

CAPÍTULO VII

LA TEMPLANZA

1. LA TEMPLANZA EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN LA TRADICIÓN MORAL CATÓLICA

El significado de la templanza en la enseñanza moral católica lo expresa sintéticamente el *Catecismo de la Iglesia Católica*. La templanza es la virtud moral fundamental (virtud cardinal) «que modera la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados. Asegura el dominio de la voluntad sobre los instintos y mantiene los deseos en los límites de la honestidad. La persona moderada orienta hacia el bien sus apetitos sensibles, guarda una sana discreción y no se deja arrastrar “para seguir la pasión de su corazón” (Si 5,2; cf. Si 37,27-31)»¹.

a) La Sagrada Escritura

El *Catecismo* señala justamente que la templanza es alabada a menudo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, llamándola *moderación* o *sobriedad*. Efectivamente, son abundantes las enseñanzas prácticas sobre los diversos aspectos concretos de la templanza: sobriedad, castidad, humildad, etc.². En la Sagrada Escritura no hay, en cambio, reflexiones orgánicas sobre la virtud de la templanza en general.

Tanto el vocabulario específico (*sophrosyne*) como el conjunto de conceptos que se relacionan con la virtud de la templanza, proceden del ambiente helenístico³. El término *sophrosyne*, que traducimos *templanza*, tenía originariamente un significado complejo, que comprendía, entre otras, las ideas de razonabilidad y mente sana, cautela en el sentido de moderación y dominio de sí, pudor y compostura. En la literatura griega clásica, la *sophrosyne* ya era considerada como una virtud fundamental, que implica una limitación o renuncia, contrapuesta a la *hybris*⁴. Un tratado positivo y completo ético filosófico de la templanza como virtud ética es conseguido por Platón, Aristóteles y la es-

¹ *Catecismo*, n. 1809

² Aunque la castidad es parte de la templanza, nos ocuparemos de ella en el capítulo VIII.

³ Esta circunstancia no quita legitimidad a la virtud como categoría teológica. Véase sobre el tema: *Elegidos en Cristo I*, cap. 7, parágrafo 1.

⁴ Cfr. U. LUCK, voz *sófron* y derivadas, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1981, vol. XIII, col. 797-806.

cuela estoica⁵. Para Aristóteles, la templanza representa el justo medio entre la insensibilidad y la disolución, que protege el equilibrio y la armonía interior, y permite realizar elecciones rectas y razonables. Con un significado idéntico o análogo, el término *sophrosyne* se emplea en los libros del Antiguo Testamento más influidos por el helenismo⁶.

Pero yendo más allá de consideraciones meramente lexicográficas, *en el Antiguo Testamento, y especialmente en la literatura sapiencial, hay una repetida exhortación a la moderación, que tiene que presidir todas las dimensiones de la vida*. Sir 31, 12-22 recomienda la moderación al comer, ofreciendo a continuación una larga reflexión sobre el vino⁷. La moderación debe presidir, más en general, todas las pasiones: «No te engrías en tu propio parecer, que tu vigor no sea desgarrado como por un toro, que devorará tus hojas, echará a perder tus frutos, y te quedarás como un leño seco. Un ánimo perverso arruina a quien lo tiene, lo hará objeto de escarnio para sus enemigos, y lo llevará a la suerte de los impíos»⁸. Sir 3, 17-28 contiene una hermosa instrucción sobre la humildad y el orgullo, virtud y vicio que son considerados en este pasaje en lo que influyen en el modo de relacionarse al saber. No conviene buscar lo que es demasiado difícil, ni investigar lo que a uno lo supera; el sentido del misterio no desaparece⁹. «Cuanto más grande seas, tanto más debes humillarte»¹⁰, porque el hombre humilde es amado por los hombres y es agradable a Dios; el humilde encuentra gracia delante de Dios, que «es alabado por los humildes»¹¹. Las consecuencias del orgullo son funestas: «A muchos ha desviado su excesiva confianza, y una ilusión perniciosa ha extraviado sus pensamientos. Si no tienes pupilas no te valdrá la luz, si te falta conocimiento, no declares. Corazón endurecido acabará haciendo el mal; quien ama el peligro perecerá en él. Corazón que sigue dos caminos no tendrá éxito, y el malvado de corazón en ellos tropezará. El corazón obstinado se verá oprimido de fatigas, y el pecador acumulará pecado tras pecado. Para llaga de soberbio no hay curación, porque la planta del mal ha echado en él sus raíces. El corazón del prudente meditará los proverbios, y oído atento es lo que desea el sabio»¹².

El Evangelio de San Lucas muestra que *la palabra de Dios puede quedarse sin dar fruto porque los que oyen están ahogados «a causa de las preocupaciones, riquezas*

⁵ Hay notables diferencias entre las concepciones platónicas, aristotélicas y estoica de la templanza, vinculadas a la diferente valoración que le dan al placer. Véase A. LAMBERTINO, *Valore e piacere. Itinerari teoretici*, Vita e Pensiero, Milán 2001.

⁶ Cfr. por ejemplo, Sb 8, 7: «Si alguien ama la justicia, 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».

⁷ Cfr. Sir 31, 25-32. Véase también, aunque en sentido análogo, Prv 23, 1-3.6-8

⁸ Sir 6, 2-4.

⁹ Cfr. Sir 3, 21-23.

¹⁰ Sir 3, 18.

¹¹ Sir 3, 20.

¹² Sir 3, 24-28.

y *placere de la vida*»¹³. «Vigilaos a vosotros mismos, para que vuestros corazones no estén ofuscados por la crápula, la embriaguez y los afanes de esta vida, y aquel día no sobrevenga de improviso sobre vosotros, porque caerá como un lazo sobre todos aquellos que habitan en la faz de toda la tierra»¹⁴. En *Rm* 12,3 la templanza es relacionada con los bienes espirituales, que no deben ser motivo de presunción ni vanagloria: «Porque, en virtud de la gracia que me fue dada, os digo a cada uno de vosotros que no os estiméis en más de lo que conviene, sino que debéis teneros una sobria estima (*phroneîn eis tò sophroneîn*), según la medida de la fe que Dios ha otorgado a cada uno»¹⁵. *Rm* 12, 12 tiene un sentido análogo, pero con una referencia más directa a la humildad.

Los pecados contra la abstinencia y la sobriedad se cuentan entre los que excluyen del Reino: «ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los injuriosos, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios»¹⁶. La *1 Pt* enseña que los cristianos, asociados a Cristo, han sido liberados de los impulsos pasionales que llevan al pecado. En virtud del sufrimiento y de la muerte de Cristo han roto para siempre con la disolución de la vida precedente en el paganismo: «Porque ya habéis pasado bastante tiempo obrando como les gusta a los gentiles, viviendo de manera licenciosa, entre concupiscencias, borracheras, comilonas, embriagueces y abominables idolatrías»¹⁷. En las cartas pastorales, la sobriedad aparece como una de las notas características de la vida cristiana¹⁸.

b) *Los Padres de la Iglesia y la reflexión teológica*

Los Padres Apostólicos. -Las referencias de los Padres Apostólicos a la templanza, a la humildad y también a la castidad, son bastante significativas, aun en su expresión sencilla y directa. Su experiencia cristiana, metida en la realidad histórica, se expresa como deseo de unión con Cristo en la pureza y en la templanza. Así, San Ignacio de Antioquía recomienda la oración por los paganos en la esperanza de su conversión. Y añade: «dejad que aprendan de vuestras obras (...) Que entre nosotros no se encuentra ninguna hierba del diablo, sino con toda pureza y templanza permaneced en Jesucristo

¹³ *Lc* 8, 14.

¹⁴ *Lc* 21, 34-35.

¹⁵ Santo Tomás comenta así este pasaje: «Mando vobis ut mensurate sapiatis secundum gratiam vobis datam. Sobrietatis enim mensuram importat. Et quamvis proprie dicatur circa potum vini, potest tamen accipi circa quamlibet materiam, in qua homo debitam mensuram observat. Tit II, v. 12: *sobrie et iuste et pie vivamus in hoc seculo*» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolam ad Romanos*, c. 12, lect. 1, en ID., *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. I, Marietti, Torino-Roma 1953, n. 970). [“Os mando que vuestro deseo de saber sea con medida, según la gracia que os ha sido dada. La sobriedad significa medida. Y aunque propiamente se diga acerca del beber vino, también puede referirse a cualquier materia en la que el hombre observa la debida medida. Tit II, v. 12: *vivamos con prudencia, justicia y piedad en este mundo*”, trad. mía].

¹⁶ *1 Cor* 6,10. Cfr. también *Rm* 13, 13; *1 Cor* 5,11; 6, 10; *Gal* 5, 21.

¹⁷ *1 Pt* 4,3.

¹⁸ Cfr. *Ti* 2,12. Cfr. también *Ti* 2,2; *1 Tm* 3,2.

con la carne y con el espíritu»¹⁹. La moderación de los impulsos pasionales, «porque la pasión lleva a la fornicación»²⁰, así como la humildad, de la cual Cristo nos ha dado ejemplo²¹, distinguen el camino del Señor.

Los Apologistas.- En el contexto polémico de las apologías, la reivindicación de la santidad de vida y de la integridad de costumbres, contrapuesta a la inmoralidad del paganismo, se hace la defensa más eficaz contra las gravísimas acusaciones, y el argumento más convincente para demostrar la verdad del cristianismo. Entre los cristianos «vive la templanza; es practicada la continencia; se observa la monogamia; se custodia la pureza; está abatida la injusticia; ha sido extirpado el pecado; se practica la justicia; es administrada la ley; se observa la piedad; es reconocido Dios. La verdad preside; la gracia custodia; la paz reina alrededor; la santa Palabra es guía; la sabiduría enseña; la vida nos rige; Dios reina»²². Un discurso análogo lo encontramos en Aristides, San Justino, Taciano y Atenágoras. Ellos presentan un género de vida que tenía no pocos puntos de contacto con las enseñanzas de los mejores entre los filósofos griegos, pero que contrastaba con el modo de vivir entonces comúnmente aceptado. En todo caso, muy otra era la inspiración de la vida cristiana. Los cristianos «han esculpido en el corazón las leyes del mismo Señor Jesucristo y las custodian esperando en la resurrección de los muertos y en la vida del tiempo futuro. No cometen adulterio, no se prostituyen, no dan falso testimonio, no desean los bienes ajenos, honran al padre y a la madre, y aman al prójimo, juzgan con justicia»²³.

Clemente de Alejandría, San Ambrosio y San Agustín. – Una reflexión más amplia sobre la templanza se halla en Clemente Alejandrino y en los Padres que comentan los pasajes bíblicos relativos a la templanza²⁴. En el *De officiis ministrorum* de San Ambrosio, y sobre todo en San Agustín, ya hay una reflexión sistemática sobre la virtud de la templanza. Sabemos que San Agustín, en el *De moribus*, evidencia el vínculo íntimo de las virtudes cardinales con la caridad, y desde esta perspectiva considera que «la templanza es el amor íntegro, que se da a aquello a lo que se ama», o también, «el amor a Dios que se conserva íntegro e incorruptible»²⁵. En el *De diversis questionibus* 83 dice que «la templanza es el dominio firme y moderado de la razón sobre las pasiones y sobre los otros movimientos desordenados del alma. Sus partes son: la continencia, la clemencia, la modestia. Mediante la continencia, la concupiscencia es gobernada por la ra-

¹⁹ SAN IGNACIO DE ANTIOQIA, *Carta a los Efesios*, XIII, 1.10: *I Padri Apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 103.

