

# LAS VIRTUDES FUNDAMENTALES

—  
1er plaza  
(selección)



EDICIONES  
RIALP

**JOSEF PIEPER**

TEMPLANZA

## I. PRECISIONES TERMINOLOGICAS

### «Moderación» y «temperancia»

Cuando hoy se emplea la palabra «justicia», sea cristiano o no el que la emplea, puede pensarse, ya de antemano, que el que se sirve de ella no quiere decir lo mismo que la moral clásica de la Iglesia entiende por la virtud cardinal de la justicia. Lo mismo ocurre con la palabra y el concepto de «fortaleza». Esto no quiere decir que los conceptos de justicia y fortaleza que generalmente privan se hayan desviado en forma irreparable del sentido cristiano que se da a estas virtudes. Más bien podría decirse que llevan superpuesta una segunda significación vulgar, pero sin haber del todo perdido su capacidad de representar el concepto originario.

Así las cosas, en ningún caso supone violentar el sentido que esas palabras tienen en el lenguaje vulgar cuando se intenta recuperar para ellas la fuerza significativa que tuvieron en su origen, llenándolas así de una vida nueva y haciendo que otra vez expresen las ideas para las que habían sido inventadas.

Este es el caso de la palabra latina *temperantia* (templanza). Aunque existe en castellano ese vocablo traductor, que es «templanza» para la latina *temperantia*, que en sí sería capaz de reflejar el núcleo y la

amplitud del concepto, por la desviación que ha sufrido en el uso diario ha dejado de ser la palabra justa que, además de darnos con claridad la idea de esa virtud, nos hiciera ver lo que en ella hay de entrañable incitación y fuerza para ganar el corazón.

Ocurre con la concepción cristiana del hombre, y en general con toda clase de verdades, que si la formulación verbal, con la fuerza creadora de la expresión, no las alumbra una y otra vez a esa vida de presencia corporal que es la palabra, pierdan su perfil atractivo y, lo que es peor, esa capacidad que les es propia de ser una verdadera revelación. Este fenómeno se observa con diáfana claridad en la suerte corrida por la palabra *temperantia*, como virtud cardinal, y su equivalente castellana de «templanza». Con lo cual viene a ponerse además de manifiesto la gran responsabilidad del que tiene en su mano el poder de acuñar un lenguaje destinado a pregonar la verdad... o a desvirtuarla, dado el carácter que la palabra tiene de ser arma de doble filo.

¿Qué se entiende en el lenguaje de hoy por «moderación» y «temperancia»?

El sentido de la palabra «templanza», entendida como moderación, ha ido contrayéndose hasta quedar reducido a significación «moderación en el comer y beber»; y si apuramos más la idea popular, encontraremos que con ello se hace referencia sobre todo, si no exclusivamente, a la moderación en la cantidad; de la misma forma que la intemperancia y el exceso parecen siempre indicar un pasarse de la raya en el comer, haciéndonos pensar en estómagos super-saturados. La edición francesa de las Obras de Santo Tomás de Aquino llega incluso a traducir la palabra latina *gula* con la francesa *gourmandise*. No será preciso advertir que la palabra «templanza», tomada en esa significación tan restringida, apenas si sirve para apuntar la esencia misma de la «temperantia», y mucho menos para expresarla adecuadamente o agotar su contenido.

*Temperantia* es algo de sentido mucho más amplio y de mucha más categoría. Es una virtud cardinal. Es decir, uno de los cuatro goznes sobre los que se mueve la puerta que conduce a la Vida.

Tampoco entendiéndola como «temperancia» alcanza la «templanza» el contenido y el rango que tiene la *temperantia* latina. En primer lugar, la «temperancia» ha sido constreñida en exceso por el lenguaje vulgar a su relación con la ira; al airado suele aconsejarse que se «modere». No cabe duda que la moderación en la cólera es algo que está dentro de la *temperantia*; pero con ello no se expresa más que un aspecto parcial de la misma. Es preciso dejar la tibia atmósfera de invernadero en que se mueve una moral siempre suspicaz contra todo lo que huele a apasionamiento, y penetrar en la aspereza más realista de la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, el Doctor Universal de la Iglesia, para ver cómo en ella casi más se defiende que se ataca a la «pasión» de la ira. Pero de esto volveremos a hablar más detenidamente.

En segundo lugar, el concepto vulgar de «temperancia» se halla fatalmente vinculado al miedo ante cualquier clase de exaltación. Todo el mundo sabe lo que en su significación vulgar quiere decir aquello de «todo con moderación»; frase que, a buen seguro, haría de maravilloso vehículo para una gran idea. Nos consta, además, que aquello otro de la «prudente moderación» suele precisamente traerse a colación cuando por amor a la verdad o por cualesquiera de las otras nobles virtudes del corazón se siente uno capaz y decidido al riesgo supremo.

Este concepto «recortado» de la «temperancia» no puede tener cabida en una doctrina que afirma que el amor a Dios, raíz y madre de todas las virtudes, no entiende de medidas ni de medianías.

Y en tercer lugar, la palabra «temperancia» suena exclusivamente a cosa negativa. En ella se acentúa de manera demasiado exclusiva la idea de limitación, contención, represión, estrangulamiento, freno y «cerrojo»; todo lo cual está en contradicción con la imagen clásica de la cuarta virtud cardinal.

«*Sophrosyne*» y «*temperantia*»

La significación literal del correspondiente vocablo griego *sophrosyne*, lo mismo que la del latino *temperantia*, es mucho más

amplia. Esa significación original del vocablo griego abarca todo lo que es «discreción ordenadora»; y el vocablo latino no anda lejos de esta significación general. En la primera Carta a los de Corinto se dice: «*Deus temperavit corpus*» —«Dios, haciendo especial honor a aquello que se consideraba más bajo, ha dispuesto el cuerpo (lo ha ordenado, lo ha configurado, lo ha constituido) de tal forma que no haya en él disensión alguna, sino que sus miembros se ayuden unos a otros» (12, 24).

Este es el sentido propio y primigenio del *temperare*: hacer un todo armónico de una serie de componentes dispares. Y sólo encuadrándolo en esa amplísima significación puede el *temperare* indicar también «poner freno» y «parar», como componente negativo de su significado total; lo mismo que en el otro extremo, de parte de su sentido positivo, están los momentos de «respetar» o «tratar con miramiento» una cosa. Y de aquella significación literal originaria habrá que partir para entender los vocablos latinos de *temperamentum* y *temperatura* (recta proporción, adecuada estructura), *temperatio* (ordenamiento con sentido) y *temperator* (moderador, artífice), así como la palabra *temperantia* (templanza).

#### Una propuesta

Pero en el idioma español existen palabras que podrían dar una equivalencia bastante exacta, si se examinan con detenimiento. El vocablo «crianza», que sin duda alguna pertenece al área conceptual de la *temperantia* latina, ha conservado en el lenguaje vulgar gran parte de su pureza significativa. La «crianza», como idea, se halla estrechamente emparentada con los verbos «criar», «cultivar» y «educar»; por lo que sigue conteniendo una significación altamente positiva y de buena amplitud. Bien es verdad que se aprecia en ella el peligro de que se la empuje hacia los dominios de lo educativo correccional. Pero con un poco de cuidado y con voluntad vigilante podría, a buen seguro, hacerse algo por parar esa desviación e incluso restituir la palabra a su significado auténtico, reparándola en lo que haya sido deteriorada.

Por otra parte, tampoco la palabra «medida» ha degenerado del todo a lo puramente cuantitativo. Aún conserva algo de lo referente a la cualidad de una cosa por la que ésta exige un algo que corresponde a su esencia, algo que le compete por definición; de forma que podría bastante bien darnos el sentido de la *temperantia* latina. Incluso podría aceptarse como una feliz expresión de ésta, si se tiene cuidado de aislar bien ese último contenido de que acabamos de hablar de aquellos otros aspectos que la acercarían más a la medida, auto-dominio o comedimiento.

Entendidas así, estas dos palabras pueden servirnos para expresar lo que queremos decir con el vocablo «templanza». Y a esta templanza hemos de entenderla como a caballo de la «crianza» y «medida», tomadas ambas en su sentido más positivo y edificador.

## II. TEMPLANZA Y REALIZACION PERSONAL

### *Templanza: orden en el interior del hombre*

El primero y más inmediato efecto de la templanza es la «tranquilidad de espíritu» (*quies animi*), como dice Santo Tomás<sup>1</sup>. Para el asunto que nos ocupa vamos a tomar la palabra «espíritu» como una situación de ánimo; y a este último, destacando en él aquel aspecto que dice relación al núcleo activo donde se cuecen las decisiones del hombre y que está alimentado por la confluencia de todas las energías espirituales y cordiales de la persona.

O sea, que al decir «tranquilidad de espíritu» no estamos pensando en aquel «apaciguamiento» subjetivo que Goethe distinguía tan sagazmente de la verdadera paz<sup>2</sup>; ni tampoco, claro, en aquella satisfacción o contentamiento que puede proporcionar una vida que discurre con ausencia total de ambiciones. Igualmente ajena a lo que queremos decir con la palabra templanza es aquella inmovilidad que se debe a la falta de sensaciones o la calma que proviene de un silencio pasional absoluto. Todo esto puede darse; pero en sí no pasaría de ser un clima de periferia, que no llega al fondo de la

<sup>1</sup> 4, d. 14, 1, 1, 4 ad 2; 2-2, 142, 2 obj. 2.

<sup>2</sup> *Sprüche in Prosa*. Edición de Loeper, núm. 777.

## TEMPLANZA Y REALIZACION PERSONAL

vida del alma. Lo que nosotros entendemos por «tranquilidad de espíritu» es algo que satura los estratos más íntimos del ser humano, que es fruto del orden y su más perfecto acabado.

La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y solamente de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu. Templanza quiere decir, por consiguiente, realizar el orden en el propio yo.

Lo que distingue a la templanza de todas las demás virtudes cardinales es que tiene su verificación y opera exclusivamente sobre el sujeto actuante. La prudencia, en cambio, mira al orden en su universalidad, mientras que la justicia dice relación específica a los demás; y el que posee la fortaleza, el «varón fuerte», sabe olvidarse de sí mismo, llegando hasta inmolar sus bienes y su vida. La templanza, al revés que todas estas posturas virtuosas, revierte sobre el mismo que la ejercita (*ad ipsum hominem*)<sup>3</sup>. Actuar con templanza quiere decir que el hombre «enfoca» sobre sí y sobre su situación interior, que tiene puesta sobre sí mismo la mirada y la voluntad. Tomás de Aquino piensa que en Dios están presentes las ideas ejemplares de todas las cosas; y esto vale también de las virtudes cardinales. La manera ejemplar, divina de la templanza, dice entonces, «es la conversión del Espíritu a sí mismo»<sup>4</sup>.

### *Dos formas de preocupación por uno mismo*

El hombre tiene dos formas de convertirse a sí mismo. La una es desprendida; la otra, egoísta. Sólo la primera garantiza la autoconservación. La segunda destruye. La antropología moderna expresa esta misma idea cuando dice que la auténtica autoconservación del hombre se consigue por la conversión del hombre a sí mismo; conversión que no consiste en mirar hacia sí, al modo de «la lámpara, que si no arde, no da luz».

La templanza es, por consiguiente, autoconservación desprendida. Y la falta de templanza equivale, según esto, a la autodestrucción

<sup>3</sup> 2-2, 141, 8.

<sup>4</sup> *Virt. card.* 4; 1-2, 61, 5.

por degeneración egoísta de las energías destinadas a la autoconservación.

No deja de ser misterioso, aunque lo vivamos a diario, el hecho de que el orden interior del hombre no sea algo que se dé espontáneamente, como una realidad natural, al igual que se observa en el cristal, en la flor o en el animal. Las mismas fuerzas que alimentan la existencia humana pueden pervertir el orden interior, hasta llegar a la destrucción de la persona moral. Este fenómeno no podríamos en modo alguno explicárnoslo, si no estuviéramos dispuestos a admitir una Revelación que nos habla del pecado original; a no ser, claro, que nos hiciésemos la ilusión de que ese desorden interior no existe. Por eso es preciso que nos detengamos a considerar la naturaleza de ese orden interior y de su contrario, que es la situación que se presenta cuando el orden ha sido violado.

Lo más difícil de entender para nosotros es que sea precisamente la parte más profunda e íntima del yo lo que puede desordenarse, hasta dar lugar a la propia destrucción; a fin de cuentas no es cierto que el hombre sea un campo de batalla, donde se hacen la guerra los instintos y un haz de energías encontradas. Cuando decimos que los sentidos han dominado a la razón no hemos hecho más que una metáfora; es una forma de hablar. En realidad, es el mismo sujeto el responsable de lo moral y de lo inmoral, el que edifica el propio yo o lo destruye. Alma de toda decisión, por la que se mantiene o se hace saltar el orden interior, es la persona total e indivisible: «Yo hago lo malo que no quiero» (Rom 7, 19).

Pero hay algo más: esas fuerzas de naturaleza sustancial e intrínsecas al ser humano, que son las que con toda propiedad pueden designarse como las llamadas a conservar, edificar y perfeccionar el ser más que ninguna otra potencia, son a la vez las que antes se prestan a producir el efecto contrario, es decir, la autodestrucción de la persona moral. En la *Summa theologiae* llega a formularse esta idea en unos términos casi macabros: Aquellas fuerzas, cuya disciplina corre a cargo de la templanza, «son las que más discordia

siembran en el espíritu; y esto se debe a que tales fuerzas forman parte de la *esencia* del hombre»<sup>5</sup>.

Ahora bien: ¿cómo es posible que las energías que precisamente nos hacen permanecer en el ser muestren a la vez esa tendencia fatal a destruirnos? ¿Cómo se explica que cuanto más se busca el hombre más se aleja de sí mismo? O si queremos formular la misma idea en sentido contrario: ¿cómo es posible llegar por el desprendimiento al verdadero «amor de sí mismo»?

Hay una idea en Santo Tomás que puede darnos un poco de luz para aclarar esta contradicción y que a la vez puede ser considerada como el fundamento de toda una doctrina metafísica sobre el hombre como sujeto de operaciones. Según él, es algo de acuerdo con la misma esencia natural y estructura volitiva del hombre —como ocurre, por lo demás, con cualquier otra criatura— el que éste ame a Dios más que a sí mismo<sup>6</sup>. El poder destructor que acompaña a cualquier violación de esta norma tiene su explicación en que semejante desorden se opone al ser y a la destinación volitiva natural del hombre. Cuando éste se ama a sí mismo por encima de todo, falla su ordenamiento y fracasa la realización de aquel sentido inherente al recto amor de sí mismo, por el que se constituye, se realiza y se logra la esencia en toda su plenitud. Esta ley ha de cumplirse en cualquier clase de amor. Tal sentido de absoluta realización está reservado al amor no egoísta de sí mismo; a aquel que no se ciega en la búsqueda del propio yo, sino que, con certera visión, comprende y sabe servir a la verdadera realidad, la cual está integrada por Dios, el Yo y el Mundo.

La carga metafísica que contiene la idea formulada por Santo Tomás es tan profunda, que en cierta manera se revela como una cosa sin sentido el aspirar al mantenimiento del orden interior por sí mismo y proponerse como finalidad la pura conservación del yo en cuanto tal. En el extremo de esta finalidad «pura», pero de tejas abajo, está la templanza del avaro, que, como dice Santo Tomás,

<sup>5</sup> 2-2, 141, 2 ad 2.

<sup>6</sup> 1, 60, 5.

evita la inmoralidad por los gastos que acarrea<sup>7</sup>. Es evidente que aquí no hay ninguna clase de virtud. Pero también sabemos lo débil que resulta un trabajo médico, cuando actúa solo, para implantar en la persona enferma una moderación con garantías de resultado permanente. No sin razón se le achaca a todo tratamiento psicoterapéutico, que no tenga una fase metafísica o religiosa, el que sus resultados son «un aburguesamiento rodeado de temerosos cuidados y envenenado por un vacío desolador»<sup>8</sup>. Y esto, claro está, no tiene nada que ver con la paz sustancial que proporciona la verdadera templanza. Tal fracaso no es algo que ocurra fortuitamente, sino que tiene que sobrevenir por necesidad. El orden que proviene de la templanza no puede realizarse más que poniendo en práctica ese mirar por sí mismo, pero en forma *desprendida*. Con otras palabras: el mantenimiento del yo no es realizable mientras la mirada siga puesta exclusivamente sobre lo humano.

#### *Formas fundamentales de templanza e incontinencia*

La templanza, por consiguiente, en cuanto verificación de la propia persona con absoluta ausencia de egoísmo, es el hábito que pone por obra y defiende la realización del orden interior del hombre. Así entendida, la templanza no sólo conserva, sino que además defiende, o mejor, guarda al ser defendiéndolo contra sí mismo, dado que a partir del pecado original anida en el hombre no sólo una capacidad, sino también una fuerte tendencia a ir contra la propia naturaleza, amándose a sí mismo más que a Dios, su Creador. La templanza se opone a toda perversión del orden interior, gracias al cual subsiste y obra la persona moral. Cuando las fuerzas mismas de conservación, de verificación y perfeccionamiento del yo quieren producir la destrucción se inicia la batalla entre la templanza y la inmoralidad, disputándose el derecho de imponer cada una sus leyes.

La tendencia natural hacia el placer sensible que se obtiene en la comida, en la bebida y en el deleite sexual es la forma de mani-

<sup>7</sup> 2-2, 23, 7.

<sup>8</sup> E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards* (Munich, 1922), 77 ss.

festarse y el reflejo de las fuerzas naturales más potentes que actúan en la conservación del hombre. Estas energías vitales, que se pusieron en el ser para conservar en el individuo y en la especie aquella naturaleza según la cual fueron constituidos, como dice el libro de la Sabiduría 1, 14, dan las tres formas originales del placer. Pero precisamente porque esas potencias representan la actividad irrefrenable constitutiva de lo que es vida, y por ir insertas como elementos en el núcleo mismo de la definición del hombre, sobrepasan también a todas las demás energías en capacidad destructora cuando se desordenan. Por ello mismo se localiza aquí la función más específica de la templanza. Abstinencia y castidad, por una parte, la falta de sobriedad en los deleites del gusto y lujuria, por la otra, son las dos formas originarias de la templanza o de la ausencia de ella<sup>9</sup> (III, V).

Pero con todo esto no queda agotada la amplitud del concepto *temperantia*. El instinto de dominio, la propia valoración y la inclinación a hacerse valer ante los demás, en cuanto pura potencia, pero en su versión de la humildad, pueden servir a la verificación del yo, igual que pueden equivocar su destino y fracasar, cuando se convierten en soberbia<sup>10</sup> (VII). Y cuando la exigencia natural del hombre de vengar una injusticia o de recuperar el propio derecho lesionado desemboca en desatada cólera se está destruyendo lo que debería edificarse a base de «mansedumbre» y «dulzura»<sup>11</sup> (VIII). Incluso la natural avidez de comunicarse y explayarse en el mundo sensible o el ansia de conocer pueden degenerar, si el hombre no se ayuda de la templanza, en ansiedad devoradora o en manía patológica. Santo Tomás de Aquino llama a esta depravación *curiositas*, y a la templanza que la modera *studiositas*<sup>12</sup> (XI).

