

APUNTES DE CLASE DE ÉTICA. TEMA 6.
[Material para los alumnos. No citable]

Los hábitos morales. Las virtudes

El origen de la noción de virtud en la filosofía griega

Virtud (*aretê*) es uno de los conceptos fundamentales de la antropología y de la ética filosófica griega, donde significa la excelencia moral del hombre. Originariamente, la lengua griega conocía un uso mucho más amplio del término virtud, que podía expresar las cualidades excelentes de cosas, animales, hombres o divinidades. Sócrates lo emplea ya con un significado más restringido, para referirse solo a la excelencia moral del hombre, entendida prevalentemente como un saber sobre el bien, que puede ser comunicado a través de la enseñanza. En esta línea, Platón desarrolla la clasificación de las cuatro virtudes: sabiduría, fortaleza, templanza y justicia^[1], que llegará a ser célebre en el pensamiento filosófico occidental. En diálogo crítico con la tradición socrático-platónica, Aristóteles llevará la doctrina de la virtud a la expresión clásica más completa; para él, la virtud es la perfección habitual y estable de las facultades operativas humanas, tanto de las facultades intelectuales (virtudes dianoéticas o intelectuales) cuanto de las facultades apetitivas (virtudes éticas). La vida humana según las virtudes representa para Aristóteles la vida mejor del hombre, la vida buena o felicidad. La tradición estoica retomará la doctrina de la virtud, insistiendo particularmente en la armonía que existe entre la vida según las virtudes y la vida según la naturaleza.

Noción y clasificación de las virtudes

En el estudio sistemático de la virtud, comenzaremos con una primera descripción de este concepto y de sus diversos tipos, para después profundizar en la noción de virtud moral. En términos generales, la virtud puede ser definida como hábito operativo bueno^[2]. Un hábito operativo es una disposición estable de una facultad humana (la inteligencia, la voluntad, los apetitos de la sensibilidad), por la que resulta bien o mal estructurada en orden a las acciones que le son propias. Los hábitos que perfeccionan las facultades humanas son las virtudes; los hábitos que, en cambio, las degradan son los vicios. Las virtudes perfeccionan las potencias operativas de modo que puedan realizar las acciones buenas e incluso excelentes con facilidad, prontitud, agrado y naturalidad en diversas circunstancias y ante diversos objetos. En este sentido, según Aristóteles, la virtud es lo que hace bueno a quien la posee y hace buena su obra^[3]. Las virtudes, en cuanto hábitos operativos, se distinguen de los hábitos entitativos, que son cualidades que disponen bien o mal la naturaleza del hombre, y no directamente las facultades.

Las virtudes humanas pueden ser intelectuales o morales. Las virtudes intelectuales inhieren en la razón y la perfeccionan tanto en el aspecto especulativo cuanto en el práctico. Las virtudes morales perfeccionan la voluntad y las tendencias. Prudencia^[4], justicia, fortaleza y templanza son las principales virtudes morales, llamadas por eso cardinales. Las virtudes de la razón especulativa son: 1) los hábitos de los primeros principios especulativos (entendimiento) y morales (sindéresis); 2) el hábito de considerar las cosas a partir de las causas últimas de toda la realidad (sabiduría); y 3) el hábito de estudiar las causas últimas de un aspecto concreto de la realidad descendiendo de

estas a las conclusiones (las diversas ciencias). Los hábitos de la razón práctica son: 4) la prudencia, que determina y dicta lo que se debe hacer en cada caso concreto para obrar virtuosamente, y 5) las artes o técnicas, que facilitan la adecuada realización de determinados objetos. La distinción entre prudencia y saberes técnicos presupone la distinción entre “obrar” en relación con otras personas y “hacer” o “producir” objetos materiales.

Los hábitos intelectuales proporcionan la capacidad de obrar bien, pero no aseguran el recto uso de esta capacidad: es posible utilizar la ciencia o la técnica para hacer el mal. Por eso, tales hábitos no cumplen plenamente la razón de virtud en cuanto cualidad que hace moralmente bueno a quien la posee. Se exceptúa la virtud de la prudencia: aunque es un hábito intelectual por la facultad en la que inhiere (la razón práctica), es una virtud moral por su objeto y porque su requisito esencial es la rectitud de la voluntad. La tarea de la prudencia no es tanto conocer lo que debe hacerse para obrar bien, cuanto impulsar el recto obrar; su acto principal no es el juicio, sino el imperio, con el que guía las otras potencias conforme a las exigencias de las virtudes morales. La prudencia no puede existir si antes la persona no quiere ser virtuosa, y en este sentido, presupone la buena voluntad y las otras virtudes morales, como veremos.

La definición de la virtud moral y naturaleza del hábito

Aristóteles afirma en la Ética a Nicómaco que, “si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un cítarista y de un buen cítarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del cítarista tocar la cítara, y del buen cítarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud; y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo. Quede, pues, descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer su bosquejo general antes de describirlo detalladamente”[5].