²⁰ *Didaché*, III, 3: *I Padri Apostolici* cit., p. 31.

²¹ Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Carta a los Corintios*, XIII-XIV: : *I Padri Apostolici* cit., pp. 57-58.

²² TEÓFILO, *Ad Autolicum*, lib. III, 15: *Gli Apologeti Greci*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 446.

²³ ARISTIDES, *Apología*, XVI, 3-4; *Gli Apologeti Greci*, cit., pp. 58-59.

²⁴ Piénsese, por ejemplo, en los comentarios a *Rm* 13, 13 de Orígenes, del Ambrosiáster y de San Juan Crisóstomo.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De moribus ecclesiae*, I, 15, 25: NBA 13/1, 53.

zón. Mediante la clemencia, los ánimos seducidos y excitados desenfrenadamente por el odio contra alguien, son moderados por la serenidad. Mediante la modestia, el pudor decoroso se gana una limpia y sólida autoridad»²⁶.

La escolástica. – En la teología medieval, el tratado sobre la templanza adquiere un notable desarrollo. Piénsese, por ejemplo, en Alejandro de Hales y en San Alberto Magno. Con Santo Tomás, alcanza un tratamiento sistemático que ha tenido larga vida²⁷. Las fuentes principales del tratado tomista sobre la templanza son la Sagrada Escritura, San Agustín y Aristóteles. Sin embargo, manifiesta una notable originalidad, fruto de la articulación que los elementos tomados de las fuentes junto a otros nuevos tienen en la antropología tomista. En el párrafo sucesivo nos ocuparemos de las base-antropológicas del tratado tomista sobre la templanza.

La teología moderna. – La teología moderna y contemporánea de la templanza merece un discurso diferenciado. El estudio de la castidad ha tenido un gran desarrollo. Primero, como una elaboración cada vez más particularizada, a veces excesiva, de la casuística. Después, a partir, más o menos, de la mitad del siglo XX, como un esfuerzo de renovación de los estudios sobre la naturaleza y sentido de la sexualidad, que tendía a poner de relieve los aspectos personalistas y relacionales. Por lo que se refiere a las otras dimensiones de la templanza, no ha habido, en cambio, desarrollos dignos de nota, con excepción de algunos problemas particulares (alcoholismo, tóxico dependencia, tabaquismo) que objetivamente han adquirido una gran importancia personal y social²⁸.

²⁶ SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus* 83, 31, 1: NBA 6/2, 63.

²⁷ Cfr. *S.Th.*, II-II, qq. 141-170.

²⁸ La bibliografía sobre la templanza en general, excluyendo, por tanto, los estudios específicos sobre sexualidad y los problemas particulares recién mencionados, de los que se hablará después, es relativamente escasa. Citamos algunos estudios significativos: A. MICHEL, *Tempérance*, DTC 15, col. 94-99; M.A. JANVIER, *Exposition de la morale catholique*, vol. XI-XII: *La vertu de tempérance*, Lethielleux, Paris 1921-1922; J. LECLERQ, *Vita nell'ordine*, Paoline, Alba 1955; P. LAFÉTEUR, *La temperanza*, en *Iniziazione teologica*, Brescia 1955, vol. III, pp. 828-888; B. HÄRING, *La legge di Cristo*, Morcelliana, Brescia 193, vol. III, pp. 57-78; P. PALAZZINI, *Vita e virtù cristiane*, Paoline, Roma 1975; P.T. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977; V. JANKELÉVITCH, *Trattato delle virtù*, cit.; R. CESSARIO, *Le virtù*, cit.; G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, cit., pp. 65-121 y 307.332; J. PIEPER, *La temperanza*, Morcelliana, Brescia 1998.

2. ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA VIRTUD DE LA TEMPLANZA

a) La antropología de la templanza

La virtud de la templanza suscita fácilmente hoy, la idea de negación de las tendencias y sentimientos humanos, y en especial, la atribución de un valor ético negativo al placer y al disfrutar. Para algunas orientaciones éticas, como por ejemplo el estoicismo²⁹ y la ética kantiana³⁰, esa idea es sustancialmente justa. En cambio, es completamente errónea en lo que se refiere al planteamiento básico de la teología moral católica y, en particular, al de Santo Tomás³¹.

Santo Tomás subraya con mucha fuerza la existencia de una relación ontológico-dinámica entre la actividad cognoscitiva, la actividad volitiva y el placer o deleite: «todo ser que tiene conocimiento —afirma Santo Tomás— tiene también voluntad y placer(delectatio)»³². El bien conocido y querido se convierte en motivo de amor, de anhelo intencional y de fruición placentera. Para Santo Tomás, hay una connaturalidad entre conocimiento y volición del bien, y su fruición placentera, por lo que no puede admitir que se le atribuya al gozo o deleite un valor ético negativo, en principio.

Tesis fundamental es que la raíz ontológica del placer o gozo es el bien. Existe entre bien y gozo un vínculo tal, que el Aquinate afirma que «el motivo por el que se busca el bien es idéntico al motivo por el que se busca el gozo (delectatio), no siendo éste último otra cosa que el apaciguamiento de la tendencia en el bien, así como es en virtud de una misma fuerza natural que lo pesado tiende hacia abajo y yace sobre la tierra»³³. El goce es fruición del bien³⁴. Y es también signo de la perfección de la operación que alcanza el bien³⁵. El goce tiene además un sentido eficiente indirecto: el sujeto que, estimulado por la percepción del bien, encuentra gusto en el obrar, «obra con mayor vehemencia y diligencia»³⁶. El placer estimula la actividad y la hace más fácil y segura. Facilita la atención y la tensión necesarias para obrar eficazmente.

Del hecho de que al alcanzar el bien le siga el gozo, el placer, no se puede concluir, sin embargo, que el gozo sea el fin del obrar. El fin del tender es el bien, por lo cual también es el bien el que constituye y funda el aquietamiento propio del gozo y del

²⁹ Cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética General*, cit., pp. 129-134, y la bibliografía citada en p. 129.

³⁰ Sobre este aspecto de la ética kantiana, véase el óptimo estudio de A. LAMBERTINO, *Il rigorsismo ético in Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

³¹ Sobre este tema, véase A. LAMBERTINO, *Valore e piacere*, cit., pp. 55-75.

³² *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 45, q. 1, a. 1, sol.

³³ *S.Th.*, I-II, q. 2, a. 6, ad 1.

³⁴ «Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio» (*S.Th.*, I-II, q. 34, a. 4, c.).

³⁵ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 34, a. 4, c; *In decem libros Ethicorum*, lib. X, lect .6, n. 2025.

³⁶ *S.Th.*, I-II, q. 33, a. 4, c.

placer. La relevancia moral del gozo se debe a su referencia al bien y a la actividad que lo genera, lo caracteriza y lo finaliza. El goce no es un bien o un mal por sí mismo. Su valor es reflejo y derivado. Así, afirma Santo Tomás que «el gozo (*delectatio*) que sigue a las actividades buenas y apetecibles es bueno y apetecible; el que sigue a las actividades malas, hay que evitarlo. El gozo deriva, por tanto, su bondad y su carácter de apetecible, de algo distinto de sí mismo (*ex alio*)»³⁷. Aunque el deleite se funda ontológicamente siempre sobre algún bien, tal bien puede ser aquí y ahora, para la persona que actúa, sólo aparente. Por eso, el placer no es de por sí y siempre un bien³⁸. No debe ser absolutizado, no debe buscarse como fin autónomo y exclusivo del obrar, bajo pena de destruir el valor moral del obrar y del mismo sujeto agente. De quienes absolutizan el goce dice significativamente San Pablo que es «su dios el vientre»³⁹.

La perspectiva del placer no es un criterio seguro de orientación moral. Si el placer se busca por sí mismo, se convierte en una fuerza destructora y contradictoria, que puede querer todo y lo contrario de todo, y al final destruye al propio sujeto. Pero si está orientado por el juicio de la inteligencia, en cambio, es una fuerza creativa, respecto de la cual, no es bueno permanecer insensibles. Santo Tomás piensa que la insensibilidad es un vicio, así como también es un vicio la elevación del placer a valor autónomo y absoluto, desvinculado del contenido de valor personal de la actividad que lo genera.

Sin embargo, hay que precisar —con Lambertino— que «ciertas afirmaciones de Santo Tomás autorizan a considerar lícita la búsqueda intencional del placer como fin próximo, es decir, a considerar lícita la intencionalidad del placer por sí mismo, si proviene de un obrar moralmente significativo y no es excluido positivamente el fin hacia el que el obrar, por su naturaleza, tiende. En tal hipótesis, la orientación del obrar permanecería confiada a la *recta ratio*, pero se prescindiría, en la intencionalidad expresa, del fin natural de la acción. Si el fin natural de la actividad no es excluido positivamente, sino que se limita a hacer abstracción de él, el orden de la naturaleza y la dependencia finalista del placer respecto de la actividad, continúan siendo respetados; se daría siempre una referencia implícita del sujeto al fin natural de la actividad»⁴⁰.

b) *El objeto de la templanza*

El objeto de la templanza es moderar la búsqueda del bien deleitable y las pasiones suscitadas por él, según el juicio de la recta razón, iluminada por la fe. La templanza introduce establemente orden y medida en el deseo, de manera que se dirija hacia lo que aquí y ahora conviene, y con la intensidad adecuada al bien global del cristiano.

³⁷ C.G., lib. III, c. 26.

³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum*, lib. X, lect. 4, nn. 2001-2004.

³⁹ *Fil* 3, 19.

⁴⁰ A. LAMBERTINO, *Valore e piacere*, cit., pp. 74-75, nota 46.

La virtud moral de la templanza es dominio de sí o, con las palabras ya citadas de San Agustín, «dominio firme y moderado de la razón sobre las pasiones y sobre los otros movimientos desordenados del alma»⁴¹.

Los bienes deleitables cuya búsqueda debe ser moderada por la templanza son diferentes. Hay placeres vinculados a actividades de índole más espiritual (la satisfacción de entender verdades profundas, o de ver reconocida la propia competencia, el humorismo), a la posesión de bienes materiales no corporales (abundancia de medios económicos), a la percepción de los sentidos (escuchar buena música, ver una buena película), y a la sensualidad que actúa mediante el tacto (placeres conexos con la comida, la bebida y la sexualidad). Entendida como virtud general, la templanza comprende todos estos bienes. *Considerándola, en cambio, como virtud específica, y distinguiéndola, por tanto, de sus “partes”, la templanza modera los bienes que por su estrecha relación con las funciones vitales fundamentales, suscitan los deseos y las pasiones más intensas y más difíciles de controlar, como son los vinculados con el comer, el beber, y la actividad sexual.*

El Concilio de Trento enseña que, incluso en quienes viven en comunión con Cristo, permanece la concupiscencia, la cual no es en sí misma pecado, pero proviene del pecado e inclina al pecado⁴². San Juan habla a este propósito de la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos, y la soberbia de la vida⁴³. La concupiscencia podría definirse como «la dificultad de integrar la elección de los bienes hacia los cuales espontáneamente tendemos, dentro de nuestra orientación a Dios en Cristo causada en nosotros por el espíritu»⁴⁴. Los apetitos humanos no se integran por sí solos. Su integración en la vida buena del cristiano requiere compromiso y lucha, hasta que se adquiere la virtud de la templanza, es decir, hasta que el orden debido se convierte en un hábito estable del deseo. Ni siquiera entonces desaparece del todo la necesidad de la lucha, pero todo se hace mucho más fácil.