Resumiendo: castidad, sobriedad, humildad y mansedumbre, junto con esa *studiositas*, son formas en que aparece la templanza; lujuria, desenfreno, soberbia y una cólera que no entiende de razones, junto con la *curiositas*, son formas de la destemplanza.

<sup>9</sup> 2-2, 141, 4.

<sup>10</sup> 2-2, 161; 162.

<sup>11</sup> 2-2, 157; 158.

<sup>12</sup> 2-2, 166; 167.



Al tropezar con toda esa serie de vocablos surge generalmente en nosotros, aun sin quererlo, una reacción negativa. Pero esto no quiere decir que haya en nosotros una oposición a lo bueno. El desagrado que nos producen viene del desprestigio en que han caído esas expresiones y del espeso entramado de malentendidos que las desfiguran. Tanto las desfiguran, que su mismo núcleo significativo se halla en peligro de asfixia. Y todas esas falsificaciones conceptuales dimanar de una falsificación fundamental, que es el error sobre la imagen del hombre, extremado hasta unos contornos tan absurdos, que no pueden ser más que obra del diablo. Con el agravante, además, de que esa idea del hombre pasa por ser, entre cristianos y no cristianos, la imagen del hombre según la entiende el cristianismo.

No se habría llegado a tal extremo si sólo fuera el hombre lo que se entiende mal. Aquí se trata de una concepción falsa de toda la realidad creada. La templanza es algo que dice relación a la textura misma del orden en la esencia del hombre. Este hombre comprendía en sí todos los grados de ser existentes en la creación. Nada extraña entonces que, como demuestra la historia de las herejías, de cómo se entienda la templanza dependerá la postura que se adopte respecto de la creación y del mundo exterior a nosotros.

La tarea de restituir a su primitiva autenticidad el concepto de templanza y el de sus distintas aplicaciones lleva consigo una cierta complejidad. A veces habrá que sobrepasar el ámbito de su contenido específico si queremos dar con la verdad de esa virtud que se llama templanza, cuyas raíces se hunden en los cimientos mismos de la doctrina cristiana sobre el hombre y sobre las cosas.

*La sexualidad es un bien*

En lo que tradicionalmente vemos escrito sobre la castidad y su pecado no se respira una atmósfera precisamente refrescante. Ello se debe a muchas causas. Una de ellas es, sin duda alguna, la siguiente: por una serie de razones se ha trastornado el orden de precedencia en el valor de las cosas y se ha puesto lo sexual en el centro de la atención general, desquiciando con ello la conciencia moral. A esto se añade el que, pese a repetir diariamente lo contrario, sopla en esta cuestión un maniqueísmo solapado que mancha de suspicacia todo lo que tiene algo que ver con la procreación humana, considerándolo como una mancha, como algo sucio en sí y que está por debajo de la verdadera dignidad humana.

Otra de las causas de esa mala atmósfera está en la supervaloración de la casuística, la cual invade este terreno como la mala hierba, cuando realmente es donde menos derecho tiene a penetrar. El caso es que como consecuencia de estas y otras falsas actitudes se ha ido formando un aire oprimente de misterio, de cosa vitanda, mezcla de encogimiento y de malsana curiosidad, que con demasiada frecuencia son la tónica de los tratados sobre la castidad y la lujuria.

Junto a esto produce un verdadero alivio leer el «Tratado sobre la castidad», que Santo Tomás nos trae en la *Summa theologica*, donde le vemos hablar con el desenfado y la limpia tersura del verdadero santo. Se siente uno como liberado. En estas ocasiones es cuando uno goza en recordar que, al disentir en cierto modo de otros enfoques, tiene el derecho, y algo más que un derecho, de apoyarse en él como en el Doctor Universal de la Iglesia.

Para Santo Tomás es una cosa evidente y natural que el sexo no es ni mucho menos un mal necesario, sino un bien. Esta postura suya está tan claramente expresada que cualquiera que lo haya leído, aunque sólo sea rápidamente, quedará definitivamente convencido. Con todo, no nos atrevemos a considerar una cosa superflua el tocar aquí ese punto concreto.

Siguiendo a Aristóteles, dice exactamente que en el semen del varón hay algo divino<sup>1</sup>. Para él es, pues, absolutamente claro, que el dar curso al apetito natural que brota del instinto sexual y gozar del placer que eso lleva consigo, lo mismo que el comer y el beber, es algo bueno, que no tiene en sí nada de pecaminoso («*absque omni peccato*»); supuesto, naturalmente, que se realice según el orden y medida que le corresponde<sup>2</sup>, pues el sentido inherente a la potencia sexual, consistente en engendrar hombres que pueblen la tierra y el reino de Dios, es no solamente un bien, sino, como Santo Tomás dice, un «bien preeminente»<sup>3</sup>. Pero el santo dice todavía más: la insensibilidad por renuncia expresa y voluntaria al placer venéreo y que algunos posiblemente estimen como la perfección y el ideal de la doctrina cristiana, es no sólo una deficiencia, sino incluso una falta moral (*vitium*)<sup>4</sup>.

Llegados a este punto hemos de hacer una observación que encaja perfectamente en el contexto de lo que estamos exponiendo. El signo

<sup>1</sup> Mal. 15, 2.

<sup>2</sup> *Sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit salutis corporis: ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae.* 2-2, 153, 2.

<sup>3</sup> Loc. cit.

<sup>4</sup> 2-2, 142, 1; 152, 2 ad 2; 153, 3 ad 3.

generativo que va inherente a la potencia sexual no es el único sentido de esa función, como tampoco es fin único y exclusivo del matrimonio el tener hijos. Pero a su vez el matrimonio sí que es la única realización perfecta del instinto sexual. De los tres bienes que integran el matrimonio: *fides, proles, sacramentum* —comunidad de amor y de vida, los hijos y la sacramentalidad—, dice Santo Tomás que la *fides*, esa unión de dos vidas en comunidad irrompible por el amor de amistad, es, dentro del matrimonio, el bien que brota de la esencia misma del hombre; es decir, que está contenido en el matrimonio por ser unión de dos personas<sup>5</sup>.

Esta valoración positiva de lo sexual es tan lógica y tan clara en Santo Tomás porque, como ningún otro pensador cristiano, toma totalmente en serio y lleva hasta sus últimas consecuencias aquel pensamiento básico de la Revelación de que todo lo que Dios ha creado es bueno: «*Omnis creatura Dei bona est*». Estas últimas palabras son del Apóstol San Pablo; el cual, apoyándose en el mismo argumento de la bondad de la creación, recrimina a los «hipócritas predicadores de la mentira» que llevan el «estigma en su conciencia» y prohíben casarse y comer determinados alimentos» (1 Tim 4, 2. ss.).

Exagerado ascetismo y herejía son dos cosas que estuvieron siempre muy cerca una de otra. Entre los Padres de la Iglesia fue San Juan Crisóstomo el que expresó este pensamiento con una fuerza singular. En uno de sus sermones aplica a la unión corporal de los casados aquello de la Biblia de que los esposos han de ser «dos en una misma carne», añadiendo además: «¿Por qué has de avergonzarte, cuando es una cosa tan pura? ¡Eso de sonrojarse es propio de los herejes!»<sup>6</sup>.

«Cuanto más importante es una cosa, tanto más ha de seguirse en ella el orden de la razón»<sup>7</sup>. Precisamente por ser la tendencia sexual un bien tan elevado y tan necesario, es por lo que necesita más la salvaguardia y la defensa por medio del orden de la razón

<sup>5</sup> 4, d. 33, 1, 1.

<sup>6</sup> Homilía sobre la Epístola a los Colosenses. Esta cita la he tomado de la excelente obra de August ADAM, *Der Primat der Liebe* (Kevelaer, s. a.).

<sup>7</sup> 2-2; 153, 3.

que le es propio. Y lo que constituye la esencia de la castidad como virtud es que por medio de ella se verifica el orden de la razón, «*ordo rationis*», en lo sexual<sup>8</sup>; igual que por la lujuria se introduce una desviación de la función sexual que produce el desorden<sup>9</sup>.

A los cristianos de hoy nos resulta un poco sospechosa, si hemos de ser sinceros, tanta insistencia en hablar de la «razón» y del «orden de la razón». Pero por mucha prevención que tengamos derecho a oponer a esa forma de hablar (y conste que no nos faltan motivos), ello no debe impedir el que nos esforcemos con absoluta imparcialidad por entender lo que Santo Tomás quiere decir cuando habla de la «razón» y del «orden de la razón» en el asunto que nos ocupa.

Cuatro advertencias preliminares para evitar el peligro de entenderlo mal. Primera: el concepto que Santo Tomás tiene de la razón y del orden de la razón tiene un sentido realista y no debe colocarse en las cercanías del idealismo. Segunda: es un concepto exento de toda estrechez racionalista. Tercera: no tiene nada que ver con la contaminación que posteriormente trajo la Ilustración. Y cuarta: da de lado completamente a la corriente espiritualista.

#### *El sentido del «orden de la razón»*

La idea de un «orden de la razón» no quiere decir que exista un algo mental absoluto y desprendido del orden objetivo, con lo cual tengan que coincidir las cosas. La *ratio* no es otra cosa que el sentido de lo externo visto por nosotros, por lo que nos relacionamos con ello. «... De acuerdo con la razón» según estó, será aquello que está «de acuerdo consigo mismo», es decir, aquello que como verificación de sí misma corresponde a una cosa<sup>10</sup>. El «*ordo rationis*» significa, entonces, que algo está ordenado según la verdad de lo real.

Segundo: la *ratio* no es la función crítica del entendimiento que

<sup>8</sup> 2-2, 151, 1.

<sup>9</sup> 2-2, 153, 3; 154, 1.

<sup>10</sup> Vid. Josef PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute* (6 ed., Munich, 1956), 83 ss.

por sí y ante sí declara como objeto exclusivo de su competencia lo que es cognoscible sólo por vía natural. La *ratio* hay que entenderla en Santo Tomás como la capacidad del hombre de conocer la realidad; por consiguiente, en su sentido más general. Ahora bien, el hombre está «conociendo» realidad no sólo cuando entiende por vía natural, sino también y sobre todo, puesto que se trata de una realidad superior aprehendida por una superior función cognoscitiva, cuando acepta mentalmente algo por Revelación divina. Así, por ejemplo, cuando la *Summa theologiae* dice que Cristo es el señor principal —«*principalis Dominus*»— de nuestro cuerpo, y que el que lo usa contra el debido orden hace injusticia a Cristo<sup>11</sup>, no quiere decir que al aceptar esto se obligue a la razón a desarrollar una función que le es impropia y que está fuera de lo que es ella misma<sup>12</sup>; lo que pretende inculcar es que el tener en cuenta la Revelación es para una mente cristiana la forma más perfecta de obrar en concordancia con la razón. Esta razonabilidad del acto de fe no hay que confundirla con una imposible y pretendida adecuación de la mente humana para comprender las cosas divinas; pues sabemos que Santo Tomás distingue perfectamente los dos órdenes cognoscitivos: el natural y el sobrenatural. El «orden de la razón» comprende, por tanto, las dos vías cognoscitivas, ciencia y Revelación, por las cuales el hombre tiene un acceso a la realidad.

Tercero: ese resaltar la razón y el orden racional, que con tanta insistencia observamos en la obra de Santo Tomás, no tiene en lo más mínimo sustancia de Ilustración. Si se ha de realizar un orden de la razón dentro de lo sexual, ese orden no puede significar nunca que haya de arrancarse de la púdica reserva una cosa que cierto sentido natural de vergüenza y decencia escondió en el silencio y rodeó de penumbra para protegerlo contra la luz artificial e hiriente de un saber desconsiderado y ligero. Por eso, Santo Tomás incluye dentro de la castidad el sentimiento de pudor, cuya misión es vigilar para que ese silencio no sea profanado por los asaltos de la desvergüenza o por el atrevimiento de una razón mal enten-

<sup>11</sup> 2-2, 153, 3 *ad* 2.

<sup>12</sup> Vid. 2-2, 152, 2; 146, 1 *ad* 1.

didada<sup>13</sup>. Y todo esto entra también, claro, dentro del «orden de la razón».

Cuarto: el concepto de razón sería mal entendido en Santo Tomás si alguien pretendiese ver en él un rictus de espiritualismo; por ejemplo, si alguien interpretase aquella frase de que «el bien más de acuerdo con la naturaleza del hombre es el ser según la razón»<sup>14</sup>, en el sentido de que lo que propiamente define al hombre es un espíritu siempre despierto y que todo lo que turba esa nitidez es antiespiritual, indigno del hombre y obra del mal. «De donde lógicamente podría concluirse que en el acto generativo queda la razón tan nublada por el exceso de deleite, que, como dice el Filósofo, no es posible un conocimiento espiritual...; luego no es posible engendrar sin cometer pecado».

Es cierto que este último párrafo entre comillas se halla en la *Summa theologiae* de Santo Tomás. Pero, ¡ajo!, esa frase se la pone él mismo como objeción, como pregunta, como dificultad que luego va a resolver, y que al hacerlo la contesta con un «no» categórico. Es decir, que entiende esa objeción como una opinión contraria a la suya propia. Lo que él sostiene lo pone a continuación: «Ese exceso de placer (*abundantia*) no se opone realmente al justo medio en que consiste la virtud, cuando el acto mismo de la generación tiene lugar según el orden de la razón. Y el hecho de que ésta no sea capaz de realizar un acto libre de conocimiento sobre cosas espirituales mientras se experimenta el placer, no quiere decir que el acto generativo vaya contra la virtud; pues nunca puede ser opuesto a la virtud el que a veces se interrumpa la actividad de la razón por dedicarse a algo que está de acuerdo con ella. De lo contrario cometeríamos un pecado contra la virtud cuando nos dedicamos al sueño»<sup>15</sup>.

No creemos necesite más explicación este concepto de razón que nos trae Santo Tomás. En él se incluye el cuerpo y el alma, la esfera de lo sensible y la de lo espiritual, abarcando así *todo* el hombre.

<sup>13</sup> 2-2, 151, 4.

<sup>14</sup> 1-2, 18, 5.

<sup>15</sup> 2-2, 153, 2, *obj. 2 ad 2.*

Santo Tomás declara contraria a la razón la opinión de algunos Padres de la Iglesia que defienden que «en el Paraíso terrenal se hubiera llevado a cabo la procreación de otra forma, algo así como tendría lugar entre ángeles»<sup>16</sup>. Refiriéndose a este punto dice Santo Tomás que en realidad el deleite que acompaña al acto sexual hubiera sido en el Paraíso mucho mayor, a la vez que permanecía el espíritu totalmente despierto durante él, porque la naturaleza era mucho más fina y la capacidad sensorial del cuerpo mucho mayor<sup>17</sup>.

#### *Castidad y justicia*

Una vez aclarados estos cuatro puntos queda expedito el camino para entender aquello de que la castidad, al actuar de regulador del instinto sexual, realiza verdaderamente el orden de la razón.

Este orden exige primeramente que el sentido inherente a la actividad sexual no se trastorne, dando lugar a desviaciones, sino que alcance su realización dentro de un matrimonio, donde se logren aquellos tres «bienes» o finalidades. Luego requiere que se ponga a salvo la constitución moral de la persona; y por fin, que no se viole la justicia entre los hombres.

Como se ve, se trata de un orden óptico, introducido en el instinto sexual con la primera creación, y de un orden superior o de elevación, que se instauró por la segunda creación, que es la obra del Cristo histórico. Se trata de la esencia moral de la persona humana, que está integrada por naturaleza y Gracia; y se trata, por fin, del orden entre los hombres, el cual queda garantizado no ya por una justicia puramente natural, sino a través de una justicia más alta, que es la *caritas*, amor sobrenatural a Dios y a los hombres.

Todo esto significa que, en el reino de la apetencia sexual, la castidad es el orden que corresponde a la verdad de las cosas y del hombre, según nos es conocido por la razón natural y nos lo enseña la Revelación. Sólo la castidad puede darnos la doble realidad que va implícita en la función de engendrar: acercarnos a las fuentes mismas

<sup>16</sup> 1, 98, 2.

<sup>17</sup> 1, 98, 2 *ad 3.*

del ser; llamándonos a una acción creadora, e introducirnos en un misterio, velando esa vida misma ante nuestros ojos, al someter la potencia generativa a unas reglas extrañas al instinto y que se pierden en el enigma de la vida misma.

El adulterio es sólo una de las formas de lesionar la templanza y la justicia<sup>18</sup>. En realidad, todo pecado de lujuria atenta contra esas dos virtudes. Santo Tomás relaciona todos los pecados de lujuria con el bien común, entendido en su sentido más profundo, y con la justicia<sup>19</sup>. Lo mismo hace con los diez mandamientos, sin excluir el sexto y el noveno<sup>20</sup>. Sobre la simple fornicación, en la que, a diferencia del adulterio, no se lesiona el derecho de un tercero por ser trato sexual entre no casados, ni la libertad de otra persona, como es el caso de la violación, leemos sin embargo, en la *Summa theologiae*: «Es grave todo pecado que va dirigido directamente contra la vida del hombre. La simple fornicación lleva consigo un desorden, que equivale al daño perpetrado contra la vida de una persona, que es aquella que nacerá de tales relaciones sexuales... La fornicación simple atenta contra los derechos del niño. Por eso es pecado grave»<sup>21</sup>.

En el adulterio, como en los deseos ilícitos que terminan en él, y en general, en todos los demás pecados de la lujuria, estamos acostumbrados a ver casi exclusivamente lo que tienen de deshonestidad y pasamos por alto lo que tienen de injusticia. Sin embargo es de la máxima importancia el que la conciencia universal cristiana preste más atención y valore más el aspecto de la justicia, que va dirigido al bien común y constituye la parte extrapsicológica de la castidad o de la lujuria, en lugar de insistir tanto en el aspecto subjetivo, que estrecha falsamente tanto el horizonte de la virtud como el del vicio. Hay que volver a poner las cosas en su sitio. Ese desquiciamiento es grave, no sólo porque se haya desfigurado la verdad de la cosa en sí, sino también porque olvidar el elemento justicia o no prestarle la atención debida es una consecuencia de haber falsea-

<sup>18</sup> 2-2, 154, 1 ad 2.

<sup>19</sup> 2-2, 153, 3; *Mal.* 15, 2 ad 4.

<sup>20</sup> 2-2, 122, 1; 122, 6.

<sup>21</sup> 2-2, 154, 2.

do la imagen del hombre; si bien, mirando la cosa desde otro lado, es muy posible que sea más bien ese olvido quien ha provocado la falsa idea o por lo menos hace que se perpetúe. Para nuestro propósito en este libro, que no es tratar sobre el sexto mandamiento, ni sobre el matrimonio, ni sobre la justicia, ni sobre la imagen del cristiano en general, sino sobre la templanza, baste esta alusión hecha con caracteres de urgencia.

