

CAPÍTULO VII

LAS VIRTUDES MORALES Y LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

1. Las virtudes en la tradición teológico-moral católica

a) Los orígenes 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 justicia¹, 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 (*héxis*) 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. Por su influjo sobre algunos escritores cristianos, ha tenido una notable importancia la doctrina sobre las virtudes contenida en el *De officiis* de Cicerón.

b) La Sagrada Escritura

La lengua hebrea no posee ningún término que corresponda al griego *aretê*. La versión griega de los LXX traduce con la palabra *aretê* algunas expresiones hebreas que significan casi siempre la acción gloriosa de Dios. En los libros de los *Macabeos*, el vocablo *aretê* se emplea con frecuencia para significar tanto la fidelidad a Dios, cuanto la valentía, la virilidad y la prudencia. El influjo griego es evidente en el libro de la *Sabiduría*: la virtud se

¹ Cfr. PLATÓN, *La república*, lib. IV: 427 E, 433 B-C, 435 B, etc.

contrapone al vicio² y se relaciona con la inmortalidad³; se mencionan, además, las cuatro virtudes platónicas: «Si alguien ama la justicia [en el sentido genérico de santidad], las virtudes son el fruto de sus fatigas. Ella es maestra de templanza y de prudencia, de justicia y fortaleza: nada hay más provechoso para los hombres en la vida»⁴. Según el Antiguo Testamento, el hombre virtuoso actúa con la potencia y el vigor (*virtus*) del Espíritu divino, como se ve, por ejemplo, en el oráculo mesiánico de *Is* 11, 2: sobre el Mesías descansará el espíritu de sabiduría y de inteligencia, de consejo y de fortaleza, de ciencia y de temor del Señor.

En el Nuevo Testamento, el vocablo *aretê* se usa poco. En *1 P* 2, 9 y en *2 P* 1, 3 se aplica a Dios. En otros dos pasajes, *Flp* 4, 8 y *2 P* 1, 5, se refiere al buen comportamiento de los cristianos. Sin embargo, son numerosos los catálogos tanto de las virtudes como de los vicios, que resumen las actitudes morales congruentes o no con la vida cristiana: concretamente, en el Nuevo Testamento se encuentran al menos catorce catálogos de virtudes⁵ y veintiún catálogos de vicios⁶. Si bien los vicios enumerados sean muchos y no siempre coincidan, se puede descubrir un denominador común en el amor propio, que lleva a satisfacer los deseos de la “carne”: lujuria y apegamiento a los bienes terrenos, convertidos en una especie de idolatría que engendra envidias, peleas, disensiones, etc.

En términos generales, se puede afirmar que *la Sagrada Escritura subraya que la iniciativa del esfuerzo para adquirir las virtudes no parte del hombre, sino de Dios: las virtudes cristianas se conectan explícitamente con la acción del Espíritu Santo; son «frutos del Espíritu»⁷, puesto que bajo su influjo tenemos la esperanza de la justificación por medio de la fe operante mediante la caridad⁸. Para un cristiano no solo el origen, sino también el fin de las principales virtudes es el mismo Dios; son las virtudes teologales, alma de la vida cristiana: «Recordamos ante nuestro Dios y Padre vuestra fe operativa, vuestra caridad esforzada y vuestra constante esperanza en nuestro Señor*

² Cfr. *Sb* 5, 13.

³ Cfr. *Sb* 4, 1.

⁴ *Sb* 8, 7.

⁵ Cfr. *1 Co* 13, 4-7; *2 Co* 6, 5-10; *Ga* 5, 22; *Ef* 4, 2-3.32; 5, 9; *Flp* 4, 8; *Col* 3, 12-15; *1 Tm* 4, 12; 6, 11; *2 Tm* 2, 22; 3, 10; *Tt* 2, 1-9; *1 P* 3, 8-9; *2 P* 1, 5-7.

⁶ Cfr. *Mc* 7, 21-22; *Rm* 1, 29-31; 13, 13; *1 Co* 5, 10-11; 6, 9-10; *2 Co* 12, 20-21; *Ga* 5, 19-21; *Ef* 4, 31; 5, 3-5; *Col* 3, 5-9; *1 Tm* 1, 9-10; 6, 4-5; *2 Tm* 3, 2-5; *Tt* 1, 6-7.10; 3, 3; *1 P* 2, 1; 4, 3.15; *2 P* 2, 10.13-15; *Ap* 9, 20-21; 21, 8; 22, 15.

⁷ *Ga* 5, 22.

⁸ Cfr. *Ga* 5, 5-6.

Jesucristo»⁹.

Son numerosos los textos del Nuevo Testamento que evidencian que, *mediante las virtudes, el cristiano camina según el ejemplo de Cristo*¹⁰. Como se indicó precedentemente, la perspectiva de la virtud es una premisa humana y racional idónea para establecer una moral cristocéntrica que, superando la ética normativista, asuma la unión sin confusión entre la dimensión natural y la dimensión sobrenatural del comportamiento cristiano¹¹.

En el estudio de la virtud a la luz de la Escritura se debe distinguir, por una parte, la virtud como excelencia moral y, por otra, la comprensión de las virtudes en conexión con la doctrina filosófico-antropológica de los hábitos, es decir, como perfeccionamiento propio de las facultades operativas humanas. Desde el primer punto de vista, no se puede negar que la Biblia alude frecuentemente a la excelencia ética como al conjunto de cualidades personales que integran el ser moral del sujeto, y que el concepto de “justo” corresponde a quien practica las virtudes y no tanto a quien simplemente cumple las normas. En el Antiguo Testamento no faltan descripciones concretas de conducta virtuosa o viciosa, y se señalan ejemplos de personas virtuosas: Abrahán, Moisés, Rut, Judit, etc.; también se alaban o se reprueban las actitudes propias de las virtudes y de los vicios, especialmente en los profetas y en la literatura sapiencial. Por ejemplo, el libro del *Sirácida* habla del temor de Dios (cap. 1), de la paciencia (cap. 2), de la humildad (cap. 3), de la misericordia (cap. 4), de los pecados que hay que evitar (cap. 7), de la prudencia (cap. 8), de la envidia y de la avaricia (cap. 14), de la magnanimidad (cap. 18), de la mentira (cap. 20), de la pereza (cap. 22), de la lujuria (cap. 23), de la honestidad (cap. 27), de la templanza (cap. 31), etc. También el Nuevo Testamento asigna el título de “justo” (santo) a diversas personas: Abel, Juan Bautista, José, Zacarías e Isabel, Simeón¹², etc. El Sermón de la montaña presenta un conjunto de actitudes morales propias del discípulo de Jesús, sin olvidar que la vida cristiana no es un cúmulo de actos buenos desligados, sino una disposición interior unitaria que se concreta en cada una de las acciones¹³. Entre las cualidades morales y religiosas enseñadas por la Sagrada Escritura y las cualidades morales consideradas virtuosas por la ética filosófica existe una notable convergencia. No podía ser de otro modo, puesto que la perfección del carácter humano está presupuesta e incluida en la perfección del santo¹⁴.

Por lo que se refiere al segundo aspecto, es decir, a la virtud como hábito, como categoría de la antropología filosófica, la Sagrada Escritura no contiene un estudio temático explícito. La finalidad primaria de la Revelación es transmitir una enseñanza

⁹ *1 Ts* 1, 3. Cfr. *1 Co* 13, 13.

¹⁰ Vid., por ejemplo, *Ef* 5, 2; *Flp* 2, 5; *Col* 3, 13.17.

¹¹ Cfr. cap. I, § 2 b); L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, cit., p. 182.

¹² Cfr. *Mt* 1, 19; 23, 35; *Mc* 6, 20; *Lc* 1, 6; 2, 25.

¹³ Cfr. *Mt* 7, 17-20.

