



I. La virtud como cualidad

En esta comunicación nos proponemos esclarecer la noción de virtud a partir de la metafísica tomista del *esse*. Por eso nuestra reflexión partirá de los textos mismos del Aquinate. Aunque un estudio histórico crítico de las fuentes y de la evolución de los conceptos de virtud y de *virtus essendi* en santo Tomás seguramente ayudaría a tener una perspectiva más amplia, nos excusamos de tomar esta vía aquí pues ello exigiría un desarrollo mayor del que podemos realizar en esta sede. Nos limitaremos entonces al desarrollo doctrinal, que es el más fundamental, sin perjuicio de que otros estudios completen las ideas aquí esbozadas. La profundización metafísica en el concepto de virtud es de especial importancia, no sólo para el desarrollo de esta disciplina, sino también para utilidad de la teología y para la iluminación desde la filosofía primera de las filosofías segundas referidas al hombre, a su personalidad y a su obrar.

Aun a aquellos dedicados a los estudios filosóficos, la palabra virtud nos hace pensar inmediatamente en un tema moral. La virtud moral es “*habitus electivus*”, dice Aristóteles, o un “hábito operativo bueno”, que hace “buena la obra y bueno al que obra”. Santo Tomás coloca a la virtud moral en la primera especie del predicamento cualidad. Por este motivo, considera válida (particularmente para las virtudes infusas) la definición inspirada en san Agustín de la virtud como “*bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis operatur sine nobis*” [1].

Pero quien conoce las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino sabe que hay otras virtudes, además de las morales. Aristóteles enumera, junto a las éticas, a las virtudes dianoéticas o intelectuales, y menciona en algunos textos también las virtudes heroicas, por las que un hombre es movido directamente por la divinidad más allá de la propia prudencia. El Aquinate, además, afirma la existencia de las virtudes teologales, identifica las heroicas con los dones del Espíritu Santo y distingue las virtudes morales infusas de las adquiridas. Todas estas virtudes tienen

sin embargo en común el ser hábitos operativos y, por lo tanto, su pertenencia al orden predicamental como accidentes.

La familiaridad con la obra de santo Tomás, sin embargo, nos hace notar con facilidad que *virtus* tiene un significado más amplio que el de los hábitos operativos [2]. El Aquinate no sólo habla, con Aristóteles, de la “virtud del caballo” o del “vino”, sino que también, dentro del hombre mismo, afirma que hay potencias, las activas (como el intelecto agente o las de orden vegetativo), que son ellas mismas virtudes, sin necesidad de que se les agreguen hábitos operativos distintos de ellas mismas. Estas potencias activas pertenecen también al predicamento cualidad, pero no a la primera sino a la segunda especie. Se llega de este modo a entender la virtud como una potencia operativa perfectamente habilitada para su operación propia; por lo que se concibe a la virtud como el complemento de la potencia, que hace bueno a quien la posee y buena su operación.

Virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in I Caeli et mundi, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I Caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem.

Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph.

Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius [3].

Dicha habilitación o completitud puede ser natural, como sucede en las potencias activas, o puede deberse a un hábito añadido. Este paso es muy importante para comprender la esencia de la virtud, aunque nos movamos todavía, no sólo en el ámbito predicamental, sino también en el de un mismo predicamento, el de la cualidad. Veremos en breve de qué manera santo Tomás separa esta perfección para atribuirla a Dios mismo como perfección pura. Es muy significativo, sin embargo, y lo podemos decir desde ahora, que en el texto en el que santo Tomás explica que las potencias sólo activas no necesitan de hábitos sobreañadidos, incluya entre los ejemplos a la potencia divina. Lo mismo sucede con potencias finitas puramente activas como el intelecto agente. En ellas la potencia misma se identifica con la virtud y, por lo tanto, en ellas la virtud no es un hábito:

Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta.

Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina [4], intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis

completae.

Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; [...].

Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator in III De anima [5].

Aunque el artículo parezca concluir que las virtudes son hábitos, esta conclusión no se refiere a la virtud simpliciter, sino secundum quid, es decir, a la virtud finita que perfecciona las potencias que son a la vez activas y pasivas (según respectos distintos). Ya a nivel predicamental, sin embargo, hay virtudes que no son hábitos. Son las potencias habituales o activas, es decir, aquellas habilitadas por su propia naturaleza para la operación sin necesidad de ninguna forma añadida.

II. La virtud como perfección pura

Se dice también que la virtud es lo último de una potencia (ultimum potentiae o ultimum de potentia), porque la fuerza de una potencia es medida por la magnitud de su acto. Algo es virtuoso en la medida en que alcanza su perfección, toca el máximo de su poder activo, y es tanto más virtuoso cuanto más grande es eso último a lo que puede llegar.

