha hecho habitual, al hablar de la virtud, señalar el descrédito actual de la palabra y de la cosa. «La palabra virtud — escribe Max Scheler — ha venido a ser tan detestable, a causa de los patéticos apostrofes que le dirigieron los poetas, filósofos y predicadores del siglo XVIII, que cuando la oímos pronunciar nos es difícil reprimir la sonrisa». Häring, que cita un pasaje semejante a este texto, hace la misma comprobación. Y Gusdorf, en el libro que consagró a *La virtud de fortaleza*,⁹ empieza citando esta afirmación de Valéry en su relación sobre los premios de virtud, en la Academia Francesa: «Virtud, señores, la palabra virtud ha muerto, o por lo menos, está muriéndose. Apenas se habla ya de virtud.» Gusdorf, que más adelante se esfuerza en rehabilitar la virtud, añade irónicamente: «De hecho, el término no se emplea más que en los ritos solemnes celebrados bajo la “Coupole”, último refugio de todos los arcaísmos; evoca un areópago senil distribuyendo con gran pompa los laureles mediocremente dorados a padres de familia excesivos y necesitados.»

No hay duda de que este juicio es también excesivo. Pero sí es verdad, al menos, que se ha producido una devaluación de la virtud con la crisis de civilización y de cultura de la que somos testigos. Descalificación de la virtud en general, cuya ocasional identificación con una forma desvirilizada de castidad es significativa. Descalificación de las virtudes en particular: sabemos en qué se ha convertido⁹ la virtud de la prudencia, asimilada al cálculo de una razón timorata y retraída de la vida; ¿no está comprometida la fortaleza por todas las formas de violencia y de brutalidad de las que nuestra época nos da un triste espectáculo? Podríamos continuar la enumeración. Solamente sobreviven a este naufragio, según parece, la justicia y la caridad. Y aun la universal necesidad de la caridad no es reconocida por todo el mundo. Y cuando lo es, se tiende a veces a reducirla a «un impulso del corazón», por oposición a la justicia, «valor de la razón»^{10 11}.

Muy distinta — añade Max Scheler — era la manera de ver de la antigüedad grecolatina y de la edad media. Especialmente en santo Tomás, el tratado de la virtud forma una de las partes esenciales de la moral. La moralidad profunda del hombre no proviene tanto de la conformidad accidental y pasajera del acto singular con la regla de la razón, como de la intención fundamental y permanente servida por un equipo espiritual unido a él. La virtud es una manera de ser estable, un modo de existencia espiritual que hace al hombre perfectamente dueño de sí mismo y de su destino. De ahí su importancia en la vida moral. «Como la actividad permanente —

9 *Vom Umsturz der Werten*, p. 15.

2. Colección «Initiation philosophique», p. 1.

10 B. GUILLEMAIN, *Philosophie morale*, 1951, p. 199.

11 BOCKEŃSKY, *La philosophie contemporaine en Europe*, p. 210.

escribe Bocheński — sólo es posible cuando el sujeto tiene todas sus facultades disciplinadas por hábitos constantes (*habitus*), las virtudes adquieren una gran importancia en el sistema tomista. La ética tomista es, por consiguiente, esencialmente caracterológica y educativa. Según ella, el hombre tiene disposiciones innatas, pero debe perfeccionarlas mediante un trabajo de autoeducación. La virtud adquirida con este trabajo le hace libre en el sentido pleno de la palabra... El ideal consiste en una disciplina de toda la estructura psicofísica del hombre, de suerte que éste pueda obrar no sólo bien, sino fácil y alegremente».

Sobre la base de las tendencias fundamentales naturales, nuestros actos nos moldean; el camino que, en su esfuerzo de autoespiritualización (o lo contrario), el hombre se traza a sí mismo, hace cuerpo con él; es él mismo y le modifica en lo más profundo de su ser. Modo de ser secundario y, hasta cierto punto, permanente que se añade a la naturaleza primera y estable de su esencia y de sus potencias operativas, esta adquisición forma el conjunto de las virtudes morales. En realidad, estas estructuras adquiridas desbordan el dominio de las solas virtudes morales: el hombre «formado, calificado», posee, a modo de capital permanente, una rica gama de hábitos sustanciales, de virtudes intelectuales y morales. Nuestra exposición se ordenará de la siguiente manera: la virtud en general; la virtud de la prudencia; el grupo de virtudes de templanza y fortaleza; la virtud de la justicia.

Capítulo primero

LA VIRTUD EN GENERAL

I. EL HÁBITO

La concepción moderna del hábito es sensiblemente distinta de la noción tomista. Suele, en efecto, cargar el acento sobre los elementos menos espirituales y aunque sigue atribuyéndose cierta plasticidad al hábito, con frecuencia se subraya su carácter estereotipado: especie de automatismo, invariable e incluso inerte, formado por la repetición de un mismo acto e inscrito en el sistema nervioso. Esta teoría es la que se encuentra, por ejemplo, en Descartes: el hábito es para él, de acuerdo con su concepción del cuerpo-autómata y con su teoría de los espíritus animales, como un encadenamiento de actos estrechamente soldados, el uno exigiendo al otro, en razón de la facilidad creada por el paso previo de los espíritus animales¹. Análogos puntos de vista son defendidos por algunos autores, con la teoría del «cambio de agujas» cronáxico: en todos los casos, el hábito consiste esencialmente en el desbrozamiento de un nuevo camino neurológico^{12 13}.

12 *Passions de l'âme*, A.T., t. XI, p. 360.

13 Señalemos, sin embargo, que esta concepción del hábito-automatismo no es general; cierto número de autores entienden el término en un sentido más espiritualista y más semejante al de hábito. Esta expresión más amplia es la que hemos empleado antes, p. 73-75.

Contra esta teoría, el hábito tomista se presenta ante todo como una *manera de ser*, una *modalidad* de la sustancia (*modus substantiae*, MI, 49, 2) que la afecta y la determina desde el interior, antes de ser una facilidad de obrar. Santo Tomás lo concibe como una posesión permanente que califica al sujeto *in ordine ad naturam* y dispone a ésta en bien o en mal. Por lo mismo, siendo la naturaleza principio del obrar, el hábito implica relación a la *acción*, a la que dispone indirectamente cuando se trata de un hábito «entitativo» (una buena salud favorece la acción), directamente cuando se trata de un hábito operativo, dependiente de la potencia operativa. El hábito aparece, pues, como una calificación del ser, que perfecciona las virtualidades de su naturaleza y de sus potencias de operación.

La posibilidad y necesidad de los hábitos deriva esencialmente de la *indeterminación*, de la *plasticidad* y de la *complejidad* de las potencias de operación que informan (nos referimos a los hábitos operativos, que son los únicos que aquí interesan). Un ser cuya sustancia se identificase con su operación no dejaría lugar para el hábito, como sucede en Dios. Sólo es posible el hábito allí donde encontramos la estructura potencia-acto. Es necesario, además, que la potencia de operación admita la posibilidad de una pluralidad de modos de determinación: cuando disminuye el margen de determinabilidad disminuye también la posibilidad de la habituación; en el mundo de la materia, acciones y reacciones están determinadas en función de las propiedades de los cuerpos. Con la vida se introducen la flexibilidad y la plasticidad; pero incluso en este caso el número de posibilidades sigue siendo restringido. Solamente con la flexibilidad superior de la vida del espíritu aparece la posibilidad mayor, signo a la vez de pobreza y de riqueza: indeterminación y plasticidad miden, en efecto, la distancia que separa en el espíritu finito su estado de hecho de su vocación, su imperfección original de su perfección final; pero al mismo tiempo indican que corresponde al espíritu utilizar el registro de sus virtualidades con la infinita variedad de combinaciones posibles en el sentido de un destino cuya llave posee. En cuanto a la complejidad de elementos de la vida espiritual, corresponde al hábito reducirlos a esta unidad de orden que se armoniza verdaderamente con la vida del espíritu. Pensemos, por ejemplo, en el hábito de la ciencia que disciplina y perfecciona la inteligencia y la razón y, bajo su dirección, la imaginación y la sensibilidad; o en el hábito de la virtud moral, de la templanza por ejemplo, que, bajo la moción de la voluntad, introduce armonía y moderación en el uso de los placeres carnales.

