

LAS VIRTUDES Y LA IMAGEN CRISTIANA DEL HOMBRE

Autor: Josef Pieper

Publicado en: J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*,
Rialp, Madrid 1976, pp. 11-29.

ÍNDICE:

1. La imagen del hombre en general
2. La imagen cristiana del hombre y la moral en Santo Tomás de Aquino
3. El concepto de virtud y la jerarquía entre las virtudes
4. Prudencia
5. Justicia
6. Fortaleza
7. Templanza
8. Fe, esperanza y caridad
9. Diferencia entre la moral natural y la sobrenatural

1. La imagen del hombre en general

La segunda parte de la *Summa theologiae* del Doctor Común de la Iglesia, que se refiere a la Teología moral, comienza con esta frase: «Puesto que el hombre fue creado a semejanza de Dios, después de tratar de El, modelo originario, nos queda por hablar de su imagen, el hombre». Sucede con esta frase lo que con tantas otras de Santo Tomás: la evidencia con que la expresa, sin darle gran relieve, oculta fácilmente el hecho de que su contenido no es de ningún modo evidente.

Esta primera proposición de la Teología moral refleja un hecho del que los cristianos de hoy casi han perdido la conciencia: que la moral es, sobre todo y ante todo, doctrina sobre el hombre; que tiene que hacer resaltar la idea del hombre y que, por tanto, la moral cristiana tiene que tratar de la imagen verdadera del mismo hombre. Esta realidad era algo muy natural para la cristiandad de la Alta Edad Media. De esta concepción básica, cuya evidencia ya se había puesto en duda, como indica su formulación polémica, nació, dos siglos después de Santo Tomás de Aquino, la frase de Eckhart: «Las personas no deben pensar tanto lo que han de hacer como lo que deben ser». Sin embargo, la moral, y sobre todo su enseñanza, perdieron después, en gran parte, estas perspectivas por causas difíciles de comprender y aquilatar, hasta tal punto que incluso aquellos textos de Teología moral que pretendían estar expresamente escritos según el espíritu de Santo Tomás diferían de él en este punto capital.

Esto explica algunas causas del porqué al cristiano medio de hoy apenas se le ocurre pensar que en moral pueda conocerse algo sobre el verdadero ser del hombre, sobre la idea del hombre. Al contrario, asociamos el concepto de moral la idea de una doctrina del hacer y, sobre todo, del no-hacer, del poder y no-poder, de lo mandado y lo prohibido. La primera doctrina teológico-moral del Doctor Común es ésta: «La moral trata de la idea verdadera del hombre». Naturalmente que también ha de tratar del hacer, de obligaciones, mandamientos y pecados; pero su objeto primordial, en que se basa todo lo demás, es el verdadero ser del hombre, la idea del hombre bueno.

2. La imagen cristiana del hombre y la moral en Santo Tomás de Aquino

La respuesta a la cuestión de la imagen auténtica del hombre

cristiano puede concretarse en una frase; más aún: en una palabra: Cristo. El cristiano debe ser «otro Cristo»; debe ser perfecto como lo es el Padre; pero este concepto de perfección cristiana es infinitamente amplio, y por eso mismo es difícil de aclarar: requiere, por tanto, la concreción y exige una interpretación.

Sin tal interpretación, que se apoye en la esencia empírica del hombre y en la realidad, estaría expuesto continuamente al abuso y al error por una sobresaturación contraria a su esencia. No es posible pasar, sin más ni más, de la situación concretísima del hacer al último y más alto ideal de la perfección. Precisamente a estas palabras de la Escritura: «Sed perfectos como vuestro Padre que está en los Cielos», a esta formulación de la imagen ideal del cristiano ha preferido el cuarto Concilio de Letrán su célebre tesis de la *analogia entis*: «*Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notan, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*». (No se puede señalar entre Creador y criatura una semejanza tan grande, que impida observar entre ellos una desemejanza mucho mayor). Esta frase se opone a la idea de un «endiosamiento» demasiado inmediato del hombre.

El hombre, así como el perfecto cristiano, permanece criatura, esto es, ser finito aun en la vida eterna. Existe, ciertamente, más de una posibilidad legítima de interpretar esta idea verdadera del cristiano no sólo histórica, sino también teóricamente. Así existirá una forma occidental y otra oriental de interpretar esta idea cristiana del hombre. Santo Tomás de Aquino, el gran maestro de la cristiandad occidental, expuso la idea cristiana del hombre en siete tesis que cabe formular de la siguiente forma:

Primero. El cristiano es un hombre que, por la fe, llega al conocimiento de la realidad del Dios uno y trino.

Segundo. El cristiano anhela -en la esperanza- la plenitud definitiva de su ser en la vida eterna.

Tercero. El cristiano se orienta -en la virtud teologal de la caridad- hacia Dios y su prójimo con una aceptación que sobrepasa toda fuerza de amor natural.