¹⁴ Un estudio bíblico de la humildad, la templanza, la mansedumbre, la prudencia, la justicia, la simplicidad, la pobreza, la paciencia, etc., constituiría una ulterior y decisiva confirmación.

moral y religiosa, y no ofrecer las categorías filosóficas idóneas para la comprensión sistemática de la vida moral como fenómeno humano y cristiano. Este es un tema que queda abierto a la ulterior elaboración teológica, como veremos de inmediato. Parece oportuno, sin embargo, precisar que el concepto de virtud resulta más congruente con el mensaje moral del Nuevo Testamento que las discusiones sobre el fundamento (para algunos “deontológico”, para otros “teleológico”) de los preceptos morales propios de la ética normativa actual.

c) *Los Padres, el magisterio y los teólogos*

Los Padres ven en las virtudes la escalera que sube de la tierra al cielo y las disposiciones que se requieren para identificarse con el Señor: «El fin de una vida virtuosa consiste en llegar a ser semejantes a Dios»¹⁵. Las virtudes son necesarias para alcanzar la meta a la cual Dios nos llama¹⁶ y, a su vez, son ya una cierta realización de la llamada divina, en cuanto hacen al hombre semejante al único y perfecto modelo que es Jesucristo; esto se aplica igualmente a las virtudes humanas, pues Cristo es también “perfectus homo”. Las virtudes cardinales, a veces bajo otro nombre, son alabadas en muchos pasajes de la Escritura¹⁷, y forman parte de la tradición cristiana. Entre los Padres de la Iglesia latina, es importante la contribución de San Ambrosio¹⁸ y de San Agustín. De origen agustiniano es la definición de virtud más usada en el Medievo cristiano: «La virtud es una buena cualidad del alma por la cual se vive rectamente, que no puede ser usada para el mal, y que Dios produce en nosotros sin nosotros»¹⁹. Un tema especialmente debatido por los Padres es si las virtudes humanas adquiridas, separadas de la caridad, pueden ser consideradas verdaderas virtudes.

El concepto de virtud ha sido frecuentemente usado por el magisterio de la Iglesia y por la catequesis cristiana para referirse tanto a la fe, la esperanza y la caridad, cuanto a las cualidades éticas naturales que en el cristiano están unidas a aquellas. «Las virtudes humanas se arraigan en las virtudes teologales

¹⁵ SAN GREGORIO DE NISA, *Orationes de beatitudinibus*, 1: PG 44, 1199 D.

¹⁶ «El camino cierto para alcanzar la bienaventuranza es la virtud» (SANTO TOMÁS, *Compendium Theologiae*, cap. 172: *Opuscula theologica*, vol. I, Marietti, Taurini-Romae 1954, n. 340).

¹⁷ Cfr. *Catecismo*, n. 1805.

¹⁸ De San Ambrosio es importante el *De Officiis ministrorum*, inspirado en la obra antes citada de Cicerón.

¹⁹ Esta definición fue formulada por Pedro Lombardo (*Liber Sententiarum*, II, d. 27, c. 5) y completada por Pedro de Poitiers (*Sententiarum libri quinque*, III, c. 1) inspirándose en las reflexiones de San Agustín, *De libero arbitrio*, 2, 19: CCL 29, 271. Santo Tomás de Aquino la utiliza, por ejemplo, en *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 4 y en *De virtutibus in communi*, a. 2.

que adaptan las facultades del hombre a la participación de la naturaleza divina (cfr. 2 P 1, 4). Las virtudes teologales se refieren directamente a Dios. Disponen a los cristianos a vivir en relación con la Santísima Trinidad. Tienen como origen, motivo y objeto Dios Uno y Trino»²⁰. Se podrían citar muchos textos del magisterio de la Iglesia que expresan la perfección moral del hombre en términos de virtud²¹; así, por ejemplo, León XIII hablando de Jesucristo afirma: «Mirando a la divinidad de este ejemplo, se comprende más fácilmente que la verdadera dignidad y grandeza del hombre [...] consiste en la virtud; que la virtud es patrimonio común, alcanzable igualmente por los grandes y por los pequeños, por los ricos y por los proletarios; que solo a las obras virtuosas, en quienquiera que se encuentren, está reservado el premio de la eterna felicidad»²².

Respecto a la teología baste recordar que Santo Tomás considera los principios específicos de la vida cristiana (fe, esperanza y caridad) como virtudes teologales, y estructura la parte moral de su más importante y madura síntesis teológica, la *Summa Theologiae*, sobre la base de las virtudes teologales y de las virtudes morales. No solo recoge lo que en el Medievo se había dicho sobre las virtudes, sino que acoge e integra, en un contexto teológico, la originalidad específica de la ética aristotélica como ética de la virtud introduciendo importantes modificaciones²³. Después de Santo Tomás, el tratado de las virtudes ha sido parte integrante de la teología moral, aunque las características específicas de la ética de la virtud no siempre se han entendido correctamente y en buena parte se han perdido por el camino. Esto ha creado no pocos problemas a la teología moral, incluso a la teología bíblica, como ya dijimos²⁴.

En la actualidad no faltan autores –y en algunos ambientes es casi un lugar común– que piensan que el concepto de virtud está ineludiblemente unido a un sentido de autoafirmación o de crecimiento ético puramente humano que lo hace inaceptable a la teología moral. A la luz de las consideraciones precedentes y, sobre todo, teniendo en cuenta el uso que este concepto ha tenido en la patrística, en el magisterio eclesiástico y en la tradición teológica católica –donde las virtudes morales se integran en el contexto esencialmente determinado por las virtudes teologales–, pensamos que no debería dudarse de la legitimidad teológica de presentar la teología moral católica como moral de la virtud.

²⁰ *Catecismo*, n. 1812.

²¹ Un índice alfabético del Vaticano II muestra el amplio uso que hace el último Concilio de la noción de virtud; véase también *Catecismo*, nn. 1803-1829; *Veritatis splendor*, nn. 48, 52, 61, 64, 73, 76, 82, 93 y 100.

²² LEÓN XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15-V-1891: ASS 23 (1890-91) 652.

²³ Cfr. cap. I, § 2 b) y la bibliografía allí citada.

²⁴ Vid. cap. I, § 3 b) y II, § 4 c).

2. Las virtudes morales

a) 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*²⁵. 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 obra²⁶. 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; así, por ejemplo, la gracia santificante es un hábito entitativo sobrenatural, infundido por Dios, que eleva la naturaleza humana convirtiéndola en principio mediato de las acciones propias del hijo de Dios.

Los hábitos operativos (virtudes) se dividen en *virtudes sobrenaturales o infusas*, que el hombre recibe como un don unido a la gracia, y *virtudes humanas o adquiridas*, que el hombre adquiere a través del ejercicio y del esfuerzo personal. Las virtudes humanas o adquiridas pueden ser *intelectuales* o *morales*. Las virtudes intelectuales inhiere en la razón y la perfeccionan tanto en el aspecto especulativo cuanto en el práctico. Las virtudes morales perfeccionan la voluntad y las tendencias. Prudencia²⁷, 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 (*recta ratio agibilium*), que determina y dicta lo que se debe hacer en cada caso concreto para obrar virtuosamente, y 5) las artes o técnicas

²⁵ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 3.

²⁶ Cfr. *Ética Nicomáquea*, II, 6: 1106 a 15 ss.

²⁷ Aunque la prudencia perfecciona la razón, se considera una virtud moral por su objeto, como se verá inmediatamente.

(*recta ratio factibilium*), que facilitan la adecuada realización de determinados objetos. La distinción entre prudencia y saberes técnicos presupone la distinción entre “obrar” (*agere*) y “hacer” o “producir” (*facere*).

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.

b) Definición de la virtud moral

Pasemos ahora al estudio de las virtudes morales, que son las que más directamente interesan a la teología moral²⁸. Nuestro estudio se basa en los datos de la Revelación y de la experiencia cristiana, y sigue el planteamiento filosófico hecho por Santo Tomás; este planteamiento es el propio de Aristóteles, pero ha sido recibido con facilidad por el Aquinate, ya que responde al tema –tan característico de la vida cristiana– de la realización de la excelencia moral, que se propone de modo análogo en la ética filosófica y en la teología moral.

Santo Tomás ha hecho el estudio de la virtud moral sobre la base de su psicología de las facultades (inteligencia, voluntad, el apetito irascible y el apetito concupiscible). Podemos completar este estudio, especialmente desde el punto de vista descriptivo y fenomenológico, a la luz de lo expuesto en el capítulo V sobre las tendencias y los sentimientos.

El hombre posee un deseo innato de llegar a la plenitud de su condición humana. El cristiano, en virtud de la fe, sabe que esa plenitud es la santidad, la unión con Cristo; y por la esperanza y la caridad, la desea y la ama. Sin embargo, inmediatamente, *surge el problema de cómo gobernar las tendencias y los bienes a que se dirigen para realizar la unión con Cristo día a día, en la multiplicidad de las circunstancias personales y sociales, en las situaciones que se presentan, tantas veces nuevas y frecuentemente imprevisibles, que obligan a realizar elecciones no siempre fáciles a causa de las pasiones y los sentimientos involucrados*. A este respecto, es posible indicar algunas acciones que nunca deben llevarse a la práctica (las acciones intrínsecamente malas, siempre incompatibles con la vida en Cristo); pero *no es posible determinar previamente todo lo que la persona debe elegir para*

²⁸ Para una mayor profundización véase: J. PIEPER, *La Virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1998⁶; E. CÓFRECES - R. GARCÍA DE HARO, *Teología Moral Fundamental*, cit., pp. 411-465.