Vemos, pues, que no hay hábitos operativos en el sentido estricto del término, sino en relación con las facultades del espíritu (cf. i, 78, prólogo). Y esto porque poseen en el más alto grado este margen de indeterminación que condiciona la existencia del hábito. Por consiguiente, encontraremos hábitos operativos en la inteligencia, en la voluntad y, en la medida en que se dejan moldear por el espíritu, en la afectividad sensitiva. Puesto que, dice santo Tomás hablando de esta última, «las potencias sensitivas están, por naturaleza, hechas para obedecer a las órdenes de la razón; por este motivo pueden hallarse hábitos en ellas; porque en la medida en que obedecen a la razón podemos llamarlas, en cierto modo, racionales» (por partici-

pación) (I-II, 50, 3, ad 1). Se comprende así que el hábito aparezca esencialmente como una fuerza de *espiritualización* de la existencia humana, cuya influencia se extiende no sólo al dominio de la vida intelectual y voluntaria, sino también de la vida afectiva y social. La importancia de los hábitos, principios interiores de la vida humana, es bien patente. Intermediarios entre la potencia y el acto, son una primera actuación que viene a acabar la operación. Lejos de ser una mecanización de la vida y una somnolencia del espíritu, son, por el contrario, en el pensamiento de santo Tomás, la presencia activa de la inteligencia y de la voluntad. De modo que el acto hecho *ex habitu* tiene un peso de bondad (o de malicia) mayor que el acto hecho por casualidad. Virtud (hábito bueno) o vicio (hábito malo) suponen una voluntad enraizada en el bien o en el mal. Pero dejemos ahora el punto de vista propiamente moral, del que ya volveremos a tratar más adelante.

El hábito así constituido, esta *forma quiescens et manens in sub- iecto* (*De Virt.*, i, 1), crea, en la potencia operativa y en el sujeto que actúa por ella, la *estabilidad* y la *firmeza* en la acción, la *uni- formitas* de la operación, que es la de un dominio de sí (*se habere; habitus est quo quis utitur cum voluerit*, I-II, 50, 5), no la de una monotonía mecánica, acabamos de decirlo; la *espontaneidad* y la *facilidad*, que evitan las vacilaciones y los tanteos de una inclinación llevada por su indeterminación primitiva; finalmente, el *placer* o la *alegría* que surgen en el agente de la connaturalidad que se establece entre su obrar y sus potencias operativas.

Señalemos también que la vida de los hábitos, su nacimiento, su desarrollo, su decrecimiento, se confunden, en cierto modo, con la vida del espíritu. Esto es verdad sobre todo de los hábitos adquiridos, fruto del esfuerzo personal y libre, de una labor ejercida infatigablemente: la repetición de los actos, por la que se forma esta especie de hábitos, consiste menos en una repetición pura y simple de gestos estereotipados que en una reorganización progresiva y funcional de la actividad.

Añadamos, finalmente, que los hábitos son buenos o malos según su relación de conveniencia o de no conveniencia con la naturaleza. Y con esto nos hallamos en el dintel de la moral. Cabía esperarlo, si es verdad, como afirma santo Tomás siguiendo a Aristóteles, que el hábito en el sentido pleno del término es aquello de que uno dispone a voluntad. Es la razón por la cual el animal no los posee. Por esto también la virtud intelectual (*intellectus principiorum*), sabiduría y ciencia; *sindéresis* y arte; la prudencia es un caso especial) no es virtud en el sentido estricto del término, porque no hace bueno, simplemente, a quien la posee.

II. NATURALEZA Y DEFINICIÓN DE LA VIRTUD

Estamos ya dispuestos a poder captar la naturaleza de la virtud y dar su definición. Es, en primer lugar, como resulta evidente de lo que acabamos de decir, un *hábito*. Pues quien dice virtud, dice perfeccionamiento de la potencia; ahora bien, la perfección de la potencia como de toda cosa, deriva de su fin y el fin de la potencia es su acto. Una potencia es perfecta en la medida en que está determinada a su acto. Ahora bien, sabemos que en el fondo de las potencias racionales hay una

indeterminación funcional debida a su amplitud trascendental. Necesitan, por tanto, un suplemento de determinación que las habilitará de un modo próximo a una cierta forma de actos. Este suplemento es precisamente el hábito quien lo da. La virtud es, pues, un hábito (I-II, 55, 1).

Si añadimos que el hábito de que se trata es una disposición estable para la acción, es decir, que es un hábito *operativo* y que además es *bueno*, tendremos los elementos de una *definición* de la virtud: *es un hábito operativo bueno (habitus operativus bonus)*. Y las otras definiciones que santo Tomás toma de Aristóteles o, con la tradición, de san Agustín, no hacen más que poner de relieve tal o cual elemento de la definición que acabamos de dar.

En efecto, podemos decir de la virtud que es el *ultimum pótentiae* (el término último de la potencia, el máximo de la potencia), que es la *dispositio perfecti ad optimum* (en un ser perfecto, la disposición a lo mejor) o también que es aquello que *bonum facit habentem et opus eius bonum facit* (aquello que hace bueno a quien la posee y buena su obra). En el primer caso se designa a la virtud por su objeto: *Dicitur enim virtus humana, per quam homo potest in id quod est excellentissimum in operibus humanis, scilicet in opere quod est secundum rationem* \ En cuanto a las fórmulas segunda y tercera, se reducen a lo mismo: significan que, siendo la perfección de una potencia su acto y su operación, la virtud no puede asegurar la perfección del acto si no es asegurando al mismo tiempo la de la potencia y recíprocamente.

En cuanto a la definición sacada de san Agustín, si bien tiene en favor suyo la autoridad de la tradición, no es la que tiene la mayor precisión: *Virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur* (I-II, 55, 4 arg. 1). Aunque indica el género (*qualitas*) y la diferencia específica (*bona*), no se da el género próximo (*dispositio habitualis ad opus, habitus operativus*). Aunque indica el sujeto (*mentis*) y el fin de la virtud (*qua recte vivitur, qua nullus male operatur*), estas dos últimas expresiones parecen superfluas: no se concibe que un hábito bueno pueda, en razón misma de lo que es, ser la fuente de ¹⁴ ¹⁵ actos malos: *Nulla forma aut principium*, declara Juan de santo Tomás, *potest operari extra vel praeter sphaeram suae rationis formalis*. En cuanto a la última expresión (*quam Deus...*), propiamente conviene sólo a las virtudes infusas.

Todas estas definiciones ponen de relieve el hecho de que la virtud es fuente de riqueza para el hombre. No hay duda de que es también señal de su impotencia, como ya hemos dicho a propósito de los hábitos, por lo menos en el sentido de que para el hombre el obrar no se identifica con su ser, ni la regla o norma (o valor) con su voluntad. Sólo Dios es acto puro; sólo en Él la voluntad es totalmente recta. Pero esta indeterminación de principio es también condición de la posibilidad de

14 *In De Caelo*, libro i, cap. 11, lect. 25, n.º 249.

15 *In 2 Ethic.*, lect. 6, n.º 308.

la virtud y capacidad de enriquecimiento.

Las virtudes humanas son precisamente este capital espiritual que decupla el poder de las potencias dejadas a su propio juego y a sus baluceos. En cuanto guardan la flexibilidad del espíritu que debe informarlas y escapan a la tentación de automatización, liberan la atención de la conciencia, el dinamismo de la voluntad para que puedan entregarse a tareas a menudo más importantes, más precisas, en todo caso, y más seguras. Pero hay que comprender bien a qué profundidades desciende la virtud. «No nos revestimos de ella como de una librea»⁶ que se pone y se quita a voluntad, símbolo de nuestro personaje social y de nuestra función, pero que no está enraizada en nuestro ser. Por el contrario, la virtud nos 'afecta en lo más profundo de nuestras potencias: la habituación que crea, como se dice, una segunda naturaleza; lo que es exacto si con ello pretende decirse que asegura, a la potencia en la cual radica, facilidad y comodidad, y la inclina en el sentido de su orientación verdaderamente humana. Ésta es la razón por la que santo Tomás rehúsa a la continencia el nombre de virtud en el pleno sentido del término: lo que asegura es el imperio de la razón sobre el desencadenamiento de las pasiones, no su moderación; la sensibilidad misma no queda dominada. Esto es, en cambio, lo que produce la templanza. El hábito que crea es tal, que los movimientos pasionales que debe regular se moderan en su misma fuente, *a saber, e] appetito concupiscible. Hablando de las potencias sensitivas en general, Juan de Santo Tomás escribe muy bien: Non red- duntur (vires sensitivue) obedientes per hoc solum quod passive reddantur subiectue, sed per hoc quod actus suos moderates eli- ciant et subiectos rationi (ibid., p. 129).*

III. VIRTUDES INTELECTUALES

Las virtudes definidas de este modo se dividen en dos grupos según el «sujeto», inteligencia o apetito, en que radican. Tendremos, pues, virtudes intelectuales y virtudes morales. En efecto, no hay que olvidar que se trata de virtudes humanas que perfeccionan al hombre en el orden de las operaciones que le son propias. Ahora bien, el principio de los actos humanos, como sabemos, es doble: la inteligencia y la voluntad. Por tanto, la virtud humana debe perfeccionar estas dos potencias y el apetito sensitivo en la medida en que se deja modelar por ellas. Trataremos brevemente del primer grupo, el de las virtudes intelectuales.

1. *Las diferentes virtudes intelectuales*

Entre las virtudes intelectuales distinguiremos las virtudes del entendimiento especulativo y las virtudes del entendimiento práctico. En el primer grupo encontraremos el *intellectus primorum principiorum*, hábito de los primeros principios del orden especulativo; la sabiduría, conocimiento habitual de las cosas por su vinculación a sus causas primeras (*sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit*; 1 C.G., 94); la ciencia, conocimiento habitual y razonado de la realidad en un orden dado.