El pasaje citado afirma dos ideas muy importantes: a) hay una virtud del hombre en cuanto hombre relacionada a la razón; y b) existen varias virtudes, dependiendo de las actividades que ese mismo hombre desarrolle, que deben quedar integradas en la virtud del hombre. Esto es: deben ser acciones razonables. Habiendo indicado que la vida mejor es la vida según la virtud en el primer libro de la Ética, Aristóteles lo confirma desde diversos puntos de vista introduciendo la división de las virtudes en intelectuales y morales que es la base sobre la que desarrolla el resto de su obra. Así, Aristóteles puede afirmar que “puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, puesto que acaso así consideraremos mejor lo referente a la felicidad... acerca de la virtud es evidente que hemos de investigar la humana, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana –y precisa: Llamamos virtud humana no a la del

cuerpo, sino a la del alma”[6].

Pero en el alma descubrimos dos partes. Una irracional y otra racional. Las partes del alma no son contrapuestas en su totalidad. Puesto que en la parte irracional hay una que participa de razón. En la medida en que la parte irracional no es específicamente humana, sino algo que el ser humano comparte con los animales, su virtud tampoco lo es. En cambio, sí lo es la de la parte racional y la de la parte que, siendo irracional, sin embargo participa de razón. Precisamente a esta división del alma corresponde la división de las virtudes en intelectuales (teóricas y prácticas) y morales. Las teóricas se adquieren de distinta manera que las prácticas y las virtudes morales: mediante experiencia e instrucción las primeras, mediante ejercicio las segundas[7].

El hombre posee un deseo innato y general de llegar a la plenitud de su condición humana. Sin embargo, la concreción en términos operativos para alcanzar el bien humano implica que cada persona esté en condiciones de deliberar y juzgar correctamente acerca de las circunstancias, las personas, las cosas, los afectos, etc., para individuar y decidir las elecciones justas. Para asegurar la realización concreta de las acciones moralmente buenas no bastan las enseñanzas ni las reglas generales, sino que se debe dar una integración de la parte irracional del alma en la parte racional. Por ello se dice que es necesaria una especial perfección del alma en orden a llevar a cabo elecciones concretas y circunstanciadas. Esta perfección es la virtud moral que, por esto, se define como un hábito electivo que consiste en “un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”[8]. Por tanto, las virtudes son hábitos electivos que permiten actuar correctamente porque se produce la integración de la parte irracional del alma en la parte racional. El contexto adecuado para comprender esto es la naturaleza humana, que no se refiere simplemente a lo físico, sino que está impregnado del espíritu de la persona que actúa por el que asumimos que la perfección a la que llevan las virtudes como hábitos no se reduce a una adquisición de cualidades físicas o biológicas.

Como indica Tomás de Aquino, “la virtud importa perfección de la potencia; de ahí que la virtud de cada cosa se defina por lo máximo de que es capaz, conforme se dice en el libro I *De Caelo*. Ahora bien, lo último de que es capaz una potencia ha de ser bueno, ya que todo lo que es malo importa defecto, conforme dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div.nom.*, que todo mal es débil. Por eso es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien. Por consiguiente, al virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y operativo del bien”[9]. De donde podemos indicar que hay una mayor vitalidad del comportamiento bueno sobre el malo. Las virtudes no son una simple adquisición de mecanismos para controlar las pasiones o el desorden de la parte irracional del alma, sino que el enriquecimiento va más allá de la mera idea de control.

Tomás de Aquino relaciona la definición de virtud antes enunciada (como “hábito operativo bueno”) con otra definición, construida a partir de textos de San Agustín (principalmente de *De libero arbitrio*), según la cual “la virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra”. El modo en que

establece la relación entre ambas definiciones es un prodigo de conciliación de terminologías distintas en atención a la realidad misma de la virtud:

"Esta definición abarca perfectamente todo lo que es esencial a la virtud. Efectivamente, la definición perfecta de cada cosa se hace teniendo en cuenta todas sus causas; y la antedicha definición comprende todas las causas de la virtud. La causa formal de la virtud se toma, como en las demás cosas, de su género y diferencia específica, *al decir cualidad buena...* sin embargo, sería más exacta la definición si en vez de cualidad se pusiese hábito, que es el género próximo. La virtud no tiene materia de la que (*ex qua*) se forme, como tampoco la tienen otros accidentes; pero tiene materia sobre la que (*circa quam*) versa, y materia en la que (*in qua*) se da, esto es, en el sujeto. La materia sobre la que versa es el objeto de la virtud, que no pudo ponerse en dicha definición, porque por el objeto se determina la virtud a su especie, mientras que aquí se trata de la definición de la virtud en común. *Por eso, en lugar de la causa material se pone el sujeto de la virtud, al decir que es una buena cualidad de la mente.* El fin de la virtud, por tratarse de un hábito operativo, es la misma operación. Pero hay que notar que unos hábitos operativos disponen siempre para el mal, como son los hábitos viciosos; otros disponen unas veces para el bien y otras para el mal, como la opinión, que puede ser verdadera o falsa; la virtud, en cambio, es un hábito que dispone siempre para el bien. Por eso, para distinguir la virtud de los hábitos que disponen siempre para el mal, se dice *por la que se vive rectamente*; y para distinguirla de aquellos otros que unas veces inclinan al bien y otras veces al mal (artes), se dice *de la cual nadie usa mal*. La causa eficiente de la virtud infusa, de la que se da esta definición, es Dios... Si se prescinde de esta cláusula, el resto de la definición es común para todas las virtudes, tanto las adquiridas como las infusas"[10].