Cuarto. El cristiano es prudente, es decir, no deja enturbiar su visión de la realidad por el sí o el no de la voluntad, sino que hace depender el sí o el no de ésta de la verdad de las cosas.

Quinto. El cristiano es justo, es decir, puede vivir en la verdad con el prójimo; se sabe miembro entre miembros en la Iglesia, en el Pueblo y en toda Comunidad.

Sexto. El cristiano es fuerte, es decir, está dispuesto a sacrificarse y, si es preciso, aceptar la muerte por la implantación de la justicia.

Séptimo. El cristiano es comedido, es decir, no permite que su ambición y afán de placer llegue a obrar desordenadamente y anti-naturalmente.

En estas siete tesis se refleja que la moral de la teología clásica, como exposición de la idea del hombre, es esencialmente una doctrina de las virtudes; interpreta las palabras de la Escritura acerca de la perfección mediante la imagen séptuple de las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales. El devolver a su forma original a la conciencia universal de nuestra época la imagen grandiosa del hombre, que está ya descolorida, y, lo que es peor, desfigurada, no es tarea que carezca de importancia, a mi parecer. La razón no es precisamente un interés «histórico», sino más bien porque esta interpretación de la idea del hombre no sólo se conserva válida, sino que para nosotros es vital afirmarla y contemplarla de nuevo con claridad.

Quisiera intentar ahora la definición, con algunas observaciones, de los contornos de esta imagen dentro del cuadro de las cuatro virtudes cardinales, y especialmente donde me parezca que haya quedado descolorida o desfigurada.

3. El concepto de virtud y la jerarquía entre las virtudes

Para comenzar, hay que decir algo sobre el concepto de virtud. Hace unos años precisamente Paul Valéry pronunció en la Academia Francesa un discurso sobre la virtud. En este discurso se nos dice: «Virtud, señores, la palabra 'virtud', ha muerto o, por lo menos, está a punto de extinguirse... A los espíritus de hoy no se le muestra como la expresión de una realidad imaginable de nuestro presente... Yo mismo he de confesarlo: no la he escuchado jamás, y, es más, sólo la he oído mencionar en las conversaciones de la sociedad como algo curioso o con ironía. Podría significar esto que frecuento una sociedad mala si no añadiese que tampoco recuerdo haberla encontrado en los libros más leídos y apreciados de nuestros días; finalmente, me temo no exista periódico alguno que la imprima o se atreva a imprimirla con otro sentido que no sea el del ridículo. Se ha

llegado a tal extremo, que las palabras 'virtud' y 'virtuoso' sólo pueden encontrarse en el catecismo, en la farsa, en la Academia y en la opereta». El diagnóstico de Valéry es indiscutiblemente verdadero, pero no debe extrañarnos demasiado. En parte se trata, seguramente, de un fenómeno natural del destino de las «grandes palabras». En efecto, ¿por qué no han de existir, en un mundo descristianizado, unas leyes lingüísticas demoníacas, merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo?

Aparte de esta última posibilidad, digna de tomarse en serio, no hay que olvidar que la literatura y la enseñanza de la moral no han hecho que el hombre corriente capte con facilidad el verdadero sentido y realidad del concepto «virtud».

La virtud no es la «honradez» y «corrección» de un hacer u omitir aislado. Virtud más bien significa que el hombre es verdadero, tanto en el sentido natural como en el sobrenatural. Incluso, dentro de la misma conciencia universal cristiana, hay dos posibilidades peligrosas de confundir el concepto de virtud: primero, la moralista, que aísla la acción, la «realización», la «práctica» y las independiza frente a la existencia vital del hombre. Segundo, la supernaturalista, que desvaloriza el ámbito de la vida bien llevada, de lo vital y de la honradez y decencia natural. Virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana. La virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural.

El hombre virtuoso es tal que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas. Casi tan importante como su concepto exacto es el examen del verdadero orden de categorías entre las virtudes. Se ha hablado mucho del carácter «heroico» del cristianismo o del concepto «heroico» de la existencia, como rango esencial de la vida cristiana. Estas formulaciones sólo son correctas a medias. La virtud primera y característica del cristiano es el amor sobrenatural hacia Dios y su prójimo, y todas las virtudes teologales están por encima de las cardinales. Incluso mi obrita *Del sentido de la fortaleza* no ha escapado a aquella interpretación «heroística» verdadera a medias y, por tanto, falsa a medias, aun cuando el objetivo principal era demostrar que la fortaleza no está en primer lugar, sino en el tercero entre las virtudes cardinales.

4. Prudencia

La primera entre las virtudes cardinales es la prudencia. Es más: no sólo es la primera entre las demás, iguales en categoría, sino que, en general, «domina» a toda virtud moral.