En el grupo de las virtudes del entendimiento práctico encontramos «el

arte» y la prudencia. El arte es el hábito que habilita al hombre para producir obras exteriores: *Ars rithil aliud est quam ruño recta aliqaorum operum faciendorum* (i-II, 57, 3); la prudencia o *ruño recta agibilium* es el hábito intelectual de la conducta humana. Trataremos de ella un poco más adelante y cuando tratemos de la virtud de la prudencia en sí misma.

2. ¿En qué sentido las virtudes intelectuales son virtudes?

Nos queda por dilucidar aún un importante punto doctrinal que no carece de interés para una sana comprensión de la virtud moral misma: ¿en qué medida la virtud intelectual merece el nombre de virtud? Esto nos llevará a comparar las virtudes intelectuales con las virtudes morales.

Partamos, como santo Tomás, de la definición de la virtud: la virtud es el hábito que nos hace obrar bien. Pero hay virtudes que nos confieren la capacidad de obrar bien; otras virtudes hacen que usemos bien de esta capacidad. Las virtudes intelectuales pertenecen al primer grupo; se comprenderá, por consiguiente, que no realizan a la perfección la noción de virtud.

Otra cosa sucede con las virtudes morales y en general con las virtudes que, por una u otra razón, dependen de la voluntad. El buen uso que crean en la capacidad está asegurado por el hecho de que la voluntad es buena. Éste es el caso de las virtudes morales, y es también el caso de la virtud de la fe. Las virtudes de este segundo grupo se encuentran o en la misma voluntad o en otra facultad que depende de la voluntad.

La virtud de la *prudencia* debe ser tratada aparte. Es *intelectual* por parte del *sujeto*, el intelecto práctico que perfecciona habilitándolo para la dirección de la conducta humana, y es *moral* por la rectitud que esta dirección presupone en la voluntad: *Subiectum prudentiaé est intellectus practicas in ordine ad voluntatem rectam* (ibíd.).- En efecto, la prudencia, recta determinación de los medios que hay que utilizar para realizar los fines del obrar humano, no lo consigue si la voluntad no está ya rectificadas con relación a estos fines. Ahora bien, en esto consiste la obra de las virtudes morales. Si estas últimas son los principios interiores cuyo dinamismo, atraído por los valores, pone en existencia lo que la deliberación, juicio y precepto prudenciales determinan en el orden de los medios —y desde este punto de vista el ejercicio de las virtudes depende de la prudencia —, recíprocamente, los actos de la prudencia, que apuntan siempre a la conducta más concreta y más singular y a las situaciones que son «más», sólo son posibles si el apetito está ya rectamente orientado con relación a los fines y valores de las diferentes virtudes. Así, en el ámbito de la sexualidad, la rectitud habitual del juicio prudencial sólo es asegurada si es sostenida por una voluntad ya firmemente afianzada en la virtud de la castidad; recíprocamente, la virtud de la castidad no puede ejercitarse si no está iluminada por una prudencia sólida y firme. Existe, por tanto, un condicionamiento recíproco. Sin embargo, no hay un círculo. Y si hay un círculo, éste es vital, no lógico. La rectitud de la voluntad está asegurada por la virtud moral en el orden de la intención; el de la prudencia, en la determinación de los medios; el punto de vista no es, pues, el mismo.

Es cierto que, en el orden genético, la virtud moral debe su existencia a la repetición de los actos (cf. supra), y que los actos de una virtud incipiente suponen los actos de una prudencia naciente: así pues, la virtud moral adquiere toda su firmeza gracias a una prudencia que crece con ella.^{16 17}

El mismo problema se encuentra entonces al nivel del acto singular con el mismo condicionamiento recíproco.

Al hablar de la virtud de la prudencia en sí misma, volveremos a tratar estas cuestiones.

IV. NATURALEZA Y DEFINICIÓN DE LA VIRTUD MORAL

Las consideraciones desarrolladas hasta aquí nos han dibujado ya algunos rasgos esenciales de la virtud moral. Bastará precisar y completar.

Nos damos cuenta, en primer lugar, de que la virtud moral afecta al hombre en lo más íntimo de sí mismo, en su *voluntad* y su *libertad*. Por esto la definición antes dada de la virtud en general le conviene en la plenitud de su significado: *Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. La virtud moral da más que la simple capacidad de obrar bien, puesto que, perfeccionando al hombre en su voluntad y en su libertad, le hace, también, obrar cuando debe y como debe. Alcanza, pues, esta zona de mí mismo en la que se elaboran las intenciones fundamentales y surgen las elecciones singulares; purifica la mirada de la inteligencia hasta su último juicio práctico y el precepto suyo que compromete eficazmente en la acción —ya que no hay acción humana sin la luz de la razón— y el dinamismo de la voluntad. La virtud moral hace, pues, al hombre bueno pura y simplemente. Un buen cirujano es un buen cirujano, pero puede ser un mal hombre y emplear su saber y su técnica operatoria para obrar mal. Pero un hombre moralmente bueno, cirujano también, sólo se servirá de sus conocimientos para fines verdaderamente humanitarios, no para el mal. La virtud moral aparece, pues, como un dominio del hombre sobre sí mismo. Puede decirse de ella lo que santo Tomás dice del acto humano: el acto humano se define como un acto del cual el hombre es el dueño; lo mismo sucede con la virtud humana; con mayor precisión podemos decir que se manifiesta aquí un doble dominio: la virtud moral es un instrumento de dominio del hombre sobre sí mismo, considerado en sus dimensiones individuales y sociales; por otra parte, y como veíamos anteriormente al hablar del hábito —pero esto es verdad a fortiori de la virtud moral—, para que la virtud moral merezca su nombre, es preciso que el hombre la controle y no deje que se endurezca en un automatismo sin libertad: *Quo quis utitur curti voluerit*, decía santo Tomás del hábito. Por tanto, la virtud moral es por excelencia *principio de humanización y de personalización*. El hombre puede acumular conocimientos científicos y sus aplicaciones técnicas y proyectar en el universo la imagen de su inteligencia: estos conocimientos y esta técnica pueden volverse contra

16 Cf. SENTILLAN<;ES, *La Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 136.

17 JUAN DK SANTO TOMAS, O.C., n.º 1 738.

él, sea cual sea, por lo demás, su valor intrínseco; pueden acarrear su *pérdida* cuando deberían contribuir a la promoción de los valores morales y espirituales.

Se comprenderá entonces que santo Tomás repita la frase de Aristóteles; *Moralis virtus est habitus electivus, id est faciens bonam electionem* (I-II, 58, 4).

Esta definición subraya maravillosamente el doble dominio de que acabamos de hablar; la virtud moral es por excelencia la virtud de las opciones, puesto que les confiere su dinamismo orientado y valorizado; pero al mismo tiempo las decisiones de la libertad nos enraízan cada vez más en la existencia y afectan más profundamente en su mismo ser la habituación de la virtud. Y si es verdad que la libertad es el dominio del juicio, podemos decir que el acto virtuoso la realiza en grado supremo, puesto que, librado de los obstáculos de la pasión, es por excelencia la expresión de una razón que se posee en la claridad de sus motivaciones, facilitadas por las tendencias habituales de la voluntad.

Podremos, por tanto, definir la virtud moral citando y completando el texto de santo Tomás, aducido hace un instante; *moralis virtus est «habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit»* (I-II, 59, 1)⁹.

Que la virtud moral sea un «hábito electivo», lo acabamos de ver; al afirmarlo no hacemos más que indicar el género (la virtud moral es un hábito) y el acto que define principalmente el hábito moral (electivo). Afirmar luego que la virtud consiste en un medio de razón, es indicar el objeto por el cual el acto en cuestión se define; finalmente, cuando se añade que este medio de razón debe ser determinado por el sabio, se afirma simplemente que es un medio determinado por la recta razón. Tendremos ocasión de volver sobre esta segunda parte de la definición cuando hablemos del «medio» de la virtud moral. Simplificando la fórmula aristotélica conforme a las indicaciones de santo Tomás, podremos definir la virtud moral de la siguiente manera: la virtud moral es el hábito que preside nuestras opciones, con miras a conservar el justo medio determinado por la recta razón¹⁰.

Añadamos para terminar, y como simple indicación, que la virtud moral es en el más alto grado *principio de unidad*, a la vez por la recíproca implicación de la recta razón y de la buena voluntad y por la subordinación y la espiritualización de las tendencias inferiores a los fines propiamente humanos. Como hemos señalado ya, la voluntad puede tender siempre a encerrarse sobre sí misma y a formarse un egoísmo avaro; las tendencias biopsíquicas llevan siempre en sí el germen de la dispersión en cuanto se las abandona a su propio juego. Corresponde a la virtud rechazar este replegamiento aislacionista y evitar esta desagregación deshumanizante. Con ello alcanzamos la finalidad personalista de la virtud moral que acabamos de señalar, si es verdad que la persona es este todo que se posee y ejerce en propiedad su existencia en una naturaleza intelectual y tiene, por consiguiente, la responsabilidad de construir la unidad de su vida.