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in VII Physicorum.

Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum est autem Deum esse perfectum. Est igitur Bonus [6].

Es importante destacar el rol central que juega aquí el concepto de magnitud o cantidad de virtud. No nos referimos a una magnitud cuantitativa o cantidad dimensiva, sino a lo que el Aquinate llama una magnitud espiritual o cantidad virtual, que tiene que ver con la intensidad perfectiva de la cosa:

Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VIII Physic.:

unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti. Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis [7].

Esta intensidad perfectiva puede referirse a la capacidad operativa de la cosa, por la que ésta se dice potente o virtuosa, o al grado de perfección de su naturaleza misma. Pero en el fondo una se reduce a la otra porque una cosa es tanto más potente cuanto más perfecta es su naturaleza. La virtud como capacidad operativa depende estrechamente de la “medida” o “modo” de la propia naturaleza de la que la operación deriva y a la que el hábito perfecciona. “Omnia autem appetunt esse actu secundum modum suum” [8]. Por lo tanto, la magnitud de la virtud operativa depende de la magnitud de la virtud entitativa.

Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem.

Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum.

Harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et Augustinus dicit quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius [9].

“En las cosas que no son grandes por su tamaño, es lo mismo ser mayor, que ser mejor”, nos dice san Agustín. Por eso se puede hablar de “grandes personas”, aunque de pequeña estatura, pues son grandes, no por su mole, sino por la perfección de su virtud. Este concepto de magnitud espiritual, virtual o intensiva, es fundamental para entender lo que se dirá más adelante sobre la relación entre ser y virtud. Una cosa es más potente o “virtuosa” en la medida en que está más en acto. Pero este *esse in actu* a su vez se funda en la virtud de su mismo *esse ut actus*, que depende de la medida de su naturaleza o forma, como se dirá.

Es este concepto de cantidad virtual, el que permite llevar a la noción de virtud más allá del ámbito predicamental. En el siguiente texto, tomado del comentario al *De Causis*, santo Tomás explica muy bien, no sólo el carácter trascendente del concepto de virtud y su estatus de perfección pura, sino también, partiendo de la escala de perfección de los entes, el pasaje de las virtudes creadas, participadas y módicas, a la Virtud por esencia que Dios es:

Ubi primo considerandum est quod infinita potentia dicitur cuiuslibet semper existentis, sicut supra dictum est in IV Propositione, in quantum scilicet videmus quod ea quae plus durare possunt, habent maiorem virtutem essendi; unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc infinitam potentiam.

Secundum autem Platonicas positiones, omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum, quod per suam essentiam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur [10]. (...)

Sed quia auctor huius libri non ponit diversitatem realem inter huiusmodi formas ideales abstractas quae per essentiam suam dicuntur, sed omnia attribuit uni primo quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii, ideo, secundum intentionem huius auctoris, hoc primum infinitum a quo omnes virtutes infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus [11].

Siguiendo los principios descubiertos por los autores platónicos, es necesario reducir la multiplicidad a la unidad. La multiplicidad implica la composición, pues esos muchos que comparten una perfección, se distinguen realmente de la misma, si es que realmente, a su vez, se distinguen entre sí. Por otro lado, los grados distintos de intensidad o perfección en que una perfección es poseída, demuestran la diferencia entre la perfección y quien la posee. Es distinto el sujeto de tal perfección que la perfección misma. Ahora bien, debe haber una causa de tal composición, porque dos cosas heterogéneas que comparten una misma perfección, de las cuales una no tiene tal perfección derivada de la otra, exigen una causa de su unión y de la perfección común. Esta causa es aquello que es tal perfección por esencia. Los demás, poseen esa misma perfección, por participación. La existencia de multiplicidad de virtudes, además graduadas según un más y un menos, es decir, según distintos grados de perfección (algunas incluso teniendo cierta infinitud secundum quid, aunque no omnibus modis et respectu cuiuslibet, es decir, participative), remite a lo que es virtud por esencia (essentialiter Virtus) y sin límites o, para decirlo con el De Causis, una Virtus virtutum, la Virtud de las virtudes, que es Virtus pura y Virtus subsistens. Lo que participa de la virtud, lo hace limitadamente, con un modo limitado. La Virtus virtutum, es poder sin límites, superior a todo modo creado, sin modo (en el sentido de límite), o con un modo que consiste en ser medida (mensura) de todas las cosas [12]. Por eso mismo, la máxima Virtus es también la máxima Unidad, que precontiene y mide toda virtud.