La virtud moral como hábito de la buena elección

La virtud moral es hábito electivo. "Electivo" significa "concerniente a la elección", y la elección es un acto de la voluntad que ya hemos estudiado. Consiste en la determinación de la acción que hay que ejecutar en orden a un fin. Hábito electivo significa, por tanto, hábito de la buena elección o, más bien, de la buena elección de la acción, disposición estable que permite individuar y elegir en cada momento y circunstancia las acciones justas y excelentes, perfección específica de la capacidad humana de elegir o de preferir. Esto significa que la virtud no puede ser concebida como habituación o dependencia. No es un automatismo que inclina mecánicamente a repetir siempre las mismas acciones. El automatismo o formalismo en la conducta ética sería completamente insuficiente para la vida moral. Además, el acto propio y principal de la virtud (aunque no el único) es la elección buena[11]. Los actos de las virtudes intelectuales, por ejemplo, la formulación de una proposición científica, son objeto de elección (yo elijo desarrollar un teorema matemático), pero no son elecciones en el mismo sentido que para las virtudes morales. Aquí entendemos por elección la decisión tomada respecto a una acción o a una pasión o sentimiento. Finalmente, para poder hablar de acción virtuosa se necesita no solo un acto exterior adecuado a la norma, sino también un determinado modo de actuar. Concretamente se requiere: a) conocer lo que se hace; b) escoger interiormente la obra como tal, es decir, en cuanto es buena en unas circunstancias concretas; c) actuar con firmeza y constancia, sin desistir ante los obstáculos. En definitiva, la virtud y el vicio se han de juzgar más

por la voluntariedad y por la elección interior que por la acción exterior, aunque la virtud exige las dos; esto es así porque una acción exteriormente correcta puede proceder, no solo de la virtud, sino también de la ignorancia, de la casualidad o de una intención torcida. Por otra parte, una elección auténticamente virtuosa no siempre se traduce en una realización efectiva, porque la situación no lo requiere o por motivos ajenos a la voluntad y a la previsión del que actúa.

Teniendo presente estas características, resulta indudable que la virtud moral está en consonancia con la libertad propia del actuar que ella perfecciona; más aún, las virtudes morales son en sí mismas principio de un actuar electivo: el hombre considera que es elegible el tipo de acción al que está inclinado por su propio hábito, ya que este hace connatural y amable su objeto[12]. Por eso, la virtud moral no deja al margen la deliberación y la elección, sino que garantiza que una y otra sean buenas. La acción virtuosa se realiza fácilmente, pero no instintiva o automáticamente, sino siempre de modo electivo, porque así actúan las facultades en las que estas virtudes inhieren.

El término medio de la virtud moral y su dimensión intencional

Se dice que las virtudes morales consisten en un término medio porque su acto electivo –sobre todo por lo que se refiere a los afectos sensibles– ha de adecuarse al dictamen de la recta razón, y la medida impuesta por la razón podría ser sobrepasada (“demasiado”) o no alcanzada (“demasiado poco”) por el movimiento espontáneo de la potencia carente de virtud. Según la definición de virtud moral como término medio relativo a nosotros que está determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente, el acto de la virtud (la actuación de las tendencias en conformidad con la virtud) es aquel que individua e impera el juicio de la razón, pero no una razón cualquiera, sino la razón recta, esto es, la razón práctica perfeccionada por la virtud moral de la prudencia. Como sabemos, corresponde a la inteligencia interpretar, evaluar y dirigir los fenómenos de índole afectiva. La prudencia es la virtud que perfecciona la razón práctica para realizar esta función. Por eso se le llama justamente “auriga virtutum”, guía de las virtudes. Por ahora nos basta notar que las virtudes morales, consideradas en su conjunto como un organismo, son principio de la elección buena no solo porque garantizan que tal elección se efectuará y llevará a término, sino ante todo porque permiten determinar la elección que debe realizarse. Las virtudes morales tienen, por tanto, un importante aspecto cognoscitivo, y no son en modo alguno una simple disposición que facilita el cumplimiento de lo que ha sido establecido al margen de la virtud.

El perfeccionamiento habitual de la elección a través de las virtudes morales

Consideremos, por ejemplo, un abogado que trabaja junto a otros colegas en un estudio legal, y que esta persona esté dominada por una deformación de la tendencia a ser estimado por los demás, que consiste en el afán de notoriedad. La deformación habitual de la intencionalidad de fondo de esa tendencia es origen de repetidas decisiones prácticas desacertadas: cada vez que se debe estudiar en común la estrategia a seguir para resolver un caso confiado al estudio legal, nuestro abogado se aferra obstinadamente a su opinión y el deseo de que sus indicaciones prevalezcan y sean asumidas por los demás. Esto le lleva con frecuencia a perder la objetividad, sin que sea claramente consciente de ello, lo que

da lugar a muchos problemas y fracasos. En una persona virtuosa, sin embargo, la intencionalidad de fondo de la tendencia está habitualmente ordenada; esto significa que ciertamente desea que su opinión sea acogida por los demás con respeto, pero sobre todo que sea apreciada y considerada por su valor real. Esta persona subordina las tendencias que posee a la realidad de las cosas, al valor y sensatez del parecer propuesto. Es una actitud que se convierte en un principio de decisiones correctas, y evita al menos una de las principales causas de los errores de juicio.

La recta ordenación habitual de las tendencias según la medida de la verdad y la racionalidad (recta razón) es la primera dimensión de las virtudes éticas. A esto nos referimos cuando hablamos de la dimensión intencional de las virtudes. Es decir, que por medio de ésta, la intencionalidad de las tendencias se hace habitualmente recta. Los hábitos morales perfeccionan la intencionalidad básica de las tendencias y de la voluntad en la medida en que la persona lo necesita. Las virtudes éticas aseguran que todas las tendencias se integren en el comportamiento moralmente bueno.

Lo peculiar de la persona virtuosa es su habitual búsqueda y subordinación a la verdad, a la justicia y a la racionalidad (recta razón). Una vez que nuestros abogados virtuosos estudian el problema con una intención recta, es decir, tratando de resolverlo de acuerdo a la verdad y la justicia (y no en busca de otros fines: que sus opiniones prevalezcan, obtener el mayor beneficio económico a toda costa, etc.), es necesario en primer lugar que la prudencia determine lo que es justo en esta concreta situación, y después que se elija efectivamente lo que indica la prudencia y que se lleve a cumplimiento, aunque comporte sacrificios y dificultades. A la dimensión intencional de las virtudes se refiere Tomás de Aquino cuando afirma que las virtudes morales son el presupuesto necesario de la prudencia.

Las otras virtudes intelectuales pueden existir sin las virtudes morales (se puede ser un buen matemático sin ser valiente), pero no ocurre así con la prudencia. "La razón de ello es porque la prudencia es la recta razón de lo agile; no solo en general, sino también en los casos particulares, donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón exige unos principios de los que procede en su raciocinio. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no solo de los principios universales, sino también de los principios particulares"[13]. Lo que indica Tomás de Aquino con este texto es que sin virtudes morales es muy difícil que se pueda desarrollar adecuadamente la virtud de la prudencia. Pero hay más. Sin la virtud de la prudencia tampoco es posible desarrollar las virtudes morales, tales como la fortaleza, la templanza y la justicia. Si las tendencias y la voluntad no están permanentemente ordenadas, no será posible realizar lo que es bueno ni tampoco identificar qué sería bueno realizar en cada caso. La persona generalmente dominada por la sed de poder o de ganancia, o por el deseo de prevalecer sobre los demás, etc. actuará en modo desordenado con gran naturalidad, sin siquiera darse cuenta que debería haber actuado de otro modo.

En resumen podemos decir que la dimensión intencional de la virtud es la ordenación estable de los apetitos y de las tendencias que permite deliberar sin

ningún obstáculo a partir de los fines de las virtudes. El vicio, al contrario, lleva a juzgar mal no solo sobre este o aquel acto, sino que fija en el animo una finalidad torcida, que se traduce en máximas como: "todo lo que produce placer ha de ser gozado", "hay que evitar todo esfuerzo molesto", etc., a partir de las cuales la razón delibera imprudentemente de modo habitual. La función de la virtud no es, por tanto, meramente negativa –impedir el obstáculo de la pasión–, sino también positiva: establecer un deseo recto como principio práctico.

Diversa es la situación de quien no posee ni la virtud ni el vicio, ya que sus apetitos no están establemente inclinados ni al bien ni al mal: es el caso, por ejemplo, de aquellos que Aristóteles y Tomás de Aquino llaman continente e incontinente, que no tienen la templanza ni su vicio opuesto. En los dos sujetos están presentes al mismo tiempo las exigencias de la recta razón y de la debilidad que inclina a las apetencias sin la consideración de la realidad, y por eso Tomás de Aquino dice que utilizan un razonamiento de cuatro proposiciones, que concluirá de un modo o de otro según que prevalezca la razón o la pasión. En ambos casos, la razón manda: "no se ha de cometer ningún mal", y la apetencia a su vez sugiere: "¡busca el placer!". El incontinente se deja vencer por la pasión asumiendo el principio que esta propone, y así delibera y concluye: "esto es placentero, por tanto, me conviene hacerlo". El continente consigue resistir la concupiscencia, y delibera y concluye según las exigencias de la razón: "esto es contrario a la virtud, por tanto, lo evitaré"^[14].

El continente obra bien, pero no virtuosamente, porque le falta la firme y pacifica posesión de los principios de la buena deliberación y del buen actuar, por lo cual resulta una acción imperfecta, llena de luchas e inquietudes, no plenamente armonizable con la vida buena^[15]. La persona continente tiene que deliberar y luchar constantemente contra sus malas inclinaciones, o sus tendencias desordenadas, las cuales –muchas veces– van en contra de un deseo más grande de actuar como una persona moralmente buena. Por ello, la experiencia del continente es de mucha menos libertad que la del sujeto virtuoso aunque, en su continuo luchar por acceder a la virtud, podrá ir adquiriendo las virtudes necesarias para obrar bien y con mayor libertad.

El incontinente obra mal, pero con menor malicia que el intemperante (el que tiene el vicio de la intemperancia y que realiza el mal sin verse impelido por la pasión); el incontinente obra eligiendo y no por elección, porque su mala acción no es el resultado lógico de la posesión estable de los principios del mal obrar, sino de una pasión momentánea –a la cual ciertamente ha consentido– que fuerza y tuerce la génesis deliberativo-electiva de la acción. El intemperante, al contrario, toma tranquilamente las decisiones contrarias a la virtud a causa del hábito poseído. Por ejemplo, una persona puede ser incontinente y tener una tendencia a robar que le lleva a realizar este tipo de acciones a pesar de su interés y lucha por no hacerlo. Este tipo de persona (incontinente) cae en esta serie de actos llevado por la pasión, sin la premeditación para juzgar que ha robado habiendo elegido deliberadamente robar, sino que ha actuado eligiendo algunos medios (porque, por ejemplo, puede haber una elección de la forma de robar algo que está a su alcance), aunque el fin de robar no fue elegido, sino que le vino por medio de su tendencia desordenada.

Todo eso es consecuencia del diferente influjo dispositivo que ejercen la pasión y el hábito sobre la razón práctica. La pasión antecedente es de por sí un elemento irracional que tiende a entorpecer el proceso decisivo, pudiendo convertirlo en imperfecto o malo. El hábito moral es, en su aspecto intencional, un principio libremente adquirido y conservado de la actividad práctica de la razón, y por eso la razón no resulta violentada por él en su normalidad psicológica. El hábito moral bueno (virtud) es una impronta de la recta razón en la afectividad, que permite una integración pacífica y positiva del aspecto afectivo y racional de la persona. El vicio es, al contrario, la impronta de una razón que se deja dominar por las pasiones desordenadas, y así da lugar a la malicia moral de quien consciente y libremente proyecta sus actividades para buscar el placer o el interés egoísta.

La dimensión electiva de la virtud: las virtudes morales presuponen la prudencia

Como ya hemos indicado antes, las virtudes requieren la prudencia. Partiendo del deseo estable de los fines virtuosos, la prudencia puede establecer qué acción realiza un fin virtuoso de acuerdo a las circunstancias en las que se encuentra, en modo que se pueda elegir y realizar (dimensión electiva de la virtud). Si la dimensión intencional de las virtudes morales es presupuesto de la prudencia, esta a su vez es presupuesto de la dimensión electiva de las virtudes morales. Es decir, que así como la prudencia florece junto con la ayuda de las virtudes morales, así también tales virtudes (fortaleza, templanza, justicia) no pueden surgir sin la prudencia.

La verdad práctica alcanzada por la prudencia posee una naturaleza particular a causa de su dependencia de los fines virtuosos. De modo semejante a como la razón especulativa es recta en la medida en que se conforma a sus principios, la razón práctica es recta cuando se adecua a los suyos, que son los fines virtuosos; por eso la verdad práctica consiste en la conformidad de la razón al apetito recto, es decir, al deseo del fin virtuoso^[16]. En su comentario a la Ética a Nicómaco, Tomás de Aquino explica que la relación entre apetito recto y razón práctica es la relación entre virtudes morales y prudencia. Que la verdad práctica consista en la conformidad de la razón práctica al apetito recto es lo mismo que afirmar la dependencia de la prudencia respecto a las virtudes morales.

Esta dependencia parece introducir un círculo vicioso, ya que la prudencia presupone las virtudes morales y estas, a su vez, requieren la prudencia. El círculo se resuelve al examinar los dos aspectos de la virtud: “La rectitud del apetito respecto al fin [aspecto intencional de la virtud] es la medida de la verdad de la razón práctica [prudencia], que se regula según su conformidad con el apetito recto. Esta verdad de la razón práctica es la medida de la rectitud del apetito sobre los medios [aspecto electivo de las virtudes]. Según esto se dice apetito recto al que tiende a lo que indica la razón verdadera”^[17]. En un sentido, las virtudes son la medida de la recta razón y, en otro, la recta razón (prudencia) es la medida del acto electivo de la virtud. El aparente círculo vicioso está resuelto, pero queda por resolver el importante problema de la formación de las virtudes.

La conexión de las virtudes

Se llama conexión de las virtudes morales a la propiedad de estas según la cual una

no puede llegar al estado perfecto sin el desarrollo de las otras. La razón de esta conexión es el vínculo que tienen las virtudes morales con la prudencia. San Agustín habla de la conexión de las virtudes, como de una proposición ampliamente compartida: “La inseparabilidad de las virtudes ha sido propuesta por todos los filósofos que proclaman las virtudes como necesarias para la vida [...]. El motivo por el cual piensan que, si uno posee una virtud, las posee todas y, si le falta una, no posee ninguna, es que la prudencia no puede ser ni débil, ni injusta, ni intemperante: pues si tuviese alguno de tales defectos, no sería prudente. Y si la prudencia es tal cuando es fuerte, justa y templada, donde ella está, consigo estarán las demás. Del mismo modo, la fortaleza no puede ser ni imprudente, ni intemperante, ni injusta; asimismo la templanza debe ser prudente, fuerte y justa; así como la justicia no es tal si no es al mismo tiempo prudente, fuerte y templada. De modo que, cuando existe una de esas virtudes, allí están igualmente también las otras; y cuando las otras faltan, aquella no es auténtica, aunque por algún motivo pueda parecerlo”[18].

También Tomás de Aquino utiliza un argumento semejante, posiblemente con una mayor amplitud: según hemos visto, la virtud moral es una cierta participación de la recta razón en las potencias apetitivas[19]. Esta relación de participación entre la prudencia y las virtudes morales explica, al mismo tiempo, la distinción de las virtudes (la imposibilidad que exista una sola virtud ética) y la conexión entre ellas: las virtudes morales participan en cierto modo de la unidad que el bien tiene en la prudencia, y así todas se forman y se desarrollan al mismo tiempo, según una cierta proporción armónica, de modo semejante a como los dedos de la mano crecen proporcionalmente. Esto resulta más claro al considerar que las pasiones y las acciones reguladas por las virtudes se encuentran en recíproca relación: “Todas las pasiones se originan de unas primeras, que son el amor y el odio, y terminan en otras, que son el gozo y la tristeza. Y de modo parecido, todas las operaciones que son materia de virtud moral guardan orden entre sí y con las pasiones”[20]. La virtud moral, por tanto, solo puede cumplir la función de hábito electivo del justo medio a la luz de una prudencia referida a todos los sectores de la vida moral.

La templanza, por ejemplo, es el hábito electivo del justo medio en los placeres sexuales y del gusto, pero no en cuanto este medio puede incumplirse por el impulso de una u otra pasión, sino en modo absoluto, independientemente del origen de la pulsión desordenada. Por la conexión de las acciones y las pasiones puede suceder que alguien realice una acción intemperante no tanto por deseo de placer, sino por avaricia o por venganza. Por eso, la templanza ha de salvar el justo medio entre los extremos que se le oponen por se y entre aquellos que se le oponen por razón de su conexión con las otras pasiones: la templanza ha de hacer templado al hombre en absoluto, y no solo bajo un cierto aspecto.

La formación de las virtudes

Las virtudes humanas (y los vicios) se adquieren y aumentan por la repetición de actos. Las virtudes inhieren en las potencias no en cuanto estas son principios activos, sino precisamente en la medida en que tienen una cierta pasividad. Estas potencias, al ser movidas por una potencia superior, están por esta dispuestas de un cierto modo, pues todo lo que es movido por otro recibe una disposición del agente. Si esta moción se repite, la disposición se hace estable y se genera el hábito.

La fortaleza, por ejemplo, se forma en la tendencia irascible por medio de los actos que impera la razón para que esta tendencia actué según la virtud, venciendo la propia pasión espontánea, cuando esta no coincide con la recta razón. Por eso, el Tomás de Aquino afirma que la virtud “es una disposición o forma “grabada” e impresa en la potencia apetitiva por la razón”[21].

Las virtudes disminuyen y desaparecen por la realización de actos contrarios a la virtud. De esta manera se genera en la potencia un nuevo hábito, el vicio, que anula la virtud opuesta, ya que dos formas contrarias (intemperancia y templanza, injusticia y justicia, etc.) no pueden coexistir en la misma facultad. La prolongada cesación de actos virtuosos puede ocasionar también la debilitación e, incluso, la pérdida de la virtud, pues si el esfuerzo para reordenar las potencias según los dictámenes de la recta razón no es constante, necesariamente surgirán actos que se le opondrán, a causa del movimiento instintivo que las tendencias sensibles conservan.

Ningún hábito operativo humano procede exclusivamente de la naturaleza, o sea, no existen hábitos operativos innatos. Sin embargo, hay algunos hábitos que pueden llamarse naturales, pues proceden en parte de la naturaleza y en parte de los actos realizados por la persona. Tales hábitos “naturales” son dos: el hábito de los primeros principios especulativos (*intellectus*) y el de los primeros principios morales (*sindéresis*). A diferencia de los otros hábitos (que se llaman adquiridos), estos se constituyen como disposiciones naturales que juzgan infaliblemente, una vez que a través de la experiencia ordinaria se conocen los términos del juicio. Paralelamente a los hábitos intelectuales de los primeros principios, hay en la voluntad un principio natural de rectitud moral: la inclinación natural al bien conocido por la razón, que, sin embargo, no es un hábito incoado, sino algo que pertenece constitutivamente a la voluntad.

El vicio contra la formación de la prudencia

Aristóteles comienza el libro VII de la *Ética a Nicómaco* diciendo que “hay tres condiciones morales que se deben rehuir: el vicio, la incontinencia y la brutalidad”. Se trata de tres condiciones morales, esto es, tres disposiciones del apetito, todas ellas negativas, pero diferentes entre sí. La brutalidad hace referencia a un desorden en el apetito del hombre que lo sitúa por debajo incluso de la naturaleza animal. La incontinencia, como ya lo hemos visto, denota la condición de aquel que conoce lo que manda la razón, pero su imperio se demuestra débil a la hora de enfrentarse con los deseos; el vicio, finalmente, es la condición de aquel que, según repite muchas veces Aristóteles, ha corrompido el principio de la acción, llegando a llamar bueno lo que es malo, de modo que, a diferencia del incontinente –que es consciente de su triste condición-, el vicioso no es un ser de arrepentimiento fácil. Tomás de Aquino trata explícitamente del vicio en la *Suma Teológica*. Lo primero que dice es que si la virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor, siendo perfecto aquello dispuesto o dotado según su naturaleza[22]. Mientras que el vicio de una cosa hace que algo no esté dispuesto según lo que conviene a su naturaleza[23].

Así pues, en la medida en que es contrario a la virtud, el vicio es también contrario a la naturaleza, sencillamente porque “la virtud de cada cosa consiste en que esté

bien dispuesta según lo conveniente a su naturaleza". Sin embargo, la palabra naturaleza se dice en varios sentidos, de los cuales el primero y principal es la forma, gracias a la cual una cosa alcanza su especie. En este sentido, y en la medida en que el hombre es constituido en su especie por el alma racional, el comportamiento vicioso, contrario a la naturaleza humana en cuanto humana, será el contrario a la razón: "Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es ser fuera de la razón, como dice Dionisio en el capítulo IV *De Div nom.* Por donde la virtud humana, que hace bueno al hombre y sus obras, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón"^[24].

Según esto, mientras que se puede sostener, con Aristóteles, que las virtudes "no son ni por naturaleza ni contrarias a la naturaleza, sino que hay en nosotros una aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante el ejercicio"^[25], no puede decirse lo mismo del vicio. Éste, ciertamente, no es por naturaleza, pero sí es contrario a la naturaleza, porque contradice la naturaleza específicamente humana, la naturaleza racional. Aunque el vicio pueda en ocasiones estar en conformidad con la naturaleza sensible, o, mejor dicho, con la dimensión sensible de nuestra naturaleza, en la medida en que esta misma naturaleza sensible reclama una perfección racional, el vicio es contrario a ella^[26]. Por lo demás, como teólogo, Santo Tomás se encarga de precisar: en la medida en que el orden de la razón humana es una participación del orden de la ley eterna, todo acto o hábito contrario a la razón es por ello mismo contrario también a la razón eterna^[27]: "Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto es una ofensa contra Dios; mas el filósofo moral lo considera en cuanto contrario a la razón"^[28].

De todos modos, es peor el acto vicioso que el vicio^[29], porque supone un ejercicio actual de la libertad. "El hábito del alma no produce su operación por necesidad, sino que el hombre lo usa cuando quiere"^[30]. Lo anterior ayuda a explicar por qué una persona, aun poseyendo un hábito virtuoso, pueda actuar mal, y también lo contrario. Por eso se plantea la cuestión de si un único acto puede llevar a perder el hábito. Santo Tomás afirma que no, a menos que las virtudes contra las cuales se obra el mal, debido a la causa que les da origen, puedan destruirse con un acto voluntario^[31]. Como es el caso de la caridad, y las virtudes infusas anejas a ella.

Por lo demás, el acto malo se caracteriza por ser un acto (u omisión) voluntario al que le falta el orden o la medida de la razón. Actuar mal significa, en efecto, que pongo el acto pero renuncio a medirlo según su norma. Tomás explica que la regla de la voluntad humana es doble: de manera inmediata, la misma razón humana. Pero ésta, tiene de norma, lo que tiene de participación de la ley eterna^[32]. En este sentido, si fallara la razón humana habría que volverse a la ley divina, que es expresión de la ley eterna. "Cuando se dice que no todo pecado es malo por estar prohibido, se entiende de la prohibición hecha por el derecho positivo. Mas si se refiere al derecho natural, que está contenido primariamente en la ley eterna y solo secundariamente en la facultad de juicio de la razón humana, entonces todo pecado es malo porque está prohibido: repugna al derecho natural por el hecho mismo de ser desordenado"^[33].