Aquí vamos a tratar de lo que la castidad y la lujuria tienen en sí de templanza o destemplanza.

Al limitarnos estrechamente a esto hemos de ser conscientes de las circunstancias en que el acotamiento del tema nos coloca. No vamos a hablar primariamente de la irradiación que tiene la castidad en el camino de la perfección, sino que vamos a buscar su raíz intrínseca dentro del hombre. La vamos a estudiar como moderación del instinto sexual por medio de la influencia espiritual de un orden dictado por la razón, a la vez que contemplamos la autodestrucción del espíritu cuando la lujuria, roto el orden en las funciones de la fuerza generativa, prepara la ruina de la persona moral.

#### *Lujuria y prudencia: cerrazón ante la realidad*

¿Por qué y de qué forma puede decirse que la falta de templanza descompone la estructura de la persona moral?

La virtud que más se daña por las faltas de moderación es la prudencia<sup>22</sup>; y casi todos los casos en que tal situación se presenta están provocados por la lujuria<sup>23</sup>. Esta da lugar a una ceguera del espíritu que incapacita para ver los bienes del espíritu<sup>24</sup>. La lujuria quita la fuerza de voluntad<sup>25</sup>. En cambio, la virtud de la castidad, más que ninguna otra, hace capaz al hombre y lo dispone para la contemplación<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> 2-2, 153, 5 ad 1.

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

<sup>24</sup> 2-2, 15, 3.

<sup>25</sup> 2-2, 53, 6 ad 2.

<sup>26</sup> 2-2, 180, 2 ad 3.

En todas estas frases no habla Santo Tomás de una relación a larga distancia de la causa con su efecto. Quiere decirse que el espíritu que se vuelve ciego por la lujuria no es como una planta que se secó por falta de lluvia. La forma de hablar de Santo Tomás da a entender que no se muere el alma porque le falta algo, sino porque algo positivamente la envenena. La lujuria no mata por un efecto retardado, sino que lleva la destrucción en sí misma, como una particularidad de su propio ser.

«El ser del hombre consiste en ser de acuerdo con la razón. Por eso cuando se dice que uno se atiene al dictado de la razón, dícese de él que es *fiel a sí mismo*»<sup>27</sup>. La lujuria destruye de una manera especial esa fidelidad del hombre a sí mismo y ese permanecer en el propio ser. Ese abandono del alma, que se entrega desarmada al mundo sensible, paraliza y aniquila más tarde la capacidad de la persona en cuanto ente moral, que ya no es capaz de escuchar silencioso la llamada de la verdadera realidad, ni de reunir serenamente los datos necesarios para adoptar la postura justa en una determinada circunstancia. Esto es lo que quiere decirse en aquellas frases de Santo Tomás en que se habla del mal uso y corrupción de la prudencia, de la ceguera del espíritu y de la desaparición de la fuerza de voluntad.

Pero todos estos males que trae la lujuria no provienen de que la materia de este pecado sea lo sensible, como si la malicia estuviese en ocuparse de lo material y bajo. Al revés, el dirigirse a lo sensible, el contar con él, es algo absolutamente imprescindible para que el hombre pueda tomar cualquier clase de decisión. Incluso es algo que pertenece directamente a la esencia de la prudencia el mirar cara a cara todas las realidades que pueden condicionar o situar el obrar humano. A lo largo de todo el tratado sobre la prudencia no leemos en Santo Tomás ni una sola frase que pudiera significar discriminación despectiva de lo bajo contra lo alto, o de lo

<sup>27</sup> 2-2, 155, 1 ad 2.

material contra lo espiritual. Más bien advertimos que, según su pensamiento, las realidades llamadas sensibles o inferiores juegan un papel tan importante como las más altas y espirituales en el conjunto de las circunstancias que condicionan la conducta moral. O sea que la ceguera o la sordera que produce la lujuria no provienen de una entrega a lo sensible o sexual; el pensar así sería maniqueo y anticristiano. Lo destructivo del pecado contra la castidad viene de que por ella el hombre se ha hecho parcial, se insensibiliza para percibir la totalidad de lo que realmente es.

El hombre no casto quiere, pero de forma referida inmediatamente y en exclusiva a sí mismo; siempre se halla distraído por un interés ilusorio, que no es real. La obsesión de gozar, que lo tiene siempre ocupado, le impide acercarse a la realidad serenamente y le priva del auténtico conocimiento. Santo Tomás trae aquí el ejemplo del león, que al aparecer un ciervo no es capaz de ver en él más que su carácter de presa. En un corazón lujurioso ha quedado bloqueado el ángulo de visión en un determinado sentido, el mirador del alma se ha vuelto opaco, está empolvado por el interés egoísta, que no deja pasar hasta ella las emanaciones del ser. No nos cansaremos de repetirlo: sólo puede oír aquel que guarda silencio, y sólo es transparente lo que es invisible.

La forma de buscar el propio interés en la lujuria lleva sobre sí la maldición de un egoísmo estéril. Ese abandonarse al mundo sensual no tiene nada que ver con la auténtica entrega a la realidad total del mundo buscando el verdadero conocimiento, ni con la entrega del amante a la amada. La lujuria no se entrega, no se da, sino que se abandona y se doblega. Va mirando la ganancia, corre tras la caza del placer. Una entrega limpia no conoce precios ni entiende de recompensas. San Agustín dice: «Puro es el corazón que ama a Dios sin pensar en el pago» —«*gratis Deus amatur*»<sup>28</sup>.

Siguiendo este pensamiento quisiéramos hacer aquí una observación. Es sumamente importante para los que tienen a su cargo el formar a la juventud el convencer y hacer ver a los jóvenes que la esencia de la lujuria es el egoísmo. Y si hay algún caso de pecado

<sup>28</sup> *Enarrationes in Psalmos* 72, 32.

contra la castidad donde el egoísmo esté ausente, podrá hablarse de ligereza, de curiosidad o de una emoción totalmente natural que no puede ser enjuiciada moralmente, pero no propiamente de lujuria.

Aquel trastorno producido en la facultad cognoscitiva es tanto más serio cuanto que imposibilita un conocimiento que había de versar sobre la esencia misma del hombre, sirviendo así de fundamento a las decisiones morales<sup>29</sup>.

Pero no solamente degenera por la lujuria la raíz del conocimiento, sino también la misma potencia volitiva, y sobre todo queda herida de muerte la prudencia, dice Santo Tomás<sup>30</sup>. Ahora bien, sabemos que la prudencia es la perfección de la conciencia moral y el terreno donde están los manantiales de la moralidad en general. Prudencia quiere decir transformar en comportamiento adecuado a la realidad los conocimientos que de forma correcta se adquieren sobre ella. Esa transformación tiene lugar en tres etapas: reflexión, estimativa o juicio y decisión<sup>31</sup>. En cada uno de estos tres momentos deja su huella desoladora de lujuria. En lugar de llamar a sereno consejo a todas las potencias impera la disipación y la ligereza (*inconsideratio*); el juicio se sucede sin que la razón pueda sopesar los pros y los contras (*praecipitatio*); y cuando el corazón se pone a decidir, caso de que realmente se llegue a ello, opera, como si dijéramos, sin máscara de gas que filtre las impresiones que llegaron a través de los sentidos<sup>32</sup>. Todo buen propósito quedará siempre amenazado por la inconstancia.

Nada extraño. Todo el mecanismo está embotado. Funciona mal, como funciona mal el cuchillo que se emplea por el lado contrario del corte. Sin una mirada limpia y generosa no puede ordenarse moralmente una realidad, no puede haber persona ni decisión que puedan llamarse verdaderamente morales.

En cambio la castidad no sólo capacita y predispone para percibir correctamente la realidad, creando así conductas acordes con ella, sino

<sup>29</sup> *Mal.* 15, 4: (*ratio*) *secundum quod dirigit humanos actus.*

<sup>30</sup> 2-2, 153, 5 ad 1.

<sup>31</sup> Vid. *Die Wirklichkeit und das Gute*, 52 ss.

<sup>32</sup> *Mal.* 15, 4.

que prepara el alma para la contemplación, esa forma sublime de contacto con la verdad objetiva en que se confunde el conocimiento límpido con la amorosa entrega. Mediante la contemplación el hombre se pone en comunicación con el Ser divino y se asimila la verdad pura, que es el bien supremo. La esencia de la persona moral consiste en declararse abierto para la verdad real de las cosas y vivir de la verdad que se ha incorporado al propio ser. Sólo quien sea capaz de ver esto y de aceptarlo será también capaz de entender hasta qué profundidades llega la destrucción que en sí mismo desencadena un corazón impuro.

*Diferencia entre «intemperantia» e «incontinentia»*

Esta tétrica descripción que acabamos de hacer del poder destructor de la lujuria es válida en todo su rigor sólo para los casos en que se presenta como «destemplanza», no cuando es una mera «incontinentia»; igual que lo dicho sobre la castidad tiene todo su valor cuando es auténtica templanza, no una simple «continencia»<sup>33</sup>. Detengámonos un poco a explicar esta distinción.

Vemos, a veces, que dos personas hacen una misma cosa, y sin embargo no es siempre lo mismo lo que hace la una y lo que hace la otra. Una Teología moral que sólo tiene en cuenta los casos y las acciones de la persona, sin penetrar en lo que la persona es, corre el peligro de quedarse con la identidad o diferencia de dos acciones, sin percatarse de las finas matizaciones que surcan lo más profundo de la intencionalidad, identificando lo que parece distinto o diversificando lo que parece igual. La moral del Doctor Universal de la Iglesia no es una casuística, sino una doctrina sobre las virtudes en cuanto hábitos; las cuales, por tanto, dejan marcado el ser del hombre en cuanto principio de operaciones.

Por eso no podría dejar de percibir la diferencia que existe entre templanza y continencia, por un lado, y destemplanza e incontinencia, por otro.

La castidad en cuanto templanza y la lujuria en cuanto destem-

<sup>33</sup> 2-2, 155, 4; 156, 3.

planza quieren decir que la una o la otra se han instalado en el hombre como una segunda naturaleza, dando lugar así a una postura habitual, arraigada en ese segundo ser. En cambio, la castidad como continencia y la lujuria como incontinencia, expresan una situación pasajera, que no tiene su origen en la proclividad cuasi-natural de un hábito vicioso o virtuoso.

Esta segunda clase de castidad no es la virtud perfecta de la templanza; y esta última lujuria no es tampoco la destemplanza por definición, sino puramente una falta de dominio. Castidad, como mero autodomínio, no es más que un bosquejo; castidad, como templanza, es la ejecución acabada. La primera tiene menos categoría que la segunda, porque en ella la fuerza ordenadora de la razón ha llegado ciertamente a configurar un acto de deseo, pero no la potencia volitiva misma; mientras que en la segunda, tanto la potencia como sus actos están informados por el *ordo rationis*<sup>34</sup>.

El esfuerzo que supone el dominio de sí mismo, que para personas de estructura mental kantiana va inseparablemente unido al concepto de moderación y templanza y que incluso pertenece aparentemente al concepto mismo de virtud, no es, en opinión de Santo Tomás, otra cosa que un fenómeno concomitante de la virtud que se halla en sus comienzos. La verdadera y perfecta virtud lleva el sello de la naturalidad, no padece aprietos, y funciona hacia el bien que le es propio por la fuerza de una segunda naturaleza<sup>35</sup>. Por otra parte, la lujuria, como falta de dominio, no es tanto pecado ni acarrea tantos males como la que procede de una falta de templanza, que es el desorden permanente. En el primer caso, como dicen Aristóteles<sup>36</sup> y Santo Tomás<sup>37</sup>, lo más importante queda incorrupto, cual es el principio de operaciones, la base del entender y del querer correctamente el fin; partiendo de esta rectitud intrínseca, que sigue intacta, puede devolverse al apetito sexual su debida ordenación. El que peca por ligereza no tarda mucho en arrepentirse<sup>38</sup>; y el

<sup>34</sup> 2-2, 155, 4 ad 3.

<sup>35</sup> 2-2, 155, 4; *Virt. card.* 1 ad 6; 2-2, 123, 12 ad 12.

<sup>36</sup> *Etica a Nicómaco* 7, 9 (1151a).

<sup>37</sup> 2-2, 156, 3 ad 1.

<sup>38</sup> 2-2, 156, 3.

arrepentimiento es la negación de la falta. Pero el que peca desde una postura de desorden arraigado tiene perfecta conciencia y dirige su voluntad al pecado. En consecuencia, no se arrepentirá tan fácilmente; «parece incluso que goza en el pecado, porque éste le resulta natural»<sup>39</sup>. El que pecó por inconsideración admite que se le llame al orden; el pecado «por naturaleza» no admite fácilmente las llamadas<sup>40</sup>. La verdadera maldad está precisamente en pecar con esa disposición básica desordenada de la voluntad (*malitia*); pecar, en cambio, por una arremetida de la pasión es una debilidad (*infirmas*)<sup>41</sup>. El hombre que quiere, pero no acierta a dominarse, no es deshonesto, aunque *cometa* deshonestidades<sup>42</sup>.

De lo dicho se desprende que esa distinción no es efecto de un empeño en introducir sutilidades, sino que se funda en una auténtica diferenciación de ambas situaciones y que, por tanto, tiene importancia práctica inmediata, tanto en el sentido pedagógico como en el pastoral.

#### *Dificultades de la casuística*

Pero hay otra cosa más, que debió quedar claramente de manifiesto al comentar esa distinción entre templanza y continencia. Es el escasísimo campo que resta a la casuística y la poca importancia que ésta reviste en un asunto tan complicado y de tan variados aspectos.

En otro lugar hemos intentado exponer cuidadosamente los límites y los derechos de la casuística (sí, también los derechos)<sup>43</sup>. En el terreno de la justicia, lo que es justo y ordenado está claro en sí mismo y es algo que permanece fijo. Pero tratándose de la templanza nos hallamos en una de «aquellas virtudes —dice Santo Tomás— que corresponden a otras tantas pasiones. Su contenido no puede fijarse

<sup>39</sup> *Loc. cit.*

<sup>40</sup> *Mal.* 3, 13.

<sup>41</sup> *Loc. cit.*

<sup>42</sup> Vid. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* 7, 9 (1151a).

<sup>43</sup> Cfr. *Prudencia*, III y IV.



de la misma forma que el de la justicia, porque cada persona reacciona de distinta manera ante la pasión. De ahí la necesidad de que no se establezca lo que es ordenado en las pasiones hasta no haberlos mirado a nosotros mismos, que somos los que estamos sometidos a esa pasión»<sup>44</sup>.

El capítulo de la persona concreta, la que obra bajo el influjo de la energía pasional, ofrece muchas modalidades de conducta; puede querer del todo o a medias, tolerar, dejar hacer, hacerse empujar o dejarse arrastrar. Dada esta variedad de formas en la cooperación de la voluntad, los paradigmas de la casuística apenas son capaces de ofrecernos otra cosa que contornos vagos de unas estructuras generales. Las oscilaciones que presenta el engranaje de motivaciones son a veces tan finas, que apenas son registradas por los sismógrafos de la casuística. Y precisamente esas delicadas variantes son las que deciden la moralidad de un acto.

En su comentario a la edición francesa de las obras de Santo Tomás dice el inteligentísimo tomista H. D. Noble: «¿Quién es capaz de saber dónde termina la flaqueza y empieza la malicia?»<sup>45</sup>. Santo Tomás, por su parte, afirma que la concreción de la templanza varía mucho según los tiempos y las personas; por eso «no es posible establecer prescripciones positivas y de valor universal respecto de la *temperantia*»<sup>46</sup>. Todo el cúmulo de «pensamientos, palabras, deseos y miradas impuras» que llenan de preocupación a los autores de los tratados de moral ocupa una sola página dentro de un capítulo de la *Summa*, en el que Santo Tomás trata la cuestión fundamental de que no sólo la acción consumada constituye pecado, sino también la complacencia voluntaria en la representación del deleite que acompaña a esa acción; pues no es imaginable tal complacencia sin la aceptación del hecho exterior<sup>47</sup>. Por consiguiente, todo lo que procede de esa complacencia voluntaria es pecado<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> 1-2, 64, 2.

<sup>45</sup> *Somme théologique, La tempérance*, tomo 2 (París, 1928), 324.

<sup>46</sup> 2-2, 170, 1 ad 3.

<sup>47</sup> *Quol.* 12, 33.

<sup>48</sup> 2-2, 154, 4; *Ver.* 15, 4.

Deslindados así los terrenos vemos que, a no dudarlo, puede razonablemente llegarse a construir un conjunto de determinadas situaciones concretas, estudiar su mecanismo interno y deducir luego un esquema general de módulos de conducta humana. Siempre, claro, que no se trate de casos como el referido en uno de los manuales de Moral más difundidos hoy en día, en donde leemos: «El contemplar las partes deshonestas de los animales, si no se hace por deleite morboso, sino por mera curiosidad, es pecado leve». Esta clase de casuística, con algunas otras cosas que el referido autor nos enseña<sup>49</sup>, no nos sirve para nada.

La casuística tiene una finalidad, que es el darnos un acceso provisional a la moral acercándonos a sus encarnaciones prácticas, sirviendo así de magnífica ocasión para entrenar nuestro criterio moral. Pero ejemplos como el que hemos mencionado anteriormente yerran totalmente el objetivo. Lo que desgraciadamente ocurre con tales métodos es que en vez de adocrinar nuestra facultad crítica, necesitada de una introducción al arte de enjuiciar la vida real, se le induce a un inmovilismo y se la obliga a precipitarse en la creación de criterios de valoración; con ello nos cerramos ante la realidad de ese hombre, que es un resonador de la universal sinfonía de tonos y colores precedentes del mundo, acusándolos fuertemente en sí mismo y dejando que sus decisiones morales sean influidas por ellos.

<sup>49</sup> Por ejemplo: No recuerdo haber tropezado nunca en las obras de Santo Tomás con la expresión «*partes inhonestae*» (partes deshonestas). Desde luego que esta forma de expresión, en sí ya bastante sospechosa (véase sobre esto LACTANCIO, *De opificio Dei*, 13), podría tener un cierto sentido aplicada al hombre, si se emplea con las reservas y cautelas precisas. En los órganos sexuales de las personas es donde aparece de forma más clara la constante posibilidad de una rebelión de los sentidos contra el espíritu (2-2, 154, 4). Pero todo esto no tiene en absoluto sentido alguno aplicado a los animales.

Digamos ya también que la obra de PRÜMMER, O. P., *Vademecum theologiae moralis* (Friburgo de Brisgovia, 1921), que a pesar de seguir inicialmente de una manera bastante exacta la segunda parte de la *Summa theologica* contiene también los capítulos de «tocamientos», «miradas», etc., no dice nada sobre el asunto concreto que ahora nos ocupa, mientras que sobre el «*tactus inhonestus bestiarum*» dice: «*judicandum iuxta intentionem et conditionem personae tangentis*» (pág. 291).