*realizar en cada caso concreto su unión con Cristo*²⁹, tanto por la complejidad y variabilidad de los bienes que deben realizarse en las diferentes circunstancias, cuanto por la diversidad del específico equilibrio tendencial y caracterial de cada persona. La individualidad comporta al mismo tiempo riqueza y límites: «La razón de la indigencia y de la insuficiencia de la capacidad operativa del hombre para realizar el acto humanamente bueno radica en la desproporción que la individuación introduce entre las capacidades operativas del hombre como tal y las capacidades operativas de este o aquel individuo humano»³⁰.

En definitiva, la concreción en términos operativos tanto del bien humano como de la vida en Cristo requiere que cada uno 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 la excelencia moral no bastan las enseñanzas ni las reglas generales. Es necesaria una especial perfección en orden a las 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»*³¹. Esta definición contiene tres elementos que estudiaremos en los tres subparágrafos siguientes.

²⁹ Teniendo en cuenta que el bien, considerado en su concreción personal e histórica, «varía de muchas maneras y consiste en muchas cosas, no puede existir en el hombre un deseo natural del bien en toda su determinación, es decir, según todas las condiciones requeridas para que sea efectivamente bueno, ya que estas cambian según las circunstancias de las personas, del tiempo, del lugar, etc. Por eso, el juicio natural, que es uniforme, resulta insuficiente: es necesario que mediante la razón, a la que compete comparar las cosas diversas, el hombre busque y juzgue su propio bien, determinado según todas las circunstancias, y decida cómo debe actuar aquí y ahora» (*De virtutibus in communi*, a. 6). Esto también se deduce de algunos comportamientos concretos que relata la Biblia; por ejemplo, frente a la posibilidad de circuncidar a los primeros discípulos, la prudencia de Pablo lo lleva a actuar de manera diversa en el caso de Timoteo (cfr. *Hch* 16, 3) y de Tito (cfr. *Ga* 2, 3), según las circunstancias de la comunidad.

³⁰ G. ABBÀ, *Lex et virtus*, cit., p. 190.

³¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, II, 6: 1106 b 36 - 1107 a 2, cit., p. 169. Santo Tomás usa casi siempre esta definición; vid. por ejemplo: *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 46, q. 1, Exp. textus; lib. III, d. 33, q. 2, a. 3, ql. 1, c. y ad 1; a. 4, ql. 2 c. y ad 1; lib. III, d. 35, q. 1, a. 3, ql. 3; *S.Th.*, I-II, q. 56, a. 4 ad 4; q. 57, a. 5; q. 58, a. 1, ob. 2 y ad 2; q. 58, a. 2, ob. 4 y ad 4; q. 64, a. 1; q. 65, a. 1; *In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 4, n. 283; lect. 5, n. 301; lect. 7, nn. 322-323; lib. III, lect. 1, nn. 382-383; lect. 5, nn. 432-433; lib. VI, lect. 2, n. 1129; lect. 10, n. 1271 y lib. X, lect. 12, n. 2119; *De virtutibus in communi*, aa. 9 y 13. Un estudio monográfico de esta definición se puede encontrar en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit.

c) *La virtud moral como hábito de la buena elección*

En primer lugar, *la virtud moral es hábito electivo (héxis proairetichê)*. “Electivo” significa “concerniente a la elección”, y la elección es un acto de la voluntad ya estudiado³², que 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 acción³³, 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. En la práctica, esto significa:

1) *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 humana y cristiana, también por la razón indicada en el subparágrafo precedente.

2) *El acto propio y principal de la virtud (aunque no el único, como veremos dentro de poco) es la elección buena*³⁴. 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.

3) 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 aquí y ahora; c) actuar con firmeza y constancia, sin flaquear ante los obstáculos³⁵. En definitiva, la virtud y el vicio se han de juzgar más por la voluntariedad³⁶ 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

³² Cfr. cap. VI, § 3.

³³ Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 209-210.

³⁴ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 1 ad 2; q. 65, a. 1; *In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 7, n. 322.

³⁵ Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 4, n. 283.

³⁶ Cfr. cap. VI, § 1 b).

la voluntad y a la previsión del que actúa.

Teniendo presente estas tres 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 objeto³⁷. 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 inhiere.

Queda por explicar cómo es posible perfeccionar y garantizar la rectitud de una capacidad, como es la de elegir que, por su naturaleza, está abierta a diversas posibilidades, y cuyo contenido concreto no puede ser fijado anticipada y universalmente. Este complicado problema será estudiado dentro de poco (§ 3 de este capítulo), una vez analizados los otros elementos de la definición de virtud.

d) El término medio de la virtud moral

Se dice que *las virtudes morales consisten en un término medio (in medio virtus)* 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.

En la fortaleza y la templanza se habla de un medium rationis, no porque la razón sea atraída a un punto medio cuando debe dictaminar el acto que el apetito irascible o concupiscible debe realizar aquí y ahora, sino porque el juicio de la razón guía las tendencias sensibles, con lo que sus actos se dirigen hacia un punto medio; es decir, se consigue que estas tiendan a su objeto con un impulso ni mayor ni menor del indicado por la razón. Por ejemplo, el medio de la templanza respecto a la nutrición consiste en desear el alimento necesario para conservar la salud, y esto requiere tanto refrenar el exceso de la gula como vencer el defecto opuesto de la inapetencia. *Este punto medio no es idéntico para cada persona, sino que debe ser establecido por la prudencia en cada caso, sopesando las condiciones del individuo*. Por eso, en la definición de virtud se habla de «un término medio relativo a nosotros». *En la virtud de la justicia*, cuyo objeto es el derecho (lo que es debido a otro), el *medium rationis* coincide con el *medium rei*, porque aquí no se regula el exceso o el defecto de una pasión, sino la posesión de una cosa (un derecho) que puede ser lesionado por exceso o por defecto: justo es quien da a cada uno lo que es suyo, ni más ni menos.

³⁷ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 78, a. 2.

e) *La regulación del término medio por parte de la recta razón*

Según la definición de virtud moral que estamos estudiando, el «término medio relativo a nosotros 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 afectiva³⁸. 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; en este sentido la Biblia alaba la persona prudente³⁹ y subraya que la prudencia pertenece al Señor⁴⁰.

De la prudencia deberemos ocuparnos de nuevo. Por ahora baste notar que las virtudes morales, consideradas en su conjunto como un organismo, son principio de la elección excelente no solo porque garantizan que tal elección se efectuará y llevará a término, sino ante todo porque permiten determinar la elección que aquí y ahora 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 fundamento antropológico de esta dimensión cognoscitiva es, como ya se ha indicado⁴¹, el carácter anticipador propio de las tendencias y la valoración realizada por los sentimientos: las virtudes éticas se benefician de la capacidad de anticipación y de penetración de la afectividad. Por otra parte, aunque es posible conocer en abstracto lo que nunca hay que hacer, porque es opuesto a las exigencias esenciales de las virtudes (el adulterio, por ejemplo), y que tal conocimiento puede ser transmitido a través de la enseñanza (en la catequesis, etc.), sin las virtudes morales no se puede garantizar que ese conocimiento universal llegue a ser, en el sujeto, una convicción personal, sólida y práctica, a la cual adapte siempre el propio comportamiento. El conocimiento moral práctico presupone una afectividad correctamente educada. El sujeto que carezca de tales presupuestos no se adecuará en la práctica a las exigencias morales y terminará por no entenderlas ni siquiera en teoría.

³⁸ Cfr. cap. V, § 4 c).

³⁹ Cfr. *Pr* 3, 13.21; *Si* 18, 27-29; *Mt* 24, 45-47; *Tt* 2, 5.

⁴⁰ Cfr. *Jb* 12, 13; *Pr* 8, 14; *Is* 40, 14.

⁴¹ Vid. cap. V, § 4 a).

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

a) Las dos dimensiones de la virtud moral

Pasamos ahora a explicar cómo las virtudes morales pueden perfeccionar habitualmente las elecciones humanas. Expresándonos sintéticamente, tal perfeccionamiento solo es posible si, por una parte, están garantizados los principios de la elección excelente y, por otra, se eliminan los obstáculos que a ella se oponen. Teniendo presente cuanto hemos estudiado en los capítulos V y VI, el perfeccionamiento habitual de las elecciones humanas requiere:

1) La intención habitual de un fin recto y la remoción de los obstáculos que dificultan tal intención. Esto comporta que las tendencias y la voluntad estén rectamente ordenadas de modo estable.

2) La capacidad habitual de determinar la acción o las acciones mediante las cuales el fin virtuoso puede realizarse aquí y ahora, y la neutralización de los elementos que obstaculizan determinar la justa elección. Estos obstáculos se deben, en buena parte, al influjo de las pasiones antecedentes sobre el juicio práctico de la razón⁴².

3) La elección y realización de la acción indicada por el juicio prudencial.

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 otros, que consiste en el afán de notoriedad⁴³. 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 esta prevalezca y sea asumida por los otros 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 la tendencia a la realidad de las cosas, al valor y sensatez del parecer propuesto. Esta actitud es en sí 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

⁴² Vid. cap. V, § 4 d).

⁴³ Cfr. cap. V, § 2 c).

éticas, que llamamos *dimensión intencional* de la virtud, porque consiste hacer que la intencionalidad de las tendencias sea habitualmente recta⁴⁴. Esta recta intención, por lo general, no puede tener como objeto una conducta concreta, ya que depende de las circunstancias⁴⁵. Lo que es peculiar de la persona virtuosa es su habitual búsqueda y subordinación a la verdad, a la justicia y a la racionalidad (recta razón). Pero aunque esta dimensión es necesaria para la virtud, no es suficiente: suponiendo la recta intención todavía debe realizarse la segunda y más importante dimensión de la virtud, que es la *dimensión electiva*⁴⁶.

Se puede decir, por ende, que *la virtud moral es deseo habitual de los fines rectos (dimensión intencional) y elección de las acciones que los realizan (dimensión electiva)*, porque los fines de las virtudes son fijos y universales (la justicia, la verdad, etc.), mientras que las acciones concretas necesarias para realizarlos varían según las diversas situaciones y circunstancias. Veamos, en detalle, cómo actúa la virtud en ambos planos.

b) La dimensión intencional de la virtud: la prudencia presupone las virtudes morales

Los hábitos morales perfeccionan en primer lugar 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 estudiadas en el

⁴⁴ Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. VI, lect. 10, nn. 1269 y 1273. Así escribe un ilustre comentarista de Santo Tomás: «Hacer recta la intención de los fines de las virtudes pertenece a las mismas virtudes no en cuanto a su acto consumado y último, que es la elección (la virtud es, en efecto, hábito electivo), sino en cuanto a su acto primero e incoado, por el cual el apetito resulta bien dispuesto por la virtud respecto al bien de esta» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, ed. Solesmes, 1938, Isagoge, vol. I, p. 171). En el mismo sentido se pronuncia Cayetano: «In electione ipsa clauditur intentio finis, quoniam electio est eorum quae sunt ad finem propter finem [...]. Propter quod in definitione, dum dicitur quae est habitus electivus, implicite dictum est quod etiam intentivus finis est» (CAYETANO, *Commentario alla «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 58, a. 5, Com. IX).

⁴⁵ Así, en el ejemplo citado, no se puede decir que el hombre virtuoso siempre debe renunciar a su propio parecer para asumir el de sus colegas. Habrá casos en que la persona esté segura de tener razón y, por el bien de todos, deba insistir en la defensa de su opinión. En otros casos esa insistencia sería una obstinación poco razonable.

⁴⁶ 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.

capítulo V (tendencia a la alimentación, impulso sexual, deseo de conocer, etc.) se encaminen a su objeto (alimento, sexualidad, instrucción, etc.) en modo ordenado, no a cualquier costo y sin medida, sino dentro de los límites de lo razonable, es decir, en la medida y la forma en que la recta razón lo considera justo para el bien de la persona que actúa y de las otras personas involucradas.

A la dimensión intencional de las virtudes se refiere Santo Tomás cuando afirma que las virtudes morales son el presupuesto necesario de la prudencia. Quiere decir que 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.

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 agible; no solo en general, sino también en los casos particulares, donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón preexige 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»⁴⁷. A continuación explica Santo Tomás que la ciencia moral dispone rectamente a la persona respecto a los principios universales; pero no se puede decir lo mismo en cuanto a los principios particulares, ya que las disposiciones personales influyen en el conocimiento práctico del bien. Y concluye: «Para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin*, como se dice en el libro III *Ethic*. Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral»⁴⁸.

En el mismo sentido Santo Tomás afirma que *los fines virtuosos son los principios de la prudencia*⁴⁹, de modo análogo a como los primeros principios especulativos son los presupuestos del razonamiento científico. Los fines de las virtudes son los principios del conocimiento moral personal que dirige la

⁴⁷ *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 5. Los “principios universales”, en este contexto, son las ideas morales de carácter general; por ejemplo, la justicia obliga a respetar la propiedad de los demás. “Principios particulares” son, en cambio, los deseos virtuosos que constituyen el punto de partida del razonamiento concreto y circunstanciado que la persona realiza aquí y ahora, y que lleva a la acción.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. X, lect. 12, n. 2114; *S.Th.*, I-II, q. 65, a. 1 ad 4.

conducta, o conocimiento práctico en el sentido más estricto del término. Por “*finés virtuosos*” se entiende aquí los modos de regulación racional de las tendencias, de los sentimientos (pasiones) y de las acciones requeridos para alcanzar la plenitud de la vida humana y cristiana, y que genéricamente (esto es, sin descender a las acciones concretas que aquí y ahora se deben realizar) llamamos prudencia, justicia, humildad, sinceridad, fortaleza, generosidad, templanza, etc.⁵⁰.

El fin virtuoso no es principio de la prudencia si se considera como una proposición teórica que hace de premisa mayor o como un valor abstracto. *Lo que propiamente es principio de un razonamiento práctico es el deseo de un fin*; por eso, como las virtudes morales –en su aspecto intencional– consolidan el deseo de los fines virtuosos, se dice que sin estas no puede haber prudencia. En efecto, el último juicio práctico sobre lo que aquí y ahora es conveniente necesariamente tiene en cuenta los deseos actuales del sujeto. Para garantizar que este juicio sea conforme al bien, es necesaria la rectitud habitual de los deseos del sujeto (dimensión intencional de la virtud)⁵¹. Sin embargo, para ser prudente no bastan las virtudes morales. El recto orden habitual de las tendencias y de la voluntad es condición necesaria, pero no suficiente.

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 ánimo una finalidad torcida, que se traduce en máximas como: “todo lo que produce placer ha de ser gozado”, “hay que evitar todo esfuerzo fastidioso”, 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 Santo Tomás 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 concupiscencia, y por eso el Aquinate dice que

⁵⁰ Véase la explicación de G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 244-250.

⁵¹ «De donde resulta que, para tener el hábito de formular tales juicios, hace falta la buena inclinación habitual de la facultad apetitiva, es decir, la virtud moral. Tal es la razón por la que la “prudencia”, que así se llama el hábito relativo a esos juicios, aunque es esencialmente una virtud intelectual, constituye, no obstante, de un modo material y presupositivo, una virtud moral, por suponer la rectitud del apetito y tener como objeto los actos moralmente buenos de él» (A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 1969⁶, p. 654).

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 pecado”, y la concupiscencia 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”⁵².

El continente obra bien, pero no virtuosamente, porque le falta la firme y pacífica 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 buena⁵³. El incontinente obra mal, pero con menor malicia que el intemperante (el que tiene el vicio de la intemperancia); el incontinente obra *eligens* y no *ex electione*⁵⁴, 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.

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 y, debido al desorden del pecado, tiende a entorpecer el proceso decisorio, 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.

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

Partiendo del deseo estable de los fines virtuosos, la prudencia puede establecer la acción que aquí y ahora realiza el fin virtuoso, 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.

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

⁵² Cfr. *De malo*, q. 3, a. 9 ad 7; *In decem libros Ethicorum*, lib. VII, lect. 3, nn. 1328-1353.

⁵³ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 3 ad 2.

⁵⁴ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 78, a. 4 ad 3.

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*⁵⁵. En su comentario a la *Ética Nicomáquea*, Santo Tomás 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»⁵⁶. *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, que veremos dentro de poco⁵⁷.

El concepto de verdad práctica debe considerarse atentamente. Este excluye no solo la idea de que basta una intención subjetivamente recta –la de quien quiere hacer el bien o piensa hacerlo y, sin embargo, está en el error–, sino también la idea de que basta una intención objetivamente recta. La concepción hasta ahora delineada, caracterizada por la estrecha relación entre fines virtuosos y prudencia, subraya la unidad y coherencia de la razón práctica. La razón que tiene como principios específicos los fines virtuosos es la misma que determina lo que aquí y ahora conviene hacer (prudencia). Es más, puede determinar lo que aquí y ahora se debe hacer, precisamente porque el razonamiento práctico tiene su punto de partida en el deseo de los fines virtuosos y, mediante un proceso de determinación cada vez mayor, llega a discernir la acción concreta que en esa situación se practica la virtud, es decir, se realiza un acto justo, templado, etc. La prudencia, por tanto, perfecciona el momento máximamente concreto de la razón práctica: el juicio sobre la elección que hay que hacer aquí y ahora. Decir que la elección justa es el acto principal de la virtud ética significa que, en el razonamiento práctico, el deseo del fin virtuoso (esto es, la recta intención) es la fase inicial de un proceso que culminará en la acción concreta y particular. La buena intención puede ceder o extraviarse ante el primer obstáculo que se

⁵⁵ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5 ad 3.

⁵⁶ *In decem libros Ethicorum*, lib. VI, lect. 2, n. 1131. Las aclaraciones entre corchetes son nuestras.

⁵⁷ Cfr. § 4 c).

presente, por falta de firmeza o por falta de prudencia⁵⁸.

Estas consideraciones establecen dos corolarios. El primero es que la determinación de la acción que hay que ejecutar no es una actividad éticamente neutral; más aún, es el objeto de la virtud específica de la razón práctica en cuanto tal, el punto de confluencia de todo el actuar moral, ya que presupone la dimensión intencional de las virtudes éticas y, además, es condición de posibilidad de su concreta realización. El segundo es que la unidad y coherencia entre intención y elección pertenece al normal funcionamiento de la razón práctica. La razón que determina un fin es la misma que determina la acción idónea para realizar aquel fin, e idéntica unidad existe entre la *voluntas intendens* y la *voluntas eligens*. El razonamiento práctico parte del fin virtuoso (justicia, templanza, etc.) y de por sí concluye en la elección justa y templada⁵⁹. Por eso, según el proceso normal del comportamiento ético, la elección equivocada presupone un desorden moral de la voluntad⁶⁰, porque el fin virtuoso (la justicia, la templanza, etc.) se afirma o se niega precisamente en la elección concreta. La imprudencia, esto es, el razonamiento y el juicio práctico de donde proviene la elección contraria a la virtud, es una culpa moral, y no un error técnico de valoración. Análogamente, la imprudencia habitual es un vicio.

Se debe, por último, añadir que *al juicio y al imperio de la prudencia sigue el acto electivo de la virtud, la elección virtuosa adecuada al dictamen prudencial*. Es la elección de un acto que puede implicar también una actividad de la afectividad sensible, que será así una pasión consecuente⁶¹. Hay que notar, por tanto, que cuando el imperio de la prudencia alcanza un apetito de la sensibilidad, este, en cuanto tal, se hace partícipe de la elección virtuosa. La actuación de los hábitos virtuosos de la sensibilidad se identifica, por tanto,

⁵⁸ Vid, cap. VI, § 4 c).

⁵⁹ Por su propia naturaleza la razón, también en el campo moral, funciona correctamente. Por eso, Santo Tomás afirma que «perversitas enim rationis repugnat naturae rationis» (*In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 2, n. 257), y que «corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus non est syllogismus» (*Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 24, q. 3, a. 3 ad 3).

⁶⁰ Cfr. *Catecismo*, n. 1761; *Veritatis splendor*, n. 78.

⁶¹ Cfr. cap. V, § 4 d).

con un apetito deliberado, es decir, con un aspirar sensible (amor, gozo, temor, etc.) precedido por la deliberación y por el juicio imperativo de la prudencia y, por tanto, moralmente excelente⁶².

d) Los fines virtuosos como principios naturales de la razón práctica

Debemos esbozar ahora una importante cuestión. Sabemos que la elección virtuosa está regulada por la prudencia, y que la verdad del juicio imperativo de esta consiste en su conformidad con los fines virtuosos. Se propone ahora la pregunta: ¿Cómo se especifican los fines virtuosos? ¿Cuál es la regla de la dimensión intencional de las virtudes morales? La respuesta es que *el conocimiento de los fines virtuosos pertenece a la razón natural y precede a la prudencia, como la intelección de los principios especulativos precede a la ciencia*⁶³. En efecto, la razón práctica humana posee unos principios naturales, que constituyen el punto de partida cognoscitivo tanto del razonamiento práctico cuanto del proceso de formación de las virtudes. En este sentido Santo Tomás «afirma que la prudencia y las virtudes éticas dependen de la razón en cuanto natural, es decir, en cuanto naturalmente capaz de concebir y prescribir los fines virtuosos generales de la vida buena y ciertos tipos de acciones, absolutamente requeridas o absolutamente excluidas por tales fines»⁶⁴. El conocimiento natural de los fines virtuosos es un elemento substancial de la “naturaleza práctica” del hombre, y constituye el contenido fundamental de la ley moral natural. Son aspectos que analizaremos en la parte III de este libro.

4. El organismo de las virtudes morales

a) Distinción de las virtudes

La Escritura contiene referencias a una rica gama de actitudes virtuosas: en la cumbre se encuentran las tres virtudes teologales, pero también se habla de virtudes morales, como son la audacia, la pureza, la valentía, la fidelidad, la

⁶² Cfr. *De virtutibus in communi*, a. 4 ad 1. Juan de Santo Tomás indica que es misión de las virtudes morales «reddere appetitum sensitivum promptiorem ad recipiendam rectam electionem» (*Cursus Theologicus*, cit., in I-II, d. 15, q. 2, n. 39). Véase también CAYETANO, *Commentario alla «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 56, a. 4.

⁶³ Santo Tomás sostiene esta tesis en *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 7; *De veritate*, q. 5, a. 1 y en *Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 33, q. 2, a. 3. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., pp. 50-55. En este punto Santo Tomás añade importantes desarrollos a la teoría aristotélica de la virtud: cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 66; M. RHONHEIMER, *La prospettiva de la moral*, cit., cap. V, § 1.

⁶⁴ G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 66.

laboriosidad, la humildad, la sinceridad, etc.⁶⁵, sin emplear un principio específico de clasificación. Por su parte, los estudios sistemáticos de la vida moral han propuesto, normalmente, algunas categorías de virtudes. Platón distinguió cuatro virtudes fundamentales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Aristóteles elaboró una fenomenología de las virtudes éticas recurriendo incluso a modelos descriptivos⁶⁶. La tradición teológica católica organiza las virtudes morales en torno a la cuatro virtudes fundamentales o cardinales⁶⁷.

Teniendo en cuenta que *las virtudes morales perfeccionan establemente todo el dinamismo tendencial humano*, el modo de diferenciar y organizar las virtudes dependerá, en buena parte, del método utilizado para analizar y clasificar las tendencias. La exposición del Aquinate se basa en su concepción de las facultades del alma (razón práctica, voluntad, apetito irascible y apetito concupiscible) y en la relación que existe entre las pasiones y bienes a que estas tienden y la razón que debe regularlas⁶⁸. La prudencia es la virtud fundamental (cardinal) de la razón práctica; la justicia lo es de la voluntad y sus operaciones; la fortaleza y la templanza corresponden respectivamente al apetito irascible y al concupiscible. En torno a las cuatro virtudes cardinales se organizan todas las otras virtudes morales como *partes subjetivas, partes integrales y partes potenciales* de aquellas⁶⁹. Las *partes subjetivas* responden a la distinción de ámbitos parciales dentro de una misma virtud cardinal: la sobriedad y la castidad son partes subjetivas de la templanza. *Partes*

⁶⁵ Cfr. *Gn* 29, 20; *Dt* 1, 16-17; *Pr* 28, 20; *Sb* 3, 13; *Si* 7, 12-15; *Is* 35, 3-4; *Za* 8, 16; *Mc* 15, 43; *Lc* 6, 36-38; *Hch* 20, 33-35; *1 Co* 4, 12-13; *Ef* 4, 25-31; *Col* 3, 12-15; *2 Tm* 2, 22-25; *Hb* 10, 33-39; *St* 3, 2-12; *1 P* 4, 8-10; 5, 6-9; *Ap* 14, 4-5.

⁶⁶ Cfr. por ejemplo *Ética Nicomáquea*, III, 5-11: 1113 b - 1119 a.

⁶⁷ Estas virtudes se llaman “cardinales” porque son la base y el punto de referencia de las demás virtudes humanas, hacen concreta la perfección cristiana y dan a la caridad un cuerpo y una fisonomía: «Cuatro virtudes desempeñan un papel fundamental. Por eso se las llama “cardinales”; todas las demás se agrupan en torno a ellas. Estas son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza» (*Catecismo*, n. 1802).

⁶⁸ Puede ser útil citar una conocida explicación tomista: «El bien de las potencias apetitivas no se realiza del mismo modo en cada comportamiento humano. Este bien se refiere a una triple materia: a) a los impulsos irascibles y agresivos, b) a los impulsos hacia el placer, c) a las operaciones a través de las cuales nos ocupamos de las cosas externas, como la adquisición, la venta, el alquiler y el préstamo. El bien del hombre respecto a los impulsos está en asumirlos de tal modo que no se deje arrastrar por ellos alejándose del juicio de la razón; y así, frente a las pasiones que impulsan en sentido contrario a la razón, el bien de la virtud consiste en refrenarlas, como hace la templanza, que modera el impulso del placer. Ante los impulsos que impiden actuar según la indicación de la razón, como el miedo, el bien de la virtud consistirá en resistir el impulso que detiene la acción, como hace el valor o la fortaleza» (*De virtutibus in communi*, a. 12).

⁶⁹ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 48, a. 1.

integrales son los hábitos necesarios para la plena realización de la virtud cardinal: la paciencia y la perseverancia son partes integrales de la fortaleza. Las *partes potenciales* son virtudes afines a una virtud cardinal en la que no se realiza plenamente la *ratio* de esa virtud: la religión y la piedad hacia los padres son partes potenciales de la justicia.

Nos detenemos brevemente para dar un panorama general de la clasificación tomista. Las partes subjetivas de la prudencia son la prudencia personal, mediante el cual la persona se gobierna a sí mismo, y la prudencia gubernativa, propia del padre de familia, de las autoridades, etc. Las partes integrales son virtudes como la memoria que es capaz de sacar experiencia del pasado, la inteligencia de la situación presente, la docilidad, la diligencia, la previsión, la cautela, etc. Partes potenciales son la capacidad de deliberar rectamente (*eubulia*), la capacidad de juzgar adecuadamente en las situaciones ordinarias (*synesis*) y en las situaciones extraordinarias (*gnome*), que regula la epiqueya.

Las partes subjetivas de la justicia son la justicia general o legal, la justicia conmutativa y la justicia distributiva. Las partes potenciales son las virtudes que no tienen o poseen perfectamente la razón de igualdad propia de la justicia, como la religión, la piedad hacia los padres, la observancia respecto a las personas constituidas en autoridad y la obediencia; o bien aquellas virtudes que no comportan un deber en sentido estricto, como la veracidad, la gratitud, la bondad, la liberalidad, etc.

La magnanimidad, la magnificencia, la paciencia y la perseverancia son partes integrales de la fortaleza si las consideramos como presupuestos del acto principal de la fortaleza, que es emprender acciones o resistir ataques que ponen en peligro la vida. Si, en cambio, las consideramos como virtudes referidas a objetos secundarios de la fortaleza, esas cuatro virtudes son partes potenciales.

Partes subjetivas de la templanza son la moderación en la comida (abstinencia), la sobriedad en la bebida y la castidad. Son partes integrales el pudor y la honestidad. Y partes potenciales la continencia, la mansedumbre, la clemencia, la modestia, la humildad, la moderación en el deseo de saber y en la curiosidad (*studiositas*) y la moderación en el juego, el deporte y, más en general, en la diversión.

Cada virtud moral tiene un modo específico de regular las acciones, las tendencias y las pasiones, y, por tanto, una lógica interna, una estructura normativa que, convenientemente desarrollada, permite resolver los problemas que presenta la ética normativa.

b) 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 y, desde el punto de vista cristiano, su relación con la caridad, que

es la forma y raíz de todas las virtudes⁷⁰.

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»⁷¹.

También Santo Tomás usa 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 apetitivas⁷². 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»⁷³. 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 *per 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.

⁷⁰ Cfr. *1 Co* 13, 1-13; *Col* 3, 14; *Catecismo*, nn. 1827-1828; *Veritatis splendor*, n. 15.

⁷¹ SAN AGUSTÍN, *Epistula* 167, 2, 4-5: CSEL 44, 591-593.

⁷² Cfr. *De virtutibus in communi*, a. 12 ad 16.

⁷³ *S.Th.*, I-II, q. 65, a. 1 ad 3.

c) *La formación de las virtudes*

Crecimiento y disminución de los hábitos — *Las virtudes humanas (y los vicios) se adquieren y aumentan por la repetición de actos.* Las virtudes inhiere 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 actúe según la virtud, venciendo la propia pasión espontánea, cuando esta no coincide con la recta razón. Por eso, el Aquinate afirma que la virtud «es una disposición o forma “grabada” e impresa en la potencia apetitiva por la razón»⁷⁴; y la Biblia recomienda: «Aprended a hacer el bien»⁷⁵.

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.

⁷⁴ *De virtutibus in communi*, a. 9.

⁷⁵ *Is* 1, 17. Cfr. *Sal* 1, 2; *Lc* 16, 8; *Rm* 1, 25-32.

Formación de la prudencia — El desarrollo de las virtudes morales propone, desde el punto de vista práctico, un importante problema del que ya hemos hablado⁷⁶: cómo se forma la prudencia⁷⁷. 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 prudencia⁷⁸. 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 en parte válida. En efecto, *el Estado, la familia, los mass media, el lenguaje, los modelos socialmente compartidos, etc., ejercen —se quiera o no— un importante influjo educativo, positivo o negativo*⁷⁹. La teología moral añade otra respuesta: «Para el problema de la prudencia imperfecta existe, ciertamente, una solución teológica: la “sanación de la naturaleza” por la gracia y la revelación de los principios morales fundamentales como ley divina»⁸⁰. *Solo la ley de Cristo (lex nova)*, que consiste primariamente en la gracia del Espíritu Santo, *puede hacer al hombre perfectamente virtuoso*⁸¹.

5. Virtudes infusas, dones del Espíritu Santo y carismas

a) Existencia de las virtudes infusas

La Revelación y la doctrina de la Iglesia enseñan que Dios transforma al hombre redimido en una nueva criatura y lo hace capaz de actuar como hijo del Padre en Cristo mediante el Espíritu Santo. La elevación sobrenatural

⁷⁶ Vid. § 3 c).

⁷⁷ Tenemos presente el desarrollo de M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 242-246.

⁷⁸ Cfr. SAN AMBROSIO, *De Officiis ministrorum*, 1, 27, 126: PL 16, 60.

⁷⁹ Es un problema que estudiaremos al tratar de las leyes humanas en el cap. IX. Véase también lo indicado sobre las tradiciones de vida moral en el cap. I, § 1 b).

⁸⁰ M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., p. 245.

⁸¹ De la ley de Cristo nos ocuparemos en el cap. VIII.

abarca la persona en toda su integridad, incluidas las facultades operativas. Dado que la perfección de las facultades operativas se llama virtud, resulta teológicamente legítimo hablar de virtudes sobrenaturales.

Los principios fundamentales inmediatos de la vida sobrenatural que el Espíritu infunde en el hombre son las virtudes teologales o “divinas”, esto es, la fe, la esperanza y la caridad. La doctrina cristiana enseña que «el amor de Dios [, que] ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado»⁸², es una virtud, así como lo son la fe y la esperanza. *Estas tres virtudes divinas informan las virtudes morales*, adecuándolas a las exigencias de la vida en Cristo⁸³.

Además de las virtudes teologales, distintos pasajes de la Escritura recuerdan que también las virtudes morales son un don de Dios⁸⁴. No pocos Padres y documentos del magisterio, así como la gran mayoría de los teólogos, afirman que *junto con la gracia se reciben también las virtudes morales infusas*⁸⁵. Es lógico que sea así, pues para la vida cristiana no bastan las cualidades que disponen a un actuar inmediatamente dirigido hacia Dios (virtudes teologales), se necesitan también aquellas capacidades que hacen sobrenatural y meritorio para la vida eterna el obrar que se refiere a las cosas creadas (virtudes morales infusas). Estas últimas son paralelas a las virtudes morales humanas, en el orden sobrenatural: prudencia, justicia, fortaleza y templanza infusas.

Solo a las virtudes infusas se refiere en sentido estricto la definición de origen agustiniano antes citada: «La virtud es una buena cualidad del alma por la cual se vive rectamente, que no puede ser usada para el mal, y que Dios produce en nosotros sin nosotros». *Son virtudes que Dios infunde en el cristiano con la gracia santificante, y que se distinguen de las correspondientes virtudes adquiridas no por la materia que regulan (acciones, tendencias, pasiones), sino por el criterio que inspira la*

⁸² Rm 5, 5.

⁸³ Cfr. *Catecismo*, n. 1813.

⁸⁴ Cfr. *Pr* 2, 6; *Sb* 9, 10-11 y *Lc* 1, 17 (prudencia); *Pr* 8, 16 y *Is* 1, 26 (justicia); *Sal* 18, 33 y *1 Tm* 1, 12 (fortaleza); *Mt* 19, 11 y *2 Tm* 1, 7 (templanza y otras virtudes).

⁸⁵ San Gregorio Magno considera las cuatro virtudes cardinales como una dádiva del Espíritu Santo: cfr. *Moralia in Iob*, 2, 49: CCL 143, 106. Acerca del magisterio, vid. INOCENCIO III, Ep. *Maiores Ecclesiae causas*: DS 780; CONC. DE VIENNE, Const. *Fidei catholicae*: DS 904; *Catecismo Romano*, II, 2, 51. Sobre Tomás de Aquino, cfr. *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 4; q. 63, a. 3. El *Catecismo de la Iglesia Católica* no habla directamente de las virtudes morales infusas, y su redacción podría hacer pensar que no las considera necesarias; sin embargo, tal omisión no significa automáticamente negar su existencia.

regulación. La templanza cristiana, por ejemplo, modera la tendencia nutritiva en orden al progreso de la vida espiritual con un criterio diverso a como lo hace la templanza humana en vista de la conservación de la salud, aunque hay puntos de contacto: la embriaguez se opone igualmente a la templanza humana y a la cristiana. La fe ilumina en modo nuevo el sentido de los bienes humanos y de su privación (salud y enfermedad, dolor, falta de recursos económicos, fracasos profesionales, etc.) y, por eso, modifica al menos parcialmente los criterios del comportamiento humano en relación a ellos. Así, por ejemplo, la actitud del Señor, que «se hizo pobre por vosotros»⁸⁶, ilumina el sentido de la pobreza y de la sobriedad en el uso de los bienes, y abre el camino para un comportamiento virtuoso que no tendría sentido sin la fe en Cristo.

Por otra parte, la teología retiene que *las virtudes infusas dan al hombre la capacidad radical de hacer elecciones válidas en orden al progreso de la vida cristiana y a la vida eterna, pero no proporcionan la facilidad característica del hábito adquirido*⁸⁷. Por esta razón, este último es absolutamente necesario para el cristiano.

Se debe ciertamente reconocer que la existencia de virtudes morales infusas no es materia dogmática sobre la cual la Iglesia se haya pronunciado con un juicio definitivo. Es, sin embargo, la doctrina más común entre los grandes teólogos clásicos. La vida moral cristiana podría ser explicada también de otro modo: la gracia hace meritorias las actuaciones de las virtudes adquiridas, las virtudes teologales elevan y modifican parcialmente los criterios reguladores de la prudencia humana, y la caridad continúa siendo igualmente la “forma” de todas las virtudes. Por nuestra parte, sin embargo, pensamos que la doctrina sobre la existencia de virtudes morales infusas facilita la comprensión del actuar moral cristiano y, por otra parte, no hemos encontrado en la literatura teológica argumentos definitivos que refuten la validez de lo que la teología clásica ha dicho a favor de su existencia.

b) Los dones del Espíritu Santo

La Revelación muestra otro modo más elevado de actuar, que se

⁸⁶ 2 Co 8, 9.

⁸⁷ Sin embargo, las virtudes infusas conceden, de modo remoto, una cierta facilidad para actuar en el orden de la gracia. Santo Tomás indica que la facilidad para obrar puede entenderse de dos maneras: la prontitud causada por el hábito, y en este sentido las virtudes infusas no la confieren; y la que se deriva de la inclinación al objeto de las virtudes, que es propia de los dones divinos (cfr. *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, d. 14, q. 2, a. 2 ad 5). En este segundo sentido, las virtudes sobrenaturales facilitan el obrar moral de dos maneras: 1) del mismo modo que las facultades tienden a actuar, las virtudes infusas inclinan a actuar sobrenaturalmente, por su tendencia hacia el bien absoluto; 2) la virtud infusa supone la supresión de cualquier vicio propiamente tal, y si bien permanece la disposición remota desordenada, esta está debilitada por la firme adhesión al bien contrario y eso facilita actuar ordenadamente (cfr. *De virtutibus in communi*, a. 10 ad 14).

verifica cuando Dios mismo actúa en nosotros: «Los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios [...]. El Espíritu acude en ayuda de nuestra flaqueza: porque no sabemos lo que debemos pedir como conviene; pero el mismo Espíritu intercede por nosotros»⁸⁸. En este sentido, las obras buenas del cristiano son verdaderamente frutos del Espíritu Santo⁸⁹. El Espíritu guía la vida del cristiano y así, por medio de Cristo, «unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu»⁹⁰. Pero, para que esto suceda, es necesaria una cierta disposición estable, una cierta connaturalidad en lo íntimo de la persona, que la predispone a secundar con prontitud la guía y las inspiraciones divinas. Tales cualidades estables, infundidas por Dios en el alma, son «los dones del Espíritu Santo. Estos son disposiciones permanentes que hacen al hombre dócil para seguir los impulsos del Espíritu Santo»⁹¹. Basándose, sobre todo, en un texto de Isaías, se enumeran siete dones a través de los cuales el Espíritu mueve a los fieles⁹²:

- *sabiduría*: para conocer y amar con prontitud las cosas divinas;
- *entendimiento*: para entender con profundidad las verdades de la fe;
- *ciencia*: para valorar las cosas humanas en relación al último fin;
- *consejo*: para discernir las cosas que hay que hacer;
- *piedad*: para cumplir con solicitud y ánimo filial lo que hace referencia a Dios y, secundariamente, a los hombres;
- *fortaleza*: para estar dispuestos a rechazar prontamente las sugerencias negativas en los peligros;
- *temor de Dios*: para evitar los estímulos de las pasiones desordenadas que ofenderían al Señor.

La tradición de la Iglesia ha hablado constantemente de estos dones⁹³.

⁸⁸ Rm 8, 14.26.

⁸⁹ Cfr. Ga 5, 22.

⁹⁰ Ef 2, 18. Cfr. Ga 5, 25.

⁹¹ Catecismo, n. 1830.

⁹² Cfr. Is 11, 1-3; Catecismo, n. 1831.

⁹³ Cfr. *Decretum Damasi* del Sínodo Romano del 382: DS 178; *Catecismo Romano*, I, 9, 8; LEÓN XIII, Enc. *Divinum illud munus*, 9-V-1897: ASS 29 (1896-97) 644-658. También los catecismos católicos y la liturgia de la Iglesia testimonian su existencia, y lo

Su necesidad se basa en la excedencia del orden sobrenatural, que requiere no solo las virtudes infusas, sino también el impulso del Espíritu Santo. Así, los Padres comparan las virtudes a la navegación a remo, y los dones a la navegación a vela impulsada por el viento (soplo del Espíritu); sin embargo, como todo ejemplo, no sería oportuno llevarlo al extremo, pues en la vida cristiana virtudes infusas y dones del Espíritu Santo se entrecruzan y, desde el inicio al fin del camino de la santidad, tanto unas como otros son necesarios para responder a la llamada divina.

c) *Los carismas*

La palabra griega *carisma* significa favor, don gratuito, beneficio, y, en este sentido, aparece en el Nuevo Testamento 14 veces en las cartas paulinas. Empleada así, se puede decir que la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo son carismas. La palabra *carisma* en las lenguas modernas ha adquirido un significado técnico, usado en el Nuevo Testamento pocas veces⁹⁴. En esta acepción, *los carismas son múltiples dones –diversidad de carismas⁹⁵– que el Espíritu distribuye como quiere «para utilidad común»⁹⁶, y que no todas las personas reciben⁹⁷, porque no son necesarios a cada cristiano para desarrollar la propia santidad.*

Tanto la etimología de la palabra, como las indicaciones explícitas de la Sagrada Escritura, muestran que los carismas son dones gratuitos de Dios –a veces se nombra concretamente al Espíritu Santo– en orden al fin sobrenatural. «Extraordinarios o sencillos y humildes, los carismas son gracias del Espíritu Santo, que tienen directa o indirectamente una utilidad eclesial; los carismas están ordenados a la edificación de la Iglesia, al bien de los hombres y a las necesidades del mundo»⁹⁸. Tienen, por tanto, una relación muy estrecha con la vida de la Iglesia; de hecho *Rm 12* y *I Co 12* utilizan el ejemplo del cuerpo para hablar de la diversidad, la unidad y la utilidad de los carismas. Su

mismo han hecho los teólogos (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 68). Para una mayor profundización remitimos a M. M. PHILIPPON, *Los dones del Espíritu Santo*, Palabra, Madrid 1989³.

⁹⁴ Véase, por ejemplo, la traducción castellana de *I Co 12*, 31, y sin traducirlo con la palabra *carisma* se usa el concepto en *Rm 12*, 6-11; *I Co 12*, 4 y *I P 4*, 10-11.

⁹⁵ Cfr. *Rm 12*, 6; *I Co 12*, 4.

⁹⁶ Cfr. *I Co 12*, 7.11; 14, 12; *Catecismo*, n. 951. Casi siempre los carismas se reciben para la utilidad y el servicio de los demás (*gratiae gratis datae: I Co 14*, 19), aunque algunas veces son solo para la utilidad de quien los recibe: «El que habla en lenguas se edifica a sí mismo» (*I Co 14*, 4).

⁹⁷ Cfr. *I Co 12*, 28-30.