Esta afirmación de la supremacía de la prudencia, cuyo alcance apenas somos capaces de comprender, encierra algo más que un orden más o menos casual entre las virtudes cardinales. Expresa, en términos generales, la concepción básica de la realidad, referida a la esfera de la moral: el bien presupone la verdad, y la verdad el ser. ¿Qué significa, pues, la supremacía de la prudencia? Quiere decir solamente que la realización del bien exige un conocimiento de la verdad. «Lo primero que se exige de quien obra es que conozca», dice Santo Tomás. Quien ignora cómo son y están verdaderamente las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme con la realidad. Me apresuro a añadir que el «saber» no debe entenderse con el criterio cientifista de las ciencias experimentales modernas, sino que se refiere al contacto efectivo con la realidad objetiva. La revelación, por ejemplo, da a este contacto un fundamento más elevado que el científico.

También pertenecen a la prudencia la «docilidad», es decir, la unión sumisa con el verdadero conocimiento de la realidad de un espíritu superior. El conocimiento objetivo de la realidad es, pues, decisivo para obrar con prudencia. El prudente contempla, por una parte, la realidad objetiva de las cosas y, por otra, el «querer» y el «hacer»; pero, en primer lugar, la realidad, y en virtud y a causa de este conocimiento de la realidad determina lo que debe y no debe hacer. De esta suerte, toda virtud depende, en realidad, de la prudencia y todo pecado es, en cierta manera, una contradicción de la prudencia: «*omne peccatum opponitur prudentiae*».

Nuestro lenguaje usual, que es también el del pensamiento, se ha apartado bastante de este estado de cosas. Lo prudente nos parece, antes que la presuposición, la circunvalación del bien. Nos cuesta pensar que ser justo y veraz suponga siempre y esencialmente la «prudencia». Prudencia y fortaleza parecen ser poco menos que irreconciliables, ya que la fortaleza es, la mayoría de las veces, «imprudente». Conviene, sin embargo, recordar que el sentido propio y verdadero de esta dependencia es el de que la acción justa y fuerte y toda acción buena, en general, sólo es tal en cuanto responde a la verdad, creada por Dios, de las cosas reales y esta verdad se manifiesta de forma fecunda y decisiva en la virtud de la prudencia.

Esta doctrina de la supremacía de la prudencia encierra una importancia práctica enorme. Comprende, por ejemplo, el axioma pedagógico: «La educación y autoeducación, en orden a la emancipación moral, han de tener su fundamento en la respectiva educación y autoeducación de la virtud de la prudencia, es decir, en la capacidad de ver objetivamente las realidades que conciernen a nuestras acciones y hacerlas normativas para el obrar, según su índole e importancia». Además, la doctrina clásica de la virtud de la prudencia encierra la única posibilidad de vencer interiormente el fenómeno contrario: el moralismo.

La esencia del moralismo, tenido por muchos por una doctrina especialmente cristiana, consiste en que disgrega el ser y el deber; predica un «deber», sin observar y marcar la correlación de este deber con el ser. Sin embargo, el núcleo y la finalidad propia de la doctrina de la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de esta conexión entre el deber y el ser, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser. El moralismo dice: el bien es el deber, porque es el deber. La doctrina de la prudencia, por el contrario, dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad. Es importante observar claramente la conexión íntima que aquí resalta entre el moralismo «cristiano» y el voluntarismo moderno.

Las dos doctrinas tienen un parentesco bastante más acusado de lo que a primera vista parece y aún puede indicarse aquí un tercer parentesco «práctico» y «actual». El fondo de equidad y objetividad de la doctrina clásica de la prudencia encontró su expresión en la frase magníficamente sencilla de la Edad Media: «Sabio es el hombre a quien las cosas le parecen tal como realmente son». Un resultado de la psicología, o mejor dicho, psiquiatría moderna, que a mi parecer nunca ponderaremos demasiado, hace resaltar cómo un hombre al que las cosas no le parecen tal como son, sino que nunca se percata más que de sí mismo porque únicamente mira hacia sí, no sólo ha perdido la posibilidad de ser justo (y poseer todas las virtudes morales en general), sino también la salud del alma.

Es más: toda una categoría de enfermedades del alma consisten esencialmente en esta «falta de objetividad» egocéntrica. A través de estas experiencias se arroja una luz que confirma y hace resaltar el realismo ético de la doctrina de la superioridad de la prudencia. La prudencia es uno de los «lugares» del espíritu en que se hace visible la misteriosa conexión entre salud y santidad, enfermedad y pecado. Una doctrina del alma (psicología) que no haga, a sabiendas, caso omiso de estas

realidades podrá adquirir, seguramente, desde esta posición, una visión de relaciones muy hondas.

El concepto central caracteriológico de la autosugestión (que no es otra cosa que una falta de objetividad voluntaria en la visión de la realidad), así como el concepto sociológico de «ideología», enteramente paralelo, podrían ser «descubiertos» por la doctrina de la prudencia de una forma enteramente sorprendente. Mas aquí sólo nos es posible indicar lo ya dicho.

5. Justicia

Prudencia y justicia están más íntimamente ligadas de lo que pueda parecer a primera vista. Justicia, decíamos, es la capacidad de vivir en la verdad «con el prójimo». No es, sin embargo, difícil ver en qué medida depende este arte de la vida en la comunidad (es decir, el arte de la vida en general) del conocimiento y reconocimiento objetivo de la realidad, o sea de la prudencia. Sólo el hombre objetivo puede ser justo, y falta de objetividad, en el lenguaje usual, equivale casi a injusticia.

La justicia es la base de la posibilidad real de ser bueno; en esto se apoya la elevada categoría de la prudencia. La categoría de la justicia se basa en ser la forma más elevada y propia de esta misma bondad. Conviene subrayar esto, pues la burguesía «cristiana» ha considerado desde algunas generaciones cosas muy diferentes, por ejemplo, la denominada «moralidad» como característica propia y primordial del hombre bueno. El hombre bueno es en principio justo. No es casualidad que las Sagradas Escrituras y la Liturgia llamen «justo», en general, al hombre en estado de gracia. Al rozar el tema «justicia» el lenguaje enteramente desapasionado de Santo Tomás adquiere un estilo más vibrante; cita, en este lugar de la *Summa*, la frase de Aristóteles: «La más elevada entre las virtudes es la de la justicia; ni el lucero de la mañana ni el vespertino pueden serle comparados en belleza».

La realización de la justicia es cometido del hombre como tal, como «ser sociable». Casi se puede asegurar que el portador de la justicia no es tanto el individuo (aunque, naturalmente, sólo la persona puede ser «virtuosa» en sentido estricto), como el «nosotros», la entidad social o el pueblo; justicia es, pues, la plenitud óptica del «nosotros». Las diversas formas del «nosotros» se estructuran en torno a tres rasgos fundamentales; cuando estas tres estructuras son «verdaderas» puede decirse que en este «nosotros» reina justicia. Estos tres elementos

estructurales son, según la Escolástica, los siguientes: primero, las relaciones de los miembros entre sí, cuya equidad se apoya en la justicia conmutativa; segundo, la relación del todo a los miembros, cuya equidad se apoya en la justicia distributiva, y tercero, las relaciones de los miembros aislados al todo, cuya equidad va regida por la justicia legal. Todas estas cosas parecen evidentes, aunque no lo sean en modo alguno.

La doctrina «social» individualista, por ejemplo, reconoce de estas tres estructuras básicas sólo una, a saber: las relaciones de los individuos entre sí, pues el individualismo no reconoce la existencia propia del todo, y por eso para él no existen propiamente relaciones del individuo al todo ni del todo al individuo. Así, para un individualismo que quiera ser consecuente, la única forma de justicia es la conmutativa, que se basa en el contrato como medio de lograr la compensación de intereses.

Por otra parte, el colectivismo ha creado una doctrina social «universalista» que niega rotundamente que existan siquiera relaciones de individuo a individuo; en estricta consecuencia declara a la justicia conmutativa como un «absurdo individualista». La acusada tendencia que tienen estas «opiniones de escuela» a la realización práctica lo demuestra, por ejemplo, la experiencia histórica de los regímenes totalitarios. Caracteriza a éstos la tiranía del Estado, que apenas permite relaciones privadas entre los individuos como tales; éstos apenas si se enfrentan «oficialmente» como funcionarios individuales de los intereses del Estado. Se ha hecho el intento, por parte de algunos cristianos, de proclamar la subordinación del individuo al bien común como directriz básica en la vida pública y admitir, en consecuencia, la justicia legal como justicia propiamente dicha.

Al mismo tiempo se aseguró que ésta es la opinión verdadera de la teología clásica. Es muy difícil juzgar acertadamente este intento, ya que sería preciso hacer en orden al mismo distinciones tan importantes como complicadas. Santo Tomás de Aquino dice, ciertamente, que toda la vida moral del hombre está subordinada al bien común. Así pues, la justicia legal tiene realmente una categoría y posición muy especial. Pero no debe perderse de vista que la tesis expuesta por Santo Tomás tiene dos facetas: la una expresa que existe una verdadera obligación del individuo con respecto al bien común, y esta obligación se refiere al hombre entero; y la otra faceta hace resaltar, en cambio, que toda virtud del individuo es necesaria para el bienestar de todos, significando esto que el bien-estar común necesita virtud de los individuos aislados. Esto último no es

realizable si los miembros aislados de la comunidad no son buenos, y «buenos» no sólo en el sentido más restringido de justos, sino también en el sentido de una virtud personalísima, oculta y, por decirlo así, completamente íntima. No conviene, pues, pasar por alto esta cuestión.

6. Fortaleza

Existe otro error acerca del concepto de justicia, en el fondo completamente liberal, pero no solamente restringido al llamado «siglo del liberalismo». Dice así: es posible poseer la justicia sin la fortaleza. No es tanto un error que afecte a la esencia de la justicia como a la concepción de «este» mundo en el cual la justicia ha de realizarse, pues «este» mundo está constituido de tal forma que la justicia, como el bien general, no se «impone» por sí sola sin que la persona esté dispuesta incluso a la muerte. El mal tiene poder en «este» mundo, este hecho se pone de relieve en la necesidad de la fortaleza, que en realidad, no es otra cosa que la disposición para realizar el bien aun a costa de cualquier sacrificio. Así, la misma fortaleza es, como dice San Agustín, un testigo irrefutable de la existencia del mal en el mundo.

Es, por otra parte, una mala réplica al error liberal, e igualmente falso, opinar que se puede ser fuerte sin ser justo. La fortaleza como virtud existe sólo donde se quiere la justicia. Quien no es justo no puede ser bueno en el verdadero sentido. Santo Tomás dice: «La gloria de la fortaleza depende de la justicia». Es decir, sólo puedo alabar la fortaleza de alguien si al mismo tiempo puedo alabarle por su justicia. La fortaleza verdadera está, pues, esencialmente ligada al deseo de justicia.

No es menos importante saber que la idea de fortaleza no es idéntica a la de una agresiva temeridad a toda costa, e incluso existe una temeridad contraria a la virtud de la fortaleza. Para mayor claridad, conviene considerar qué lugar ocupa el temor en la vida del hombre. La «charlatanería» superficial de la vida cotidiana, en principio tranquilizadora, tiende a negar la existencia de lo terrible, o bien a situarlo en la esfera de lo aparente o inexistente. Esta «tranquilización», eficaz o no, existe en todas las épocas y se encuentra hoy con oposición notable, ya que ningún concepto de la literatura profunda -filosófica, psicológica y poética- de nuestra época juega un papel tan importante como el del miedo.

Otra forma de manifestar aquella inocuidad de la vulgar existencia es un estoicismo nuevo, «proclamado» por un círculo de hombres para los cuales el recuerdo de los sucesos de las guerras mundiales es una destrucción que encierra la promesa y amenaza de unas catástrofes apocalípticas aún más violentas. La existencia es, en todo caso, horrible, mas no existe nada que lo sea tanto que el fuerte no pueda soportar y sobrellevar con grandeza. Leyendo los libros más personales de Ernst Jünger, una de las cabezas más notables de aquella *stoà* nueva, se comprende que todos los sueños de estos «corazones aventureros» sean pesadillas.

Hay que observar que sería poco menos que ridículo el recoger estos hechos con cierta «satisfacción» y hasta ironía. Seguramente son estas pesadillas una respuesta a la verdadera situación metafísica del Occidente, humanamente más elevada y objetivamente más adecuada que un cristianismo que se consuela con razones culturales superficiales sin haber penetrado aún en su propia profundidad. En dicha profundidad late la última respuesta cristiana a esta cuestión: el concepto del *temor de Dios*. Este concepto se está desvaneciendo en la conciencia universal cristiana y está a punto de convertirse en algo vacío e insustancial para ella. El temor de Dios no es simplemente lo mismo que el «respeto» al Dios absoluto, sino verdadero temor en el sentido estricto de la palabra. Común a temor, miedo, susto, horror y terror es que todas son respuestas diversas a las diferentes formas de mutilación del ser, cuyo último término sería propiamente la aniquilación.

La Teología cristiana no piensa en negar la existencia de lo terrible en la vida humana; por otra parte, nada más lejos para la doctrina cristiana de la vida que afirmar que el hombre no deba temer lo terrible. Pero al cristiano le interesa el *ordo timoris*, el orden del temor; en definitiva, lo realmente temible, en último término; la preocupación consiste en temer acaso lo que no existe ni es definitivamente terrible y, por el contrario, tener por inofensivas cosas realmente temibles. Lo realmente terrible no es más que la posibilidad que tiene el hombre de separarse voluntariamente, por su propia culpa, de su última razón de ser. La posibilidad de ser culpable es el mayor peligro para la existencia del hombre.

El temor de Dios es la respuesta adecuada a este horror de la separación culpable y siempre posible de su última razón de ser. Esta culpabilidad constituye lo que definitivamente hemos de temer. Este miedo que acompaña a cada existencia humana, incluso a la de los santos, como una posibilidad real, no es superable por cualquier forma de «heroísmo»; más bien es este

temor la premisa para todo heroísmo auténtico. El temor de Dios -como tal temor- ha de ser soportado y resistido hasta la «seguridad» definitiva en la vida eterna. Si la fortaleza nos libra de amar a nuestra vida de una manera tal que la perdamos, expresa esto que el temor de Dios como temor a perder la vida eterna es el fundamento de toda fortaleza cristiana. Hay que pensar, sin embargo, que el temor de Dios es sólo el anverso negativo del amor esperanzado hacia Dios. San Agustín dice: todo temor es amor que huye.