Lo anterior plantea también la cuestión sobre el desarrollo de las virtudes morales desde la naturaleza de una persona que se ha empecinado en la actuación inmoral. Desde el punto de vista práctico la solución no es sencilla: ¿cómo se forma la prudencia, que es un hábito de la razón que impone sobre la voluntad, cuando no ha habido ejercicio de virtud alguna? En su estado perfecto, la prudencia presupone la posesión de todas las virtudes morales, pero estas, por su parte, pueden nacer solo a través de la guía de la prudencia. Este círculo, ya resuelto desde el punto de vista teórico, crea dificultades desde el punto de vista práctico, sea para los jóvenes que se encuentran en fase de maduración, sea para los adultos que en relación a la virtud se encuentran en un estado imperfecto y que cada día deben afrontar problemas y elecciones sobre los cuales han de tomar forzosamente una decisión, que no cuenta con la ayuda de una prudencia desarrollada. Aristóteles había planteado ya esta cuestión, que él resolvía en el marco de su ética de la *polis*: los que se encuentran en la situación apenas descrita serán conducidos de la mano –y en cierto sentido obligados– hacia la virtud por las leyes de la *polis*, que han sido concebidas precisamente para tal fin. Esta solución resulta hoy en día insuficiente, aunque sigue siendo válida.

[1] Cfr. Platón, “La República”, lib. IV: 427 E, 433 B-C, 435 B.

[2] Cfr. S.Th., I-II, q. 55, a. 3

[3] Cfr. EN, II, 6: 1106 a 15 ss.

[4] Aunque la prudencia perfecciona la razón, se considera una virtud moral por su objeto.

[5] EN, I, 7, 1097 b 23- 1098 a22.

[6] EN, I, 13.

[7] Cf. EN, II, 1.

[8] EN, II, 6: 1106 b 36 – 1107 a 2.

[9] S. Th.I.II. q. 55, a.3.

[10] S. Th.I.II. q. 55, a.4.

[11] Cfr. S.Th., I-II, q. 58, a. 1 ad 2; q. 65, a. 1

[12] Cfr. S.Th., I-II, q. 78, a. 2

[13] S.Th., I-II, q. 58, a. 5.

[14] Cfr. *De malo*, q. 3, a. 9 ad 7.

[15] Cfr. S.Th., I-II, q. 58, a. 3 ad 2.

[16] Cfr. S.Th., I-II, q. 57, a. 5 ad 3.

[17] *In decem libros Ethicorum*, lib. VI, lect. 2, n. 1131.

[18] San Agustín, Epistula 167, 2, 4-5: CSEL 44, 591-593.

[19] Cfr. *De virtutibus in communi*, a. 12 ad 16.

[20] Cfr. S.Th., I-II, q. 65, a. 1 ad 3.

[21] *De virtutibus in communis*, n. 9

[22] S.Th., I-II, q. 71, a. 1, ad 2.

[23] S.Th., I-II, q. 71, a. 1.

[24] S.Th., I-II, q. 71, a.2.

[25] EN, II, 1. También “las virtudes, aunque no sean causadas por la naturaleza según su ser perfecto, sin embargo, inclinan a lo que es según la naturaleza, esto es, según el orden de la razón: pues dice Tulio en su *Rhetorica*, que la virtud es un hábito a modo de naturaleza, conforme a la razón. En este sentido se dice que la virtud es según la naturaleza; y contrariamente se entiende que el vicio es contra ella”, S.Th., I-II, q. 71, a. 2. ad 1.

[26] S.Th., I-II, q. 71, a. 2, ad. 2.

[27] S.Th., I-II, q. 71, a. 2, ad 3.

[28] S.Th., I-II, q. 71, a. 6 ad 5.

[29] Cf, S.Th., I-II, q. 71, a.3.

[30] S.Th., I-II, q. 71, a. 4.

[31] S.Th., I-II, q. 71, a. 4.

[32] "Al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. Ahora bien, toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios". S.Th., I.II. q. 71, a. 6.

[33] S.Th., I-II, q. 71, a. 6 ad 4.

En la elaboración de estos apuntes he utilizado algunas notas y resúmenes personales sacados del capítulo VII del libro de Enrique Colom y Ángel Rodríguez Luño, "Elegidos en Cristo para ser santos. I. Moral fundamental", Roma 2011. Además, he usado pasajes de las notas ofrecidas por la profesora Ana Marta González a sus alumnos, para el seguimiento de sus clases, en la Universidad de Navarra. A tales lecciones asistí como alumno en el periodo académico 2009-2010.