Sicut ex praemissa propositione habetur, omnes virtutes infinitae dependent a primo infinito quod est Virtus virtutum; oportet igitur quod, quanto virtus propinquior fuit illi Primae Virtuti, tanto magis participet de eius Infinitate. Illa autem Prima Virtus est essentialiter Unum; oportet ergo quod, quanto aliquid est magis unum, tanto habeat virtutem magis infinitam. Et inde est quod virtus intelligentiae, quae est prima inter virtutes creatas infinitas, est maxime infinita utpote propinquior Uni Primo; virtutes vero quae multiplicantur, ex hoc ipso deficiunt ab unitate, et ideo minoratur earum posse.

Et huius exemplum apparet in virtutibus cognoscitivis: intellectus enim, qui non dividitur in multas potentias, est efficacior in cognoscendo quam sensus, qui in multas potentias diversificatur; et eadem ratione, virtus cognoscitiva intelligentiae, quae non dividitur per sensitivam et intellectivam, est fortior quam virtus cognoscitiva humana, tam circa sensibilia singularia quam circa intelligibilia cognoscenda [13].

Cuanto más elevada es una virtud, más participa de la unidad que la Virtus virtutum es, y es más intensa, más fuerte, más virtud. Por el contrario, la deficiencia en perfección está indicada por la multiplicación de las virtudes. La división de la facultad cognitiva en una potencia sensitiva y otra intelectiva es signo de limitación en la participación de la virtud, de una virtud más remisa, menos intensa. Pero, por otro lado, desde aquí se entiende mejor que también la sensación en una participación de la sabiduría divina [14], y que, junto con las potencias intelectivas, sirve para emular la unidad de la virtud de quien es “Inteligencia que se entiende a sí misma”.

Como se ve, entonces, la virtud puede ser predicada de Dios, no metafóricamente (como sucede en el caso

de las perfecciones mixtas), aunque sí analógica y eminentemente, en cuanto Él es causa y medida de toda virtud, y porque en Él se cumple toda la razón de virtud sin medida, el poder en toda su intensidad, infinito simpliciter [15]. Pues el concepto de virtud, aunque imperfecto para designar a Dios por el modo de significarlo, tomado del modo de las creaturas, en cuanto a la cosa significada no designa imperfección, sino, por el contrario, plenitud de perfección [16]. Por eso, lo que con él se significa no puede realizarse completamente sino en Dios, aunque la manera desmesurada en que tal perfección se da en Dios sea para nosotros ignota e incomprensible. Si en las creaturas la potencia y la virtud son formas accidentales inherentes a una sustancia y realmente distintas de ésta, es porque la creatura tiene una perfección sustancial limitada, que necesita ser completada a través de determinaciones accidentales, y no por la limitación de lo que el concepto de virtud designa. Por el contrario, las nociones de virtud y de potencia activa trascienden al predicamento de cualidad y pueden ser predicadas de Dios. Pero de Dios no son predicadas como inherentes accidentalmente, sino como idénticas con su esencia, que es el ipsum esse; porque Dios, que es máximamente acto, opera por su esencia misma, sin necesidad de actos intermedios añadidos [17]. La virtud es principio inmediato de operación [18] y complemento de la potencia. En Dios, cuya potencia es perfecta e idéntica a su ser, se da por ello máximamente, es decir, en toda su intensidad y “virtud”, la Virtud misma:

Virtus, qualitercumque accipiatur, significat potentiae complementum; et inde est quod virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta.

Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur Sap., XII, 17: virtutem ostendis tu, qui non crederis... In virtute consummatus; et in Psal., CXLVI, 5: magnus Dominus... Et magna virtus eius [19].

Por este motivo, santo Tomás pone en Dios todas las perfecciones y también, en especial, todas las virtudes humanas, intelectuales (en especial la sabiduría) y morales (sobre todo la justicia, pues las otras virtudes no se pueden dar con propiedad en el orden espiritual [20]).

Martín F. Echavarría, en dialnet.unirioja.es/

Notas:

1. Cf. A. MILLAN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 594-595: “Se atribuye a Agustín de Hipona la definición de virtud como ‘la buena cualidad mental, por la que se vive rectamente y de la que nadie hace un mal uso’. Esta fórmula es indudablemente agustiniana por serlo los elementos integrados en ella, aunque el mismo Agustín de Hipona no llegó a conjuntarlos para hacer una definición de la virtud. Las fuentes agustinianas de las que esos elementos se han tomado son: Cont. Julián, IV, Cap. 3; De Lib. Arb., II, caps. 18-19, y Quaest., Quae. 3”. Citado en A. AMADO, “Introducción al artículo segundo” de S. TOMAS DE AQUINO, De las virtudes, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 33 (nota 61).
2. Cf. F. O’ROURKE, Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas, University of Notre Dame Press, Indiana, 160: “The vocabulary and application of virtue is rich and extensive in itself. Most frequently it refers to the moral quality of human powers or faculties in their capacity to act. But it is clear that for Aquinas it is much broader. Following on Aristotle, the word virtue expresses for him the perfection of any power in relation of its final goal”. Sobre los términos griegos que equivalen a la virtud tomasiana, ibidem, 186: “It is indeed the same word virtus which is used by Moerbeke to translate ????? in Aristotle and by Sarracenus to render ????? in Dionysius’ text”. A. MILLAN-PUELLES, La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales, Rialp, Madrid, 2003, 206, nota 1: “La voz griega ????? puede traducirse con el vocablo virtus en su sentido más amplio, que no es el propio de la virtud moral, sino el de fuerza o potencia activa en el más alto grado posible (ultimum potentiae) según la condición de la especie o el género del cual se trate, y de un modo absolutamente incondicionado en Dios”.