Como hemos dicho en el capítulo II, *el desorden del deseo tiene como efecto el oscurecimiento de la mente*. El fenómeno ya había sido señalado por Aristóteles. «Por este motivo, atribuimos a la templanza (*sofrosyne*) este nombre, porque salva a la prudencia (*hos sózousan tèn frónesin*). Es decir, salva al juicio sabio. En efecto, no es que el placer y el dolor corrompan y distorsionen todo tipo de juicio (por ejemplo, éste: el triángulo tiene o no la suma de los ángulos interiores iguales a dos ángulos rectos), sino solamente a los juicios que se refieren al obrar. De hecho, los fines de las acciones son las propias acciones: al que está corrompido por el placer o por el dolor, el principio ya

⁴¹ SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus* 83, 31, 1: NBA 6/2, 63.

⁴² Cfr. CONCILIO DE TRENTO, Sesión V, 15 de junio de 1546, *Decreto sobre el pecado original*: DH 1515.

⁴³ Cfr. *I Jn* 2, 16.

⁴⁴ C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1986, p. 164.

no le es más evidente, ni que es en razón de él, o por causa suya que debe escoger y hacer todo lo que elige y hace: el vicio, de hecho, destruye el principio de la acción moral»⁴⁵. La intemperancia provoca pérdida de la razonabilidad, ligereza de juicio, dificultad para entender lo que es verdaderamente bueno en el plano de las acciones concretas.

La virtud de la templanza no suprime la búsqueda del bien deleitable, como hemos dicho, pero debe impedir que sea trastocada la relación entre placer y actividad (y el bien al que tiende la actividad), que se traduce en el plano práctico en una actitud hedonista. Esta tiene diferentes grados. El hedonismo menos burdo invierte la relación entre actividad y placer, pero sin destruirla. Disuelve el bien en su resonancia subjetiva, pero reconoce aún distinciones cualitativas entre los diversos placeres según su conexión con actividades de diverso valor: uno es el placer que sigue a la escucha de la buena música o a las lecturas de valor literario o filosófico, otro es el que sigue a la borrachera o a la perversión sexual. Más basta es la actitud que ve en el placer un bien unitario que admite sólo diferencias cuantitativas, y considera las diversas actividades como simples medios que no poseen otro valor que el mayor o menor placer que procuran al sujeto. En el hedonismo más profundo, la búsqueda del placer se convierte en una verdadera y propia manía, que llega a dominar toda la personalidad. La búsqueda de la propia satisfacción inhibe la capacidad de comunicación y de autotranscendencia. La inevitable relación con los demás está caracterizada por el egoísmo, la insensibilidad, la arbitrariedad y la ausencia de compasión. El hedonista rechaza los vínculos y la responsabilidad, evita el esfuerzo, es inconstante. Por lo que se refiere al mundo del pensamiento, el hedonista no busca la verdad, sino que aprecia sólo la elegancia, la originalidad y el humorismo. El pensamiento, el saber es para él una función lúdica que se quiere sólo si es divertida. El problema más grave de la actitud hedonista es el aburrimiento y el vacío interior, que empuja la imaginación sensual a la búsqueda de nuevas experiencias siempre más excitantes, adentrándose en el mundo de la perversión antinatural, porque las experiencias conocidas han agotado para él su virtualidad de fuentes de placer. Son emblemáticas las figuras de la novela *Retrato de Dorian Gray*, de O. Wilde.

Actualmente, en muchos países existen condiciones objetivas que hacen difícil y a la vez particularmente necesaria la virtud de la templanza. La abundancia de medios económicos hace posible un nivel de consumo que antes no era posible. El mismo modo en que está planteado el sistema económico en los países ricos presupone que aquel nivel de consumo no disminuya. Se añade la presión publicitaria, que de por sí desarrolla una función positiva, pero que a menudo crea necesidades ficticias e insiste de modo exagerado en la propuesta de adquirir artículos superfluos o simplemente voluptuosos⁴⁶. La consecuencia es que en estos países, los medios para excederse en la satisfacción de

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5: 1140 b 11-19.

⁴⁶ Sobre la función y la ética de la publicidad, véase PONTIFICIA COMISIÓN PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, Instrucción pastoral *Communio et progressio*, 23-III-1971, nn. 59-62.

la tendencia al placer están al alcance de todos. No encuentra un freno ni en la escasez de recursos (lo cual no es necesariamente un mal) y sólo la claridad y solidez de las convicciones éticas puede mantenerla dentro de los límites de lo razonable. El hecho es que el consumismo y el hedonismo se extienden, y con ellos la superficialidad y el descuido de las dimensiones espirituales de la existencia humana.

3. LAS DIVERSAS FORMAS DE TEMPLANZA

a) Los elementos integrantes

*Santo Tomás de Aquino considera dos elementos integrantes (partes integrales) de la templanza: el pudor y la honestidad*⁴⁷. Como el lector recordará, llamamos elementos integrantes a las virtudes o disposiciones que garantizan las funciones indispensables para el acto perfecto de la virtud principal⁴⁸.

El pudor es «una pasión laudable»⁴⁹, que en sentido amplio puede ser considerada virtud, en cuanto es necesaria disposición preparatoria de la templanza⁵⁰. *El pudor es un sentido de discreción, de vergüenza y de reserva en lo que se refiere a la esfera sexual, y más en general el respeto de la esfera de intimidad del individuo*. El pudor tiene una función muy importante en la equilibrada estructuración de la personalidad. Como concierne principalmente, aunque no exclusivamente, a la sexualidad, lo estudiaremos en el capítulo VIII.

La honestidad recibe su nombre del bien honesto, que se distingue normalmente del bien placentero y del bien útil o finalizado⁵¹. Honesto significa ser digno de honor y de amor. En el hombre es digna de honor sobre todo la belleza espiritual, que consiste en la virtud, en el hecho de «que el comportamiento y los actos de una persona están bien proporcionados según la luz de la razón»⁵². A la belleza espiritual se oponen los placeres desenfrenados y animalescos, que son lo más torpe e indecente que hayen el hombre. El amor de las cosas honestas y la sensibilidad por lo que es espiritualmente bello, así como la repugnancia por las cosas torpes y turbias es una disposición que prepara y ayuda a la obra propia de la virtud de la templanza. La templanza, ciertamente es algo más que la simple honestidad. La templanza impone comportamientos hacia los cuales el hombre no será llevado sólo por la sensibilidad para la belleza espiritual. Pero no hay duda de que por lo menos en los pecados más graves contra la templanza hay

⁴⁷ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 143, a. un.

⁴⁸ Véase *supra* cap. II, parágrafo 4 (inicio)

⁴⁹ *S.Th.*, II-II, q. 144, a. 1, c.

⁵⁰ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 144, a. 4 ad 4.

⁵¹ Cfr. *Scelti in Cristo I*, capítulo VI, parágrafo 2 a)

⁵² *S.Th.*, II-II, q. 145, a. 2, c.

una buena dosis de vulgaridad y fealdad que repugna a la honestidad del hombre educado y sensible.

b) La abstinencia o templanza en el comer

Tres son las especies de templanza (partes subjetivas): la abstinencia, la sobriedad y la castidad, que será estudiada en el capítulo siguiente.

Naturaleza y actos de la abstinencia – La abstinencia modera el uso de los alimentos sólidos y líquidos según el dictamen de la recta razón iluminada por la fe. Tarea de esta virtud es mantener el orden de la alimentación a su fin natural, que es la conservación de la vida, de la salud y de la capacidad de desenvolver los deberes naturales (trabajo, etc.) y espirituales (oración, etc.) propios del cristiano. Para tal fin, dice San Agustín que «en las cosas de este género, caducas y pasajeras, el hombre templado tiene una regla de vida fundada sobre uno y otro testamento: que no ame nada de ellas, nada considere deseable por sí mismo, sino que las use, en relación a lo que es necesario para esta vida y sus deberes, con la moderación de quien se sirve de ellos, no con la disposición de quien los ama»⁵³. No es contrario a la virtud, apreciar y gozar moderadamente de los placeres de la mesa, pero sí invertir el orden que la recta razón establece entre ellos y el bien humano al cual están vinculados. El recto orden requiere evitar el exceso y el defecto, siempre en relación a la vida y a los deberes del cristiano.

Acto fundamental de la abstinencia es el ayuno, es decir, abstenerse de alimentos cuando se considera moralmente debido o conveniente, en orden al bien del cuerpo o del alma. Respondiendo a las críticas de los fariseos, el Señor enseñó a no absolutizar el ayuno, tomado en su materialidad y sin tener en cuenta las razones de oportunidad⁵⁴, pero no puso en discusión su valor⁵⁵, e indicó que ciertos ataques del diablo pueden ser vencidos sólo con la oración y el ayuno⁵⁶. Él mismo ayunó durante 40 días al comienzo de su vida pública⁵⁷, y los primeros cristianos practicaban el ayuno como obra penitencial o como preparación para la misión apostólica⁵⁸. Los Padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos y teólogos han mostrado las motivaciones en las que se inspira la práctica del ayuno. Es un óptimo medio para dominar la concupiscencia, para levantar el alma a Dios en la oración contemplativa y para hacer penitencia por los propios pecados⁵⁹.

⁵³ SAN AGUSTÍN, *De moribus ecclesiae*, I, 21, 39; NBA 13/1, 69. En sentido análogo, véase *S.Th.*, II-II, q. 141, a. 6,c.

⁵⁴ Cfr. *Mc* 2, 19.

⁵⁵ Cfr. *Mc* 2, 20.

⁵⁶ Cfr. *Mt* 17, 21.

⁵⁷ Cfr. *Mt* 4, 2.

⁵⁸ Cfr. *Hch* 13, 2;14, 23.

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

La disciplina eclesiástica sobre la abstinencia y el ayuno – La necesidad general de hacer penitencia ha sido concretada por la Iglesia en algunos días de ayuno y abstinencia⁶⁰, que ciertamente no pretenden excluir otras expresiones del espíritu de penitencia que cada uno puede escoger. La disciplina actual está regulada por la Const. Ap. *Paenitemini*⁶¹, por los cánones 1249-1253 del CIC (c. 882 del CCEO para las iglesias orientales) y, en cada territorio, por las directivas emanadas por la Conferencia episcopal.

Se entiende, por abstinencia, no comer carne. Las aves acuáticas (patos, etc.) están comprendidas en la prohibición. No están comprendidos, en cambio, huevos, pescado, derivados de la leche y condimentos que tengan grasa animal. A la ley de la abstinencia está obligado todo fiel que ha cumplido el 14º año de edad⁶². En cuanto a los días de abstinencia y ayuno, el canon 1251 del CIC establece lo siguiente: « Todos los viernes, a no ser que coincidan con una solemnidad, debe guardarse la abstinencia de carne o de otro alimento que haya determinado la Conferencia Episcopal; ayuno y abstinencia se guardarán el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo». Se entiende por ayuno el hacer una sola comida normal en el día. Está permitido tomar, según las legítimas costumbres de cada región, un desayuno muy ligero de mañana, y una cena, también muy ligera, por la noche, si la comida principal se hace a la hora del almuerzo; o a la hora del almuerzo, si la comida principal se hace de noche. En el resto de la jornada no se debe tomar ningún alimento, teniendo presente que el agua y las medicinas no interrumpen el ayuno. Están obligados al ayuno todos los fieles que han cumplido 18 años hasta el 60º iniciado.