V. VIRTUD Y JUSTO MEDIO

De la definición de virtud que acabamos de dar, debemos precisar uno de sus elementos, el del «medio» virtuoso. En efecto, la función de la virtud consiste en «asegurar la perfección de la parte afectiva del alma en una materia determinada» (i-li, 64, 1), es decir, en los movimientos pasionales del apetito sensible y las operaciones de la voluntad, consideradas en la diversidad específica de sus relaciones con la recta razón. La razón y, en último análisis, la prudencia, nos proporcionan regla y medida. Y el bien, en materia de virtud moral, consistirá en conformar la acción a la regulación de la razón; el mal consistirá en la discordia, lo que puede producirse de dos maneras, o por exceso, o por defecto. Por tanto, puede hablarse de medio virtuoso. El justo medio no es otra cosa que la conformidad de la materia de la virtud con la regla de la razón, o también la regla de la razón en los actos humanos.

De esta caracterización deriva una primera consecuencia. El justo medio no puede confundirse con una mediocridad sin relieve. Pues, si se compara la virtud con la razón que, por medio de la prudencia, determina el medio virtuoso en una materia dada, entonces, podría decirse paradójicamente, no se trata ya de medio; es, en efecto, el signo de la mayor excelencia, es un «extremo», el regular la vida afectiva y las relaciones con otro según la medida de la razón; en esto, dice santo Tomás, la virtud «se mantiene esencialmente en un extremo, la conformidad (con la razón); el otro extremo consiste en la disconformidad, sea por exceso, sea por defecto» (ibíd.); en esta perspectiva hay que comprender la expresión de Aristóteles: *Virtus est ultimum potentiae* (ibíd. arg. 1; cf. *De Virt., in C., 1, 13 ad 1*). [Si nos colocamos ahora en el punto de vista de la materia, la virtud consistirá en un justo medio entre dos extremos, pues, haciendo depender la pasión de la regla de la razón, la virtud realiza la medida de razón que es la media entre el exceso y el defecto.](#)

Añadamos también que hay que utilizar esta noción de medio con flexibilidad y teniendo en cuenta todas las circunstancias que integran el acto humano. Podrán, pues, encontrarse virtudes extremas por su materia, si se la considera absolutamente, pero «medianas» si se la considera relativamente a sus circunstancias. Sucede así con la magnificencia y con la magnanimidad, la virginidad y la pobreza. La magnanimidad, por ejemplo, se define como la virtud de la grandeza humana en todos los órdenes, pero principalmente en el de la virtud: es grande absolutamente por la obra que intenta realizar y que consiste en el pleno desarrollo de la personalidad humana y, a título secundario, y como consecuencia, el honor y la gloria que de ella derivan⁴. Pero en esta grandeza de la materia, la magnanimidad guarda la mesura y el medio de razón, pues sólo busca la grandeza en función de la situación concreta del hombre que la ejerce: tiempo, lugar, situación social, etc. Habrá lugar, pues, incluso aquí, para un justo medio entre dos extremos: el presuntuoso persigue la grandeza, pero más allá de sus medios, que sobrevaloriza; el pusilánime retrocede ante ella, aunque tiene la capacidad de conseguirla.

Otra observación se refiere a la distinción entre medio de razón y medio real (*médium rationis* y *médium rei*). El medio de razón no es otro que la regulación de la razón en una materia determinada (por ejemplo, codicia y placer de la carne y de

la mesa; temores y audacia ante el peligro, etc.). Pero entre las virtudes morales habrá que distinguir las que regulan nuestras relaciones exteriores y las que regulan nuestra vida afectiva personal. El primer grupo comprenderá la justicia y las virtudes con ella emparentadas. Lo que las caracteriza, desde el punto de vista que consideramos aquí, es que el medio que deben realizar es un medio *real*, independiente de las disposiciones subjetivas del agente moral y determinado por las relaciones objetivas que mantienen entre sí las realidades exteriores en su relación con las personas. La virtud de la justicia, para limitamos a ella, será la disposición estable a dar a cada uno lo que le es debido; el medio que intentará obtener será lo debido, objetivo y exterior, a lo que deberá conformarse la operación para ser justa. Pero es claro que este *médium rei* es también un *médium rationis*: «Es racional —escribe el padre Sertillanges a propósito de la justicia conmutativa — que, comprando una mercancía, pague por ella el justo precio»¹³.

En cuanto al segundo grupo de virtudes, comprende todas las que aseguran el dominio de la razón sobre las «pasiones»; por tanto, se trata directamente de la vida afectiva; la virtud de la prudencia debe determinar, y las virtudes de fortaleza y templanza (con las virtudes emparentadas) realizar un medio de razón que consiste en la conformidad de la vida afectiva con la regla de la razón; este medio es, pues, *personal* y *cambiante* como el sujeto mismo con la diversidad de sus reacciones afectivas que no son iguales para todos ni en cualidad ni en intensidad.

Por esto, el sujeto medio de este segundo grupo de virtudes no es más que un *médium rationis*. Esto no significa, evidentemente, que no sea objetivo. Pero su objetividad, que la ciencia moral, apoyándose en la psicología, intenta determinar, es, en concreto, de una diversidad extrema y no se deja reducir a la tipología de los casos de conciencia.

Vemos; pues, cuál es el papel de la prudencia en esta cuestión del justo medio virtuoso. La prudencia, como toda virtud intelectual, debe regularse por la realidad (lo que es y lo que se tiene idea de hacer). Pero su papel propio es prescribir el medio y dirigir la acción humana; su verdad, como veremos, es una verdad de dirección. Es, pues, el mismo medio, la misma medida, el que se encuentra en la prudencia y en las demás virtudes morales, pero con la diferencia de que este medio de razón «pertenece a la prudencia en cuanto es regla y medida; a la virtud moral, en cuanto es regulada y mensurada» (I-II, 64, 3).

VI. LA ORGANIZACIÓN DE LA EXISTENCIA VIRTUOSA

1. *Distinción de las virtudes*

Después de haber determinado qué es la virtud moral, nos falta describir la diversidad de sus formas y de sus realizaciones. La existencia virtuosa es esencialmente una, por la misma unidad de la fuente de la que emana y que la ejerce, la persona; lo es también por la unidad de las intenciones que la atraviesan y que convergen hacia el cumplimiento de una vocación y de un destino. Pero esta existencia

virtuosa conserva la complejidad de la materia que los valores morales deben informar, de las facultades y de las tendencias que se trata de doblegar a la medida de la razón, de los objetos que se distinguen según la diversidad de la *ratio boni*; diversidad de la materia, diversidad de las facultades, diversidad de los objetos constituyen la fuente de distinción de virtudes morales^M. Pero el principio fundamental que preside esta distinción se extrae esencialmente, como vemos, de la diversidad de relación que el objeto del apetito tiene con la razón; *Oportet quod virtutes diver sificentur secundum ordinem ad rationem* (I-II, 60, 5). En efecto, la virtud es un hábito del apetito *secundum motionem rationis* (i-II, 60, 1) o *secundum regulam rationis*. Cada vez que se establezca una relación especial entre el objeto del apetito (voluntad o apetito sensitivo) y la dirección de la razón, tendremos una virtud específicamente distinta de las demás. En otros términos esto significa que, a fin de cuentas, la distinción de las virtudes se basa en la distinción de los objetos formales. Pues el hábito se define por su acto y éste por su objeto. Por tanto, es este objeto el que definirá, en última instancia, al hábito correspondiente. Pero se trata del objeto moralmente considerado, es decir, en su relación *ad rationem dirigentem*.

No vamos a entrar en el detalle de los análisis que en la *Suma teológica*, MI, se extienden desde la cuestión 57 a la 60. Señalemos sencillamente las grandes direcciones que la diversidad de las virtudes imprimirá a la vida moral. Estas direcciones pueden reducirse a cuatro, porque están definidas por las virtudes cardinales. Estudiaremos brevemente, en primer lugar, la virtud cardinal, y a continuación daremos una descripción un poco más elaborada de cada una de ellas.

2. *Las grandes direcciones de la existencia moral*

Convengamos en designar a los cuatro grandes sectores de la existencia moral de la siguiente manera: el sector de las virtudes de dirección, el de las virtudes relacionales y, valga la expresión, el de las virtudes pasionales; en este último habrá que distinguir dos subsectores, que llamaremos, siguiendo al padre Messenier, las virtudes *temperantes* y las virtudes *activantes*¹⁸.

Por tanto, en primer lugar tenemos el conjunto de las virtudes *directoras* de la actividad moral, a saber, la *prudencia* con el séquito de virtudes que lleva en pos de sí: deben asegurar la dirección en el discernimiento de las situaciones concretas y de las conductas a seguir; deliberación, juicio, *imperium rationis*, éstos son los tres actos que deben perfeccionar. Corresponde a la prudencia, virtud realizadora, ser la virtud que prescribe, ya que su acto propio es justamente el *imperium rationis*. Tendremos ocasión de volver sobre ello. El buen funcionamiento de la deliberación y del juicio (seguridad, firmeza, fineza, rapidez según el caso, etc.) es confiado a virtudes que santo Tomás designa con su nombre griego: la *eubulia* o virtud de la buena deliberación; la *synesis* o virtud del buen juicio. Pero como se presiente y como

¹⁸ En francés, *courageuse* (*Initiation théologique*, t. ut. p. 244); en la edición castellana (*Iniciación teológica*, t. n. p. 1[^]2) se tradujo por «impulsivas».

enseña la experiencia, deliberación y juicio pueden detenerse en* su curso y no llegar a la acción. El ciclo no queda cerrado si no llega al precepto prudencial. Esto muestra que, en el orden de la acción, deliberación y juicio sólo tienen sentido pleno en su referencia al acto terminal que es acto propio de la virtud de la prudencia. Si añadimos que la prudencia moviliza la experiencia acumulada, el conocimiento firme de los principios, la docilidad a dejarse instruir por quien es competente, la seguridad en la apreciación de la situación, el poder de invención de la «imaginación creadora», la previsión de las consecuencias de la acción, la circunspección relativa a las diversas circunstancias que la rodean, la precaución relativa a los inconvenientes que puede ocasionar, se comprenderá qué riqueza se concentra en el acto prudencial, que es el punto de unión del pensamiento y de la acción: el acto que asume el hombre prudente no es el riesgo «aleatorio» del jugador, ni la acción sabiamente elaborada del calculador, ni el compromiso temeroso de una conciencia a la que las responsabilidades asustan, sino el riesgo *lúcido* de una decisión que une a los azares de la acción la luz de un pensamiento que es inseparablemente intuición y razón ⁶. No es seguro que obrar sea dejar de pensar, sino que es poner el pensamiento en la acción. Pero esto basta. Lo que queríamos subrayar aquí, es la función propia de las virtudes de la serie prudencial, que es la de iluminar la acción: es la *regula rationis*, pero en cuanto *regulans* y *mensurans*.

El segundo grupo de virtudes morales está constituido por las virtudes *relacionales*. Comprende aquel conjunto de virtudes que tienen por materia lo que santo Tomás llama, en el sentido restringido del término y por oposición a las pasiones, las *operaciones*, ¹⁹es decir, los actos que nos relacionan con los demás según una relación objetiva y externa de «deuda». Se trata, pues, de la virtud de justicia y de la gama de las virtudes emparentadas que realizan a su manera y en medida más o menos perfecta esta noción de deuda y de alteridad. Nos encontramos en el ámbito de las virtudes sociales y *que están* ancladas en la voluntad. Salta a la vista la importancia de este grupo de hábitos morales. Si, como piensa santo Tomás, la voluntad es por definición proporcionada al bien del sujeto, que es su objeto propio, si se presenta un objeto que trascienda esta natural ordenación, la voluntad deberá vencer la estrechez de su horizonte «personal» y la indeterminación de su inclinación hacia él por medio del hábito virtuoso: es la obra de la caridad teologal y de la virtud moral de la justicia (y virtudes emparentadas).

El tercer grupo, con la subdivisión antes indicada, comprende las virtudes que hemos llamado «pasionales» y cuya materia, como indica la expresión, está formada por esta serie de reacciones afectivas que santo Tomás llama «pasiones» y que no son otra cosa que los movimientos del apetito sensitivo en su relación con la razón.

Siendo la virtud un hábito de la potencia, la diversificación específica de las

19 Cf. sobre esta cuestión el libro de J. GUITTON, *Apprendre á vivre et á penser*, especialmente: m, *De la pensie á l'action*.

potencias produce la de los hábitos que las perfeccionan. Encontramos, delimitadas *grosso modo*, dos categorías de virtudes, según la misma distinción del apetito sensitivo en irascible y concupiscible: las virtudes *activantes* y las virtudes *temperantes*. Esto no quiere decir que las virtudes del primer grupo tengan todas por «sujeto» el apetito irascible y las del segundo el apetito concupiscible. Así, por ejemplo, dulzura, humildad y continencia son virtudes temperantes, pero están enraizadas la primera y la segunda en el irascible, del que moderan y reprimen respectivamente los movimientos de cólera (II-II, 157, 3, c. y ad 1) o de presunción en la esperanza (ibíd. 161, 3, ad 3); la tercera está enraizada en la voluntad, que debe resistir los ataques de las pasiones carnales (n-II, 155, 3, ad 1). Inversamente, la paciencia es una virtud del tipo «valor», pero se halla sujeta en el apetito concupiscible, puesto que es la resistencia contra las tristezas ordinarias de la vida que podrían desviarnos de nuestro deber (II-II, 136, 4, ad 2). La distinción de las virtudes en activantes y temperantes no hay que deducirla de una manera rigurosa de su enraizamiento. Sin embargo, es esta diferencia en la emotividad la que funda la distinción de estas dos grandes clases de virtudes pasionales. En efecto, el apetito concupiscible es la afectividad de la atracción y del impulso, del retraimiento y de la huida: tendencia hacia el bien sensible considerado en absoluto; huida ante el mal sensible considerado absolutamente. El apetito irascible es, por el contrario, análogo al instinto de agresividad de los modernos: agresión para obtener un bien sensible arduo o alejar un mal difícil. Estas dos tendencias provocan dos actitudes diferentes de la razón respecto a ellas y solo las que van a dar lugar a dos grupos de virtudes diferentes: *moderación* y *temperación* de los atractivos del deseo y del placer; *ataque* y *sostén* de los movimientos de temor y de audacia, de esperanza y de desesperación, de cólera. La moderación será el criterio distintivo de las primeras; la firmeza, el de las segundas, las virtudes activantes.

3. «Las cuatro virtudes cardinales de noble rango»¹⁷

Lo que acabamos de decir nos permitirá avanzar con mayor rapidez en la descripción de las virtudes cardinales. Los cuatro grupos de virtudes de que hemos tratado corresponden a cuatro actitudes del hombre virtuoso. Respecto a ellas podemos colocarnos a tres niveles de distinta profundidad.

En un primer nivel, *prudencia*, *justicia*, *fortaleza* y *templanza* designan las condiciones generales comunes a toda virtud moral: estimación racional del bien, rectitud del espíritu, moderación, firmeza de alma en toda clase de acciones y pasiones. En este sentido, toda virtud es prudente, justa, fuerte, templada. Si nos mantenemos en este primer nivel de significación, no hallaremos ninguna diversidad en las virtudes, salvo, sin embargo, la que opondría la prudencia al grupo indistinto de las otras tres: la rectitud en el discernimiento corresponde, en efecto, a la razón por esencia; sólo corresponde por participación a las demás virtudes, como hemos visto (I-II. 61, 4).

A un segundo nivel, particularizándose la materia, precisándose el objeto, estas cuatro actitudes generales originan los cuatro grupos de virtudes de que hemos hablado antes. Tenemos entonces las virtudes prudenciales, cuya función consiste en determinar el justo medio de razón; las virtudes del género justicia, que aseguran la rectitud *secundum rationem de bit i ad alterum* en las operaciones exteriores (I-II, 60, 3); las virtudes del género fortaleza: se proponen fortalecer al alma (*sustinere et aggredi*) contra los movimientos pasionales que pueden apartarnos del deber; las virtudes del género templanza: moderan las pasiones que corren el riesgo de arrastrarnos a lo que les es contrario (I-II, 61, 2). Las virtudes de estos respectivos grupos tienen de común que realizan uno de los cuatro modos generales de que acabamos de hablar; tienen de particular el realizarlo de un modo distinto. Sucede así, por ejemplo, con las diferentes formas de virtudes que dependen de la justicia: si la noción de deuda las acerca, esta noción no significa lo mismo en todas ellas. «Una cosa es debida de un modo a un igual, de otro modo a un superior, de otro modo a un inferior. Es debida de otro modo como consecuencia de un pacto o una promesa, o de un beneficio recibido. Y estos diferentes títulos de deuda dan lugar a diferentes virtudes. Así, la religión es la virtud por la cual damos a Dios lo que le es debido, la piedad filial es aquella por la cual damos a los padres y a la patria lo que les es debido» (I-II, 60, 3).

Finalmente, a un tercer nivel, estimación racional, rectitud en las operaciones exteriores, moderación y firmeza son consideradas en los que tienen de más característico, y los objetos correlativos en los que tienen de más preciso y de más particular. En el interior de cada uno de los cuatro grupos destacará una virtud que realizará al *máximo* y *principalmente* lo que las otras virtudes (llamadas partes potenciales) no realizan sino en menor grado. Por esto estas cuatro virtudes se llaman *cardinales* o *principales*.