En el temor de Dios se «perfecciona» el miedo natural del hombre ante una mutilación o aniquilación de su ser. Todo lo moralmente bueno no es más que una especie de «prolongación» de las inclinaciones naturales del ser. El hombre, sin embargo, teme por naturaleza a la nada antes de cualquier decisión de su inteligencia, o sea, según su naturaleza creada por Dios. Y así como la tendencia natural de la convivencia se perfecciona en la virtud de la justicia y de la propia autoridad en la virtud de la longanimidad, y la de la tendencia al goce en la templanza, igualmente se perfecciona el miedo natural a la destrucción en el temor de Dios. De la misma manera que el empuje natural a la convivencia, propia autoridad y la concupiscencia natural pueden actuar desordenadamente si no se perfeccionan en la justicia, la longanimidad y la templanza, también puede hacerlo el miedo natural a la aniquilación, si no se perfecciona en el temor de Dios. El hecho de que éste, en su forma propia de temor de Dios, «filial», sea un don del Espíritu Santo y no, como las virtudes cardinales, la realización de las posibilidades del hombre en la esfera de la moral, significa que sólo la perfección sobrenatural realmente vivida es capaz de librar al hombre del «temor imperfecto».

La tiranía de este «temor imperfecto» repercute, además de en el aspecto moral, en la vida psíquica natural, sobre lo cual puede informarnos la psiquiatría. He aquí otro punto en el que resalta claramente el parentesco entre salud y santidad, aunque la claridad se refiere sólo a la existencia de esta relación. Sin embargo, apenas es posible dilucidar la forma íntima en que están enlazadas la salud y la santidad, y sobre todo la culpa y la enfermedad, y las condiciones en que este parentesco se manifiesta. De todas formas, la «salud» de la justicia, Longanimidad, templanza, temor de Dios y de toda virtud en general consiste en estar de acuerdo con la verdad objetiva, natural y sobrenatural. Esta correspondencia a la realidad es, al mismo tiempo, el principio de la salud y del bien.

7. Templanza

Se ha dicho que la disposición natural al gozo puede llegar a actuar desordenadamente. La tesis liberal de que «el hombre es bueno» oculta esta verdad. El liberalismo progresista no podía reconocer, de acuerdo con sus premisas básicas, que existiese en el hombre una rebelión de las potencias menos elevadas del alma contra el dominio del espíritu y, por tanto, niega que el hombre hubiese perdido por el pecado original el orden interior genuino de su naturaleza. En consecuencia, con este modo de pensar la virtud de la templanza ha de aparecer como algo sin sentido, absurdo e insustancial, pues presupone y reconoce la posibilidad de esta rebelión de los sentidos contra el espíritu. La conciencia universal de la cristiandad (y no decimos la doctrina de la Iglesia, ni tampoco la Teología) respondió a esta negación del sentido de la templanza haciendo resaltar marcadamente esta virtud.

La virtud de la templanza, en sus típicas formas de castidad y continencia, llegó a ser para la conciencia universal cristiana el rasgo saliente y predominante en la idea del hombre cristiano. De todas formas, esta respuesta fue hija de su adversario, el liberalismo. La templanza es la virtud más «personal» entre las cuatro virtudes cardinales, lo que demuestra la dependencia de su enemigo liberal-individualista. En realidad, se podría haber alzado de igual forma la bandera de la fortaleza contra el liberalismo progresista; o bien, haber recalcado y predicado con especial insistencia ambas virtudes, fortaleza y templanza, aparte completamente de la justicia distributiva y legal.

El liberalismo ha socavado los fundamentos de ambas virtudes, que presuponen la existencia del mal, a causa de su fe absoluta en «este» mundo; pero precisamente subrayamos que la conciencia universal de la cristiandad antepuso la templanza como virtud característica del cristiano, virtud que se refiere de primera intención, como ya se ha dicho, al individuo como tal. Así se tomó la virtud más «personal» por la más cristiana. De esta forma la supervaloración de la templanza tiene una relación manifiesta con el liberalismo por la «individualización» de la moral. Este carácter privado de la templanza fue causa de que la Teología clásica no considerara esta virtud como la primera, sino la última de las cuatro virtudes cardinales.

La supervaloración de la templanza tuvo repercusiones y reflejos considerables. Por de pronto, el concepto de la llamada «moralidad» tiene aquí sus raíces. Este concepto, con todas sus ambigüedades, tal como se usa hoy día en el lenguaje corriente, es el resultado de la restricción de la moral a la virtud de la templanza; por otra parte, está unido a una concepción

moralista del bien en general que separa, como se ha dicho, la acción (u omisión) en el hombre viviente y escinde el «deber» y el «ser». Además, se redujo, de una manera completamente unilateral, la fuerza moral y el ejemplo de los ángeles y la Virgen al plano de esta virtud y sobre todo a la castidad. La consecuencia fue que todas estas figuras no quedaron en la conciencia cristiana con toda su cumplida plenitud real.

Con respecto al concepto «de pureza angelical» hay que observar que un ángel no puede ser «puro» en el sentido de la castidad y que la «virtud» del ángel consiste primordialmente en la virtud teologal del amor. Al mismo tiempo el concepto de *immaculata* no se refiere únicamente a la castidad de la Madre de Dios, sino que tiene una amplitud mucho mayor; significa primeramente y ante todo la plenitud de gracia en su ser que María recibió en un principio. Para concluir: esta supervaloración de la castidad es en buena parte culpable de que términos de nuestro lenguaje tales como «sensualidad», «pasión», «concupiscencia», «instinto», etc., haya adquirido un significado totalmente negativo, no obstante ser en principio conceptos moralmente indiferentes. Pero si en el lenguaje se entiende bajo «sensualidad» sólo la sensualidad contraria al espíritu, por «pasión» sólo la pasión mala y por «concupiscencia» la concupiscencia rebelde, no nos quedarán términos que designen la sensualidad no contraria al espíritu o no-rebelde, que Santo Tomás incluye entre las virtudes. Esta escasez de términos en el lenguaje nos lleva fácilmente a una confusión peligrosa de conceptos y hasta de la misma vida, y precisamente de una tal confusión se originó este uso defectuoso del lenguaje.

Es quizá conveniente recordar aquí un ejemplo de la *Summa theologica* que muestra la opinión del Doctor Común en esta materia. Es un ejemplo y no una tesis; pero un ejemplo que ilustra una tesis. La *Summa* incluye un tratado sobre las pasiones del alma. Santo Tomás estudia en él todos los movimientos de la capacidad sensual, como el amor, odio, deseo, placer, tristeza, temor, ira, etc. Una de las veinticinco cuestiones aproximadamente de este tratado habla de los «remedios contra el dolor y la tristeza». Santo Tomás expone en cinco capítulos otros tantos remedios; pero antes de conocerlos hagámonos esta pregunta: ¿Qué contestación nos daría o podría dar la conciencia moral universal de los cristianos acerca de «los remedios contra la tristeza del alma»? Que cada uno se conteste a sí mismo.

El primero, completamente general, de que Santo Tomás se ocupa es: «cualquier goce». La tristeza es un cansancio del alma; el goce, en cambio, un descanso. El segundo remedio son

«las lágrimas!». El tercero es el «compartir la alegría». El cuarto es la «contemplación de la verdad». Esta última calma el dolor tanto más cuanto más perfectamente ama el hombre la sabiduría. Ante el quinto remedio que nombra Santo Tomás hemos de considerar que estamos ante un tratado de Teología, y no precisamente uno cualquiera.

Este remedio contra la tristeza es «dormir y bañarse»; pues el sueño y el baño devuelven al cuerpo la debida disposición del bienestar, que, a su vez, repercute en el alma. Santo Tomás, naturalmente, está bien informado de las posibilidades y necesidades de superar el dolor humano con medios sobrenaturales, incluso es de la opinión que existen grados del dolor humano que sólo pueden vencerse sobrenaturalmente; pero no piensa en descartar los medios sensibles y naturales, como, por ejemplo, dormir y bañarse. No se avergüenza lo más mínimo de hablar de ello en medio de un tratado de Teología.

8. Fe, esperanza y caridad

Con esto concluye la serie de observaciones sobre las virtudes cardinales. Las cuatro -prudencia, justicia, fortaleza y templanza- pertenecen en principio a la esfera del hombre natural; pero como virtudes cristianas se desarrollan en el campo abonado por la fe, la esperanza y la caridad. Fe, esperanza y caridad son la respuesta del hombre a la realidad del Dios Uno y Trino, revelada al cristiano sobrenaturalmente por Jesucristo. Es más: las tres virtudes teologales no sólo son la respuesta a esta realidad, sino que, al mismo tiempo, constituyen la capacidad y fuente de energía para esta respuesta y no sólo esto, sino que, además, son la única «boca», por decirlo así, capaz de dar esta respuesta. Este estado de cosas no se refleja con suficiente claridad en todas las manifestaciones cristianas sobre las virtudes teologales.