Además, el canon 1253 del CIC atribuye a las Conferencias Episcopales la capacidad de «determinar con más detalle el modo de observar el ayuno y la abstinencia, así como sustituirlos en todo o en parte por otras formas de penitencia, sobre todo por obras de caridad y prácticas de piedad». En muchos países, fuera del tiempo de cuaresma, la abstinencia del viernes puede ser sustituida por otras obras de piedad o de penitencia, o por la limosna. Los obispos diocesanos, según el c. 1244 § 2 del CIC, pueden señalar ocasionalmente otros días de penitencia. Los párrocos y los superiores religiosos pueden dispensar o conmutar el ayuno y la abstinencia para fieles individuales o familias sobre los cuales tienen jurisdicción, siempre que haya justa causa y se tengan en cuenta las disposiciones dadas por el Ordinario del lugar.

No están obligados a cumplir la ley eclesiástica del ayuno y abstinencia los que están dispensados por la legítima autoridad eclesiástica, y todos a los que, por motivos de naturaleza física o moral, les supondría notables dificultades: enfermos y convalecientes, personas en estado de pobreza o desnutrición, los que deben hacer trabajos muy

⁶⁰ Cfr. *Catecismo*, n. 2043.

⁶¹ Cfr. PABLO VI, Const. Ap. *Paenitemini*, 17-II-1966: AAS 58 (1966) 177-198.

⁶² Cfr. CIC, cc. 97 y 1252.

duros, etc. Cuantos han comenzado por cualquier motivo un viaje en nave no están obligados a la ley de la abstinencia y del ayuno⁶³.

La ley eclesiástica de la abstinencia y del ayuno constituyen por sí mismas materia "ex genere suo" grave. Admite, por consiguiente, *parvitas materiae* [=materia leve, de pecado venial], y como toda ley eclesiástica, no obliga cuando su cumplimiento provocara una dificultad muy grave. Todo lo que hemos dicho sobre los enfermos y quienes realizan actividades físicas demasiado duras es una aplicación de ese principio. Permanece para todos, sin embargo, la necesidad de hacer penitencia por ley divina, que cada uno deberá realizar del modo que le sea posible.

La gula, vicio contrario a la abstinencia. – A la virtud de la abstinencia se opone el pecado y el vicio de la gula, que consiste en dejarse arrastrar por el deseo desordenado de comer. El desorden puede consistir en la cantidad excesiva de alimento, en la aidez o voracidad con la que se come, en el comer fuera del horario de las comidas sin que haya necesidad o exista al menos alguna razón que lo haga conveniente u oportuno, en buscar alimentos rebuscados preparados con excesiva ampulosidad, gastando a tal fin más de lo que es razonable teniendo presentes las circunstancias⁶⁴. Por sí misma, la gula constituye una culpa venial, pero puede llegar a ser mortal si, a causa del apetito desordenado de comer se lesiona un precepto de la ley divina o eclesiástica, se provoca conscientemente un daño a la salud, se pierde el uso de la razón, se dilapidan recursos económicos que serían necesarios para la propia familia y, finalmente, si se causa escándalo.

Si el pecado de gula se vuelve habitual, se llega al vicio de la gula, uno de los siete vicios capitales, que genera muchos otros pecados: sobre todo, la gula es la vanguardia de la impureza⁶⁵. Pero también es causa de la obnubilación de la mente, particularmente para los bienes del espíritu, excesiva locuacidad, estado de exaltación incontrolada que da lugar a no pocas imprudencias, etc.

Se puede profundizar teóricamente sobre dónde reside la esencia del pecado de gula. Una primera razón, podría ser que el alimento está y debe estar en función de la salud, etc. Se puede responder: es verdad, pero la salud se arruina si se come en exceso y si se provoca el vómito habitualmente; si se hace una sola vez en la vida, la salud no sufrirá por ello, y por eso, no se comprende por qué un solo acto de comer en exceso constituya un pecado. Se podría dar otra razón: ese modo de comer va contra la naturaleza misma de la función biológica del comer; ella está para proporcionar la nutrición necesaria para la vida, para el trabajo, etc., pero si se come en cantidad excesiva, uno se sentirá mal y, por lo tanto, contradice la función natural con el fin de obtener un cierto placer. Pero también entonces se podría responder: todavía hay que demostrar que las características naturales de la función nutritiva tengan un valor ético tan importante como para tener que ser respetadas en cada acto del comer, sobre todo si tenemos medios (digestivos, purgantes, etc.) para

⁶³ Cfr. JUAN PABLO II, Motu Proprio *Stella Maris*, 31-I-1997, III, 2: AAS 87 (1997) 209-216.

⁶⁴ Cf. *S.Th.* II-II, q. 148, a. 4, c.

⁶⁵ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, cit., n. 126. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 148, a. 6, c.

eliminar las malas consecuencias del exceso alimentario, medios que no hay que excluir por el simple hecho de ser medios artificiales.

La respuesta que nos parece más exacta está en la línea de la virtud. El hombre tiene diversos instintos, tendencias, etc. Su actuación debe ser controlada y medida por la recta razón, porque este es el único modo de que las tendencias naturales se integren y contribuyan al equilibrio individual, relacional y social de la persona humana. La integración y el equilibrio requieren el control moral de los instintos y de las tendencias, es decir, el control operado a través de la introducción de la medida racional en la tendencia misma⁶⁶, de manera que la tendencia sea *sujeto* operativo de la actuación equilibrada y productora de equilibrio. No se puede permitir que la tendencia se actúe sin medida, para después tratar de corregir los males con fármacos, etc. La tendencia se vuelve entonces un *objeto* no integrado en la vida moral, que tenderá a esclavizar al hombre y a producir males de diverso tipo. Las características naturales de la facultad nutritiva, que determinan, entre otras cosas, la cantidad de alimento que cada persona puede ingerir, son importantes en cuanto que, tomándolas en consideración, se actúa el control moral y la integración de la tendencia en el bien total de la persona (es decir, constituye la medida de la *recta ratio*), y no como un simple hecho biológico. La culpa moral se comete cuando se permite que la tendencia se actúe más allá de la medida prudentemente establecida por la recta razón.

Es necesario ser muy cauto antes de formular juicios morales sobre comportamientos alimentarios conocidos como *anorexia* y *bulimia*. En ambos casos, se trata generalmente de disturbios psicológicos serios y complejos, que requieren la intervención de especialistas y de terapias o psicoterapias específicas, y que la persona interesada no está en condiciones de dominar y corregir inmediatamente. Esta falta de autocontrol alimentario no debe ser considerada automáticamente una culpa moral, porque en la mayoría de los casos no lo es. Estamos en el terreno de las patologías psíquicas o psicósomáticas, no en el de la templanza.

c) La sobriedad y el problema del alcoholismo

La virtud de la sobriedad es la templanza en el uso de las bebidas alcohólicas. El alcohol tomado en cantidad excesiva perturba el uso de la razón. Procurar *voluntariamente* tal turbación *sin una justa razón* (como sería, por ejemplo, el fin anestésico) constituye el pecado de embriaguez. La embriaguez es completa, si se pierde totalmente el uso de la razón; incompleta, si la pérdida del autocontrol y de la autoconciencia es solamente parcial.

La embriaguez completa es pecado mortal. La Sagrada Escritura la considera como uno de los pecados que excluyen del Reino de Dios⁶⁷. Los actos inmorales cometidos en estado de completa embriaguez (violencia, bestialidad, disoluciones sexuales,

⁶⁶ Santo Tomás afirma en este sentido que la virtud moral «nihil aliud est quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ragione» (*De virtutibus in communi*, q. un., a. 9, c) [=“no es otra cosa que cierta disposición, o forma, sellada e impresa en la facultad apetitiva por la razón”].

⁶⁷ Cfr. *I Cor* 6, 10; *Gal* 5, 21.

etc.) son imputables en la medida en la que pudieron ser previstas al menos de modo genérico. *La embriaguez incompleta constituye por sí misma un pecado venial*, que, sin embargo, puede volverse mortal si hay escándalo, si de ella surgen desórdenes familiares graves o daños para otras personas (accidentes de tránsito), o bien se procede con mala intención o se vuelve habitual.

Un problema mucho más grave y complejo de los episodios voluntarios y aislados de embriaguez es *el alcoholismo, es decir, el abuso grave y prolongado de las bebidas alcohólicas, resultante de múltiples factores, que lo transforma en una verdadera droga, con los fenómenos conocidos como "dependencia", "tolerancia" y "síndrome de abstinencia", de lo cual sigue la incapacidad de controlar el impulso a tomar alcohol, incluso con la conciencia de los males que eso causa a la persona y al ambiente social en la cual ella se mueve*. La OMS define a los alcohólicos como «aquellos bebedores descontrolados, cuya dependencia del alcohol ha llegado a tal grado que pone en evidencia disturbios mentales o incide en su salud física y psíquica, en sus relaciones interpersonales y en su normal actividad social y económica; o bien, aquéllos en los cuales son evidentes los comienzos de una evolución hacia tal estadio»⁶⁸. El alcohólico tiene permanentemente en su organismo una tasa de alcoholemia elevada, que produce una intoxicación grave con múltiples efectos negativos en el plano físico, psicológico y social⁶⁹. En el plano físico, el daño más importante y a menudo mortal afecta al hígado. En el neuro-psíquico, el alcoholismo causa diversos trastornos psíquicos, y hasta verdaderas enfermedades mentales, como la demencia alcohólica y la psicosis de Korsakoff. En el plano familiar, laboral y, en general, social, el alcohólico ve poco a poco comprometida su capacidad de relación, de trabajo, de interacción positiva con los parientes, etc.

Son diversos y complejos los factores que predisponen al abuso de las bebidas alcohólicas, poniendo en movimiento el proceso de alcoholización. Hay que notar, con A. Riccio, que «el tradicional alcoholismo campesino y proletario, vinculado al vino y a condiciones de miseria, desnutrición y desocupación, extremadamente difundido en Europa hasta hace medio siglo, ha sido sustituido hoy por un alcoholismo distinto: más urbano que rural, y más difundido entre adolescentes y amas de casa. Un alcoholismo "transversal", en resumen, que se manifiesta además de modos más velados: sin formas clamorosas de alcoholismo agudo (embriaguez)»⁷⁰. Particularmente irresponsables son

⁶⁸ W.H.O., EXPERT COMMITTEE ON MENTAL HEALTH, *Alcohol Subcommittee Second Report*, citado por N. KESSEK, H. WALTON, *L'alcolismo. Patologia e terapia del bere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 16. Para una visión de conjunto del problema, ver L. CICCONE, *Bioética. Storia, principi, questioni*, cit., pp. 317-344, con una buena bibliografía. De este libro hemos tomado en buena parte las consideraciones que siguen Véase también: E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Via e Pensiero, Milán 1991, vol. II, pp. 210-222; AA.VV., *Droga e alcolismo contro la vita*, Atti della VI Conferenza internazionale promossa dal Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari (Città del Vaticano, 21-23 de noviembre de 1991), «Dolentium Hominum» 7 (1992).

⁶⁹ Cfr. G. SENINI, E.F. SIGURTÀ, *Aspetti biopatologici dell'alcolismo*, Pitagora, Bologna 1981.

⁷⁰ A. RICCIO, *Alcolismo: tra storia e antropologia*, «Famiglia Oggi» 14 (1991) 8; citado por L. CICCONE, *Bioetica*, cit., p. 328.

los gestores de locales nocturnos y los fabricantes o distribuidores de bebidas alcohólicas que organizan fiestas, veladas, concursos, etc., las noches de los fines de semana, donde los grupos de jóvenes son incitados al uso y abuso de las bebidas alcohólicas. El alto número de accidentes de tránsito, a veces mortales, es solamente un aspecto de los males que provoca.

Es claro que la embriaguez y el alcoholismo crónico son comportamientos extremadamente graves en el plano de la moralidad objetiva. El alcoholismo compromete valores de indudable relevancia ética, atenta contra la dignidad de la persona, y corrompe o pone en riesgo relaciones de primera importancia, como son las conyugales, parentales y fraternas. La responsabilidad subjetiva actual no es siempre fácil de evaluar, en cuanto llega a un punto en el cual el alcohólico no puede valorar objetivamente la propia situación ni realizar elecciones libres y responsables. Su comportamiento se hace cada vez de naturaleza más obsesiva o compulsiva. Se puede invocar la voluntariedad *in causa* en la medida en que haya sido verdaderamente consciente el camino que lo ha conducido al alcoholismo crónico. A veces es el resultado de trastornos psíquicos o emocionales, o de problemas de naturaleza relacional y social. Menos dudosas y más graves son las responsabilidades de quienes, por diversas razones, a veces sólo para obtener mayores beneficios, favorecen o inducen el proceso de alcoholización.

El cuidado y la resocialización de los alcohólicos, requiere la intervención de personal especializado⁷¹. Las comunidades para la recuperación de alcohólicos, como *Alcohólicos Anónimos* y otras semejantes, obtienen buenos resultados⁷².

d) La droga

La dependencia de sustancias psicotrópicas, que por comodidad llamaremos tóxico-dependencia, es un fenómeno difuso y complejo que debe ser estudiado desde diversos puntos de vista: médico, ético, social, jurídico, político y criminológico. La bibliografía sobre cada uno de estos aspectos es muy amplia. Aquí bastará tratar sintéticamente las cuestiones esenciales⁷³.

Las diversas sustancias psicotrópicas y sus efectos — Aquí, entendemos por droga las diversas «sustancias psicotrópicas que, por los efectos placenteros que produ-

⁷¹ Cfr. por ejemplo AA.VV., *Prospettive psicoterapeutiche nel trattamento degli alcolisti*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977.

⁷² ALCOLISTI ANONIMI, *Alcolisti anonimi*, Bulzoni, Roma 1980; D. ADRETTA, *L'esperienza dei Club degli alcolisti*, «La Famiglia Oggi» 14 (1991) 70-71.

⁷³ Para una primera, pero suficientemente completa información sobre los principales problemas y sobre la bibliografía, véanse L. CICCONE, *Salute e malattia. Questioni di morale della vita fisica*, vol. II, cit. pp. 323-436, E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, cit., vol. II, 175-210 (bibliografía en pp. 228-236); L. CICCONE, *Bioetica*, cit., pp. 285-316.

cen, aunque sólo sea porque nunca se han probado antes, atraen al sujeto a una asunción repetitiva, primero libremente querida, después, necesaria»⁷⁴. Las sustancias psicotrópicas son diversas. Las principales son las derivadas del opio (morfina, heroína), la cocaína y el crack, las drogas sintéticas (metadona, éxtasis, super-éxtasis, LSD) y las derivadas del cannabis (marihuana, hashish, aceite de hashish). A veces se asocian al alcohol o entre ellas. Sobre todo cuando se trata de drogas sintéticas, existen muchos preparados artesanales de los cuales no resulta fácil conocer por anticipado la composición y la dosis, y por consiguiente tampoco los efectos. En términos generales, crean dependencia psíquica o al menos acostumbamiento, y para algunas sustancias, también dependencia física con las consiguientes *crisis de abstinencia*. Inducen también el fenómeno conocido como *tolerancia*: se crea en el organismo una especie de insensibilidad, por la cual “tolera” la dosis habitual sin reacción. Para obtener los efectos deseados, es necesaria una dosis mayor, o pasar a otra sustancia más potente.

Los efectos inmediatos son, según las sustancias, de tipo eufórico, alucinógeno, hipnótico, excitante (estimulante) o depresión del sistema nervioso central (morfina, heroína). Algunas permiten en un primer momento aumentar las prestaciones laborales, otras producen una estimulación psicomotriz que permite afrontar por toda la noche la fatiga del baile, y por eso se usan en las discotecas y locales nocturnos, normalmente asociadas al alcohol. Antes o después, según la diversidad de las drogas, producen graves daños a la salud psíquica y física, y llevan a la autodestrucción del sujeto en el plano físico, moral y relacional. Como ha escrito un estudioso de la materia, «drogarse, al menos en su forma más compulsiva y extrema, equivale a un suicidio psíquico y obedece a una cultura de muerte; drogarse, en último análisis, es un acto contra la vida»⁷⁵

Causas de la tóxico-dependencia —Es muy complejo el discurso sobre las causas del fenómeno de la tóxico-dependencia. En un interesante estudio publicado por el Pontificio Consejo para la Familia se afirma que «la droga no es el principal problema del tóxico-dependiente. El consumo de droga es solamente una respuesta falaz a la falta de sentido positivo de la vida»⁷⁶. En el fenómeno de la tóxico-dependencia confluyen, por un lado, factores de orden general, como la orientación hedonista de amplios sectores de la sociedad actual en muchos países, la difundida crisis de sentido, especialmente entre los jóvenes, la marginación social, y por otro lado, factores de índole más específica, como la curiosidad de los más jóvenes que además ceden a las presiones de sus coetáneos ya iniciados, el deseo de alcanzar prestaciones laborales de más alto nivel por parte de personas bien insertas en un mundo altamente competitivo, la búsqueda de un medio autoterapéutico o consolador, por parte de quien sufre la competitividad, o bien

⁷⁴ L. CICCONE, *Bioetica*, cit., p. 285.

⁷⁵ E. GORI, *Aspetti etico-giuridici delle chemiodipendenze, del loro trattamento e della loro prevenzione*, en A. BOMPIANI (ed.), *Bioetica in medicina*, Cic Edizioni Internazionali, Roma 1996, p. 276.

⁷⁶ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Dalla disperazione alla speranza*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 6.

como un modo de sobrevivir por parte de personas socialmente segregadas o de quien se encuentra en una situación de fuerte malestar psíquico⁷⁷.

Valoración moral del uso de drogas – El *Catecismo de la Iglesia Católica* se expresa claramente sobre la valoración moral objetiva de la ingestión de sustancias psicoactivas: «El uso de la *droga* inflige muy graves daños a la salud y a la vida humana. A excepción de los casos en que se recurre a ello por prescripciones estrictamente terapéuticas, *constituye una culpa grave*. La producción clandestina y el tráfico de drogas son prácticas escandalosas; constituyen una cooperación directa, porque incitan a prácticas gravemente contrarias a la ley moral»⁷⁸. Se puede admitir, ciertamente, una gradualidad de la culpa, cuando se trata de la ingestión ocasional de sustancias no muy tóxicas⁷⁹, pero se trata de todas maneras de un comportamiento peligroso, porque puede ser el inicio de un camino que lleva a la tóxico-dependencia, porque se colabora con quien comercia tales sustancias, y por el escándalo y la incitación que del propio comportamiento puede derivar. La responsabilidad en cada uno de los actos de los que se encuentran ya en una situación de fuerte dependencia de la droga, puede ser a veces no fácil de evaluar. Sin embargo, es grave la culpa de quien ha iniciado un camino que termina en una dependencia psíquica o física tal que mina los recursos morales del sujeto. *Gravísima es la responsabilidad moral de los expendedores y de todos los que gestionan el infame comercio internacional de la droga*.

La “droga blanda”- Merece alguna aclaración la engañosa expresión “droga blanda”. Es verdad que hay una notable diversidad de sustancias, en lo que se refiere a la toxicidad y a los efectos. Pero incluso las drogas llamadas “blandas” tienen efectos importantes. Ninguna droga es “buena” o “inocua”. De hecho, muchas veces se llega a las drogas “duras” a partir de las drogas “blandas”, y también estas crean, aunque no una dependencia en el sentido clínico de la palabra, al menos una tendencia psicológica a refugiarse siempre más en la droga para resolver problemas o situaciones que deberían afrontarse de modo muy diverso.

Las intervenciones de prevención y recuperación. – Un capítulo importante tiene que ver con las modalidades de intervención en orden a prevenir y recuperar, así como a la lucha contra las organizaciones criminales que gestionan el tráfico internacional de la droga. En diversos países, las comunidades terapéuticas se han demostrado muy eficaces para recuperar a los tóxico dependientes. En cambio, a veces, hay perplejidades sobre la validez terapéutica del tratamiento de las toxicomanías con la metadona.

Sobre la eficacia y validez terapéutica del tratamiento de las toxicomanías con la metadona, hay opiniones encontradas entre los expertos. Una buena visión de conjunto de las proble-

⁷⁷ Cfr. L. CICCONI, *Bioetica*, cit., pp. 290-292.

⁷⁸ *Catecismo*, n. 2291 (cursiva nuestra).

⁷⁹ Cfr. en este sentido E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, vol. II, p. 191; L. CICCONI, *Bioetica*, cit., pp. 300-301.

máticas suscitadas por esta terapia la ofrece el prof. Enzo Gori⁸⁰. Este autor concluye su estudio con las siguientes palabras: «Del análisis del más vasto complejo de datos actualmente disponible emerge que, en cuanto al tratamiento con metadona, *no puede extraerse una conclusión absolutamente cierta* debido a la notable discordancia de los resultados obtenidos por los varios operadores y por las diversas investigaciones»⁸¹. A continuación, señala que el problema de la tóxico-dependencia no puede reducirse a cuestión farmacológica, y añade al final: «En todo caso, hay que tener presente que *cualquier tratamiento a base de fármacos debe estar incluido en el contexto mucho más amplio del tratamiento integral de las tóxico-dependencias*, de tal modo que deben tener en cuenta la complejidad del caso humano: desintoxicación, tratamiento psicoambulatorio, experiencias de vida en comunidades terapéuticas y toda otra forma o proceso de rehabilitación y resocialización adecuados a la situación individual»⁸².