*Castidad como requisito para apreciar la belleza sensible*

Arriba nos referíamos a la fuerza destructora de la lujuria y la acción defensiva, perfeccionadora y vivificante de la castidad. Por un momento vamos a volver sobre ello.

La lujuria impide que el espíritu se impregne de la verdad. Pero además destruye el verdadero goce sensible de lo que es sensiblemente bello.

El cristianismo jamás excluyó el placer sensible del apartado de lo moralmente bueno; queremos decir que no sólo lo llamó «permitido», sino positivamente bueno. Pero quizá resulte un poco raro el que nos atrevamos a afirmar que sólo por medio de la templanza y moderación se llega al goce completo de las cosas sensibles. Y sin embargo tal pensamiento está contenido en la *Summa theologica*; concretamente, en la primera cuestión del tratado sobre la templanza<sup>50</sup>, aunque no expresamente, sino entre líneas.

Allí se dice que todos los órganos sensoriales de las bestias están destinados por la naturaleza a movilizar unos mismos instintos, que son el de alimentación y el de procreación; todo lo que ven, oyen, huelen o tocan les lleva a desear la comida o el apareamiento. En el ciervo que grita no oye el león más que la presa a una distancia más o menos grande. Pero el hombre, a diferencia de los animales, lleva en sí la capacidad de disfrutar de las sensaciones específicas que cada objeto está llamado a producir. Santo Tomás llama a eso gozar «*propter convenientiam sensibilium*», que no es otra cosa que percibir la belleza sensible propia de cada cosa<sup>51</sup>, porque a cada una corresponde el órgano de percepción adecuado en el hombre.

Con demasiada frecuencia se oye decir que por la lujuria se rebaja el hombre al nivel de las bestias. Esto, propiamente hablando, es inexacto, pues en la depravación sigue el hombre siendo específicamente él mismo. Templanza y destemplanza son cosas que acaecen al hombre, y no se pueden dar, como no se da el desorden, ni en el animal, ni en el ángel.

<sup>50</sup> 2-2, 141, 4 ad 3; vid. *Mal.* 8, 1 ad 9.

<sup>51</sup> 1, 5, 4 ad 1.

Pero la idea puede tener un sentido aceptable, si tenemos en cuenta la distinción que acabamos de hacer sobre la manera de acusar las sensaciones el hombre y el animal. El que busca el goce sensible de manera desordenada tiende siempre a reducir la totalidad del mundo sensitivo, sobre todo lo que en él hay de bello, al deleite sexual. Sólo una sensibilidad que es casta capacita, por ejemplo, para percibir la belleza de un cuerpo humano como pura belleza y para gozarla en sí misma, «*propter convenientiam sensibilium*», sin dejarse extraviar ni nublar por una voluntad desaforada de placer.

Se ha dicho, no sin razón, que sólo el que tiene un corazón limpio es capaz de reír de verdad. No menos cierto es que sólo percibe la belleza del mundo quien lo contempla con mirada limpia.

*Sobrevaloración de la castidad: peligro maniqueo*

Con la virtud de la templanza y moderación, especialmente en su versión de la castidad, ha ocurrido una cosa extraña. Todas las demás virtudes fueron más o menos admitidas y más o menos llevadas a la práctica; a veces se las despreció o se las hizo objeto de burla. Lo curioso en la virtud de la templanza es que se la supervaloró y se le dio más importancia de lo normal, cuando se trataba de entenderla como castidad.

Esto no deja de ser sorprendente. Porque si bien siempre se ha discutido teóricamente sobre el rango de las virtudes entre sí, dando la preferencia unas veces a una y otras a otra virtud, y estando teológicamente claro el rango de la templanza, la castidad, que es una de las aplicaciones de esta última, gozó de predilección constante, podríamos decir «intemperante», en el ánimo de la cristiandad a través de todas las incidencias experimentadas por la teología de las virtudes.

Este fenómeno, que es un hecho infiltrado más o menos subrepticamente en todos los estratos de opinión, unas veces al amparo de falsificaciones doctrinales, otras contra la corriente de una doctrina adversa, muestra una fisonomía particular. Ni la prudencia, ni la justicia, ni ninguna de las tres virtudes teologales fueron tan

marcadamente superestimadas en su valor objetivo y en su papel sentimental.

En realidad no tendríamos nada que oponer a una valoración de este tipo, ni incluso aunque tal valoración fuera descaradamente disparatada, pues nos parece que una virtud jamás podrá ser estimada en exceso. Pero en el caso que nos ocupa se trata de una valoración deforme, es decir, que desnaturaliza a la virtud, porque se apoya en una base falsa. Es el error en la forma de entender aquello que tanto se alaba. Y contra esto sí que tenemos bastante que oponer.

Como ya expusimos más arriba, el concepto de templanza se constituye por la postura del hombre ante la creación; y al revés, tal y como el hombre se ordene interiormente serán sus relaciones con lo creado. Ahora bien, el error de que hablamos arriba y que sirve de base a la supervaloración de la templanza en cuanto castidad, es la opinión, abierta o encubierta, de que la realidad del mundo en su conjunto, entendida como el reino de lo sensible, y por consiguiente, incluida la parte no espiritual del hombre, proviene del principio del mal. Con otras palabras, esa «base falsa», causante del desenfoco, es un maniqueísmo solapado, que puede ser inconsciente y, en consecuencia, involuntario.

Eso de que el hombre tenga que comer y dormir, que la venida al mundo de otros seres humanos haya de ser por la unión corporal de un hombre y una mujer, es algo que la opinión maniquea considera como un mal necesario, y quizá ni aun eso; pero en todo caso algo indigno, tanto de Dios como del hombre. Por consiguiente, lo realmente humano y lo verdaderamente cristiano sería dejar el mundo sensible abandonado a su suerte y elevarse, por medio de la ascética, a una vida totalmente espiritual. Esta forma de pensar tiene tantas y tan finas ramificaciones, que parece que no va a haber forma de desterrarla de las mentes cristianas.

Y partiendo de tal concepción nada tiene de extraño que la abstinencia y el ayuno, las vigiliias y la continencia sexual, adquieran una importancia desproporcionada y pasen al primer plano como medios para conseguir la santidad.

Pero esta actitud participa del mismo vicio que quería evitar, y

aún cae en él mucho más que aquello desordenado que quería poner en orden. Lo que ella entiende por ayuno y abstinencia, por vigilia y continencia sexual, no tiene nada parecido con lo que la Iglesia piensa de esas virtudes, a pesar de que externamente pudiera confundírselas. Como tampoco tiene nada que ver la doctrina maniquea, la montanista o la de los cátaros con aquel principio fundamental de la doctrina católica según el cual la realidad creada es buena en toda su extensión. Y no sólo esto, sino que esa realidad total tiene consistencia moral autónoma frente a los juicios de valor que el hombre, prescindiendo de Dios, pueda formular sobre ella, es independiente de tales juicios y está ahí antes que ellos, como criatura de Dios y, por consiguiente, buena. Más aún: tal realidad es el fundamento y punto de partida de todo juicio de valor y de las decisiones humanas que se pongan por obra apoyándose en tales juicios<sup>52</sup>.

Esa falsa doctrina aparece especialmente clara en los escritos montanistas de Tertuliano. La posición ambigua de que Tertuliano goza en la historia de la Teología de medio-Padre de la Iglesia hace que siga siendo, aún hoy, el antepasado directo y el más autorizado testimonio de esta desviación en la doctrina de la templanza. Para Santo Tomás, desde luego, no es más que un hereje: «... *haereticus, Tertulianus nomine*»<sup>53</sup>. Basta leer los títulos que llevan sus escritos: «Sobre el recato», «La velación de las vírgenes», «Sobre el ornato de las mujeres», «Sobre el ayuno y la abstinencia», «Invitación a la castidad», «Sobre los espectáculos», «Renuncia a las nuevas nupcias tras la muerte del cónyuge», para darse cuenta que el tema de la templanza tiene un lugar preferente en sus preocupaciones.

La lujuria es para Tertuliano la forma original en que apareció el pecado; hasta tal punto, que los mismos ángeles prevaricaron contra Dios por un pecado de castidad. Funda esta opinión en aquel texto de San Pablo en que se dice que las mujeres han de llevar

<sup>52</sup> *Ratio imitatur naturam, 1, 60, 5. Cum ea, quae sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum 2-2, 130, 1. Vid. 2-2, 133, 1.*

<sup>53</sup> *In 2 Cor 4, 5; vid. In Rom 7, 4; C. G. 1, 20.*

velo «por respeto a los ángeles» (1 Cor 11, 10)<sup>54</sup>. Esta opinión fue lo que indujo a Tertuliano a separarse de la Iglesia al poco de haberse convertido. No podía comprender, ni tampoco tolerar, que el Papa Calixto recibiera en el seno de la Iglesia otra vez a los lujuriosos, aunque éstos se hubieran arrepentido y cumplido la penitencia que se les había impuesto. Comentando la carta del Papa en que se anuncia esta medida, dice Tertuliano que con ella se mancha la Iglesia; y que su publicación, en lugar de en los templos, habría de hacerse más bien «en los antros del pecado, mezclada con los letreos de las casas de las mujeres públicas»<sup>55</sup>.

Ya en Tertuliano se empieza a notar la tendencia a legislar sobre los actos externos, sobre todo los que tienen algo que ver con la castidad: pretende que se implanten más días de ayuno y abstinencia, que se imponga el velo como obligación para mujeres y jóvenes y que se prohíba a los cristianos el frecuentar los espectáculos. Tendencia ésta que va siempre acompañando, como si fuera por necesidad fatal, a toda desviación sobre la templanza y en especial sobre la castidad<sup>56</sup>.

Habría que ser ciego para no ver que este concepto denigrante y maniqueo de la realidad sensible sigue coloreando, disimulada pero realmente, la idea cristiana de templanza, y sobre todo la de castidad, aunque no aparezca como tesis abiertamente defendida. Se aprecia en muchísimos detalles de la vida diaria, así en el hablar como en el pensar. Y no sólo piensa y habla así el pueblo cristiano, sino también los mismos moralistas; los cuales cargan las tintas y dirigen especialmente la atención sobre particularidades que delatan esa desviación. Tan verdad es esto, que en los últimos tiempos ha habido alguien que se ha dedicado a estudiar la relación y dependencia que hay entre Tertuliano y algunos aspectos de esta postura moral<sup>57</sup>.

Así, por ejemplo, cuando se habla del pecado contra la castidad suele emplearse más el término de «mancha» que el de falta; como

<sup>54</sup> *De oratione* 22.

<sup>55</sup> *De pudicitia* 1

<sup>56</sup> *De spectaculis* 24.

<sup>57</sup> August ADAM, *o. c.*, 193.

si ese pecado manchase más y de otra forma que los otros, para los cuales, por otra parte, no suele emplearse ese término tan expresivo. Con ello quiere darse a entender que la castidad no sólo contiene la «bajeza» que es propia de todo placer egoísta, sino que se sugiere un haberse enfangado en algo que es impuro por definición y en su misma esencia, el haberse dado a una realidad que mancha con sólo tocarla.

La idea que una gran parte del pueblo cristiano tiene sobre la Inmaculada Concepción es de algo que no se refiere a la persona de la Virgen, sino al acto por el que ella fue engendrada. Incluso hay quien piensa, como fácilmente puede comprobarse, que eso de la Inmaculada Concepción no se refiere al acto en que ella fue concebida, sino a la concepción virginal del Hijo de Dios en el seno de María. En todo caso, lo que el pueblo sencillo entiende por Inmaculada Concepción no es lo que la Iglesia y la Teología entienden, es decir, que la Virgen se vio libre del pecado original en el momento de comenzar su existencia en el vientre de su madre. Más bien creen que su generación, por una gracia especial de Dios, no fue afectada por la impureza o mancha que todo acto generativo lleva consigo, identificando acto sexual con acto manchado.

Y cuando en los sermones de la fiesta de la Inmaculada vemos que se refiere a la persona de la Virgen esa falta de mancha, se estrecha tanto el significado de limpieza que el predicador se pasa todo el sermón hablando de la castidad de la Virgen.

Algo parecido ocurre con la palabra «pureza». Sabemos que en la Biblia tiene esta palabra un significado más amplio que el de simple castidad. A pesar de ello hay quien con la mayor naturalidad del mundo entiende aquello de «bienaventurados los limpios de corazón» como castidad; aunque nos consta de manera evidente que ni el sentido de la frase, ni ninguna clase de contexto en la Biblia, ni tampoco las interpretaciones de la Teología clásica autorizan en lo más mínimo para entender así esa bienaventuranza. Concretamente, Santo Tomás no hace derivar de la castidad la bienaventuranza que se promete a los limpios, sino de la virtud sobrenatural de la fe<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> 2-2, 8, 7.

Pero para convencerse de la desviación de sentido, hágase la prueba investigando lo que el cristiano normal asocia a la idea de que «todo es puro para los puros». Lo menos que se le ocurre pensar es que esta frase pueda encontrarse en el Nuevo Testamento, concretamente en la carta de San Pablo a Tito 1, 15, en donde, por otra parte, no se hace sino confirmar lo que el Señor dice en el Evangelio de San Mateo 15, 10-20. Más inclinado se sentirá ese cristiano a pensar que la frase procede de algún famoso escritor liberal, donde quizá lo haya leído por vez primera.

Que esas seis palabras puedan haber tenido un sentido original cristiano, profundo y trascendental, mucho antes de que se las apropiase cualquier liberal, no se pone a pensarlo apenas nadie. Y como se confunde su origen, se confunde también su sentido y se reduce a la pureza de la castidad, contra todo lo que el contexto permite<sup>59</sup>. Y como contra eso de que todo es puro para los puros hay otro principio, pero en un cristianismo que no es el verdadero, que dice que no todo es puro en la creación, vemos al maniqueísmo obrando contra el recto concepto de la templanza por dos costados opuestos: por dar como mala una realidad que es buena, y por dar como bueno un ordenamiento de propia hechura que es auténticamente desorden.

Estas adulteraciones de lo cristiano, de las que podríamos aducir buena cantidad de ejemplos, no son sólo indicios de un desconocimiento, o al menos no provienen exclusivamente de la falta de conocimientos. A despecho de toda formación, a su margen y aun haciéndole la contra, se propagan esas opiniones en forma latente, sin atreverse a dar la cara. Si a una de esas personas que piensan de esa forma sobre la creación se les pregunta lo que el Catecismo dice a ese respecto y se las deja pensar un poco, es posible que nos den la contestación teórica correcta. Pero aquí, como en tantas otras cosas, lo importante no es lo que se aprendió de memoria y se repite

<sup>59</sup> El pasaje, reproducido en su totalidad, dice: «Por tanto, repréndelos con suavidad, para que se mantengan sanos en la fe, que no den oídos a las fábulas judaicas y a los preceptos de los hombres que reniegan de la verdad. Todo es limpio para los limpios, mas para los impuros y los infieles nada hay puro, porque su mente y su conciencia están contaminadas. Alardean de conocer a Dios, pero con las obras le niegan, abominables, rebeldes e incapaces de toda obra buena».

medio inconscientemente. Lo que cuenta es la forma existencial en que se toma una cosa, la atmósfera que en torno de ella se respira y lo que sobre ella se predica y se piensa. Esa atmósfera alrededor de la templanza y su verificación, la castidad, no es limpia, por más que queramos engañarnos, ni está del todo exenta de gérmenes de maniqueísmo.

Para purificar esa atmósfera ya no basta la simple enseñanza y la aceptación teórica de la verdadera idea. Será preciso asimilar hondamente esa verdad de fe por la que aceptamos plena y humildemente un Creador y damos por buena su obra. Esta postura de una fe revitalizada por su hondura habrá de irradiar tan fuertes influjos que cambie el clima ambiente, hasta configurar la mente y los actos externos. Sólo así podrá hablarse de algo vital.

#### *El «mundo» como creación degenerada*

Pero no sólo existe el mundo que es obra de Dios. Hay también otro, como dice San Juan en su primera Epístola 5, 19, que «... está todo bajo el maligno», en el que imperan «la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida»<sup>60</sup> (1 Ioh 2, 16); está el reino del «príncipe de este mundo» (Ioh 12, 31; Lc 4, 6); un mundo por el que Cristo no quiso rezar en la última noche de su vida (Ioh 17, 9). No sólo se da la creación, sino también la perversión de aquel orden que le era inmanente, un desorden que aparece en las obras de los hombres y se materializa en sus productos, tan reales como la misma obra divina. Y todo ese mundo descompuesto ha de ser «tratado» de alguna forma por medio de la templanza, antes de establecer en él nuestra morada.

El desorden que se ha infiltrado en la creación puede aparecer especialmente seductor en aquello que fomenta el ansia de gozar, erizando de atractivos toda esa zona tangencial, por la que nos relacionamos con el mundo; si bien sabemos que el fondo del problema del desorden no está en el escaparate de perversión que nos sale al

<sup>60</sup> La traducción que hace el autor está tomada de Heinrich VIESE, *Das Neue Testament* (5 ed., Stuttgart, 1924).

paso a la vuelta de cada esquina, sino en esa otra perversión que es tanto peor cuanto peor es la virtud que se pisotea; por ejemplo, la injusticia hecha carne macerada y palpitante en las personas despojadas, y sobre todo la negación de la Fe, de la Esperanza y de la Caridad, que tienen también su encarnación concreta, no difícil de adivinar.

Pero precisamente porque necesitamos saber distinguir dónde está el proscenio y dónde el trasfondo, y por las enormes consecuencias que este último punto tiene para la educación, es por lo que reviste una especial importancia la virtud de la templanza. Y una vez realizada esta función, la templanza debe ayudar a desenmascarar esa fachada seductora que el mundo despliega ante nuestros ojos.

En esta función ha de tener cuidado de no caer en el otro extremo de inspiración maniquea; lo cual no siempre será fácil de conseguir, porque el punto de partida y las motivaciones de ambas posiciones son, en principio, las mismas. Sabemos que el rigorismo del cartaginés Tertuliano tiene su origen en el contacto con la vida de la gran ciudad, siendo una reacción contra los halagos que ésta ofrecía ya en su tiempo. Nietzsche mismo escribe en su *Zarathustra* un capítulo sobre la castidad que empieza así: «La ciudad es un mal sitio para vivir; se nota demasiada tensión sexual en los rostros de sus habitantes». Lo que Nietzsche formulaba tan agresivamente no era algo que Santo Tomás no conociera; pero lo expresa en términos más serenos y más abstractos: «En realidad no se cometen muchos pecados porque los instintos naturales lleven a ello; la mayor parte de los pecados se producen por acción de los incentivos de fuera, que ha inventado la curiosidad morbosa del hombre y que ocasionan una sobreexcitación de las pasiones»<sup>61</sup>.

Esa pasión, de que Santo Tomás habla, reacciona con virulencia ante los excitantes refinados con que se satura todo el ámbito de lo sexual. Y esa fascinación atosigante es el resultado de una acción concertada entre la locura desatada de atrapar deleites y el afán de lucro de los intermediarios entre la pasión y su objeto.