Primacía, en primer lugar, *propter principalitatem materiae* (I-II, 61, 3), teniendo por objeto, cada una de las virtudes cardinales, la materia que realiza mejor la condición general que da su nombre al grupo de la que es *virtud-tipo* ^{id}. Primacía de influencia, en segundo lugar, en el sentido de que quien puede lo más puede lo menos y de que el que es capaz, por ejemplo, de moderar los deseos de la carne, podrá también, dependiendo las virtudes unas de otras y siendo uno el sujeto que las ejerce, aportar el mismo espíritu de moderación en el dominio de sí mismo ante el peligro de muerte.

Por todas estas razones se ha llamado, a estas virtudes, virtudes cardinales. Pero el empleo de este término tiene además la ventaja de mostrar, por su misma etimología, que las virtudes así llamadas tienen el papel de gozne en la vida moral.

Capítulo segundo

LA VIRTUD DE PRUDENCIA

«Reina de las virtudes morales, noble y hecha para mandar, porque mide nuestros actos con relación a un fin último que es Dios mismo, soberanamente amado» \ la prudencia es, sin embargo, una virtud ignorada y desconocida. En su acepción corriente, el término designa más bien la actitud de un alma timorata que teme el riesgo y la audacia y se refugia en una seguridad calculadora. Desvalorización de la palabra, pero también de la cosa. El paso dado por Kant al imperativo categórico y a la noción de buena voluntad como constitutivo formal de la moralidad es a la vez el testigo y la causa parcial de este estado de cosas. Cuando Kant se propone definir el imperativo categórico, lo hace oponiéndolo a los imperativos hipotéticos de la habilidad y de la prudencia. A diferencia del imperativo moral, que es incondicional y se impone por sí mismo, los otros dos imperativos conciernen a la determinación de los medios para la obtención sea de una finalidad técnica, sea de la felicidad. Más exactamente, enuncian la necesidad en que estoy de escoger medios, si me propongo un determinado fin. Son analíticos: «Quien quiere el fin, quiere también los medios... de conseguirlo que son indispensablemente necesarios y que están en su poder»^{20 21}. Los dos imperativos hipotéticos están, pues, fuera del dominio de la moralidad, pues no proporcionan la ley específica de la voluntad; y tenemos así la prudencia, por legítima y necesaria que sea, excluida de la esfera moral. Es más, tiene la desventaja sobre la habilidad técnica de que es posible determinar con rigor los medios de alcanzar un fin técnico propuesto, mientras que la prudencia es incapaz de asegurar esta determinación, puesto que si bien se encarga de escoger los medios para la obtención de la felicidad, no hay nada más flotante que este mismo concepto de felicidad. Por esto, si la habilidad técnica puede dictar reglas, la prudencia sólo puede enunciar consejos.

Ahora bien, este desconocimiento del papel y de la naturaleza de la prudencia tiene graves consecuencias. Pues tiende a acentuar hasta el exceso la autonomía de la voluntad, a sustraer su acción de la clarividencia de la razón, a distinguir hasta separarlas inteligencia y voluntad, ser y bien. Pero la prudencia, según la doctrina tomista, señala precisamente «la parte inalienable del conocimiento en la virtud»³. Por esto esta virtud ocupa un lugar de primera importancia en la moral de santo Tomás.

Para convencerse de ello bastaría pensar en el lugar que el Doctor Angélico le asigna en la economía de la *Suma teológica*: es la primera de las virtudes cardinales y por ella empieza el estudio detallado de las mismas (II-II, 47-56). A ella corresponde la dirección de la acción virtuosa estableciendo un equilibrio siempre móvil en la elección de los medios, teniendo en cuenta la complejidad de las situaciones concretas y de las circunstancias particulares. Esta importancia queda puesta de relieve por la función primordial de la conexión de las virtudes, puesto que, si las virtudes morales son necesarias para que pueda darse la prudencia en el sentido estricto del término,

20 MARITAIN, *Art et scolastique*, p. 1S.

21 *Fondament de la métaphysique des moeurs*, ed. Delatjgrave, p. 130.

recíprocamente, no hay virtud moral posible sin la presencia de la prudencia.

Siendo tan grande la importancia de la virtud de la prudencia, dividiremos su estudio de la siguiente manera: prudencia y arte; prudencia, virtud intelectual; prudencia, virtud moral; prudencia y conexión de las virtudes.

Hemos visto que santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue dos clases de virtudes: las virtudes de la inteligencia y las virtudes del apetito, las virtudes intelectuales y las virtudes morales. Las virtudes intelectuales que perfeccionan la inteligencia en su actividad propia, se subdividen a su vez en dos categorías, según que los conocimientos cuya perfección deben asegurar tengan como fin el saber en sí mismo o la regulación de un acto que haya que realizar, de una obra que haya que hacer: virtudes del intelecto especulativo y virtudes del intelecto práctico. Inteligencia, ciencia, sabiduría, forman el equipaje virtuoso del primero: la inteligencia es el hábito, en cierta manera innato, de los primeros principios; la ciencia, el hábito de las verdades sistemáticamente encadenadas por vía de razonamiento; la sabiduría, el hábito de los primeros principios y de las primeras causas.

Arte y prudencia son las virtudes del entendimiento práctico. Pues no basta que el hombre pueda cumplir con facilidad, estabilidad y alegría los actos que dependen del conocimiento especulativo; es necesario, además, que le sea conferida una capacidad análoga de crear obras y de transformar el mundo, de obrar moralmente y de humanizarse a sí mismo. A esto está asignada, en el ámbito del hacer, la virtud de *arte*; en el del obrar, la virtud de *prudencia*.

Por tanto, una profunda diferencia separa esta segunda categoría de virtudes de los hábitos del intelecto especulativo. Arte y prudencia son, en último término, prácticas inmediatamente orientadas hacia lo operable. No cabe duda de que son aún conocimientos, pero son también *directrices* de la obra que hay que ejecutar, de la acción que hay que hacer. Y si en su dominio respectivo deben alimentarse de principios y de reglas universales, que la prudencia por su parte recibe de la *sindéresis* y de la ciencia moral, están ordenadas ante todo a actos singulares. Su dominio propio es el de lo contingente.

Estas semejanzas entre el arte y la prudencia no deben hacer descender las diferencias que las oponen. *Recta ratio aibilium*, *recta ratio factibilium*, éstas son las dos breves fórmulas que, definiéndolas, marcan también sus caracteres distintivos. En efecto, el arte está encargado de rectificar la inteligencia práctica en el orden del «hacer»; la prudencia en el orden del «obrar»; si convenimos en entender por «hacer» la producción de una obra exterior (la noción antigua y medieval es, pues, más amplia que la moderna), y por «obrar», la actividad propiamente humana.

El arte es, pues, un hábito operativo que dirige una actividad *transitiva*; la prudencia, por el contrario, se aplica a una actividad *inmanente*.

De esta primera diferencia se deriva otra. El arte no está ordenado al bien del artista, sino al de la obra producida. Importa poco, desde el punto de vista del arte, que el

artista cree en la alegría o en la cólera; lo que importa es que la obra creada sea buena. Si se trata de un producto técnico, lo esencial es que el instrumento sea apto para cumplir su función: se exige de un buen cuchillo que corte; de una buena sierra, aserrar bien. Es el *bonum operis* el que el arte persigue como fin propio. La prudencia, por el contrario, está ordenada al *bonum operantis*, puesto que tiende a dirigir la acción humana, y que la acción es la perfección del agente. El prudente persigue, pues, su propio bien. El arte y la prudencia humanizan y espiritualizan. Pero esta espiritualidad el arte la hace pasar a la materia inerte, la prudencia al ser humano mismo. Se ve cuál es, a este respecto, la dignidad superior de la prudencia. El objeto de arte, como el objeto trabajado, cualquiera que sea su perfección, sólo devuelve al hombre el reflejo de su propio genio, mientras que la obra de la prudencia es el *bonum humanum* pura y simplemente (II-II, 47, 2, ad 1). Así también, mientras el arte se propone fines «particulares y extrahumanos»^{22 23}, la prudencia concierne al *finis communis totius vitae humanae* (II-II, 47, 2, ad 1).

Esta diferencia de los fines perseguidos presupone también una diferencia de las relaciones de uno y otro por referencia al apetito. Como repite a menudo santo Tomás, arte y prudencia son realmente dos virtudes, pero no del mismo rango, sino con una diferencia de profundidad. Si la virtud, empleando la definición de Aristóteles adoptada por santo Tomás, «hace bueno al que la posee y buena la obra que realiza», el término conviene sólo propiamente a la prudencia, no al arte. Puesto que, si el arte confiere la capacidad de hacer bien, y si perfecciona el intelecto práctico haciéndolo capaz de juzgar bien, con facilidad y constancia, no da, sin embargo, el buen uso del mismo: *Ars citem facit solum facultatem boni operis* (I-II, 57, 4). Sólo es virtud en un sentido derivado, así como los hábitos del intelecto especulativo. Por tanto, da pruebas de mayor perfección el gramático que se equivoca sabiéndolo y queriéndolo, que el que se equivoca sin darse cuenta. El arte no presupone, pues, la rectitud del apetito. Lo contrario sucede en el caso de la virtud de la prudencia. Por esto es a la vez virtud intelectual y virtud moral. Si su función es la de conocer para dirigir y mandar, sólo puede hacerlo conformándose a los fines previamente queridos y dados. Ahora bien, estos fines son los fines de la vida humana, es decir, los valores de la templanza, de la fortaleza y de la justicia. La prudencia, por tanto, no podrá determinar los medios de conseguir estos fines, si la intención de estos fines no está ya dada; lo cual sólo está asegurado por el apetito rectificado por las virtudes morales.

De aquí una última diferencia. Arte y prudencia, a diferencia de los hábitos del intelecto especulativo que conciernen el dominio de los conocimientos necesarios, son relativos a los de lo *contingente*. Pero frente a las realidades contingentes respectivas (*facti-bilia, agibilia*), el arte puede determinar con seguridad y precisión las reglas que hay que utilizar. Por lo menos sucede así si se considera el acto propio del arte que es el juicio. El caso de la prudencia es diferente. Pues si los fines humanos

22 /H VI Etlic., n.º 1 152.

23 MARITAIN, o.c., p. 24.

son relativamente determinados, la variedad de los medios para realizarlos es función de la verdad casi infinita de las situaciones concretas, de las circunstancias singulares, de la historia individual, de los datos psicológicos particulares, etc. Por esta razón, el dominio de la moral es, por excelencia, como señala Maritain, el dominio de «esta búsqueda a tientas y multiplicada que los antiguos denominaban el *consilium* (la deliberación, el consejo)»^s.

II. LA PRUDENCIA, VIRTUD INTELECTUAL

1. *El intelecto práctico, sujeto de la prudencia*

La comparación con el arte nos ha permitido ya poner de relieve un rasgo esencial de la virtud de la prudencia: es una *virtud intelectual*. Conviene insistir en este punto. Y esto significa en primer lugar que la prudencia está vinculada al *intelecto práctico*. En el *intelecto*, y bajo este respecto, da el poder, como toda virtud en general, de hacer bien; la habituación que crea permite apreciar el caso particular y contingente, referirlo a los principios universales que definen la bondad moral de la acción. En el *intelecto práctico*, y esto quiere decir que la prudencia no conoce por conocer, sino para *dirigir* y *inandar*. No se contenta con pasar por encima de la acción; se compromete y opina; está ahí para dirigir *efectivamente* la acción. Es la virtud de las iniciativas y, cuando las circunstancias lo exigen, de la audacia. ... *Laus prudentiae*, dice santo Tomás, *non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis* (II-II, 47, 1, ad 3).²⁴

2. *La prudencia y los hábitos intelectuales de sindéresis y de ciencia moral*

Empecemos ante todo señalando las relaciones de la prudencia con la *sindéresis* y la *ciencia moral*. Pues la prudencia, según santo Tomás, ilumina y dirige el caso particular (y para ella sólo hay casos particulares) a la luz de conocimientos y de reglas de acción universales. Por tanto, el hombre prudente debe conocer los principios universales de la acción y los casos singulares de la acción: *Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat uni ver salia principia rationis, et cognoscat particularia, arca quae sunt o peral iones* (II-II, 47, 3).

La prudencia debe inspirarse ante todo en los principios primeros en el orden del obrar, que le proporciona la *sindéresis* con su principio absolutamente primero: *bonum est faciendum, malum autem vitandum*.

Este primer juicio del orden moral no hace más que formular la atracción necesaria del bien, conocido como tal, sobre la voluntad humana. «V en este axioma se fundan todos los demás preceptos de la ley natural» (I-II, 94, 2), puesto que no hacen más que expresar los fines primordiales que corresponden a las grandes inclinaciones de nuestra naturaleza racional.

²⁴ *Art et scolastique*, p. 29. Sobre toda esta cuestión véase la obra citada; véase también, entre otros textos de santo Tomás, II-II, 47, 2 ad 3; 4, ad 2, donde se dan los matices suplementarios.

La prudencia debe también inspirarse en las conclusiones de la *ciencia moral*. Pues los preceptos de la ley natural están lejos de determinar el conjunto de deberes que se imponen a la conducta del hombre. Entre los principios primeros de la *sindéresis* que iluminan toda la marcha de la actividad moral y el precepto prudencial que la compromete existencialmente, queda Jugar aún para el recurso a las lentas elaboraciones de la búsqueda científica.

A esta doble luz, completada por las claridades infracientíficas que nos da la experiencia y que pueden generalizarse en reglas más o menos válidas universalmente, la prudencia realiza su obra propia: juzgar el caso particular y determinar el justo medio para alcanzar los fines que le propone la razón natural y que la voluntad recta quiere, rectificadas por las virtudes correspondientes.

Vemos, pues, que santo Tomás se niega a dejar la dirección de la acción a la sola buena voluntad o al empirismo de una prudencia que no se refiera a los datos universales de la *sindéresis* y de la ciencia moral. Pero esto no significa que baste proseguir el movimiento de determinación cada vez más completo que la ciencia moral se propone, para llegar finalmente al caso particular. La acumulación de reglas abstractas no permitirá jamás llegar al caso singular en lo que tiene de concreto y de vivo. La ciencia no hace la virtud. Por esto la prudencia tiene una función insustituible: la de un conocimiento concreto en el que las disposiciones afectivas y esta especie de conocimiento por connaturalidad, son más importantes que la ciencia más elaborada. Pero esto no impide que la ciencia, y *a fortiori* la *sindéresis*, sean indispensables para la acción moral.

3. *Prudencia y verdad*

Que la prudencia sea una virtud intelectual significa que tiene de común con toda virtud intelectual conducir *infalliblemente a la verdad*. De este modo queda planteada la cuestión de las relaciones de la prudencia con la verdad que le es propia.

Ahora bien, en el *ad 2* de la II-II, q. 47, a. 3, santo Tomás se pone la objeción siguiente: si la prudencia es conocimiento de lo singular, no puede ser una virtud, pues lo singular es infinitamente complejo y no existe un conocimiento seguro de ello. Si la prudencia es una virtud, sólo puede habilitar para el conocimiento de lo necesario y universal. No es, pues, conocimiento de lo contingente.

En su respuesta, santo Tomás afirma que es imposible a la razón humana conocer lo singular en su complejidad y en su riqueza inagotable, y que, desde este punto de vista, no puede pretender asegurar la infalibilidad. Pero, añade, es posible reducir la multiplicidad infinita de los casos singulares a una media estadística o a una especie de situación común válida para muchos casos. De este modo la prudencia puede, gracias a la experiencia, estar segura de una verdad *objetiva*.

La respuesta es significativa, porque lo que santo Tomás admite aquí, es que la prudencia puede estar *sujeta a error*. Y entonces el problema se vuelve a plantear con acuidad. No basta, en efecto, para merecer el nombre de virtud, que la

prudencia se equivoque raramente; es necesario, además, que sea *infallible*. Si, pues, la prudencia es una virtud intelectual, es que es infaliblemente verdadera; si no puede serlo con relación a lo contingente, cualquiera que sea la obligación que tiene de asegurar una justa apreciación de las realidades, esto significa que hay que buscar la verdad en otra parte. Por otro lado, si no puede serlo con relación a lo necesario, pues sería una virtud especulativa, debe serlo de un modo distinto al de la virtud intelectual especulativa.

En efecto, para resolver la dificultad es preciso distinguir entre la verdad del conocimiento *especulativo* y la verdad del conocimiento *práctico*²⁵. La verdad del conocimiento especulativo consiste en la conformidad de la inteligencia con la cosa; siendo el fin del conocimiento especulativo el conocer en sí mismo, la inteligencia humana, que no es creadora, debe regularse sobre el ser de las cosas. En el caso del conocimiento práctico las relaciones quedan invertidas, pues su fin es regular el hacer y el obrar. Por tanto, el intelecto práctico no debe medirse sobre la acción, sino que la acción será verdadera por su conformidad con el juicio prudencial. Es la razón práctica la que se convierte en regla y medida de la acción.

Sin embargo, la misma razón debe conformarse en su actividad prudencial a una regla y a una medida. No pudiendo ser esta medida ni la realidad concreta en su inagotable riqueza y complejidad, ni la acción, sólo puede ser el apetito rectificado por su tendencia hacia los fines esenciales de la realidad humana o los valores primordiales de la existencia moral. Estos fines o valores son propuestos, a su vez, al apetito por la *sindéresis*, puesto que la razón natural

La prudencia puede, pues, equivocarse cuando se enfrenta con la complejidad de las situaciones existenciales; implica aquella parte de riesgo de que hablábamos antes. Será infaliblemente verdadera en la recta regulación que asegura a la acción, por su conformidad con el fin que hay que realizar²⁵. «El mismo juicio —escribe el padre Deman— puede ser falso confrontado con la realidad, y verdadero con relación al apetito»^{26 27}. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la mayor parte de las veces la prudencia es capaz de desenredar la madeja de las situaciones gracias a la delicadeza, a la habilidad y a la rectitud del juicio que desarrolla en el hombre virtuoso. Se adecuará, pues, en la mayoría de veces a la movilidad, a la diversidad y a la novedad de los casos.