No nos presenta particulares problemas éticos la necesidad, en un primer momento, de un soporte farmacológico para hacer frente a la crisis aguda de abstinencia. Que se emplee la metadona, fuertes calmantes como el Valium 75 u otros, es una cuestión médica. Pensamos que no parece haber dudas sobre el hecho de que el pasaje de la heroína a la metadona, si es de verdad un *primer* paso hacia la desintoxicación, es positivo. Desde el punto de vista ético es importante: 1) que se trate de una estrategia de aceptable eficacia, dirigida a la desintoxicación y a la rehabilitación, y por tanto que no se limite a desplazar la dependencia hacia una sustancia menos peligrosa para la salud, pero que siempre es peligrosa y que crea también ella dependencia. Se trata de evitar que el servicio terapéutico se vuelva simplemente un «bar de metadona»⁸³; 2) que el tratamiento farmacológico esté acompañado e integrado por ayudas que tengan en cuenta los otros aspectos de la tóxico dependencia.

Las estrategias de “reducción del daño” – Serías reservas morales merecen las estrategias dirigidas exclusivamente a la “reducción del daño” (*Harm Reduction* o *Harm Minimisation*) que se limitan a la distribución de jeringas y agujas estériles, o a proporcionar ambientes aislados y controlados por personal médico (*Drug Injection Rooms*) y, en algunos casos, a la distribución controlada de heroína u otras drogas.

En un cuidado estudio, V. Di Filippis y G. Miranda⁸⁴ muestran que la estrategia de la «reducción del daño» presenta aspectos positivos, entre otros la idea de que quien no consigue alcanzar la emancipación de la dependencia, no debe ser abandonado; o que el que no quiere desintoxicarse o no consigue todavía aceptar el camino riguroso de la comunidad terapéutica, no debe ser abandonado en soledad sin protección y ayuda alguna⁸⁵. Se comprende que estas ideas puedan atraer la atención de personas o instituciones que sienten fuertemente las exigencias de la caridad cristiana. Pero la estrategia presenta también múltiples aspectos negativos, entre los cuales su efectivo desvincularse de una concreta tendencia a la recuperación integral de la tóxico-dependencia⁸⁶. Ambos autores concluyen que, a la luz de los datos existentes hasta el momento: «debe considerarse que el planteamiento anglosajón de la reducción del daño no puede ser éticamente aceptado, porque no se propone como fin el restablecimiento pleno de la responsabilidad (o la recuperación íntegra de la persona) del individuo tóxico-dependiente, sino solamente evitar que se produzcan mayores males, perseverando en la ausencia de responsabilidad. En otros términos, no se persigue el bien integral y el mayor bien para el tóxico-dependiente, sino sólo un mal menor que continúa

⁸⁰ E. GORI, *Il metadone. Trattamento e risultati*, «Aggiornamenti Sociali» 31 (1980) 699-716.

⁸¹ *Ibid.*, p. 716.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ V. DI FILIPPIS, G. MIRANDA, *Aspetti etici emergenti nella tossicodipendenza: la “riduzione del danno”*, «Medicina e Morale» 45/3 (1995) 489-500.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 494-495.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 495.

privándolo de la libertad de elección y de la autonomía decisiva vital. El riesgo de volverse “crónico” aludido por algunos de los mismos que sostienen la tesis es mucho más que real, como posible es el progresivo cambio de la teoría inicial de reducción del daño hacia convertir a la colectividad tóxico-dependiente en un ghetto por parte de la población no tóxico dependiente»⁸⁷. Sobre la base de estas consideraciones, se puede entender que la estrategia de la “reducción del daño”, al no promover el bien integral de la persona y al no alcanzar ni siquiera a limitar el mal de la toxicomanía en sus aspectos esenciales, no es coherente con la caridad cristiana. No es éticamente lícito limitarse a los procedimientos e intervenciones de tal estrategia, y por lo tanto, una actividad de distribución habitual de jeringas debe ser considerada como cooperación material mediata muy próxima y no justificada moralmente.

Los autores antes citados piensan justamente que la estrategia de la “reducción del daño” debería ser reconducida «a una reafirmación fuerte de la necesidad de conseguir operativamente a través de todos los esfuerzos, la superación de la toxicomanía»⁸⁸. Los instrumentos propuestos por la estrategia de la «reducción del daño» podrían ser aceptados «sólo como *realmente provisionales y tendientes a alcanzar la abstinencia*, es decir, a recuperar la dignidad integral de la persona»⁸⁹. En este sentido, piensan que la estrategia de la que hablamos podría convertirse en «la fase inicial de contacto por parte de los Servicios territoriales para la tóxico-dependencia con los tóxico-dependientes, a la que habría de seguir *en clara vinculación propedéutica* la fase de sustitución y abstinencia, desarrollando una fase final de integración con las comunidades terapéuticas»⁹⁰. Dentro de estos límites podría aceptarse moralmente una cooperación puntual, provisional, a la cual sigue en *clara vinculación* la sustitución, la abstinencia y la plena recuperación. Y esto no sólo en general, sino caso por caso. No se ve cómo se podría continuar a cooperar con una persona que demuestra no querer aceptar ayudas tendientes a la recuperación o que no da esperanzas de cambiar de actitud.

El que propone el suministro controlado de heroína argumenta, generalmente, que tal suministración puede ser una verdadera terapia. Sin embargo, esta hipótesis no ha sido demostrada con argumentos o experimentaciones científicas. Se menciona genéricamente alguna experiencia hecha en Suiza y se dan, sobre todo, argumentos del tipo –por así decir– “caritativos”: posibilidad de acercarse a personas que de otro modo quedarían solas con sus problemas, etc. También aquí parece estar realizándose, y quizá llevada al extremo, la estrategia de la “reducción del daño”, y no una estrategia de completa recuperación y rehabilitación, que en algunos casos probablemente no se considera realista.

Hasta ahora, no se ha demostrado que la prescripción y suministro controlado de heroína haya dado resultados positivos para una completa recuperación y rehabilitación de los tóxico-dependientes. Hay que decir, más bien, que diversos estudiosos y organizaciones internacionales son decididamente contrarios a tal hipótesis.

En la Conferencia de la Asociación de las Ciudades europeas contra la Droga (ECAD), realizada en Karlskrona (Suecia), el 20-XI-1997, fue negativamente evaluada la estrategia de la “reducción del daño”, que abre el camino a la liberalización o legalización de la droga. Se puede pensar que la estrategia de la reducción del daño vuelve crónica la situación del tóxico-dependiente⁹¹. Diversos autores presentan datos según los cuales la experimentación en Suiza y otros países ha dado resultados desastrosos también a nivel sanitario⁹².

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 497.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 498.

⁸⁹ Cfr. *Ibidem*, (cursiva nuestra).

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 499 (cursiva nuestra).

⁹¹ Cfr. A. BOMPIANI, *Bioetica dalla parte dei deboli*, Edizioni Dehoniane, Boloña 1995, pp. 345-346.

⁹² Cfr. J.F. CHENAUX, *La drogue en liberté*, ed. François-Xavier de Guibert, Paris 1996; R.L.-MAGINNIS, *America Assesses “Medical” Marijuana*, Family Research Council, Washington 1997; R.L.

Las intervenciones de Juan Pablo II en la materia se inclinan a la línea de la prevención y rehabilitación de los tóxico-dependientes. El Santo Padre constata con alegría que «ha sido concretamente probada la posibilidad de recuperación y redención de la pesada esclavitud, y es significativo que esto haya sucedido con métodos que excluyen rigurosamente cualquier suministración de drogas, legales o ilegales, de carácter sustitutivo»⁹³. «La droga no se vence con la droga. La droga es un mal, y al mal no se le hacen concesiones. La legalización incluso parcial, además de ser por lo menos discutible en relación a la índole de la ley, no surte los efectos que se habían pre-fijado. Una experiencia ya común ofrece la confirmación. Prevención, represión, rehabilitación: estos son los puntos focales de un programa que, concebido y realizado a la luz de la dignidad del hombre, sometido a la corrección de las relaciones entre los pueblos, merece la confianza y el apoyo de la Iglesia»⁹⁴. Esto no impide reconocer que el tóxico-dependiente debe ser curado también desde el punto de vista médico⁹⁵, pero se trata precisamente de curarlo, de liberarlo de la dependencia de la droga.

Desde el punto de vista moral, nos parece claro que la prescripción y suministro de heroína, por parte del personal sanitario, puede ser moralmente lícita *sólo como momento provisional de un programa de desintoxicación y recuperación claro y que se haya demostrado eficaz*. El único fin de evitar eventuales problemas de sobredosis o una disminución de la peligrosidad social del fenómeno (disminución que está por demostrarse, además), no justifica moralmente la cooperación inmediata en un comportamiento tan devastador para la persona.

Aunque no se trata de drogas propiamente, también habría que mencionar las sustancias cuyo uso o abuso es nocivo para la salud propia o ajena, o que atenta de alguna manera a la propia integridad psicológica y moral. «*La virtud de la templanza dispone de evitar toda suerte de excesos, el abuso de los alimentos, del alcohol, del tabaco y de las medicinas*»⁹⁶. Entre estos últimos, piénsese en psicofármacos tales como ansiolíticos y antidepresivos⁹⁷.

4. LAS VIRTUDES VINCULADAS A LA TEMPLANZA

a) *La continencia*

El término continencia tiene diferentes significados. Puede significar la abstinencia de toda relación sexual, y así se habla de continencia perfecta. Aquí, en cambio, significa una virtud, parte potencial de la templanza, que *consiste en la firmeza de la voluntad para resistir las pasiones vehementes que se refieren a los placeres de la mesa y a los de orden sexual*⁹⁸. De ella, dice Aristóteles que «no es una virtud, sino más bien

MAGINNIS, *America Assesses Needle Exchange Programs*, Family Research Council, Washington 1997.

⁹³ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el VIII Congreso mundial de las Comunidades terapéuticas*, 7 de septiembre de 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2, 1984, p. 347.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 349.

⁹⁵ Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a la Conferencia internacional de Viena*, 17 de junio de 1987.

⁹⁶ *Catecismo*, n. 2290.

⁹⁷ Sobre el tabaco, véase el reciente estudio de E.H. PRAT, *Das Tabakrauchen aus kulturethischer Sicht*, «*Imago Hominis*» 11/1 (2004) 15-28.

⁹⁸ Cfr. *S.Th.*, II-II-, q. 155, a.1 c.

una especie de mezcla de virtud y de vicio»⁹⁹. No es virtud perfecta, a diferencia de la templanza, porque presupone que la afectividad no está ordenada de modo estable, y por eso existen fuertes pasiones que incitan al mal. Tiene algo de virtuoso, en cuanto firmeza de la voluntad capaz de resistir a la pulsión instintiva, que impide que la persona se deje arrastrar hacia comportamientos moralmente negativos.

La relación entre templanza y continencia, y entre intemperancia e incontinencia, ofrece motivo de notable interés teórico, y ha sido objeto de no pocas discusiones. De ello nos hemos ocupado en el primer volumen¹⁰⁰.

b) *La mansedumbre o benignidad*

La mansedumbre es la virtud que modera la ira según el dictamen de la recta razón ilustrada por la fe. Tiene en común con la templanza su tarea de introducir un orden estable en las pasiones. La diferencia está en las pasiones a las que se refiere: la templanza, a la gula y al impulso sexual; la mansedumbre, a la pasión de la ira.

El Señor, que había sido anunciado por los profetas como rey manso¹⁰¹, se propone a sí mismo como ejemplo de mansedumbre¹⁰². El Señor la hizo objeto de una de las bienaventuranzas¹⁰³, y San Pablo la considera como uno de los frutos del Espíritu Santo¹⁰⁴. El comportamiento de Jesús con los mercaderes del templo de Jerusalén demuestra, sin embargo, que no todo movimiento de ira es pecaminoso¹⁰⁵. Pecaminosos son solamente los movimientos de ira desordenados, ya sea por su objeto (contra la justicia, por odio, etc.), ya sea por su intensidad o expresión desproporcionada.

La ira desordenada no sólo constituye un pecado, que puede ser grave, sino que es también un pecado capital¹⁰⁶, causa de muchos otros: enemistades, violencias, injurias, calumnias, etc. Los movimientos vehementes de ira contienen una intencionalidad negadora de la personalidad y dignidad ajena. Por eso el Señor acercó la ira al homicidio, indicando en aquella una de las raíces de éste: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: “No matarás”, y el que mate será reo de juicio. Pero yo os digo: todo el que se lleve de ira contra su hermano será reo de juicio; y el que insulte a su hermano será reo ante el Sanedrín; y el que le maldiga será reo del fuego del infierno»¹⁰⁷.

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IV, 9: 1128 b 33-35.

¹⁰⁰ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, cap. VII, parágrafo 3 b). Véase también A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, cit., pp. 127-132.

¹⁰¹ Cfr. *Mt* 21, 5.

¹⁰² Cfr. *Mt* 11, 29.

¹⁰³ Cfr. *Mt* 5, 5.

¹⁰⁴ Cfr. *Gal* 5, 22.

¹⁰⁵ Cfr. *Mt* 21, 12-13 y paralelos.

¹⁰⁶ Cfr. *Catecismo*, n. 1866.

¹⁰⁷ Cfr. *Mt* 5, 21-22.

En el extremo opuesto, la falta de la justa indignación frente al mal es también un defecto, que a veces procede de la insensibilidad o del deseo de ahorrarse el mal momento de una corrección. Para mostrar que Dios no es insensible frente al mal cometido por los hombres, pero que a la vez es misericordioso, la Sagrada Escritura dice de Dios que es «lento a la cólera y rico en misericordia y fidelidad»¹⁰⁸.

c) La clemencia

La clemencia es la virtud que inclina al gobernante y al superior a mitigar, según un juicio razonable, el castigo debido al culpable. También ella tiene como objeto la ira, pero se refiere específicamente no tanto a la pasión interior como a la expresión externa que ella tiene en el gobernante, el cual tiene que castigar según las exigencias de la justicia y del bien común, y jamás como desahogo incontrolado de la ira.

Se opone a la clemencia la crueldad y la ferocidad, la dureza de corazón en la imposición de las sanciones penales, o el goce en el sufrimiento del culpable. A este propósito dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «En tiempos pasados, se recurrió de modo ordinario a prácticas crueles por parte de autoridades legítimas para mantener la ley y el orden, con frecuencia sin protesta de los pastores de la Iglesia, que incluso adoptaron, en sus propios tribunales las prescripciones del derecho romano sobre la tortura. Junto a estos hechos lamentables, la Iglesia ha enseñado siempre el deber de clemencia y misericordia; prohibió a los clérigos derramar sangre. En tiempos recientes se ha hecho evidente que estas prácticas crueles no eran ni necesarias para el orden público ni conformes a los derechos legítimos de la persona humana. Al contrario, estas prácticas conducen a peores degradaciones. Es preciso esforzarse por su abolición, y orar por las víctimas y sus verdugos»¹⁰⁹.

Es también contrario a esta virtud el exceso de no aplicar la sanción penal que, consideradas todas las circunstancias, es justa y necesaria para el bien común. A veces hay motivos ideológicos que inducen a una actitud de indiscriminado “perdona todo”, incapaz de valorar la importancia y necesidad que para el bien común tiene el justo orden que el crimen infringe, y que la pena debería restablecer, así como los efectos negativos que tal actitud tiene sobre los ciudadanos: confirma a los delincuentes en su estilo de vida y desalienta a los ciudadanos honestos, crea en estos últimos un amargo sentido de desconfianza en el Estado y los pone en la tentación de hacerse justicia con las propias manos. En cualquier caso, esas omisiones siempre tienen efectos profundamente deseducativos, incluso porque las motivaciones ideológicas adoptadas son, al final, incomprensibles: la justicia es un bien igual para todos, y la injusticia y el crimen no son ni de centro, ni de derecha, ni de izquierda.

¹⁰⁸ Ex 34, 6.

¹⁰⁹ *Catecismo*, n. 2298.

d) La modestia y sus formas

La modestia es una virtud que rehúye la ostentación y que observa moderación en el modo de vestir y de jugar, en la actitud corporal y en el deseo de saber o de curiosar. Como la templanza, regula deseos y pasiones que generalmente tienen necesidad de freno, pero que son menos vehementes que las pasiones moderadas por la templanza, y por eso, normalmente son menos difíciles de dominar¹¹⁰.

La moderación del deseo de saber y de la curiosidad — Parte de la modestia es la virtud llamada por Santo Tomás *studiositas*¹¹¹. Esta virtud regula la actitud del hombre respecto al conocimiento, y por lo tanto modera los diversos movimientos del alma que tal bien puede suscitar: el deseo de saber que lleva al estudio, la curiosidad y, en sentido opuesto, la negligencia. El deseo de saber es lo que de más natural se halla en el hombre. Bien conocidas son las palabras con las que Aristóteles comienza su *Metafísica*: «Todos los hombres, por naturaleza, tienden al saber»¹¹². El hombre busca y tiene necesidad de la verdad. Pero la realización concreta del deseo de saber debe ser moderada, teniendo presente las diversas circunstancias.

El deseo de saber puede ser desordenado por diferentes motivos. Porque tiende a conocer cosas inútiles o *hic et nunc* nocivas para quien las busca, como sucede a menudo a quien se deja arrastrar por la curiosidad, que a veces se vuelve una verdadera «concupiscencia de los ojos»¹¹³. Porque la investigación responde a una finalidad negativa, como quien ve en el saber exclusivamente un medio para dominar a los otros o para afirmar la propia vanidad. El saber es un medio por el cual la persona se trasciende a sí misma y extiende los propios horizontes. No es ordenado el saber que cierra al hombre en el círculo egoísta de la autoafirmación. También puede suceder que se obstine en la investigación de cosas que están más allá de su alcance. En este sentido, advierte el Sirácida: «No busques lo que te es demasiado difícil, ni investigues lo que te supera. Piensa en lo que te ha sido encomendado, y no te preocupes por las cosas misteriosas. Y no seas curioso de sus muchas obras. No necesitas ver con tus ojos lo escondido. No te afanes en lo que supera tu capacidad, pues se te mostraron cosas que exceden la comprensión humana. A muchos ha desviado su excesiva confianza, y una ilusión perniciosa ha extraviado sus pensamientos»¹¹⁴.

Un deseo de saber en sí justo puede realizarse de modo desordenado. No hay que imitar a don Quijote, el personaje que inmortalizó el genio de Cervantes: don Quijote pasaba las noches leyendo sus libros, y así la mucha lectura y el poco sueño terminaron por arruinarle la salud de la mente. Es también desordenado el deseo de saber que lleva

¹¹⁰ Cfr. *S.Th.*, II-II-, q. 160, a. 1,c.

¹¹¹ Cfr. *S.Th.*, II-II-, q. 166.

¹¹² ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1: 980 a 21.

¹¹³ *I Jn* 2, 16.

¹¹⁴ *Sir* 3, 21-24.

a utilizar medios inmorales, también en la hipótesis de que pudieran procurarnos conocimientos útiles.

Del lado puesto es moralmente reprobable la falta de empeño en adquirir conocimientos necesarios para realizar el trabajo profesional y los otros deberes que cada uno está obligado a realizar. Según la importancia de la materia y de los males que la pereza en el estudio puede causar a sí mismo o a los otros, se puede llevar a la culpa grave.

La compostura en los gestos — La modestia tiene que ver también con la compostura en los gestos y en el modo de moverse, así como con el decoro en el modo de presentarse. «Por la mirada se conoce al hombre, y por la cara se conoce al sensato. El modo de vestir, de reír y de andar del hombre, manifiestan lo que es»¹¹⁵.

La modestia en el vestir — Tiene especial importancia la modestia en el vestir, que tiene que ser adecuado a la propia edad y condición. La virtud requiere gusto y equilibrio, que sabe evitar ya sea el lujo y la vanidad, ya sea el descuido. La Sagrada Escritura deplora la elección del vestido inspirado en una intención sensual o libidinosa¹¹⁶. Son muy expresivas las palabras con las cuales Isaías censura las manifestaciones que existían entre las mujeres de su tiempo, desorden que en la sustancia se puede encontrar igualmente en los hombres: «Ha dicho el Señor: «Puesto que las hijas de Sión son altivas, andan con el cuello estirado y los ojos seductores, caminan contoneándose y haciendo tintinear las ajorcas de sus pies, el Señor cubrirá de tiña la calva de las hijas de Sión, y desnudará sus vergüenzas. Aquel día el Señor quitará el lujo de las ajorcas, las diademas y las lunetas, los pendientes, las pulseras y los velos, las cofias y las cadenillas de los tobillos, las cintas, los tarros de esencias y los amuletos, los aretes y los anillos de nariz, los vestidos lujosos y los mantos, los chales y los bolsos, los espejos, las túnicas, los sombreros y las mantillas»¹¹⁷.

Actualmente, la moda y ciertas costumbres relativas al vestido hacen cada vez más frecuente que modos de vestir objetivamente contrarios al pudor o directamente escandalosos respondiendo más a la superficialidad y al deseo de conformarse al grupo y no a la mala intención. Pero, queda el hecho objetivo. Y tiene que hacer reflexionar que a menudo, no es posible distinguir por el vestido a quien actúa con intenciones poco honestas, de quien no está inspirado por tales intenciones.

La moderación en el juego y en el deporte – Pertenece a la modestia, también, la virtud que con su nombre griego Santo Tomás llama *eutrapelia*¹¹⁸, que modera nuestra actitud en el juego, en el deporte y, en general, en el ocio. El descanso es necesario,

¹¹⁵ *Sir* 19, 26-27.

¹¹⁶ Santo Tomás considera que cuando existe una intención así, se puede pecar gravemente: cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169, a. 2.

¹¹⁷ *Is* 3, 16-23. Cfr. también *I Tm* 2, 9-10.

¹¹⁸ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 2 c.

y hay muchos modos legítimos de descansar. Sin embargo, es inmoral dedicarse a entretenimientos deshonestos o completamente inútiles, o que no son adecuados con la edad y la condición de la persona, o que suponen gastos excesivos o peligros para la salud. Denota poco sentido dejarse atrapar totalmente por el juego o por el deporte, atribuyéndole una importancia que no tiene, llegando hasta el punto de perder la serenidad del ánimo. La actividad deportiva no debe ir más allá de su límite ético intrínseco. Ella siempre es «una actividad complementaria, no puede ser vivida como el fin último y exclusivo de una vida, porque entonces la autosatisfacción ligada al ejercicio físico se transforma en el culto del cuerpo y de su potencia como absoluto. La victoria se transforma en vértigo del triunfo, al cual el atleta subordina todo lo demás: su propia persona, el sentido de su vida y de sus relaciones con los demás»¹¹⁹. Además, de la excesiva pasión por el juego y el deporte surgen fácilmente, como lo demuestra la experiencia, faltas graves contra la caridad y la justicia, odio y violencia, graves pecados que por la banalidad de su motivación se vuelven todavía más detestables e indignos del hombre.

Siempre es necesario que los adultos orienten los juegos y el descanso de los niños. Con diferencias según su edad, los niños y jóvenes tienen necesidad de estar al aire libre, tener suficiente contacto con la naturaleza y la verdadera realidad, socializarse con sus coetáneos. El uso de los videojuegos y de la televisión debe ser moderado. También para los adultos hace falta moderación en el uso de la televisión y del ordenador (entendida aquí como medio de entretenimiento). Son medios que generalmente inducen una actitud pasiva y conformista, y que a menudo presentan imágenes gratuitas, emociones falsas, situaciones irreales, modelos vacíos, representaciones distorsionadas; una realidad virtual, en definitiva, que genera desilusiones punzantes por el impacto cotidiano con la realidad, y que no ayuda al desarrollo equilibrado de la personalidad.

5. LA VIRTUD DE LA HUMILDAD

La humildad es una virtud que cumple una función de primera importancia en la vida moral y espiritual. Santo Tomás la coloca como parte de la modestia, y por lo tanto, como virtud vinculada a la templanza¹²⁰, en cuanto debe moderar según la verdad las aspiraciones del hombre y el sentimiento del propio valor y de las propias capacidades. Santo Tomás no ignora la importancia de la humildad¹²¹. «El motivo de tal ubicación se debe al principio de la sistemática tomasiana, que toma en consideración no la materia ni el sujeto, sino el modo de obrar de las virtudes»¹²², es decir, la tarea que las pasiones a las cuales se refiere la virtud ponen a la persona. Los impulsos suscitados en

¹¹⁹ B. MONTANARI, *Sport*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, *Nuovo dizionario di teologia morale*, cit., p. 1288 (con bibliografía). Véase también, en la misma obra, A. BONDOLFI, *Tempo libero*, pp. 1366-1371.

¹²⁰ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 161, a.4.

¹²¹ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 161, a. 5.

el hombre por todo lo que entra en el ámbito del deseo de autoestima y de ser estimado por los otros¹²³ tienen necesidad fundamentalmente de freno, de moderación, y así estamos formalmente dentro del campo de la templanza.

El criterio según el cual la humildad regula tales impulsos es la verdad, ya sea en sentido natural (la exacta valoración de las propias capacidades, etc.), ya sea en sentido sobrenatural (adecuada comprensión del puesto asignado al hombre por Dios en su plan redentor). A este último se refiere San Pablo cuando escribe a los corintios: «Porque ¿quién te enaltece? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?»¹²⁴; y a los romanos: «Entonces, ¿en qué se fundamenta la jactancia? Ha quedado excluida. ¿Y por qué ley?, ¿la de las obras? No: por la ley de la fe. Afirmamos, por tanto, que el hombre es justificado por la fe con independencia de las obras de la Ley»¹²⁵. Respecto de Dios, el hombre debe ser consciente de haber recibido todo de Él, los dones naturales y, más aún, los dones de gracia. No tenemos otra justicia verdadera fuera de aquella con la que Dios nos hace justos. Lo único de lo que hay que gloriarse, es de la cruz de Nuestro Señor Jesucristo¹²⁶. Esta actitud de humilde reconocimiento es la otra cara del amor a Dios. Si llegase a faltar, el hombre quedaría privado de la gracia, clausurado en su propia miseria. « "Dios resiste a los soberbios, y a los humildes da la gracia"»¹²⁷.

La humildad es también la otra cara del amor al prójimo. Quien es consciente de ser nada ante Dios, evita el orgullo y el desprecio del prójimo, sabe ser comprensivo con los demás, también con sus errores¹²⁸. Sólo el que piensa que jamás cometió un error se horroriza frente a los errores de los demás (“¿si los demás fueran como yo ...!”). La humildad profunda no impide reconocer los dones recibidos; se fundamenta en la verdad, en el conocimiento verdadero de sí mismo. El bien es visto como tal, pero debe convertirse en motivo de agradecimiento a Dios y estímulo para poner los propios talentos al servicio de los demás. El Señor condena la falsa humildad del que esconde el talento recibido¹²⁹.

La virtud de la humildad puede fácilmente ser objeto de incompreensión en un mundo que exalta el poder y la autoafirmación. Son bien conocidas las críticas de Nie-

¹²² E. KACZYNSKI, *Umiltà*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, *Nuovo dizionario di teología morale*, cit., p. 1394.

¹²³ Sobre estas tendencias, véase *Elegidos en Cristo I*, cap. V, parágrafo 2 c).

¹²⁴ *I Cor* 4,7.

¹²⁵ *Rm* 3, 27-28.

¹²⁶ Cfr. *Gal* 6, 14. El tema, por lo demás, es recurrente en el epistolario paulino.

¹²⁷ *St* 4, 6; cfr. *I Pt* 5, 5-6.

¹²⁸ «El fariseo, quedándose de pie, oraba para sus adentros: «Oh Dios, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni como ese publicano. [...] Os digo que éste bajó justificado a su casa, y aquél no. Porque todo el que se ensalza será humillado, y todo el que se humilla será ensalzado» (*Lc* 18, 11.14).

¹²⁹ Cfr. *Mt* 25, 24-28.

tzsche, que veía en la humildad, y en otras virtudes cristianas, la flor más refinada del resentimiento y del odio, concepción ésta que ha sido eficazmente refutada por Max Scheler¹³⁰. A la humildad no le corresponde realizar inmediatamente las diferentes dimensiones del bien humano y cristiano. Su importancia consiste más bien en preservar de la corrupción el valor de las realizaciones en el orden del conocimiento, del trabajo, de las relaciones personales e, incluso, del amor a Dios y al prójimo. La soberbia puede corromper todo, hasta las cosas más espirituales. El soberbio es egocéntrico, incapaz de verdadero amor y de cualquier trabajo por el bien de los demás y de la sociedad. El orgulloso, incapaz de cualquier forma de autotranscendencia, vive y trabaja sólo para sí mismo. Incluso “ama” para sí mismo, y por tanto no es capaz de verdadero amor. Las diversas formas de la soberbia dan origen a problemas y pecados, incluso graves, en todos los ámbitos: en el trabajo, en la familia, en las relaciones sociales, en la vida espiritual.

Es natural para el hombre mirarse a sí mismo desde el punto de vista del valor. Desde el punto de vista evolutivo, la percepción del propio valor comienza pasando a través del juicio que nuestros semejantes dan sobre nosotros. El hombre tiene necesidad del reconocimiento por parte de los demás. Con el desarrollo psicológico y moral, la persona adquiere poco a poco la madurez de juicio suficiente para tener autónomamente una imagen realista de sí misma y de sus propias capacidades, aunque jamás hay ni debe haber una completa indiferencia en relación a la apreciación que nuestro ser y obrar suscitan en los demás. En la medida en la que el sentido del propio valor depende de un juicio maduro, objetivo y realista, la persona está en condiciones de plantear adecuadamente sus relaciones con los demás en todos los ámbitos (familia, trabajo, etc.).

La humildad debe garantizar la corrección de las dos tendencias involucradas: el deseo de ser estimado, en cuanto la persona consigue adquirir un justo y equilibrado desprendimiento respecto del juicio que los demás tienen sobre él; y la autoestima, garantizando que el sentido moderadamente autónomo del propio valor esté fundado en un juicio objetivo y realista. La excesiva dependencia de la estima de los demás, propia de las personalidades débiles, da lugar a fenómenos como el ansia de notoriedad, la obstinación y la rigidez, la vanidad, el culto hipócrita de las apariencias, y hasta la simulación de la enfermedad para llamar la atención y los cuidados de los demás (fenómenos histéricos). Quien busca antes que nada la aprobación de los demás, instrumentaliza todo (el trabajo, la amistad, etc.) a ese fin, incurre en comportamientos privados de autenticidad, se adecua excesivamente al grupo y fácilmente cae en acciones ridículas. Es extremadamente difícil trabajar junto a este tipo de personas, razón por la cual fácilmente quedan aisladas. El empobrecimiento de las relaciones sociales y la insensibilidad hacia los valores objetivos es fácilmente el resultado final al que llegan.

¹³⁰ Cfr. M. SCHELER, *Il resentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

Cuando la persona dispone, en cambio, de un juicio suficientemente autónomo sobre sus propias capacidades, pero no es objetivo o no consigue aceptar la propia realidad, emergen sentimientos infundados de inferioridad e inseguridad, de orgullo y autosuficiencia. El orgulloso tiene una personalidad dura, generadora de conflictos, a veces agresiva y violenta. Superior a todos, siempre tiene la razón él, capaz de premiar generosamente a quien se le somete, pero incapaz de amar y darse. Susceptible y arrogante, tiende al narcisismo. Al final, también por este camino el hombre queda encerrado en sí mismo.

La falta de empeño en ejercitarse en la humildad tiene múltiples manifestaciones, de las cuales en alguna medida nadie está completamente inmune. Aportamos algunos ejemplos tomados de las obras de San Josemaría Escrivá: «Déjame que te recuerde, entre otras, algunas señales evidentes de falta de humildad: -pensar que lo que haces o dices está mejor hecho o dicho que lo de los demás; -querer salirte siempre con la tuya; -disputar sin razón o -cuando la tienes- insistir con tozudez y de mala manera;-dar tu parecer sin que te lo pidan, ni lo exija la caridad; -despreciar el punto de vista de los demás; -no mirar todos tus dones y cualidades como prestados; -no reconocer que eres indigno de toda honra y estima, incluso de la tierra que pisas y de las cosas que posees;-citarte a ti mismo como ejemplo en las conversaciones; -hablar mal de ti mismo, para que formen un buen juicio de ti o te contradigan; -excusarte cuando se te reprende; -encubrir al Director algunas faltas humillantes, para que no pierda el concepto que de ti tiene; -oír con complacencia que te alaben, o alegrarte de que hayan hablado bien de ti; -dolerte de que otros sean más estimados que tú; -negarte a desempeñar oficios inferiores; -buscar o desear singularizarte; -insinuar en la conversación palabras de alabanza propia o que dan a entender tu honradez, tu ingenio o destreza, tu prestigio profesional...; -avergonzarte porque careces de ciertos bienes.. »¹³¹.

La importancia de la virtud de la humildad está, en definitiva, en que mantiene la intencionalidad de fondo de la persona orientada hacia el valor y el amor. Si esta dirección no está suficientemente afianzada, hasta lo que en apariencia es virtud puede no serlo en realidad. La dificultad mayor que ella tiene que superar, es que las tendencias que tiene que regular no pueden ser a largo plazo simplemente suprimidas u oprimidas por la voluntad. Tienen que ser educadas, adecuadas a la realidad humana y cristiana de cada uno y abiertas a la participación, al servicio y al amor. No es posible dejar absolutamente de mirarse a sí mismo, pero es posible aprender a hacerlo con una actitud que sintetice la objetividad y el sentido del humor (no tomarse demasiado en serio), de manera tal que no se oscurezca la percepción de lo que está fuera de nosotros y sobre nosotros, porque fuera de nosotros y sobre nosotros adquiere su verdadero valor todo lo que somos y hacemos¹³².

¹³¹ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, Rialp, Madrid, n. 263.

¹³² Hemos retomado aquí, las consideraciones hechas en A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 250-253.