⁹⁸ *Catecismo*, n. 799.

incumbencia eclesial, y el hecho de que en los textos indicados –y en otros⁹⁹– se hable de carismas ministeriales, así como las reglas dadas por los Apóstoles para el uso de los carismas¹⁰⁰, manifiestan que no solamente no hay oposición entre carisma y jerarquía, sino que son dos realidades estrechamente unidas.

«Los carismas se han de acoger con reconocimiento por el que los recibe, y también por todos los miembros de la Iglesia. En efecto, son una maravillosa riqueza de gracia para la vitalidad apostólica y para la santidad de todo el Cuerpo de Cristo; los carismas constituyen tal riqueza siempre que se trate de dones que provienen verdaderamente del Espíritu Santo y que se ejerzan de modo plenamente conforme a los impulsos auténticos de este mismo Espíritu, es decir, según la caridad, verdadera medida de los carismas (cfr. *1 Co 13*)»¹⁰¹. Las Cartas de San Pablo varias veces ofrecen una lista de ellos; en conjunto nombran una veintena de carismas: algunos son prodigiosos, como las curaciones por medio del Espíritu o el poder de hacer milagros¹⁰²; otros conllevan solamente la particular aptitud para un cierto oficio, como el de apóstol para suscitar una comunidad, de profeta para exhortar a los fieles, de doctor para instruir, etc. Muchos otros pasajes de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, sin usar el término, hablan de diversos carismas: la profecía, desde Moisés a Juan Bautista¹⁰³, la glosolalia¹⁰⁴, el poder de hacer prodigios¹⁰⁵, de expulsar los espíritus inmundos y de curar enfermedades¹⁰⁶, la prudencia para juzgar y para gobernar¹⁰⁷, etc.

Mientras los carismas prodigiosos, con el desarrollo de la Iglesia, resultan poco frecuentes, los ordinarios y necesarios para la vida de la Iglesia existirán siempre. Así escribe el Vaticano II: el «Espíritu Santo no solo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y lo llena de virtudes. También reparte gracias especiales entre los fieles de cualquier estado o condición y *distribuye sus dones a cada uno según quiere (1 Co 12, 11)*. Con esos dones hace que estén preparados y dispuestos a asumir diversas tareas o ministerios que contribuyen a renovar y construir más y más la Iglesia, según aquellas palabras: *A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común (1 Co 12, 7)*. Estos carismas, tanto los extraordinarios como los ordinarios y comunes, hay que recibirlos con agradecimiento y alegría, pues son muy útiles y apropiados a las necesidades de la Iglesia. [...] El juicio acerca de su autenticidad y la regulación de su ejercicio pertenece a los que dirigen la Iglesia»¹⁰⁸.

⁹⁹ Cfr. *Ef 4*, 11-12; *1 Tm 4*, 14; *2 Tm 1*, 6.

¹⁰⁰ Cfr. *1 Co 14*; *1 P 4*, 10-11.

¹⁰¹ *Catecismo*, n. 800.

¹⁰² Cfr. *1 Co 12*, 9-10.

¹⁰³ Cfr. *Dt 34*, 10; *Lc 7*, 26.

¹⁰⁴ Cfr. *Hch 2*, 4.

¹⁰⁵ Cfr. *Jos 3*, 7; *Hch 2*, 43.

¹⁰⁶ Cfr. *1 R 17*, 17-24; *Mt 10*, 1.

¹⁰⁷ Cfr. *Jc 4*, 4-6; *1 R 3*, 12; *Pr 21*, 1.

¹⁰⁸ *Lumen gentium*, n. 12. Cfr. *Catecismo*, n. 801.

6. Relación entre las virtudes humanas y las infusas

La relación entre las virtudes humanas y las infusas (virtudes y dones) deriva de la mutua coordinación entre naturaleza y gracia, y se puede resumir en los siguientes puntos:

1) Aunque existe una distinción entre el actuar moral natural y el sobrenatural, *en la vida cristiana se da un influjo recíproco entre virtudes humanas y virtudes infusas*: ambas están encuadradas en el empeño concreto por alcanzar la santidad.

2) Después del pecado, *la persona no puede perseverar en el bien moral natural, considerado en su totalidad, sin la ayuda sobrenatural*; por consiguiente, las virtudes naturales pueden llegar a su perfección solamente con la ayuda de la gracia¹⁰⁹. En este sentido, afirma el Concilio Vaticano II: «El que sigue a Cristo, hombre perfecto, también se hace él mismo más hombre»¹¹⁰.

3) *La virtud sobrenatural infusa facilita la consecución de la correspondiente virtud humana*, pues el Espíritu impulsa y conduce a la persona en gracia en su ser global, y así, cuando pone en práctica las virtudes infusas, desarrolla también los elementos de la correlativa virtud natural.

4) *El dinamismo completo del actuar en orden a la santidad exige la presencia de ambos tipos de virtud: las adquiridas y las infusas* (incluyendo todos los dones sobrenaturales). Ningún orden es completo sin el otro: como se ha dicho en 2), la virtud humana nunca será plena sin ayuda sobrenatural; de modo semejante, la virtud infusa sin la presencia de la correspondiente virtud humana carecería de auténtica perfección: la gracia presupone la naturaleza y, si bien la divinización es obra de Dios, el hombre ha de cooperar. Las virtudes humanas, en cierto sentido, sostienen y estimulan el ejercicio de las infusas¹¹¹.

7. Crecimiento de las virtudes infusas

El crecimiento de las virtudes infusas, al igual que su adquisición, no depende tanto del obrar humano, cuanto de la gracia de Dios. Sin embargo,

¹⁰⁹ *Catecismo*, n. 1810.

¹¹⁰ *Gaudium et spes*, n. 41.

¹¹¹ Por eso se habla de una cualidad natural del hombre, la *habilitas ad gratiam*, que lo dispone a recibir o aumentar la vida sobrenatural: cfr. E. COLOM, *Dios y el obrar humano*, cit., pp. 92-118.

los actos de una virtud sobrenatural aseguran su posesión¹¹². Esto sucede, entre otras cosas, porque el acto moral desarrolla la correspondiente virtud adquirida que facilita sucesivamente el uso de la infusa. Por eso *el hombre debe disponerse personalmente al desarrollo de las virtudes infusas*, correspondiendo generosamente a los dones recibidos del Señor, porque las obras buenas de la persona en gracia merecen el crecimiento de la gracia y de las virtudes¹¹³.

Por la misma razón hay que decir que las virtudes infusas propiamente no pueden disminuir: ni la tibieza, ni el pecado venial privan de tales virtudes o las disminuyen¹¹⁴. Muy diversa es la relación entre virtud infusa y pecado grave: este hace perder al hombre la elevación sobrenatural de su ser (gracia santificante) y de sus facultades (virtudes infusas y dones del Espíritu), pues lo aísla de su fuente, que es Dios; sin embargo, salvo que se trate de un pecado contra la fe o contra la esperanza, estas dos virtudes persisten en la persona, si bien en condiciones precarias¹¹⁵.

El crecimiento de las virtudes infusas sigue al aumento de la gracia de Dios. *Las obras buenas, la oración y la frecuencia de los sacramentos, comportan, por ende, el crecimiento de las virtudes infusas*. De hecho, la S. Escritura enseña a pedir las virtudes en la oración¹¹⁶. Por su parte, los sacramentos alimentan, robustecen y expresan la fe, y disponen a ejercitar la caridad¹¹⁷. En definitiva, las virtudes infusas se reciben con la gracia, pero requieren la correspondencia humana.

¹¹² «Los actos que proceden del hábito infuso no causan hábito alguno, sino que afianzan el hábito preexistente» (*S.Th.*, I-II, q. 51, a. 4 ad 3).

¹¹³ Cfr. cap. VI, § 7.

¹¹⁴ Esto no significa que, por lo que se refiere a la virtud, sea indiferente actuar con tibieza o pecar venialmente, ya que este modo de obrar dificulta el ejercicio de las virtudes; y, por otra parte, el pecado venial predispone al mortal.

¹¹⁵ Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 15 y cann. 27-28: DS 1544, 1577 y 1578.

¹¹⁶ San Pablo reza para que crezca la caridad de los tesalonicenses: «Que el Señor dirija vuestros corazones hacia el amor de Dios» (*2 Ts* 3, 5), y por la fe y la esperanza de los romanos: «El Dios de la esperanza os colme de toda alegría y paz en la fe, para que abundéis en la esperanza con la fuerza del Espíritu Santo» (*Rm* 15, 13). Los Apóstoles pidieron al Señor que aumentase su fe (*Lc* 17, 6), y el padre del epiléptico le rogó que lo ayudase en su incredulidad (*Mc* 9, 24). Por eso la liturgia de la Iglesia invita a pedir: «Aumenta, Señor, en nosotros la fe, la esperanza y la caridad» (Colecta Dom. 30º del tiempo ordinario). Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 10: DS 1535.

¹¹⁷ Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 59.