25 Cf. LABOURDETTE, O.C., p. 144.

26 O.c., p. 465.

27 CAYETANO, en I-II, 57, 5.

III. LA PRUDENCIA, VIRTUD MORAL

Virtud intelectual, la prudencia es también, como sabemos, *virtud moral*. Y esta afirmación señala la relación esencial de la prudencia con las otras virtudes y la de la razón prudencial con la *voluntad recta*.

Podemos aducir dos razones que muestran que la prudencia es una virtud moral. La primera se halla expuesta en la II-II, q. 47, a. 4 y la segunda en la I-II, q. 56, a. 3. Todo hábito bueno dice relación al bien. Pero el bien puede ser considerado *material* o *formalmente*. En el primer caso se trata de la cosa buena o del objeto bueno. En este sentido puede decirse que todo hábito bueno o virtud perfecciona a la potencia, habilitándola para realizar actos buenos. Así sucede, por ejemplo, con las virtudes del intelecto especulativo (lo verdadero es el bien de la inteligencia, porque es lo que le conviene como su objeto, pero no lo es bajo la formalidad del bien). En el segundo caso, el bien de que se trata no es sólo el objeto bueno, sino este mismo objeto en cuanto bueno. Ahora bien, el bien es el objeto de la voluntad. Por tanto, sólo las virtudes de la potencia apetitiva tienen por objeto el bien como tal; y también solamente ellas merecen el nombre de virtud, entendida en su sentido pleno según la definición aristotélica: *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum facit*. Éste es el caso de la prudencia que, implicando una referencia a la rectitud del apetito, implica, por lo mismo, referencia al bien, *sub ratione boni*.

En cuanto a la segunda razón, la conocemos ya. La virtud es un hábito que confiere el poder de obrar bien. Pero pueden darse dos casos. O bien este hábito confiere la simple capacidad de obrar bien, sin dar el derecho de uso: el arte de la gramática da al gramático el poder de hablar bien; no le impide hacer solecismos voluntarios. O bien la virtud, al conferir la capacidad de obrar bien, hace también que se use como es debido y cuando es debido. En este caso, el hábito implica la rectificación de la inclinación voluntaria. Ocurre así con la prudencia: *recta ratio agibilium*. Presupone que el hombre esté bien dispuesto con relación a los fines morales; lo que no es posible más que por la recta inclinación de la voluntad.

El carácter moral de la virtud de la prudencia nos lleva a tratar un problema importante, que las indicaciones dadas anteriormente nos permitirán considerar rápidamente; es el de la *conexión* de las virtudes. La tesis puede enunciarse de la forma siguiente: 1) no hay prudencia sin virtud moral; 2) no hay virtudes morales sin prudencia; 3) de modo que la posesión de una virtud implica la de todas las demás y faltan todas si falta una.

En primer lugar, *no hay prudencia sin virtud moral*. En efecto, la prudencia es la recta determinación de los medios que hay que escoger para realizar los fines y los valores de la vida humana. Esta determinación se hace por la aplicación de los preceptos de la *sindéresis* a la acción considerada en su movilidad y en su carácter concreto. Ahora bien, entre estos preceptos y esta acción, hay toda la distancia que

existe entre la generalidad de una ley universal y la singularidad de una regla individualizada. Si la rectitud del juicio queda garantizada, como sabemos, para los primeros, si incluso la perversión ocasional o habitual de la voluntad no logra dominar esta «voz» de la razón, no sucede así con los actos de la razón últimamente práctica. La afectividad interviene aquí, arrastrando al juicio por la pendiente de su inclinación, ya sea para falsear la apreciación de la razón, ya sea para asegurar su rectitud, según las desviaciones o la propia rectitud de las potencias apetitivas. Puede admitirse, además, que dejando aparte cierto número de preceptos completamente generales, la desviación de la razón puede extenderse, más allá de los juicios estrictamente existenciales, hasta la zona de los mismos valores. Porque, si bien el ser de los valores no depende del hombre, su aparecer está condicionado por su propio ser. «El hombre no inventa las realidades morales y religiosas, pero inventa su propia relación con ellas; de este modo inventa su propio universo de fines y de valores, constituyéndose él mismo tal como se quiere»^u. Por tanto, es importante asegurar la rectitud en la aprehensión de los valores, y en consecuencia, la de los actos de la razón prudencial, haciendo más firme la afectividad en la estabilidad de la virtud moral, que es el principio de la prudencia. La recta determinación de las situaciones existenciales que ésta debe procurar sólo es posible si la voluntad está asegurada en sus intenciones por la presencia de la virtud moral.

Recíprocamente, no hay virtudes morales posibles sin la prudencia. En efecto, la virtud moral es «un hábito de elegir»: *Habitas electivas, idest faciens bonani electionem* (I-II, 58, 4). Para este fin se requieren dos condiciones: la intención recta del fin y del valor, asegurada por la virtud moral, como acabamos de ver; la recta determinación del justo medio virtuoso que, por la deliberación el juicio y el precepto prudencial, dirige el dinamismo de la voluntad y de las virtudes morales en el sentido que conviene para la obtención de los fines previamente queridos por la intención voluntaria (cf. i-n, 58, 4).

Esta doctrina de la conexión de las virtudes, caso particular del doble condicionamiento de la inteligencia y de la voluntad, implica la consecuencia de que el hombre virtuoso posee *todas las virtudes* o no posee ninguna; la presencia de una virtud moral implica la *integridad* del organismo virtuoso. Pero evidentemente es necesario ponerse de acuerdo acerca del sentido de la palabra «virtud».

Si se designa con ella un simple esbozo, una *inchoatio virtutis* o también una simple inclinación procedente de la naturaleza o de un hábito (*assuetudo*) que es costumbre más que dominio habitual del apetito, es evidente que no puede hablarse de conexión. Se tendrá, por ejemplo, cierta facilidad a realizar actos de templanza, pero se faltará a la justicia. Por el contrario, si se trata de la virtud en el sentido estricto del término, la conexión de las virtudes se hace necesaria y su posesión integral obligatoria. Es fácil comprender esta exigencia de integridad, puesto que la ausencia de una virtud en un sector determinado puede provocar desfallecimientos de la voluntad en otros sectores (la intemperancia puede arrastrarme a la injusticia), y el juicio prudencial se halla, por ello, comprometido por la intención de una voluntad vinculada

al mal.

En el fondo, es más exacto decir que la justicia sin la templanza no es verdadera justicia, puesto que está amenazada en su existencia por la fuerza de la intemperancia. A una objeción que él mismo se hace y según la cual puede poseerse la templanza, como la experiencia confirmaría, sin tener las demás virtudes.

Otra consecuencia de esta doctrina de la conexión de las virtudes que quisiéramos subrayar rápidamente es la de su *importancia pedagógica*. Si la educación moral consiste principalmente en hacer adquirir al niño y al adolescente hábitos virtuosos, la pedagogía moral deberá asegurar una formación a la virtud a la vez *diferenciada* y *global*. *Diferenciada*, puesto que no hay que perder de vista la distinción de las virtudes, indispensable para una educación moral del hombre considerado en la diversidad de sus capacidades; el esfuerzo deberá dirigirse a todos los dominios de la realidad humana; habrá que tener en cuenta principalmente los datos caracterológicos y las virtualidades que ofrecen a la habituación virtuosa del niño, del adolescente y del joven. Uno de los primeros aspectos de la doctrina de la conexión es precisamente distinguir las virtudes para unir las. *Global*, también: por tanto, hay que evitar lo que podríamos llamar la trampa de la «especialización»: engaño de una castidad que linda con la injusticia flagrante en las palabras (maledicencia y calumnia), de una fuerza y valentía ante los peligros, que capitulan ante los ataques de la pasión, etc. Hay que recordar siempre que toda virtud está en conexión con las demás y que no puede emprenderse la formación de una sin procurar al mismo tiempo y de una manera más o menos inmediata la adquisición equilibrada del conjunto. Vemos, pues, en qué sentido es exacto decir que educar *una* virtud es educar todas las *demás*. Es verdad con la condición de no volver esta virtud sobre ella misma; de no concederle un predominio deformador sobre las demás; sólo conseguiríamos, como hemos dicho, obtener la apariencia de una virtud, pero no su realidad.

Finalmente, no podemos olvidar que la educación de la virtud debe estar *motivada*, debe apoyarse en razones; ésta es la obra propia de la prudencia; la verdadera educación moral deberá, pues, intentar formar la razón prudencial del educando.

Con estas observaciones hemos concluido las páginas consagradas a la prudencia.