Toda labor de educación tiene que tener en cuenta este estado

<sup>61</sup> 2-2, 142, 2 ad 2; 142, 3.

de cosas. Las exageraciones que en cuestión de templanza se han cometido tienen aquí su explicación, y además, por qué no decirlo, un cierto fundamento objetivo.

Sin embargo no podemos estar de acuerdo con la forma de contrarrestar el vicio que a veces observamos en los guardianes de la Moral. Todas esas campañas de moralidad, organizadas con altos vuelos y aspiraciones éticas, nos parecen una desgraciada ocurrencia; y conste que no nos lo parecen solamente por su menguada eficacia.

Por esta responsabilidad de desenmascarar, y a la vez regular el choque con el engaño mundano, que compete a la templanza, vemos que Santo Tomás concede a ésta, en determinados momentos, la primacía sobre la justicia y la prudencia, por ser ella la que más necesita demostrar su eficacia a la hora de la verdad<sup>62</sup>. Claro que esta primacía, que podríamos llamar funcional, es sólo atributo de la templanza en esos momentos de especial urgencia y peligro; pues el rango objetivo de las virtudes sabemos que es otro.

A lo largo de nuestra consideración, por la que intentamos aclarar lo que realmente es la templanza, quisiéramos se tuviera presente que no es nuestra intención rebajar la gravedad del pecado de lujuria. El apartarse voluntariamente de Dios no puede cohonestarse en ninguna clase de pecado; ni debe paliarse su gravedad introduciendo «puntos de vista». Pero es necesario que no se pierda nunca de vista que la esencia formal del pecado está única y exclusivamente en ese apartamiento voluntario de Dios<sup>63</sup>. Los que creen que la lujuria es el pecado más grave que existe<sup>64</sup>, una opinión que también se apoya en Tertuliano, parece, por el contrario, que hacen derivar la gravedad de ese pecado de ese segundo aspecto que integra igualmente la noción de culpa, consistente en volverse hacia las criaturas; en nuestro caso, concretamente, en darse a una realidad que erróneamente se considera sucia y mala en sí misma. Santo Tomás dice, replicando exactamente a esto, que la entrega de sí mismo a un bien

<sup>62</sup> 2-2, 141, 8 ad 3.

<sup>63</sup> *Omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo.* 2-2, 10, 3; 148, 5 ad 2.

<sup>64</sup> ADAM, o. c., 110.

terreno, si a la vez no va acompañada de un apartamiento de Dios, no es pecado grave<sup>65</sup>.

En la *Summa theologica* encontramos también una cita de San Isidoro, en donde se dice que el pecado de lujuria no hace más estragos que cualquier otro<sup>66</sup>. Y sin embargo, en las doctrinas morales de los últimos cien años se viene afirmando lo contrario a todos los niveles, formulándolo además con una tan penetrante insistencia y riqueza de fantasía que es para sobrecogerse de espanto; pues, ¿cómo puede haberse enterado ese escritor tan leído en nuestros días, y cuya especialidad es precisamente la Teología, de que el noventa y nueve por ciento de los condenados están en el infierno por el pecado de lujuria?<sup>67</sup> Para Santo Tomás, la frase de San Isidoro demuestra palpablemente que en el pecado de lujuria es donde más se hace notar la presión del instinto; y eso constituye una circunstancia atenuante, porque el pecado «es tanto menos grave cuanto más fuerte sea la pasión que a él arrastra»<sup>68</sup>.

#### *El orden jerárquico de las virtudes*

Pero volvamos al asunto de la primacía de las virtudes y al rango que la templanza tiene entre ellas. Santo Tomás plantea esta cuestión en varias ocasiones. Su opinión es la siguiente: «El bien propio del hombre es el bien de la razón. Este bien lleva incluida en su definición a la prudencia, la cual constituye la perfección de la razón. La justicia es la ejecutora de este bien; a ella toca implantar en todas las cosas el orden de la razón. Las otras virtudes mantienen y defienden este bien, en cuanto que ordenan las pasiones, para que el hombre no se vea apartado por ellas del bien elaborado por la razón. En el orden de precedencia de las virtudes que a esto último colaboran tiene la fortaleza el primer puesto y a ella sigue la templanza.

<sup>65</sup> 2-2, 20, 3.

<sup>66</sup> 2-2, 154, 3 ad 1.

<sup>67</sup> Vid. ADAM, o. c., 210.

<sup>68</sup> 2-2, 154, 3 ad 1 (vid. también la objeción correspondiente); 2-2, 150, 3 ad 1.

Lo que atañe a la esencia es siempre superior a lo que atañe a su realización; y esto a su vez es superior a lo que se refiere a su defensa, siempre que ésta signifique puramente quitar impedimentos a la misma. Por eso es la prudencia la más excelsa de las virtudes cardinales; la segunda es la justicia; a ésta sigue la fortaleza, y por último, la templanza»<sup>69</sup>. «La justicia y la fortaleza son virtudes superiores a la templanza; ellas, a su vez, se ven superadas por la prudencia y las virtudes teologales»<sup>70</sup>.

La templanza no es, en sí, la realización del bien<sup>71</sup>. La moderación, la medida y la castidad no son la perfección del hombre. La templanza crea los presupuestos necesarios para la realización en el hombre del bien propiamente dicho y para la marcha hacia el fin, en cuanto que mantiene y defiende el orden dentro del sujeto. Sin ella, el instinto de propia verificación que hay dentro del hombre rebasaría todas las fronteras y anegaría cuanto encontrase en su marcha; el hombre perdería la orientación y su raudal de energías jamás encontraría el mar de la perfección en que desembocar. Pero advirtiendo siempre que esta templanza no es el caudal, sino el dique o el lecho del río, en el cual éste recibe un cauce, canaliza sus ímpetus y su velocidad y recibe la caída precisa.

<sup>69</sup> 2-2, 123, 12.

<sup>70</sup> 2-2, 141, 8.

<sup>71</sup> Únicamente las virtudes teologales y, entre las cardinales, la prudencia y la justicia, son las que *per se* producen el bien en el hombre, como dice Santo Tomás. 2-2, 157, 4.

## IV. CASTIDAD Y VIRGINIDAD

### *Cuestión de términos*

La Edad Media llamó «magnificencia» a la virtud (pues era, a no dudarlo, una virtud) que inclinaba a realizar grandes gastos para una fiesta, para una obra de arte o de arquitectura, con el fin de dar plasticidad o perpetuar una idea sublime. La magnificencia produce liberalidad. Esta consiste en atender una súplica que se nos hace y que tiende a remediar una necesidad. Santo Tomás dice que lo que la magnificencia es a la liberalidad, eso es la virginidad a la castidad<sup>1</sup>.

Casi estamos tentados de decir aquí lo mismo que dijimos sobre la idea vulgar y la idea verdadera sobre la templanza; más exacto empero sería decir que el vocablo que tenemos para designar la virtud, virginidad, lo hemos estropeado; pues el nombre de «virginidad», además de que no suele usarse para el varón, sea éste maduro o joven, designa en el uso corriente la situación escueta de la integridad física y el estado de soltería.

Sabemos que su verdadero concepto es otro. La virginidad es una virtud nacida de la voluntaria decisión y de la Gracia de Dios, por

<sup>1</sup> 2-2, 152, 3; 152, 3 ad 5.

## CASTIDAD Y VIRGINIDAD

la cual se renuncia para siempre y por amor a Dios a los deleites del sexo. Este fenómeno de la imprecisión en la opinión general hace pensar que el contenido de esa virtud no llegó nunca a estar del todo claro en el espíritu del pueblo, y si lo estuvo no arraigó quizá con la profundidad precisa. No se excluye tampoco el proceso contrario, es decir, que la falta de una palabra como expresión adecuada ocasionara que el concepto no fuera bien captado o fuera perdiendo exactitud.

Sea de ello lo que fuere, al hablar de virginidad en lo sucesivo es preciso se tenga en cuenta la plenitud de sentido que va en su verdadera definición, lo cual falta en el concepto vulgar; y que si en nuestra forma de exposición se advierten algunas inexactitudes se atribuyan a esa falta de coincidencia entre el concepto teológico y el concepto generalizado de la virginidad.

### *Virginidad como «consagración a Dios»*

En primer lugar, la virginidad no es sólo una realidad física, sino también una conducta; no es una situación material solamente, sino ante todo una decisión. La integridad fisiológica, aunque sea además psicológica, es decir, voluntariamente querida y conservada, mucho menos cuando es mera fisiología, no es aquello que constituye específicamente la virtud de la virginidad; ni siquiera en el caso en que la integridad es el premio de multitud de combates ganados a base de ser de corazón casto. La virginidad, como virtud, está constituida en su esencia por la decisión, plasmada con toda propiedad en el voto religioso, de abstenerse para siempre del trato sexual y del deleite que éste lleva consigo.

Pero esto tampoco es todo. Tal decisión puede haberse tomado por muchos motivos; puede brotar, por ejemplo, de la concepción anticristiana de que absteniéndose uno de lo sexual se abstiene de algo malo.

Para que la virginidad fisiológica y psicológica, según la hemos descrito más arriba, sea también virginidad cristiana, tienen que concurrir dos elementos más. Primero: «Su nobleza no le viene de ser



virginidad, sino de ser consagrada a Dios<sup>2</sup>; «tal decisión no se hace laudable sólo por ser decisión de vivir en abstinencia sexual; se hace digna de alabanza («*laudabile redditur*») por el contenido de su finalidad, que es el hacerse libre para las cosas de Dios»<sup>3</sup>.

Muy conveniente sería para todos, cristianos y no cristianos, el tener siempre presente esas dos sentencias que acabamos de citar y que pertenecen a los más grandes maestros de la Iglesia, San Agustín y Santo Tomás, para que cada uno sepa a qué atenerse. El cristiano sobre todo deberá en todo caso tener presente que una virginidad que no realiza este contenido, que es el liberarse de todo para dedicarse todo a Dios y a las cosas divinas, es una virginidad sin sentido; al menos carece del sentido que le da la Iglesia y que tanto la honra a sus ojos.

Una persona puede renunciar al casamiento por razones de tipo moral o por imposición de las circunstancias; es posible incluso que, haciendo de necesidad virtud, acepte la situación y se ofrezca a Dios en ella como holocausto. Aun en este último caso, y en general, siempre que existe un enfoque estrictamente religioso de la virginidad, pero sin apoyarse en aquella auténtica y última motivación de hacerse libre para Dios, se está rondando peligrosamente el maniqueísmo, el cual ve el bien de la virginidad en el hecho mismo de no casarse, porque considera que el matrimonio es malo.

#### *Virginidad y afirmación del matrimonio*

Y al nombrar el matrimonio hemos tocado el segundo elemento integrante de la virginidad cristiana: el reconocimiento del matrimonio como un bien natural y sobrenatural.

Las declaraciones de la Iglesia a este respecto las encontramos no sólo en el sitio y momento que expresamente tratan del tema, como sería el ritual de la ceremonia matrimonial, la liturgia de la misa nupcial o las declaraciones doctrinales sobre el sacramento

<sup>2</sup> SAN AGUSTÍN, *De virginitate* 8.

<sup>3</sup> 2-2, 152, 3; 152, 3 ad 1; 152, 5.

que en la enumeración del Catecismo hace el número siete, sino también, por ejemplo, en la oración principal de la Iglesia para la consagración de las vírgenes. Allí aparece la expresión «santidad del matrimonio» y se habla de la bendición que éste tiene asegurada por parte de Dios. En la misma oración vemos a la virginidad asociada al mismo misterio del que participan el hombre y la mujer unidos en matrimonio<sup>4</sup>. Es el misterio de la unión de los casados en Cristo y con Cristo. Por razón de esa unión con Dios, que en la virginidad es más completa que en el matrimonio, por ser indivisa y total, y sólo en este sentido, puede decirse que la virginidad tiene en el misterio de Cristo un rango más elevado que el matrimonio.

No creemos que necesite demostración nuestro aserto de que la virginidad, aceptada y realizada en la plenitud de su sentido cristiano, implica más totalidad de entrega a Dios que el matrimonio; como es evidente en sí que un caudillo militar o un político está más libre para dedicarse a su misión si no se casa.

Pero también nos consta que Santa Catalina de Génova, madre y esposa, contestando a un sacerdote que la hablaba de la mayor santidad de la vida virginal, se atrevió a decir que si la vida en un campamento militar no sería capaz de turbar su amor a Dios, mucho menos lo iba a ser el matrimonio: «¿qué clase de amor a Dios sería entonces, si el mundo o el esposo pudieran estorbarlo?»<sup>5</sup>.

Con estas palabras, que sorprenden por lo decididas, tocaba Santa Catalina el fondo y última razón de toda santidad; la cual, como también enseña Santo Tomás, no consiste en la virginidad, sino en el amor a Dios<sup>6</sup>. Pero la santa se opone además a que, en vez de comparar la virginidad con el matrimonio (*in abstracto*), se ponga frente a frente la persona casada y la virgen (*in concreto*) y se diga de

<sup>4</sup> «... ut, cum honore nuptiarum nulla interdicta minuissent ac super sanctum conjugium nuptialis benedictio permaneret, existerent tamen sublimiores animae, quae in viri ac mulieris copula fasti dirent connubium, concupiscerent sacramentum, nec imitarentur, quod nuptiis agitur, sed diligerent, quod nuptiis praenotatur». Pontificale Romanum, *De benedictione et consecratione virginum*.

<sup>5</sup> Citado en un artículo de M. SCHLÜTER-HERMKES sobre Santa Catalina de Génova en «Die christliche Frau», año 1924.

<sup>6</sup> El título del primer capítulo de *De perfectione vitae spiritualis* dice así: *Quod perfectio spiritualis vitae attenditur simpliciter secundum caritatem*.

la una que es más santa que la otra. San Agustín remacha este pensamiento: «Más excelsa es la castidad del no casado que la del casado. Pero yo, que no estoy casado, no soy mejor que Abraham»<sup>7</sup>. Y en su libro sobre la virginidad escribe a las vírgenes consagradas a Dios: «¿Cómo puede saber una virgen, por más que se empeñe en ser agradable a Dios, si realmente lo es, cuando, quizá por una flaqueza que a ella misma se le oculta, aún no está madura para dar el testimonio de la sangre; en cambio aquella otra mujer, a la que ella se cree superior, es capaz de apurar el cáliz de los sufrimientos del Señor?»<sup>8</sup>.

#### *Dos objeciones a la virginidad*

De todos son conocidas las dos objeciones que siempre se han puesto contra la virginidad: Que es contra la naturaleza y que contradice al bien común, porque limita la potencia reproductora de un pueblo.

Esos dos argumentos contra la virginidad están formulados con una precisión extraordinaria en la *Summa theologiae*<sup>9</sup>. A nadie extrañará que Santo Tomás, ante la trascendencia de la materia, se detenga a examinar con todo rigor el contenido de esas objeciones y emplee en su contestación toda la inteligencia y penetración con que aborda los temas centrales.

Esa contestación tiene tres fases, que se desarrollan por el orden siguiente. Primera fase: Así como no es algo contra la naturaleza el que una persona dé sus bienes materiales de dinero y propiedades por cuidar la salud de su cuerpo, tampoco puede serlo el que, por amor a la vida del espíritu, renuncie a la satisfacción de los apetitos de la carne. Esto es una conducta que está de acuerdo con los principios del orden de la naturaleza del hombre y de las cosas.

Pero Santo Tomás agudiza la objeción y pone en boca de su contrario: ¿Es que habría alguien que renunciase a la comida y a la

<sup>7</sup> *De bono conjugali* 22.

<sup>8</sup> *De virginitate* 44.

<sup>9</sup> 2-2, 152, 2, *obj.* 1; 152, 4, *obj.* 3.

bebida por un bien espiritual? ¿O acaso no se dice en la Sagrada Escritura: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra»? (Gen 1, 28).

Contestación, fase segunda. La obligación y la permisión pueden tener lugar en dos terrenos: en el terreno del YO y en el del NOSOTROS. Todos tienen que comer y beber; es decir, todos y cada uno. Como a cada uno y a todos alcanza la necesidad, todos y cada uno son sujetos del mandamiento de comer y beber. En cambio, el mandamiento del Génesis va dirigido a todos en general pero a ninguno en particular. «En un ejército, unos guardan el campamento, otros llevan el estandarte de la batalla y otros pelean con la espada. Todo ello son obligaciones que pesan sobre el ejército como conjunto, pero que no pueden ser, todas y cada una, cumplidas por todos y cada uno de los soldados». La comunidad humana necesita «no solamente ser perpetuada en la existencia por la generación corporal, sino también crecer espiritualmente; por eso se cumplen perfectamente los fines de una comunidad con que unos asuman la misión de engendrar, y otros, absteniéndose de ello, vivan para la contemplación de las cosas divinas; una y otra misión, para la salud y embellecimiento del género humano»<sup>10</sup>.

Fase tercera: «El bien común es superior al bien individual, pero cuando ambos son de la misma especie. Puede ocurrir que el bien privado sea en ocasiones de superior naturaleza, atendida su especie. Este es el caso de la virginidad, la cual sobrepasa en dignidad a la fecundidad corporal»<sup>11</sup>.

#### *Signo de desafío*

Hay ideas en las que, como en un espejo cóncavo, puede encerrarse la totalidad de un mundo. Ideas que definen y dividen entre sí a los espíritus. Una de ellas es la virginidad. Quien no acepte el orden de precedencia en el rango de los seres, sobre el que cabalgan las tres fases de la argumentación de Santo Tomás, y que con-

<sup>10</sup> 2-2, 152, 2 *ad* 1.

<sup>11</sup> 2-2, 152, 4.

## TEMPLANZA

siste en admitir que lo divino es infinitamente superior a lo humano y que lo espiritual está por encima de lo corporal, o aun aceptándolo «en teoría» no lo acepte «de manera real», para decirlo con palabras de John Henry Newman, no entenderá nunca el sentido, la justificación y la dignidad de la virginidad.

El concepto y la realidad de una vida consagrada a Dios en virginidad se alzan como un signo de contradicción. Por la postura que ante ella se adopte se conocerá si se les da a los bienes del espíritu, en su vigencia existencial práctica, el rango que les pertenece.

## V. SENTIDO DEL AYUNO

### *Ayuno y alegría del corazón*

La «alegría del corazón», *hilaritas mentis*, es algo que la Iglesia suele relacionar, con especial predilección, con el ayuno y abstinencia, formas primigenias de toda ascética<sup>1</sup>. La estrecha relación entre ambas cosas viene ya de aquel mandamiento del Señor que nos transmite San Mateo y que la Iglesia nos recuerda cada año al comenzar la Cuaresma: «Cuando ayunéis, no aparezcáis tristes...» (Mt 6, 16).

San Agustín dice que no importa lo que uno coma ni la cantidad que consuma, mientras no se dañe al prójimo, con quien se convive, no se dañe el bien del interesado y no se atente contra la propia salud. Lo que importa saber es si se está fácilmente dispuesto a renunciar a ello con alegría del corazón, cuando la necesidad o el deber lo requieran<sup>2</sup>.

### *El deber razonable de ayunar*

Si la necesidad lo exige, no hay nada que comentar. Pero ¿por qué hay a veces un deber de ayunar?

<sup>1</sup> 2-2, 146, 1 ad 4.

<sup>2</sup> *Quaestiones evangeliorum*; citado en 2-2, 146, 1 ad 2.

La respuesta a esta pregunta nos va a llevar al fondo mismo que se agita bajo el tema que nos ocupa y nos va a descubrir algo que quizá sorprenda al cristiano de hoy.

Estamos acostumbrados a ver en el ayuno algo así como una costumbre religiosa, con mucho sentido desde luego, que se nos ha ido transmitiendo y que ha adquirido carácter obligatorio por una disposición de la Iglesia, la cual se muestra fácilmente dispuesta a aliviarnos el precepto e incluso a dispensarnos de él. Por lo demás, el ayuno como tal se nos antoja algo más bien extraordinario que rápidamente asociamos con los santos y con la ascética.

Por eso produce en nosotros una especie de estupor el leer en Santo Tomás, que sigue siendo el Doctor Universal de la Iglesia, que el ayunar es para la generalidad de los cristianos un imperativo de la *ley natural* y de la Moral que en ella se apoya<sup>3</sup>. Y no sólo es ley natural, sino un precepto de derecho natural primario. Para entender esto hay que tener presente que la ley natural es para Santo Tomás la raíz y última razón de toda obligatoriedad, sobre la cual se apoyan y sobre la que descansan todas las decisiones de la conciencia y todas las leyes positivas. De derecho natural primario entiende Santo Tomás aquello que es ley de esencia en la realidad creada, que se dio al ser cuando se le constituyó en la existencia, y que, por consiguiente, funda un deber supremo, que es exigencia de adecuación por parte de todo aquello que haya de ser verificación de la esencia.

De este deber creacional arranca para Santo Tomás la legislación eclesiástica del ayuno. Como precepto positivo no es otra cosa que la concreción de aquél en el tiempo y en la forma, habida cuenta de las circunstancias<sup>4</sup>.

El ciudadano cristiano medio, los que no estamos maduros para la santidad, no seríamos capaces de mantener en nosotros mismos el orden sustancial si no se nos ayudara con el ayuno, que es como una medicación preparada en los laboratorios de la templanza. Con ella podremos rechazar las incursiones hostiles de la sensualidad y liberar el espíritu para que se eleve a regiones más altas donde poder satu-

<sup>3</sup> 2-2, 147, 3.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

rarse con los valores que le son propios. Es la imagen cristiana del hombre quien reclama estos vuelos. Hemos de estar prontos a la renuncia y a la severidad de un camino que termina con la instauración de la persona moral completa, libre y dueña de sí misma, porque un deber natural nos empuja a ser aquello que debemos ser por definición.

Todos sabemos que las disposiciones de la Iglesia no acostumbran a tomarse muy en serio. Pero sería injusto ver en ello un menosprecio de su autoridad. El motivo de esta desatención se halla quizá en otro sitio. Al cristiano medio no se le ocurre pensar que, anteriormente a la disposición eclesiástica del ayuno, e independiente de ella, pueda existir algo así como un deber de ayunar de raíz natural. Y el sacerdote que tiene en su mano aplicar las reglas de dispensa del ayuno no administraría esa facultad tan pródigamente si en vez de ver en ellas una medida disciplinaria, las aceptase, con el Doctor Universal de la Iglesia, como la concreción de un deber impuesto por la ley moral de nuestra naturaleza.

Este deber, oriundo de nuestra misma sustancia, recibe un sentido más elevado y nuevas motivaciones por la fe en Cristo y por el amor sobrenatural a Dios<sup>5</sup>. También aquí hay un perfeccionamiento de la naturaleza por medio de la Gracia, que consiste en esa concreción y complemento que se le da a la ley natural del ayuno por medio del precepto de la Iglesia.

La Cuaresma, por ejemplo, que es el período más largo de ayunos concentrados, tiene la finalidad de que el cristiano se prepare a celebrar los misterios de la muerte y resurrección del Señor, en los cuales fructifica aquella Redención que se sembró en la Encarnación. Para participar de esa sublime realidad se requiere de manera especial un corazón libre y perfectamente ordenado, por ser un acontecimiento capaz, como ningún otro, de obrar sobre el hombre y transformarlo interiormente.

Pensar que se pueda exagerar en el ayuno parece algo así como un despropósito. Sin embargo, Santo Tomás titula un artículo con esta pregunta: «¿Puede el hombre pecar por un ayuno demasiado

<sup>5</sup> 2-2, 146, 1 ad 4.

riguroso?»<sup>6</sup>. El contesta a esta pregunta afirmativamente. El ayuno es un ejercicio de la virtud de la *abstinentia*; su exceso puede plantear problemas médicos<sup>7</sup>. Por lo que de nuevo vemos a Santo Tomás defendiendo el orden de la razón, sin que se le ocurra defender privaciones y maceraciones por sí mismas. Tanto él como San Jerónimo dicen que sería ofrecer a Dios una víctima robada el que uno pretendiese agradarle oprimiendo excesivamente su cuerpo con ayunos y vigiliass<sup>8</sup>. Y en la *Summa* encontramos el pensamiento profundamente católico de que la Iglesia, con su legislación sobre el ayuno, ha tenido bien presente el no poner en aprieto a la naturaleza corporal y a su tendencia consustancial de buscar la vida<sup>9</sup>.

A nadie sorprenderá que Santo Tomás hable del maniqueísmo cuando trata sobre el ayuno. Ello es consecuencia del enfoque dado a la cuestión, pues para él es el maniqueísmo el enemigo que siempre está presente en este asunto, al que él opone, como si se llamase más que Tomás de Aquino «Tomás del Dios Creador», la realidad creada como indefectiblemente buena<sup>10</sup>. Por lo expresivas, no nos resistimos a traer aquí estas observaciones suyas: «Si alguien, con conciencia de ello, llegase a producir serias dificultades a la naturaleza absteniéndose, por ejemplo, del vino, no se hallaría libre de culpa»<sup>11</sup>; «es un pecado en el varón el debilitar su potencia sexual por un ayuno excesivo»<sup>12</sup>.

De acuerdo que tales frases no ocupan lugares preeminentes en la *Summa* de Santo Tomás; incluso a veces parecen como dejadas caer de paso. Y sin ellas seguiría igualmente en pie la tesis del ayuno de derecho natural. Pero tales expresiones ayudan a comprender que la doctrina de Santo Tomás sobre el ayuno no es, ni mucho menos, un ascetismo sombrío y a ultranza.

<sup>6</sup> *Quol.* 5, 18.

<sup>7</sup> 2-2, 146, 1 ad 2.

<sup>8</sup> 2-2, 147, 1 ad 2.

<sup>9</sup> *Ita tamen, quod per hoc non multum natura gravetur.* 2-2, 147, 7; vid. 2-2, 147, 6.

<sup>10</sup> 2-2, 147, 5 ad 3.

<sup>11</sup> 2-2, 150, 1 ad 1.

<sup>12</sup> *Quol.* 5, 18.

*Abstinencia y embotamiento*

El desorden en la comida y bebida no suele ser objeto de grandes preocupaciones por lo que se refiere a su significación moral. Y cuando nos preocupamos de ello no solemos darle mayor importancia. Pero una aceptación clara y decidida de la imagen cristiana del hombre nos hará aptos para apreciar en seguida lo que es capaz de destruir una preocupación obsesiva del qué y del cuánto en la comida y bebida. Santo Tomás designa este efecto destructivo con el nombre de *hebetudo mentis*<sup>13</sup> —embotamiento de la mente, por el que se pierde la agudeza para percibir las realidades espirituales—. ¿No resultaría fácil descubrir una cierta relación de causa y efecto entre ese fenómeno de embotamiento de los sentidos internos, una cosa hoy tan frecuente, y aquel tomar a la ligera esa clase de excesos, que se va convirtiendo también en algo corriente dentro de nuestra sociedad? Las mentes despiertas de los orientales y su frugalidad en la comida debería hacernos pensar en esta relación entre ambos factores.

Dante, en su *Divina Comedia*, en el segundo de los tres cantos sobre el Purgatorio, en el que trata sobre el castigo de la gula, tiene un verso ternario extraño y profundamente misterioso. Dice de las almas sometidas a purgación: «Sus ojos parecían anillos a los que se ha robado las perlas / y el que en aquellos rostros fuera capaz de adivinar al omo \* percibiría sin esfuerzo el resurgir de la M.»<sup>14</sup>. Dante quiere decir que haciendo penitencia por medio del ayuno se restaura el núcleo mismo del ser humano, representado en la construcción poética dantesca por la letra central de la palabra italiana hombre; que es lo mismo que decir que por el ayuno se restituye la esencia del hombre destruida por el vicio de la gula.

<sup>13</sup> 2-2, 148, 6; *Mal.* 14, 4.

\* Italiano actual: HOMO; latín: HOMO = hombre. (Nota del traductor).

<sup>14</sup> La *Divina Comedia*, Purgatorio 23, 31 ss.; según la traducción de Augusto Vezin (Munich, 1926).

*Olvido de sí mismo*

Pero volvamos a aquello de la «alegría del corazón». Debe ayunarse con rostro y corazón alegre. Cristo lo dice en plan polémico, porque alude a la estampa contraria del fariseo, que cuando ayuna se tiñe de sombras. Posteriormente, y a través de la Historia de la Iglesia, nos es conocido otro tipo de «ayunadores» o ascetas, que también se oponen, aunque por otra razón, a la figura del verdadero penitente.

Dijimos más arriba que la templanza es un trabajo por cincelar la misma persona del que la ejercita. El hecho de ser uno mismo el sujeto activo y el pasivo encierra el peligro de que alguien se ponga a adorar la obra de las propias manos, sacándoles a los «éxitos» en la ascética unos pingües intereses de auto-admiración. Vanagloria, tenerse por demasiado importante, encumbramiento sobre los que no son tan «perfectos»..., aquí están los peligros que acechan a los ascetas. San Gregorio Magno ha hecho un análisis de este fenómeno en su «Regla Pastoral», que es una fuente inagotable de sabiduría práctica<sup>15</sup>.

La alegría del corazón es el agradable fruto del olvido de sí mismo. Cuando esa alegría está presente podemos estar seguros de que cualquier fariseísmo y la estirada vanidad del que sólo mira a sí mismo se hallan a leguas de distancia. La alegría del corazón es una señal infalible de la autenticidad de una templanza que sabe, *sin egoísmos*, conservar y defender el verdadero ser de la persona.

<sup>15</sup> *Regula pastoralis*, 3, 19.

*Rango del sentido del tacto*

Parte esencialísima de la templanza, dice Santo Tomás, es todo lo relacionado con el sentido del tacto: «*temperantia est circa delectationes tactus*»<sup>1</sup>. Dentro del sentido del tacto están tanto el deleite sexual como los goces en la comida y en la bebida<sup>2</sup>. Parecería, entonces, que visto lo que supone la templanza en estas dos clases de sensaciones, resulta una redundancia volver a hablar de las relaciones entre templanza y sentido del tacto. Y sin embargo está muy lejos de ser así. Pronto veremos un sentido profundo en este nuevo planteamiento.

El sentido del tacto goza de un rango particular entre todos los demás sentidos, como afirman Santo Tomás y Aristóteles. No es uno entre iguales, sino «el fundamento de los demás sentidos»<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> 2-2, 141, 4.

<sup>2</sup> *Loc. cit.* Esto no hay que entenderlo en el sentido de que Santo Tomás sea de la opinión de que el sentido mismo del gusto sea una forma especial únicamente del sentido del tacto; vid. *Mal* 14, 3 ad 4.

<sup>3</sup> *Ver.* 22, 5.

«todos los demás sentidos se fundan en el sentido del tacto»<sup>4</sup>. En el sentido del tacto se halla contenida de forma principal la esencia de lo sensible<sup>5</sup>. Por el tacto se constituye algo en ser sensible y animal<sup>6</sup>. Donde no hay sentido del tacto, no hay ser sensible<sup>7</sup>. Esto es lo fundamental que nos ofrecen los dos autores.

«El hombre es el que tiene mejor sentido del tacto entre todos los seres sensibles»<sup>8</sup>. «Hay animales que tienen mejor vista y pueden oír u oler mejor que el hombre. Pero en el sentido del tacto se distingue éste entre todos los demás animales por su capacidad de una mucho mejor percepción»<sup>9</sup>.

«Entre los hombres mismos, aquellos a quienes fue dado un mejor sentido del tacto disfrutaban también de una mayor fuerza cognoscitiva»<sup>10</sup>. «Parece que la mayor o menor capacidad de conocer habría de depender del sentido de la vista más que del tacto, pues la vista, como sentido más espiritual, es también más apropiado para apreciar las diferencias de las cosas... Sin embargo hemos de sostener que aquella capacidad está más subordinada al tacto... porque éste es el fundamento de todos los sentidos. Por consiguiente, el que tiene mejor sentido del tacto tiene también una naturaleza más perfecta en lo sensible y, por consiguiente, una inteligencia mayor; pues la facultad del sentido del tacto es el fundamento de la capacidad del entendimiento. De que uno tenga, en cambio, mejor oído o mejor vista no se deduce que sea de naturaleza más sensible en general; a lo sumo lo será en determinado sentido»<sup>11</sup>.

Hemos traído aquí estas citas a título de documentación porque valen un tesoro para el asunto que tratamos. No importa lo que la fisiología moderna diga a este respecto. Por otra parte, la problemática y su solución, que es de lo que Santo Tomás se ocupa, son tan dis-

<sup>4</sup> 1, 76, 5.

<sup>5</sup> An. 8.

<sup>6</sup> Loc. cit.

<sup>7</sup> An. 3, 18.

<sup>8</sup> 1, 76, 5.

<sup>9</sup> An. 2, 19.

<sup>10</sup> 1, 76, 5.

<sup>11</sup> An. 2, 19; vid. An. 8.

tintas de las de la fisiología de hoy, que ni siquiera hay lugar a una contradicción entre ambas partes. Lo que importa es subrayar el hecho de que, según Santo Tomás, la virtud de la templanza, sobre todo en sus formas originarias de castidad y abstinencia, está relacionada con la raíz misma de toda la vida sensible y espiritual; va dirigida como momento ordenador al fondo mismo del manantial de la vida, desde el cual se edifica la persona moral.

### *Templanza como señorío sobre el dolor*

Pero se descubre además otra implicación conceptual en ese campo de relaciones que ostenta la templanza. El sentido del tacto informa el órgano del dolor<sup>12</sup>. Un dominio del espíritu sobre el placer proporcionado por el tacto quiere decir también dominio sobre el dolor. El significado de la palabra «disciplina», como dice Ernst Jünger en su tratado *Sobre el dolor*, no es otra cosa prácticamente que ésta: mantener la vida en contacto ininterrumpido con el dolor y de esa forma tenerla siempre a punto «para ser empleada en un momento dado según el sentido de un orden superior»<sup>13</sup>.

Es cierto que el concepto de disciplina de Jünger resulta frío como una máscara, comparado con la alegría profunda que vivifica nuestra templanza. Jünger no sería nunca capaz de afirmar con Santo Tomás: «Finalidad y norma de la templanza es la felicidad eterna»<sup>14</sup>. Con todo, si se examina la idea cristiana de la templanza partiendo del dolor, veremos que detrás de esa alegría del corazón, que proviene de una creación personal en orden, hay también una actitud severa, con un semblante marcado por la decisión siempre en acto de sacrificar todo lo creado por amor al Creador. Aunque en definitiva este sacrificio vaya iluminado por la alegría de una aceptación voluntaria, que supera infinitamente a cualquier alegría superficial.

<sup>12</sup> 3, 15, 6; 26, 3 ad 9.

<sup>13</sup> *Blätter und Steine* (Hamburgo, 1934), 171 ss.

<sup>14</sup> 2-2, 141, 6 ad 1.

## VII. HUMILDAD Y SOBERBIA

### *Humildad como forma fundamental de la templanza*

Una de las cosas en que el hombre, por instinto natural, procura hallar el logro de sí mismo es la tendencia a sobresalir, el demostrar superioridad, categoría y preeminencia<sup>1</sup>.

La virtud de la templanza, en cuanto aplicada a ese instinto para someterlo a los dictados de la razón, se llama humildad. Esta consiste en que el hombre se tenga por lo que realmente es<sup>2</sup>. Con esto está ya dicho lo fundamental sobre esta virtud.

Por eso resulta difícil entender el que se haya discutido tanto sobre ella. Claro que hay que tener en cuenta los esfuerzos del diablo por destruir en las almas la fisonomía delicada de esta virtud, tan esencial para la perfección cristiana. Pero si prescindimos de esto, hay que admitir un oscurecimiento del concepto de humildad en la conciencia cristiana, para explicarnos tanta discusión sobre su verdadero alcance y contenido.

En todo el tratado de Santo Tomás sobre la humildad y la sober-

<sup>1</sup> *Mal.* 8, 2. *Ex omnibus bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus.* 1-2, 47, 2.

<sup>2</sup> 2-2, 161, 6; 162, 3 ad 2.

## HUMILDAD Y SOBERBIA

bia no se encuentra ni una frase que diera pie a pensar que la humildad pueda tener algo que ver, como tampoco lo tiene ninguna otra virtud, con una constante actitud de autorreproche, con la depreciación del propio ser y de los propios méritos o con una conciencia de inferioridad.

### *Magnanimidad como virtud subordinada y necesaria*

Para que se entienda por dónde va el camino de la verdadera humildad hay que percatarse de que no sólo no es contraria a la magnanimidad<sup>3</sup>, sino que es su hermana gemela y compañera; ambas están a mitad de camino, igualmente distantes de la soberbia y de la pusilanimidad<sup>4</sup>.

¿Qué quiere decir magnanimidad? Es el compromiso que el espíritu voluntariamente se impone de tender a lo sublime<sup>5</sup>. Magnánimo es aquel que se cree llamado o capaz de aspirar a lo extraordinario y se hace digno de ello. El magnánimo es en cierto modo caprichoso; no se deja distraer por cualquier cosa, sino que se dedica únicamente a lo grande, que es lo que a él le va<sup>6</sup>. El magnánimo tiene sobre todo una sensibilidad despierta para ver dónde está el honor: «el magnánimo se consagra a aquello que proporciona una grande honra»<sup>7</sup>. En la *Summa theologica* se dice: «El que despreciare la honra hasta tal punto que no se preocupa de hacer aquello que honra merece, es de vituperar»<sup>8</sup>. El magnánimo no se inmuta por una deshonra injusta; la considera sencillamente indigna de su atención<sup>9</sup>. Acostumbra a mirar con desprecio a los seres de ánimo mezquino; y nunca es capaz de considerar que exista alguien tan alto que sea merecedor de que, por miramiento a él, se cometa algo deshonesto<sup>10</sup>. Santo

<sup>3</sup> 2-2, 161, 1 ad 3; 129, 3 ad 4.

<sup>4</sup> 2-2, 162, 1 ad 3.

<sup>5</sup> 2-2, 129, 1.

<sup>6</sup> 2-2, 129, 3 ad 5.

<sup>7</sup> 2-2, 129, 2.

<sup>8</sup> 2-2, 129, 1 ad 3.

<sup>9</sup> 2-2, 129, 2 ad 3.

<sup>10</sup> 2-2, 129, 3 ad 4.



Tomás aplica al justo que muestra este sano desprecio de lo humano aquellas palabras del Salmo 14, 4: «A sus ojos es nada el hombre malvado»<sup>11</sup>.

Características del magnánimo son la sinceridad y la honradez. Nada le es tan ajeno como callar la verdad por miedo<sup>12</sup>. El magnánimo evita, como la peste, la adulación y las posturas retorcidas<sup>13</sup>. No se queja, pues su corazón no permite que se le asedie con un mal externo cualquiera<sup>14</sup>. La magnanimidad implica una fuerte e inquebrantable esperanza, una confianza casi provocativa<sup>15</sup> y la calma perfecta de un corazón sin miedo<sup>16</sup>. No se deja rendir por la confusión cuando ésta ronda el espíritu, ni se esclaviza ante nadie, y sobre todo no se doblega ante el destino: únicamente es siervo de Dios<sup>17</sup>.

Uno queda maravillado cómo la *Summa theologica* va construyendo, rasgo por rasgo, la imagen de la magnanimidad. Era necesario un desarrollo minucioso y claro porque, aunque Santo Tomás había dicho en el tratado sobre la humildad que la magnanimidad no es contraria a ésta, no lo había explicado demasiado. Ahora se entenderá mejor lo que aquella afirmación quería significar. Y advertiremos también que la frase de que humildad y magnanimidad no se contradicen tiene su parte de aviso y de toque de atención para que no se desvirtúe el contenido de la humildad. Si esta virtud fuera en algún caso demasiado débil y estrecha para soportar la convivencia con esa tensión interna que lleva consigo la magnanimidad, no sería auténtica humildad.

A veces se ha confundido al magnánimo con el engreído, y esta equivocación repercute en el juicio que se forma sobre la humildad. «Ese hombre es un soberbio», se oye a veces decir, con más ligereza que justificación; pues raras veces es cierto que haya verdadera soberbia («*superbia*» teológica) en los casos a que nos referimos cuando hablamos así.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

<sup>12</sup> 2-2, 129, 4 ad 2.

<sup>13</sup> 2-2, 129, 3 ad 5.

<sup>14</sup> 2-2, 129, 4 ad 2.

<sup>15</sup> 2-2, 129, 6.

<sup>16</sup> 2-2, 129, 7.

<sup>17</sup> 2-2, 129, 7 sed contra.

La soberbia no es primariamente una forma de portarse con los demás. Soberbia es ante todo una postura ante Dios. Quiere decir, fundamentalmente, la negación de la relación criatura-Creador; el soberbio niega la dependencia de Dios como criatura.

De las dos cosas que definen el pecado: alejamiento de Dios y acercamiento a los bienes perecederos, lo primero es lo que determina y constituye la forma definitiva de lo pecaminoso. Este aspecto constitutivo del pecado se encuentra en la soberbia de una manera especialísima y específica, como en ningún otro: «Todos los pecados son fuga de Dios; la soberbia es el único que le planta cara»<sup>18</sup>. Los soberbios son también los únicos pecadores a quien Dios no soporta, según dice la Biblia, en la Epístola de Santiago 4, 6.

Tampoco la humildad es en primer término una forma de relacionarse con los demás, sino una forma determinada de estar en la presencia de Dios. Ese carácter de criatura, que es inherente al hombre y que la soberbia niega y destruye, es afirmado y mantenido por la humildad. Si ese carácter creacional del hombre, el ser hechura de Dios, es lo que constituye su esencia, la humildad, en cuanto «sometimiento del hombre a Dios»<sup>19</sup>, es la aceptación de una realidad primaria y definitiva.

#### *Humildad y humor*

Por otra parte, la humildad no es tampoco en primer término un comportamiento exterior, sino una forma de ser por dentro, que nace de una decisión libre y consciente de la voluntad<sup>20</sup>. Aplicada a la relación Dios-criatura, es la aceptación sin reservas de aquello que por divina voluntad es lo real. En este sentido, consiste en doblegarse conscientemente al hecho de que ni la humanidad ni el hombre particular son Dios, ni están tampoco creados de naturaleza divina. Y en este momento es cuando quiere hacerse visible una secreta correspon-

<sup>18</sup> Juan CASIANO, *De Coenob. inst.* 12, 7.

<sup>19</sup> 2-2, 162, 5; 161, 1 ad 5; 161, 2 ad 3; 161, 6.

<sup>20</sup> 2-2, 161, 3 ad 3.

dencia entre humildad y humor; algo que sería profundamente cristiano <sup>21</sup>.

*Aceptar la condición de criatura*

Una vez aclarado su auténtico concepto ya no será preciso demostrar que la humildad tiene también una cara que da hacia el mundo de la convivencia con los demás. Entendida así habremos de definirla como la virtud que inclina a los hombres a rebajarse los unos ante los otros. Palabras un poco grandilocuentes, pero que en seguida vamos a intentar explicar.

La cuestión de la humildad de unos hombres entre otros la ha resuelto Santo Tomás de Aquino en la *Summa theologica* de la siguiente manera: «En el hombre hay que distinguir dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre... Humildad, tomada en su sentido estricto, es el miedo reverencial por el que el hombre se somete a Dios. Por eso debe el hombre subordinar lo que hay de humano en sí mismo a lo que hay de Dios en el prójimo. Pero la humildad no exige que se someta lo que hay de Dios en sí mismo a lo que parece ser de Dios en el otro... Así como tampoco exige que se someta lo humano propio a lo humano de los demás» <sup>22</sup>.

Aunque perfectamente delimitado el ámbito de la humildad en esta aclaración de Santo Tomás, queda un amplio margen para una rica escala de «humildades», que van desde un sano «desprecio de los hombres» que muestra el magnánimo, hasta el anonadamiento de

<sup>21</sup> Theodor HAECKER, en su obra *Dialog über Christetum und Kultur* (Hellerau, 1930), 78, y posteriormente en el T. I, *Essays*, de sus obras completas (Kösel, Munich, 1958), llama al humor «humildad natural». Vid. también a este respecto lo que dice Fr. Th. VISCHER, *Aesthetik*, I (Reutlingen y Leipzig, 1846) 449 ss.: «El humorista sabe que es un loco; se ve, sin que él mismo pueda evitarlo, como reflejando lo que en él hay de bajo e inconsciente en ese espíritu del que él parte para reconocerse como tal. Pero eso mismo es lo que le hace a la vez sabio y loco; pues el que ve y la cosa vista son la misma persona; este *ver/se* (sujeto y objeto a la vez) es lo que constituye la liberación de la personas».

Esta cita la he tomado del magnífico artículo de Heinrich LÜTZELER, *Philosophie des Humors*, «Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft», 1938.

<sup>22</sup> 2-2, 161, 3.

un San Francisco de Asís, que con una soga al cuello se deja conducir ante la turba, despojado de su hábito <sup>23</sup>.

Una vez más nos encontramos con que la Iglesia, por lo que se refiere a la doctrina de la perfección cristiana, no es una gran partidaria del «camino único». Este cuidado que muestra la Iglesia por abrir sendas múltiples, su aversión incluso al exclusivismo, está comentada por San Agustín con ocasión de otro tema afín al que ahora nos ocupa, pero donde se refleja la identidad de pensamiento: «Si uno cree que debe recibirse el Cuerpo del Señor diariamente y el otro dice lo contrario, que cada uno haga lo que mejor le parezca según su opinión y devoción. Tampoco se pelearon entre sí Zaqueo y el Centurión porque el uno recibiera con gozo al Señor en su casa (Lc 19, 6) y el otro dijera: Señor, yo no soy digno de que entréis en mi morada (Lc 17, 6). Aunque no de la misma manera, ambos hicieron honor al Redentor» <sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Vid. Bruder LEO, *Spiegel der Vollkommenheit* (Leipzig, 1935), 111 ss.

<sup>24</sup> *Epistola ad Januarium* 54, 4.

## VIII. LAS PASIONES HUMANAS

### *Elogio de la ira*

El cristiano normal y corriente identifica frecuentemente la «sensualidad», la «pasión» y el «apetito» con sensualidad enemiga del espíritu, con pasión desordenada y con apetito irracional. Esta forma de estrechar unos conceptos, que originariamente tuvieron un significado mucho más amplio, ignora el hecho de que tales expresiones, lejos de ser negativas, representaron las fuerzas vitales de la naturaleza humana, puesto que la vida del hombre consiste en el ejercicio y desarrollo de esas energías.

Esta verdad general ha de aplicarse también a la pasión de la ira. El indignarse no es otra cosa para el cristiano en general que una falta de dominio, algo ciego y altamente negativo. Pero también la ira pertenece a las potencias constitutivas y «constructoras» del ser humano, como pertenecen las apetencias de los sentidos y las demás pasiones.

En la capacidad de irritarse es donde mejor se manifiesta la energía de la naturaleza humana. La ira va dirigida hacia objetivos difíciles de alcanzar, hacia aquello que se resiste a los intentos fáciles; es la energía que hace acto de presencia cuando hay que con-

## LAS PASIONES HUMANAS

quistar un bien que no se rinde, *bonum arduum*. «La capacidad de irritarse fue dada a los seres sensibles para que dispongan de un medio de derribar obstáculos, cuando la fuerza volitiva se ve impedida de lanzarse hacia su objeto, a causa de las dificultades que se ofrecen para conseguir un bien o evitar un mal<sup>1</sup>. La ira es esa fuerza que acomete contra lo que se nos opone<sup>2</sup>. La capacidad de enojarse es la verdadera fuerza de resistencia del alma»<sup>3</sup>.

El que habla o piensa mal de la facultad de enojarse, como si se tratara de algo que por su misma naturaleza va contra el espíritu, comete el mismo error que si pretendiese desterrar la sensibilidad, los apetitos y las pasiones; se ofende al Creador, que, como dice la liturgia, «tan maravillosamente ha creado la dignidad de la naturaleza humana».

De esa ira en su sentido más propio, que se revuelve apasionadamente exigiendo justicia por un derecho atropellado, dice Santo Tomás, dirigiéndose a los estoicos: «Puesto que la naturaleza del hombre está compuesta de alma y cuerpo, de espíritu y materia, es algo bueno para él el que se entregue a la virtud de forma integral, es decir, con el espíritu, con los sentidos y con la propia carne. Por eso la virtud, que ha de ser humana, exige que el deseo de justa reparación no venga solamente del alma, sino que ocupe también los sentidos y se extiende a todo el cuerpo». Estas palabras están tomadas de la obra tardía de Santo Tomás *Sobre el mal*, de un artículo de la misma, titulado: «¿Es la ira siempre mala?»<sup>4</sup>.

La ira es buena cuando se echa mano de ella, según el orden de la razón, para que sirva al fin del hombre<sup>5</sup>; lo mismo que es más de alabar la persona que hace el bien con toda la carga emocional de que es capaz, que aquella otra que no se entrega del todo al empeño, es decir, que no pone a contribución todas las energías de que dis-

<sup>1</sup> 1-2, 23, 1 ad 1.

<sup>2</sup> *Ad invadendum malum laesivum*. 1-2, 23, 3.

<sup>3</sup> 1, 81, 2.

<sup>4</sup> *Mal.* 12, 1.

<sup>5</sup> 2-2, 158, 1.

pone su mundo sensible<sup>6</sup>. San Gregorio Magno agrega: «La razón hace frente al mal con gran acometividad si la ira contribuye poniéndose de su parte»<sup>7</sup>.

Por lo que respecta al efecto cegador de la ira, hay que decir lo mismo que sobre el deleite en el acto sexual, durante el cual queda nublada la razón: «No es contra la razón el que ésta suspenda sus funciones mientras se pone en práctica lo que ella ya tiene regulado. También el arte se vería impedido en su eficacia si tuviera que pensarse lo que hay que hacer en el mismo momento de hacerlo»<sup>8</sup>.

Si estas expresiones llegaran a causarnos extrañeza, sería ello una señal de que estamos todavía muy lejos de tener una idea clara de lo que es el bien moral. Este consistirá, en definitiva, en que en los actos imputables esté presente todo el hombre. Y siempre será una equivocación integral identificar lo «típicamente humano» con lo «puramente espiritual». En la forma de entender la totalidad del ser creacional en el hombre y en el mundo pueden enseñarnos mucho los «antiguos».

Claro que es mala, e incluso es un pecado, la ira desmedida que trastorna el orden de la razón. Las explosiones de indignación, el rencor y el deseo de venganza manifiestan una ira viciosa y constituyen en sí las tres formas de ira carentes de templanza<sup>9</sup>. La cólera turba la mirada del espíritu, antes de que éste haya sido capaz de captar la situación y formar un juicio. El rencor y el ánimo vengativo se cierran con el gozo siniestro de no dar entrada a una palabra de reconciliación y de amor<sup>10</sup> y envenenan de ese modo el alma, como una herida que se ha cerrado en falso<sup>11</sup>. Finalmente hay que calificar como ira mala la que no tiene una motivación justa. Esto es claro en sí y no necesita de comentario.

<sup>6</sup> *Ex passione agere diminuit et laudem et vituperium; sed cum passione agere potest utrumque augere* (Ver. 26, 7 ad 1).

<sup>7</sup> *Moralia in Job* 5, 45.

<sup>8</sup> 2-2, 158, 1 ad 2; vid. *Mal.* 12, 1 ad 4.

<sup>9</sup> 2-2, 158, 5.

<sup>10</sup> 2-2, 157, 4 ad 1.

<sup>11</sup> *Tumor mentis.* *Mal.* 12, 5.

*Mansedumbre no es lo mismo que incapacidad de airarse*

La persona iracunda convierte todo su ser en un látigo que maneja su mano airada; pero cuando lo usa contra la templanza fracasa por necesidad en aquello mismo que se proponía: tener en su mano el dominio y el empleo de un caudal de energías. Entonces es cuando esas fuerzas salvajes se independizan y escapan de su control.

Y precisamente lo que la ira destemplada no puede conseguir lo consiguen la mansedumbre y la dulzura. No han de confundirse estas dos virtudes. La dulzura es la mansedumbre ejercida con los demás<sup>12</sup>.

«El primer efecto de la mansedumbre es hacer al hombre dueño de sí mismo»<sup>13</sup>. La Sagrada Escritura dice de ella algo parecido a lo que dice sobre la paciencia. Leemos en el Evangelio de San Lucas que los pacíficos poseerán sus almas. De la mansedumbre se dice en el Eclesiástico: «Guarda tu alma por la mansedumbre» (Eccli 10, 31).

Pero mansedumbre no quiere decir debilitar la fuerza de la potencia irascible ni desarraigarla, como castidad no significa destruir la potencia sexual. Al contrario, la mansedumbre como virtud presupone la pasión de la ira, y significa moderar esa potencia, no el debilitarla. Que nadie tenga por virtud cristiana aquella ingenuidad de cara pálida que se hace pasar, y por desgracia muchas veces con éxito, por verdadera mansedumbre. Falta de sexualidad no es castidad; y la falta de capacidad para irritarse no tiene lo más mínimo que ver con la mansedumbre. Tal incapacidad no solamente no es una virtud, sino que es, como Santo Tomás se expresa, una falta: *peccatum* y *vitium*<sup>14</sup>.

*Ira y placer de los sentidos*

Santo Tomás se pone a contestar en la *Summa theologiae* una pregunta que él mismo se hace: ¿Qué es peor, la destemplanza en la ira

<sup>12</sup> 2-2, 157, 1.

<sup>13</sup> 2-2, 157, 4.

<sup>14</sup> 2-2, 158, 8; *Mal.* 12, 5 ad 3.

o en el placer? <sup>15</sup>. Aquí está su contestación: Si se mira a los efectos de uno y otro vicio, es peor la ira desmedida, porque suele dirigirse contra el prójimo. Pero si se mira a la respectiva pasión degenerada por el desorden, es peor el goce desordenado. Y esto, por varias razones. Por ejemplo, el arrebató de ira, que hace encabritarse al sujeto contra una injusticia, deja siempre entrever un detalle o aspecto de la razón; mientras que el placer desmedido sólo lleva componentes de sensibilidad. Por eso parece menor, absolutamente hablando, el pecado de ira que el pecado de deleite; pues el bien a que tiende el airado, que es la justicia, es mayor que el bien del deleite, que es el buscado por quien se entrega al placer sensible. Aquí está la explicación de que el que se da al placer aparezca ante los ojos de los demás como más despreciable (*turpior*) que el que se excede en la cólera <sup>16</sup>. Por otra parte, la inclinación a la ira es algo que tiene su fundamento en la naturaleza de la persona y está más condicionado por la constitución física que la tendencia excesiva al goce de lo sensible; de ahí que las desviaciones a la cólera se heredan más fácilmente que la tendencia pecaminosa al placer.

Por último, el iracundo no es una figura tan repugnante como el dominado por el placer de la carne. Por su semejanza, en ciertos casos, con el magnánimo, deja entrever que ama la sinceridad y los procedimientos honrados; mientras que el esclavo de los sentidos, siempre propenso al secreto y al enmascaramiento, no sabe mirar derecho, ni es capaz de aguantar la mirada de los demás.

Pero aparte de todo esto hay que tener en cuenta que la ira puede tener su importancia a la hora de superar el desorden de los sentidos. Santo Tomás dice que la mejor forma de vencer una tentación fuerte contra la castidad es la fuga <sup>17</sup>. Pero sabe también que no se puede sujetar una voluntad desarmada por la degeneración de todos sus recursos con sólo sugerirle el «no pensar en ello». El cree que una afirmación siempre tiene más fuerza que una negación. Y así llega a la conclusión de que la degeneración de una potencia anímica puede

<sup>15</sup> 2-2, 156, 4.

<sup>16</sup> 2-2, 158, 4.

<sup>17</sup> 2-2, 35, 1 ad 4.

curarse por la superactivación de otra que esté sana, y que tendría que ser posible, por ejemplo, sobreponerse a una voluntad desvaída, que capitula sin oponer resistencia, e incluso llegar a curarla, obligando al sujeto a acometer una empresa que exija de él toda la capacidad combativa que ofrece la ira en efervescencia <sup>18</sup>.

Cuando a la voluntad corrompida, que va a la deriva en el vicio de lo sensible, se le une una falta de fuerzas para irritarse, tenemos el caso de una degeneración total y sin esperanzas. Tal situación es la que se presenta cuando un sector de la sociedad, un pueblo o toda una cultura están maduros para su extinción.

<sup>18</sup> Ver. 24, 10.

## IX. INCONTINENCIA DE ESPIRITU

### *El afán desmesurado de saber*

Intencionadamente, o quizá incluso obligados por la necesidad, hemos dejado para este momento la traducción de las palabras latinas *studiositas* y *curiositas*.

Con el diccionario en la mano podríamos traducir *studiositas* por el ansia de saber, y *curiositas* por curiosidad. Pero con este procedimiento nos habríamos perdido lo mejor de su sentido; aparte de que alguien podría creer que estamos aquí tratando en un plan educativo superficial sobre una virtud propia del buen estudiante; o que intentamos poner sobre tapete las faltas de la vecina de al lado.

*Studiositas* y *curiositas* son los dos polos opuestos dentro del instinto natural de conocer; es decir, templanza y ausencia de la misma en el placer que proporciona la percepción sensible de la riqueza cognoscitiva que ofrece el mundo. La moderación y el desordenado apetito en el «instinto de conocer y de experimentar», como dice San Agustín (*experiendi noscendique libidos*)<sup>1</sup>.

Nietzsche dice que la sabiduría sabe poner freno al conocimiento. No se sabe exactamente lo que Nietzsche quiso decir con eso; pero en

<sup>1</sup> *Confessiones* 10, 35.

## INCONTINENCIA DE ESPIRITU

todo caso sabemos que el ansia de conocer, en cuanto potencia originaria del ser humano, necesita una sabiduría que la mantenga a raya «para que el hombre no tienda al conocimiento en forma desordenada»<sup>2</sup>.

Lo desmedido no está en que el hombre intente forzar las cerraduras que ocultan a nuestros ojos los misterios naturales de la creación; es decir, aquí no se trata de acusar a las ciencias naturales. Esto mismo ya lo avisaba Santo Tomás en su tiempo, poniendo en guardia contra los detractores de los valores naturales de la creación, y lo mismo hay que decir hoy. Hablando de la Filosofía, se dice en la *Summa theologica* que es un estudio digno de alabar, a causa de las muchas verdades que por medio de ella descubrieron los filósofos paganos; pues, como se dice en la carta de San Pablo a los Romanos 1, 19, «la filosofía fue el medio de que se sirvió Dios para revelárseles»<sup>3</sup>.

Claro que, muy probablemente, en vista del atraco a mano armada que se está perpetrando contra los misterios naturales de la creación, seguirá teniendo vigencia aquello de Goethe de que «si no pretendiésemos saber todo con tanta exactitud, puede que conociéramos mejor las cosas»<sup>4</sup>.

### *Magia*

Uno de los desórdenes del conocer lo ve Santo Tomás en la magia<sup>5</sup>. Esto parecerá hoy día una ocurrencia que nos hace reír. Pero está todavía por ver si realmente nos negábamos a hacerlo, caso de que estuviera en nuestras manos, si se nos ofreciera revelarnos, aun a costa de perder la gracia de Dios, algo oculto pero trascendental para nosotros.

Va sobre todo contra la templanza en el saber y contra el buen sentido el empeñarse en descifrar la obra y la naturaleza de Dios. A

<sup>2</sup> 2-2, 166, 2 ad 3.

<sup>3</sup> 2-2, 167, 1 ad 3.

<sup>4</sup> *Sprüche in Prosa*. Núm. 36.

<sup>5</sup> 2-2, 167 1.

través de la historia y por medio de la fe podemos perfectamente entender la acción divina y el sentido de su Providencia. Pero siempre será una osadía el pretender señalar con el dedo un acontecimiento y afirmar que Dios ha querido hablar por medio de él, que dispensa con ello su recompensa o su castigo, o que confirma o rechaza esto o lo otro.

La tentación de pretender hacer aprovechable para el consumo diario la incomprendibilidad de Dios, lo cual supone en el fondo negar a Dios, reviste miles de facetas y se encuentra tanto en los espíritus cultivados como en los vulgares. San Agustín escribe en sus *Confesiones*: «Ya no me preocupo de la marcha de las estrellas, ni busqué jamás una respuesta en el mundo de las sombras. Aborrezco todas las obras de la magia. No obstante, ¿cómo no iba a intentar el demonio seducirme con el deseo de exigir de Ti, mi Dios y Señor, una señal clara a la que seguir fiel y ciegamente?»<sup>6</sup>.

#### *Autodestrucción mediante la «concupiscencia de los ojos»*

Pero la verdadera destemplanza en el ansia cognoscitiva proviene de la «concupiscencia de los ojos». En esto hay una verdadera selva de malas interpretaciones. Sólo de la mano de San Agustín y Santo Tomás lograremos hacernos paso y dar con el recto sentido de esas palabras bíblicas, que tan directamente atañen a los hombres de hoy, como en seguida veremos.

Existe una manera de ver que pervierte el primitivo sentido de la potencia visiva e introduce el desorden en todo el hombre.

La finalidad del ver es aperebirse de la realidad. La concupiscencia de los ojos hace que miremos, pero no precisamente para ver lo real. San Agustín dice que la gula no tiene interés en que su víctima se sacie, sino puramente que coma y guste<sup>7</sup>. Esto es exactamente lo que ocurre con la «curiosidad» y con la concupiscencia de los ojos. En

<sup>6</sup> *Confesiones* 10, 35; citado según la traducción de Hermann Hefele (Jena, 1921).

<sup>7</sup> *De vera religione* 53.

su obra *Sein und Zeit* dice Heidegger: «La preocupación de esta forma de mirar no está en aprehender la realidad y vivir en ella, sino en descubrir posibilidades de abandonarse al mundo»<sup>8</sup>.

Santo Tomás entiende la *curiositas* como una «inquietud errante del espíritu» y la incluye en la *evagatio mentis* (disipación del ánimo), que es, según él, la primogénita de la pereza (*acedia*).

Como todas estas expresiones que hemos citado tienen algo más que un sentido simbólico, consideramos de suma utilidad el ocuparnos un poco de examinar su alcance.

La *acedia* es la muelle desgana del corazón que no se atreve a lo grande para lo que el hombre está llamado. La vemos actuar en aquellos momentos en que el hombre procura sacudirse la nobleza de su personalidad esencial, y sobre todo cuando le estorba esa filiación divina que a tanto obliga, paralizándolo todo con su flojera<sup>9</sup>. Y lo que es vagancia que traiciona el propio ser se convierte luego en divagación. Por eso dice Santo Tomás que la pereza es «inquietud errante del espíritu»<sup>10</sup>. Esta es su primera consecuencia. La segunda se llama desesperación; así lo entiende Santo Tomás, estableciendo una genealogía que es muy elocuente para que veamos todo el entramado de este vicio.

Esa inquietud del ánimo se manifiesta luego en el torrente de palabrería, en el descontrol y en las ganas de «escapar del recinto amurallado del espíritu, para derramarse en la pluralidad», en el desasosiego interior, en la inestabilidad, en la imposibilidad de asentarse en un lugar y de decidirse por algo; exactamente, en eso que se llama «curiosidad» insaciable<sup>11</sup>.

Se ve, pues, que cuando la potencia perceptora que surte al conocimiento degenera en *curiositas*, puede ser algo peor que una desorientación inocente en la periferia del ser humano. Puede ser el síntoma de un auténtico desarraigo; puede significar que la persona ha perdido la capacidad de habitar en sí misma, que se ha dado a la fuga de su propio yo y que, asqueada por la devastación que observa en el

<sup>8</sup> 2.ª edición, Halle, 1929, p. 172.

<sup>9</sup> Vid. más adelante *Esperanza*, II.

<sup>10</sup> *Mal.* 11, 4.

<sup>11</sup> 2-2, 35, 3 ad 3.

propio corazón, se desespera y busca con un miedo egoísta, por miles de caminos, aquello que es imposible; aquello que sólo encuentra la quietud magnánima de un corazón dispuesto al sacrificio y seguro de sí mismo y que se llama la plenitud de la propia vida. Como no se nutre de los seguros manantiales del ser, otea en todas las direcciones, «con una curiosidad al viento que todo lo prueba», citando de nuevo a Heidegger, «buscando suelo firme en un terreno que no puede darle seguridad»<sup>12</sup>. No sin razón enumera la Sagrada Escritura la «concupiscencia de los ojos» como una de las columnas sobre las que se asienta el mundo aquel que «está todo bajo el maligno» (1 Ioh 2, 16; 5, 19).

*Guarda de la vista como autoconservación*

Pero cuando mayores estragos causa la «concupiscencia de los ojos» es cuando ya toda la persona se halla inmersa en ese mundo que buscaba. Miles de escenas pasan como una película ante su vista, con una prisa estentórea y sin otra cosa que servirle que ruidos y sensaciones, persiguiéndose y desplazándose unas a otras.

Este es el mundo, tras cuya fachada alucinante sólo vive la nada. Un mundo con flores de un día, con vivencias que al cuarto de hora se han vuelto insípidas y que se tiran como se tira un periódico acabado de leer. Un mundo que ante los ojos de un alma sana, no tocada por la corrupción, parece un barrio chino a la mañana siguiente de la orgía, en la luz hiriente del invierno: helado, desolado y fantasmal.

Una vez que se ha convertido en hábito vicioso, ese desorden ahoga la capacidad natural del hombre de percibir la realidad; no sólo corta al hombre el camino hacia sí mismo, sino también hacia el verdadero mundo y hacia toda verdad.

En ese proceso de asfixia, antes de que el mundo aparente suplante al de verdad y se haya perdido todo, es imaginable, al menos, una

<sup>12</sup> *Sein und Zeit*, p. 173.

intervención de la templanza que, cortando de raíz el ansia alocada de sensaciones, ya no venga a moderar lo torcido, sino a proteger y defender lo defendible. La *studiositas* quiere decir entonces que el hombre se opone con todas las fuerzas de su instinto de conservación a la fatal tentación de dilapidarse; que cierra a cal y canto el santuario de su vida interior a las vanidades atosigantes de la vista y del oído, para volver a una ascética y conservar, o restaurar al menos, aquello que constituye la verdadera vida del hombre: percibir otra vez a Dios y a su creación. Si la templanza consigue esto, viene luego la segunda parte, que es edificar un nuevo yo y un nuevo mundo, a la luz de esas otras dos verdades que se han recuperado.



## X. ULTIMAS CUESTIONES

### *Templanza y belleza*

Llega un momento en que esa virtud de la templanza, que conserva y defiende el orden interior, se hace visiblemente bella. Pero no es bella sólo la virtud; a la vez se embellece el hombre<sup>1</sup>.

Una vez más es preciso que nos esforcemos por entender la esencialidad del concepto, es decir, el sentido originario de lo bello. Se trata de la belleza irradiada por el ordenamiento estructural de lo verdadero y de lo bueno, no la belleza facial o sensitiva de una agradable presencia. La hermosura de la templanza tiene una cara más espiritual, más seca y más viril. Su fascinación no está reñida con la hombría, sino que le cuadra ésta con absoluta precisión.

La templanza es el origen y condición de toda verdadera valentía, la virtud de una madurez varonil<sup>2</sup>. En cambio el infantilismo<sup>3</sup> de un desordenado no sólo acaba con la belleza<sup>4</sup>, sino que crea pusilánimes. Cuando el hombre pierde esa moderación de carácter integral,

<sup>1</sup> 2-2, 142, 4.

<sup>2</sup> 2-2, 153, 5 ad 2.

<sup>3</sup> 2-2, 142, 2.

<sup>4</sup> 2-2, 142, 4; 151, 4 ad 2.

## ULTIMAS CUESTIONES

se hace inservible para plantear cara a la fuerza del mal que va causando estragos por el mundo<sup>5</sup>.

A las personas no se les nota en la cara si son justas o injustas. Al revés ocurre con la templanza o el desorden. Ambos gritan su presencia desde cualquier manifestación exterior del sujeto; se asoman a su risa, a sus ojos. Se las nota en la manera de andar o de estar sentado y hasta en los rasgos de la escritura.

La templanza, como orden de la esencia del hombre, no puede ocultarse, como no se oculta el alma, ni nada de lo que es vida de dentro. Pues, como el alma es la forma del cuerpo, salir a él y dejarse ver en él es algo que pertenece a su esencia.

Pero ese principio fundamental de toda antropología cristiana<sup>6</sup> implica no sólo la información del cuerpo por parte del alma, sino también una dependencia por parte del alma de ese objeto de su información que es el cuerpo.

De aquí proviene un segundo aspecto de la templanza y de la destemplanza: los efectos exteriores que la virtud o el vicio producen tienen el poder de ejercer una influencia a su vez sobre el alma<sup>7</sup>. De esto deriva la necesidad, el sentido y la justificación de un disciplinamiento de la sensibilidad en lo sexual, en el comer y beber, en la propia estimación o en la que nos viene por parte ajena, en la ira y en la concupiscencia de la vista.

### *Lujuria y desesperación*

Obsérvese que casi todas las inclinaciones viciosas, que son las que crean costumbre o hábito, como las drogas, y son, por otra parte, signos que no fallan de un orden interno destrozado, suponen un pecado contra la templanza, empezando por el vicio carnal,

<sup>5</sup> 2-2, 153, 5 ad 2. Santo Tomás trae aquí las palabras de la Sagrada Escritura: «*Fornicatio et vinum et ebrietas aufert cor*» (Os 4, 11).

<sup>6</sup> Declaración doctrinal del Concilio de Viena (1311 a 1312); vid. DENZIGER, *Enchiridion symbolorum*, número 481.

<sup>7</sup> 2-2, 161, 6 ad 2.

siguiendo por el alcoholismo, por la locura de la vanagloria, por una irritabilidad patológica, hasta terminar en la manía obsesiva de buscar novedades, que caracteriza a los apátridas del espíritu.

Todas estas formas de egoísmo encallecido van, además, acompañadas de la desesperación de no lograr lo que tan ardientemente se busca, que es el apaciguamiento y la satisfacción del yo. Pero es que toda búsqueda desordenada del propio yo tiene que ser forzosamente un fracaso; pues es una realidad óptica y un postulado de primer orden el que el hombre ha de amar a Dios más que a sí mismo, y que yendo por los caminos del egoísmo no puede nunca dar con su personal verdad.

La falta de templanza y la desesperación están unidas entre sí por un secreto canal. Quien obcecadamente persiste en buscarse en el vicio tiene que terminar desesperado. En otras palabras: el que de antemano se niega a lograrse en el verdadero y último sentido y, aborrecido de Dios y de sí mismo, elige la frustración<sup>8</sup>, no encontrará la felicidad en ningún lado. Aunque es posible que la perversión le ofrezca en recompensa el aturdimiento y la fuga constante de sí mismo: «En su desesperación se entregaron al desvarío» (Eph 4, 19)<sup>9</sup>. En ningún vicio aparece quizá tan claro como en la destemplanza que el pecado, ese buscar en vano la propia afirmación, es una espantosa carga y una insoportable servidumbre.

#### *Pureza y apertura a la realidad*

Por el contrario, la moderación libera y purifica. Sobre todo esto último: produce limpieza total interior.

El concepto de pureza es algo en sí ya bastante difícil. Pero si uno llega a él a través de la idea de purificación (procedimiento que, incomprensiblemente, se sigue demasiado poco), es decir, si se considera a la pureza como el resultado de un trabajo de purificación, pierde los resabios sospechosos que la acompañan y que a veces la

<sup>8</sup> Vid. más adelante *Esperanza*, II.

<sup>9</sup> Véase también *Mal.* 15, 4 ad 3; 2-2, 153, 4 ad 2.

acercan al maniqueísmo. Vista la pureza desde aquí nos ofrece su lado perfecto y una serie de posibilidades sin límite, diferenciándose profundamente de su sombra y de su doble, que es aquella otra pureza de tipo devocionario.

Esta pureza bien entendida es la que tiene ante la vista Juan Casiano en su *Doctrina de los Padres*, cuando dice que la templanza tiene como final y objetivo un corazón limpio: «... para ello se ejercita la soledad, el ayuno, la vigilia y demás mortificaciones»<sup>10</sup>. Y así de amplia y profundamente entendía San Agustín la templanza, cuando decía de ella que se había inventado para conservar al hombre intacto e incólume para Dios<sup>11</sup>.

Ahora bien, ¿qué implica una pureza total? Si nos atrevemos a describirla habría que decir de ella que es un relacionarse con las cosas de una forma desprendida, serena y transparente, una tésitura del alma tan compleja y tan sencilla como el aire al amanecer el día; y en el fondo, una negación integral del propio yo. Algo así como la desnudez en que se queda el alma cuando la ha sacudido un dolor tremendo, llevándola de un bandazo a las orillas de la nada; o algo parecido a aquello que se produce en nuestro mecanismo psíquico cuando ha pasado rozándonos la muerte. La Sagrada Escritura nos tiene dicho: «La enfermedad grave hace al alma razonable» (Eccli 31, 2).

Ese estado de serenidad es algo que acompaña siempre a la pureza. Eso es, más o menos, lo que quiere decir aquella frase de Aristóteles, la más discutida de las suyas, de que la tragedia produce una purificación: «*katharsis*»<sup>12</sup>.

También el don del temor de Dios, al que Santo Tomás incluye igualmente dentro de la templanza<sup>13</sup>, purifica el espíritu, como sensación interior producida por la gracia de Dios y que se hace presente al barruntar un peligro. Fruto de ese saludable temor es el guardarse de aceptar satisfacciones falseadas que pudieran deslizarse en nuestro

<sup>10</sup> *Collationes patrum* 1, 4.

<sup>11</sup> *De moribus Ecclesiae* 15.

<sup>12</sup> *Sobre el arte poético* 6, 2 (1449b).

<sup>13</sup> 2-2, 141, 1 ad 3.

## TEMPLANZA

intercambio con el mundo; dando así origen, con su beneficiosa intervención, a que se conserve nuestra pureza.

De esta forma, pureza quiere decir una apertura sin reservas, que existe cuando verdaderamente puede exclamarse: «Aquí está la esclava del Señor» (Lc 1, 38).

Esta verificación ideal de la pureza ha quedado expresada en unos versos tan bellos como desconocidos, y que tienen una fuerza y una validez incomparables: «Sin miedo está la rosa sobre su tallo, abierta e inmovible en su esperanza»<sup>14</sup>. Cuando la pureza ha alcanzado esa perfección y hermosura casi agresiva de la rosa, que se abre al sol y al aire sin miedo a lo que pueda ocurrir, es ya algo más que el efecto de un trabajo de purificación. Eso lleva consigo la disposición interna de aceptar las purgaciones divinas, que serán terribles y quizá mortales, pero anheladas por un corazón esforzado, que se ha lanzado a la aventura de la esperanza, para hacerse digno de una transformación vivificante. Ello nos da el sentido supremo de la moderación y de la templanza.

---

<sup>14</sup> Konrad WEISS, *Die Flucht nach Ägypten*, en el volumen de poesías *Das Herz des Wortes* (Ausburgo, 1929); últimamente puede verse también en la edición de las *Obras Completas* de Konrad WEISS: *Gedichte*. Parte primera (aparecida en la Editorial Kösel, Munich, 1948).