Al hombre natural no le es posible «creer» en el sentido de la virtud teologal de la fe por la simple razón de que la realidad sobrenatural le haya sido hecha «asequible» por medio de la revelación. No; esta posibilidad de «creer» sólo nace por la comunicación de la gracia santificante. En la fe adquiere el cristiano conciencia de la realidad del Dios Uno y Trino, y en una medida tal que sobrepasa a todo convencimiento natural. La esperanza es la respuesta de afirmación del cristiano, sugerida por Dios, a la realidad revelada de que Cristo es el «camino a la vida eterna» en el más real de los sentidos. El amor, finalmente, es la respuesta de todas las potencias del hombre en gracia a la

bondad infinita y esencial de Dios. Las tres virtudes teologales están ligadas de la manera más íntima, «refluyen en un círculo santo», según una expresión de Santo Tomás en su *Tratado de la Esperanza*. «Quien fue llevado de la esperanza al amor adquiere una esperanza más perfecta, ya que también cree con más vigor que antes».

9. Diferencia entre la moral natural y la sobrenatural

La moral sobrenatural del cristiano se distingue de la moral del *gentleman*, del caballero, por la conexión íntima de las virtudes cardinales con las teologales. La conocida frase «La gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza», expresa esta misma relación y la forma en que dependen virtud natural y sobrenatural. Estas palabras parecen muy claras y de hecho lo son; pero su claridad no quita la imposibilidad de hacer comprensible un misterio por medio de una simple expresión, y nada más misterioso que la forma en que Dios actúa en el hombre y el hombre en Dios.

Sin embargo, la diferencia entre el cristiano y el *gentleman* se muestra de múltiples maneras suficientemente comprensibles. Puede parecer, a veces, que el cristiano obra contrariamente a la prudencia natural porque tiene que hacer justicia a realidades que pertenecen al mundo de la fe. Sobre esta «prudencia sobrenatural» ha escrito también Santo Tomás algo que, a mi parecer, es de una importancia extraordinaria para el cristiano de hoy. La virtud natural de la prudencia (así dice aproximadamente) está, evidentemente, ligada a una cantidad no escasa de conocimientos adquiridos de la realidad.

Si las virtudes teologales elevan a las cardinales a un plano sobrenatural, ¿qué sucede entonces con la prudencia?, ¿suple la gracia el conocimiento natural de los seres reales?, ¿hace la fe superflua la valoración objetiva de la situación del obrar concreto, o la suple?, ¿de qué le sirve la gracia y la fe al «hombre sencillo» que no posee en ciertas ocasiones este conocimiento para una situación complicada? A estas preguntas sólo Santo Tomás da, según creo, una respuesta magnífica y, además, muy consoladora: «Las personas que necesitan dirección y consejo ajenos saben aconsejarse a sí mismas cuando están en estado de gracia, por lo menos en cuanto que piden consejo a otras personas y, lo que es más importante, son capaces de distinguir el consejo bueno del malo». ¡Cuando están

en gracia! No necesita aclaración alguna hasta qué punto es esto consolador para la situación del «cristiano corriente».

De una manera especialmente conmovedora se muestra la diferencia entre el cristiano y el *gentleman* por la distancia que separa la fortaleza cristiana de la fortaleza «natural». Con esto queremos concluir estas consideraciones sobre la idea cristiana del hombre. La diferencia entre la fortaleza cristiana y la fortaleza meramente natural radica, en último extremo, en la virtud teologal de la esperanza. Toda esperanza nos dice: acabará bien, tendrá un buen fin. La esperanza sobrenatural nos asegura: el hombre que está en realidad en gracia de Dios terminará de una forma infinitamente mejor de lo que pudiera esperar; el fin de este hombre será nada menos que la Vida Eterna.

Pero puede suceder que todas las esperanzas de un «feliz fin» oscurezcan en una época de tentaciones, de desesperación, y darse el caso de que al hombre restringido a la esfera de lo natural no le quede otro remedio que la valentía del «ocaso heroico», y para un verdadero *gentleman* será precisamente éste el único recurso, pues sabrá renunciar a la autosugestión tranquilizadora, a la narcosis y, como dice Ernst Jünger, al «recurso de la suerte». En una palabra, la esperanza sobrenatural puede quedar como único recurso de la esperanza en general. Esto no está dicho en un sentido «eudemonístico», ya que no se trata aquí de la preocupación por una última posibilidad de felicidad subjetiva.

La frase de las Sagradas Escrituras: «Aun cuando me diere la muerte, esperaré en El» no puede estar más lejos del temor eudemonístico de la suerte. No; la esperanza cristiana es principalmente y ante todo la dirección de la existencia del hombre a la perfección de su naturaleza, a la saciedad de su esencia, a su última realización, a la plenitud del ser, a la que corresponde, por tanto, también la plenitud de la *suerte*, o, mejor dicho, de la felicidad. Si, como se ha dicho, todas las esperanzas naturales pierden a veces su sentido, se deduce que el único recurso del hombre, adecuado a su ser, es la esperanza sobrenatural. La fortaleza desesperada del «ocaso heroico» es en el fondo nihilista, mira a la nada; sus partidarios creen poder soportar la nada. La fortaleza del cristiano, en cambio, se nutre de la esperanza en la realidad suprema de la vida, en la vida eterna; en un nuevo cielo y en una nueva tierra.