3. Q. De virtutibus, q. 1, a. 1, co.
4. Itálicas nuestras.
5. Q. De virtutibus, q. 1, a. 1, co.
6. Contra Gentiles, I. I, cap. 37.
7. De Veritate, q. 29, a. 3, co. Sobre la importancia de la diferencia entre cantidad dimensiva y cantidad virtual o intensiva, inspirada en Dionisio, ha llamado la atención F. O'ROURKE, Pseudo Dionysius..., 156-166; especialmente, 157: "Intensity expresses the manner of quantity characteristic of metaphysical or spiritual actions, powers and realities: a mode which must differ from the kind of quantity proper to corporeal things". O'Rourke observa con acierto que esta cantidad intensiva o virtual se puede dar respecto de varias formas o naturalezas poseídas por un mismo sujeto; ibidem, 158: "In one and the same object, distinct modes or measures of virtual quantity can be affirmed according to the different natures predicated of it." Santo Tomás habla frecuentemente, por ejemplo, de la intensidad con que inhiere una virtud en una potencia operativa; ibidem, 160: "Such quantity of virtue (quantitas virtutum) is most aptly exemplified in the domain of human habits and Aquinas again employs the vocabulary of participation and intensity. Greatness of virtue may be taken to refer the intensity or slackness according to which it is shared by the subject."
8. Contra Gentiles, I. I, cap. 37.
9. Contra Gentiles, I. I, cap. 43.
10. Aquí pasa a exponer la posición platónica, según la cual lo "infinito ideal" se encuentra por debajo de la idea de Uno y Bien, y por encima del Ente. Posición errónea que corrige siguiendo a Dionisio y al autor del De causis, al menos tal como él lo interpreta (desde Dionisio); cf. C. FABRO, Participación y causalidad según Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona, 2009, 206-218; especialmente 215 (nota 139): "el Doctor Angélico aplica la virtus virtutum a Dios mismo. Pero para Proclo y el De causis, que son platónicos, no es así: el infinito primero no es Dios y, en consecuencia, la energía infinita tampoco".
11. In Librum De Causis, lect. 16.
12. Ibidem: "Concludit igitur ex praemissis quod, cum Ens primum det intelligentiis esse et infinitatem, ipsum est mensura primorum entium scilicet intelligibilium, et per consequens secundorum entium scilicet sensibilium, secundum quod primum in quolibet genere est mensura illius generis, in quantum, per accessum ad ipsum vel recessum ab ipso, cognoscitur aliquid esse perfectius vel minus perfectum in genere illo. Sed ipse exponit ens primum esse mensuram omnium entium, quia creavit omnia entia cum debita mensura quae convenit unicuique rei secundum modum suae naturae: quod enim aliqua magis vel minus accedant ad ipsum, est ex eius dispositione."
13. In Librum De Causis, lect. 17.
14. Cf. In Dionysii De Divinis Nominibus, c. 7, lect. 2: "Ponit quod etiam cognitio sensitiva a divina Sapientia derivatur."
15. Para la doctrina de las perfecciones puras cf. Contra Gentiles, I. I, cap. 30: "Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causatur. Unde de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quae vero huiusmodi perfectiones expriment cum supereminetiae modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur: sicut Summum Bonum, Primum Ens, et alia huiusmodi."
16. Ibidem. Citamos este texto más adelante.
17. Cf. De Potentia, q. 1, a. 1, especialmente co., ad 4, y ad 11.
18. Quaest quodlib., quodl. IV, q. 2, a. 1, sed contra.
19. Quaest quodlib., quodl. IV, q. 2, a. 1, co.

20.

Sin embargo, de alguna manera, también la templanza y la fortaleza tienen su realidad en Dios, como virtudes ejemplares; cf. Summa Theologiae, I^a-II^ae, q. 61, a. 5, co: "Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur Prudentia; Temperantia vero, conversio divinae intentionis ad Seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; Fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; Iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit."