

## **Caio Márcio Barreto Penna Chaves**

Extracto de la Tesis de Doctorado presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (2004)

---

### Índice

1. [Introducción](#)
  2. [La fidelidad divina en las enseñanzas de Santo Tomás](#)
  3. [La fidelidad en el sistema tomista de virtudes](#)
  4. [La fidelidad es una virtud especial](#)
  5. [La fidelidad y las dimensiones de la virtud ética](#)
    - 5.1. [Dimensión afectiva. El sujeto de la fidelidad](#)
    - 5.2. [Dimensión intelectual o normativa](#)
      - a) [Respecto a Dios](#)
      - b) [Respecto a la comunidad y a su soberano](#)
      - c) [Respecto al prójimo](#)
      - d) [La fidelidad de los ministros](#)
      - e) [La fidelidad en el contexto de los votos](#)
  6. [Conexión de la fidelidad con otras virtudes](#)
    - a) [Fidelidad, caridad y amistad](#)
    - b) [Fidelidad y paciencia](#)
    - c) [Fidelidad, perseverancia y constancia](#)
- [Bibliografía General](#)
-

### 1. Introducción

Si nos aplicamos a examinar cómo aparece la virtud de la fidelidad en algunos manuales clásicos de moral, observaremos que, en un principio, esta parece ser una cuestión en torno a la cual no se plantean grandes discusiones.

Las principales nociones respecto a esta virtud parecen muy bien asentadas. Las definiciones son claras: no hay dudas sobre en qué consiste, ni sobre el puesto que ocupa en la exposición de la doctrina moral. Su campo de incidencia se presenta bastante claro, así como el elenco y el alcance de sus más típicas obligaciones.

No cabe duda de que se trata de un importante valor de la vida humana, pero situado en un segundo o tercer plano, en el conjunto de las cuestiones de la vida moral, hasta tal punto que algunos autores llegan a dedicarle en sus manuales un tratamiento más bien sumario.

Sin embargo, esto no debe ser interpretado como un menosprecio de la virtud. La fidelidad siempre ha sido considerada como una de las virtudes más dignas de honor y aprecio. Lo que ocurre es que, así como los hombres que la han vivido, la virtud de la fidelidad ha ejercido desde hace mucho en el mundo del pensamiento un papel discreto, sin casi llamar la atención, pero firme, seguro y eficaz. Si se ha hablado poco de la fidelidad -al menos en la literatura teológica- es porque no se sentía esta necesidad. La fidelidad no era un “problema”, y por tanto estaba naturalmente situada lejos del vértice de las profundas cuestiones teológicas y filosóficas.

En este sentido, como observa P. Adnès, parece que la fidelidad apenas ha despertado la preocupación de los teólogos, ni siquiera de Santo Tomás, que no la atribuye explícitamente a Dios como una de las perfecciones relativas a su ser o a su operación<sup>[1]</sup>. El Angélico tampoco elabora un estudio sistemático, detallado, de la fidelidad en el ámbito de las virtudes cardinales y sus partes.

Pero alrededor del Concilio Vaticano II, y sobre todo en los años posteriores, comenzaron a surgir, en el ámbito del pensamiento teológico, muchos escritos que proponían una reflexión más profunda acerca de la fidelidad. El tema adquirió, en aquel entonces, bastante envergadura, especialmente a raíz de las innumerables defecciones en la esfera de la vida religiosa y sacerdotal, y del creciente fenómeno de las rupturas matrimoniales.

Con predominio de enfoques psicológicos y antropológicos, la fidelidad pasó a ser cuestionada en este contexto de “abandonismo vocacional”, de crisis, de “búsqueda de la identidad” del sacerdote, del religioso,

etc. Es verdad que muchos autores se han planteado el asunto movidos por la intención de redescubrir los fundamentos de la fidelidad y de hacerle recobrar la fuerza que había perdiendo. Pero en algunos casos se puso en tela de juicio la misma capacidad humana de asumir compromisos de por vida, y, coherentemente con ciertos presupuestos filosóficos, se consideró la fidelidad como un ideal irrealizable.

¿A qué se debía este creciente interés sobre la virtud de la fidelidad? Era la constatación -en un campo muy concreto del saber, como es el teológico- de que las cosas estaban cambiando. Ciertamente no ha sido un fenómeno surgido de la noche a la mañana, sino algo que fue ganando cuerpo poco a poco, a lo largo de muchos años, y cuyas raíces se pueden remontar quizás al desprestigio de los valores cristianos tradicionales, propugnado por una serie de pensadores de los últimos tres siglos.

A estos factores intelectuales se suelen añadir otros, como el influjo en la conducta de las personas -por lo menos en el mundo occidental- de la cada vez más acelerada dinámica de la vida moderna, de la mutación constante de la realidad. En un espacio de tiempo muy corto, el hombre ha dado un verdadero salto en diversos ámbitos de la cultura, y la misma vida humana ha asumido un ritmo de cambio verdaderamente insospechable tiempos atrás, al mismo tiempo que se van afirmando, de modo cada vez más extenso, estilos de vida individualistas y relativistas, marcados por la desconfianza y por un verdadero temor ante la toma de decisiones que comprometan toda la vida. ¿Cómo asumir un compromiso estable, si la vida es tan variable, si el futuro se nos escapa, si nacemos y crecemos en un ambiente donde todo nos conduce a vivir y a disfrutar el momento?

Si se considera también el creciente proceso de secularización de la sociedad en los países de antigua tradición cristiana, y su influjo en otras partes del mundo, que pone en tela de juicio los valores cristianos tradicionales, se entiende cómo se ha podido llegar a un verdadero desprestigio de la fidelidad, a una tergiversación de su sentido, a una debilitación de su poder atractivo.

«Una superficial valoración de todo lo que exige amor y fidelidad, ya sea en el matrimonio, en la vida religiosa, en los deberes filiales o laborales, se difunde hoy rápidamente por doquier, viciando el sereno clima de una fidelidad a la palabra dada. Ya no se reconoce la existencia de lazos definitivos e indisolubles. Todo se relativiza, se temporaliza»[\[2\]](#). En casos extremos, se llega al punto de calificar como “fieles” ciertas conductas que en otras circunstancias se considerarían como claras manifestaciones de infidelidad.

No obstante, en medio de todo este panorama, no han faltado personas

que han ofrecido, con sus vidas, preciosos testimonios de fidelidad, de entrega a Dios, a personas, a ideales y a instituciones. Además, a pesar de todo este bombardeo de ideas contrarias a la fidelidad, hay en el hombre una tendencia natural que lo lleva a buscar la estabilidad en las relaciones familiares, sociales, etc., y no se puede olvidar que la gracia divina trabaja en las almas, despertando aquí y allá deseos de entrega y de fidelidad.

Así las cosas, creemos que la cuestión está en descubrir y mostrar cuáles son los fundamentos de la fidelidad humana. ¿Por qué debo ser fiel? y ¿qué debo hacer para ser fiel? Naturalmente, estas cuestiones exigen un elemento previo: querer ser fiel, considerar la fidelidad como un verdadero bien moral para uno mismo y para los demás. Solamente estas personas estarán en condiciones de encontrar razones, motivos, convicciones de fondo. Los que desprecian la fidelidad como valor, le cierran las puertas del alma y la tornan impracticable.

Frente a este panorama, vamos averiguar si, a pesar de que no haya realizado un estudio sistemático de esta virtud, es posible encontrar en las obras de Santo Tomás de Aquino elementos que nos proporcionen una base teológica segura para una auténtica concepción de la fidelidad.

### 2. La fidelidad divina en las enseñanzas de Santo Tomás

Como observa von Balthasar, la experiencia nos demuestra que es difícil al hombre permanecer fiel a sus semejantes, a los compromisos asumidos, a los ideales y al mismo Dios, si se cuenta tan sólo con las propias fuerzas[3]. La fidelidad del hombre implica la fidelidad de Dios, pues el deseo humano de fidelidad no se realizaría nunca si no contara con Él.

Hay, por tanto, una relación entre el ser divino y la fidelidad del hombre, en consonancia con lo que afirma Santo Tomás respecto a la existencia en Dios de las ideas ejemplares de las virtudes:

El ejemplar de la virtud humana es necesario que preexista en Dios, como preexisten en Él también las razones de todas las cosas[4].

Así podemos afirmar que la causa ejemplar de la fidelidad humana es Dios, cuya fidelidad se hace patente al contemplar los atributos de su ser. El hombre es capaz de ser fiel porque Dios es fiel.

En la Summa Theologiae no encontramos la fidelidad explícitamente enumerada entre los atributos de Dios, pero por lo menos una vez se encuentra en las obras del Angélico la relación en Dios entre inmutabilidad y fidelidad.

Nos situamos en Super ad Romanos, más precisamente en los comentarios de Santo Tomás a las siguientes palabras de San Pablo: «¿Cuál es, pues, la ventaja del judío? ¿Cuál la utilidad de la circuncisión? Grande, de todas maneras. Ante todo, a ellos les fueron confiados los oráculos de Dios. Pues ¿qué? Si algunos de ellos fueron infieles, ¿frustrará, por ventura, su infidelidad la fidelidad de Dios? ¡De ningún modo! Dios tiene que ser veraz y todo hombre mentiroso, como dice la Escritura (Sal 51, 6): Para que seas justificado en tus palabras y triunfes al ser juzgado» (Rm 3, 1-4).

Dice Santo Tomás que el versículo que recoge la interrogación de San Pablo - «Nunquid incredulitas eorum, evacuavit fidem Dei?» - puede ser interpretado de dos modos. Primero, con relación a la fe con que se cree en Dios. Segundo, con relación a la fidelidad con que Dios es fiel a sus promesas, y esta fidelidad de Dios se frustraría si a causa de la incredulidad de unos sucediera que todo judío renegase su pertenencia al pueblo elegido [\[5\]](#).

Siguiendo el texto de la epístola, afirma San Pablo a continuación que de ningún modo se frustrará la fidelidad de Dios, a causa de la infidelidad de algunos, porque «Dios tiene que ser veraz y todo hombre mentiroso, como dice la Escritura: Para que seas justificado en tus palabras y triunfes al ser juzgado» (Rm 3, 4). Y comentado ambas razones dadas por el Apóstol, Santo Tomás enseña dos cosas.

En la primera, conjuga la fidelidad de Dios con la veracidad tomada en su acepción metafísica, para concluir que la mentira de los hombres o bien su infidelidad por no adherirse a la verdad no frustra la veracidad o fidelidad de Dios [\[6\]](#):

Pues el intelecto divino es causa y medida de las cosas, y por esto, en sí mismo, es infaliblemente veraz, y cada una de las cosas es verdadera en cuanto se conforma con él [\[7\]](#).

Para explicar la segunda razón dada por San Pablo, quien echa mano de un argumento de autoridad de la Escritura, observa Santo Tomás la necesidad de interpretar el versículo en su contexto, el salmo 51.

Según la conocida narración bíblica, Dios había prometido a David, a través del profeta Natán, que afirmarí su descendencia y consolidaría para siempre el trono de su realeza (cfr. 2S 7, 12). Pero por causa del pecado de David se decía que Dios no cumpliría su promesa. David, arrepentido, dirige a Dios el salmo Miserere, donde exclama: «Contra ti, contra ti sólo he pecado, lo malo a tus ojos cometí. Porque aparezca tu justicia cuando hablas y tu victoria cuando juzgas» (Sal 51, 6).

Y enseña Santo Tomás al respecto:

La intención del Salmista es decir dos cosas. Lo primero, en efecto, es que por su pecado no cambia la justicia divina, a la cual corresponde que sus palabras se cumplan [\[8\]](#).

Aquí se toma la inmutabilidad de Dios en su sentido más genuinamente bíblico. Dios es inmutable en su justicia y en sus decisiones, es constante, no olvida sus promesas a causa de nuestros pecados, porque rectas son sus palabras (cfr. Pr 8, 8) y es fiel en todas ellas (cfr. Sal145, 13). Y por lo tanto, concluye Santo Tomás diciendo:

Así pues es manifiesto según este sentido, que el pecado del hombre no excluye la fidelidad divina [\[9\]](#).

### 3. La fidelidad en el sistema tomista de virtudes

Considerando la importancia de las virtudes en la moral tomista y el hecho de que Santo Tomás les dedique un estudio detallado [\[10\]](#), quizás llame la atención verificar que en el caso de la fidelidad no ocurre lo mismo [\[11\]](#).

Esto no quiere decir, como veremos más adelante, que la fidelidad no esté incluida en el cuadro tomista de las virtudes. Además, no sólo en la Summa Theologiae, sino también en otros escritos de Santo Tomás, encontramos una serie de referencias a la fidelidad, que aquí trataremos de estudiar más ordenadamente.

Con base a estas referencias, pretendemos ubicar la fidelidad en el sistema de virtudes de Santo Tomás, siguiendo sus criterios de clasificación. Después, trataremos de verificar si se pueden encontrar, en el caso de la fidelidad, las notas características de las virtudes morales en general.

En el tratado de los hábitos y virtudes de la Prima secundae, después de hacer la distinción entre las virtudes morales y las intelectuales, Santo Tomás presenta, en la cuestión 60, un cuadro general según la enumeración de Aristóteles, donde las virtudes se dividen en géneros y especies.

En pocas palabras, la variedad de virtudes estriba en la diversidad de sujetos o facultades apetitivas que han de ser perfeccionados por la virtud. Esta diversidad de sujetos determina una primera división genérica, según la cual algunas virtudes tienen por materia las pasiones que han de ordenar, y otras las acciones que deben rectificar. Las primeras se agruparán bajo la templanza y la

fortaleza, mientras que las segundas se encuadran dentro de la justicia. La división específica se hace por los diferentes objetos formales.

Sin embargo, este cuadro general de la cuestión 60 no es completo. Se refiere tan sólo a la división efectuada por Aristóteles, que Santo Tomás trata de ordenar sistemáticamente, y ciertamente padece de algunas anomalías. «La templanza y fortaleza son presentadas, en estilo aristotélico, como virtudes únicas y aisladas, y no formando principios de agrupación, como virtudes principales, ramificadas en numerosas secundarias del mismo orden. Además, las virtudes de afabilidad, liberalidad, veracidad, son presentadas como virtudes circa pasiones, mientras que en el plan seguido en la *Secunda secundae* se clasifican como virtudes adjuntas a la justicia, que no versan sobre pasiones, sino sobre las operaciones exteriores relativas a otros»[\[12\]](#).

En el esquema seguido en la *Secunda secundae*, a su vez, encontramos las virtudes divididas en diversos tratados. Los tres primeros corresponden a las virtudes teologales. Luego se encuentran los tratados de la prudencia, de la justicia, de la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza.

En cuanto al organismo de las virtudes morales, se aprecia que Santo Tomás modifica grandemente el esquema de la *Prima secundae*, y construye un sistema que tiene como punto de partida las cuatro virtudes morales fundamentales que ya Platón distinguía. Esta clasificación en torno a las virtudes cardinales es mantenida abiertamente por Santo Tomás. Se puede decir que la razón de ello es que el Angélico «se ha encontrado ante una tradición enormemente sólida. No solamente la Escritura (Sb 8, 7) enumera cuatro virtudes cardinales, sino que los filósofos (Cicerón, Macrobio) y los Padres de la Iglesia (San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo, San Gregorio Magno) no han conocido otra. Y toda la tradición escolástica del siglo XIII antes de él se las ingenió para demostrar por la razón que esta clasificación se impone al espíritu. Y lo mismo vale para la tradición pre-tomista en lo referente a las ramificaciones de las virtudes cardinales»[\[13\]](#).

Santo Tomás no duda en respetar e incorporar una tradición tan antigua como arraigada entre las “autoridades”. Según esta tradición, prudencia, justicia, fortaleza y templanza se consideran las cuatro virtudes fundamentales o cardinales porque «son las características generales del modo de decidir y obrar virtuoso, (...) se refieren a los aspectos específicos de la conducta donde principalmente son necesarias»[\[14\]](#).

No obstante el respeto a la tradición en la que se vio insertado, Santo Tomás no deja de manifestar su pensamiento, y un ejemplo de esto lo encontramos al examinar el lugar que ocupa en sus escritos la virtud de la religión [\[15\]](#).

Dicho sea de paso, será precisamente en el ámbito del tratado de la virtud de la religión donde encontraremos quizás la más importante referencia a la fidelidad en el conjunto de las obras de Santo Tomás, como veremos detalladamente más adelante.

Volviendo a la investigación del lugar que ocupa la fidelidad en el organismo de las virtudes morales, se puede advertir que tampoco en el sistema de la Secunda secundae parece que la fidelidad encuentre un puesto entre las virtudes. Es necesario buscar la clasificación más completa de las virtudes elaborada por Santo Tomás, y ésta la encontraremos en el Scriptum super libros Sententiarum, el Comentario a los cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo.

Super Sententiis es la primera de las grandes obras de Tomás de Aquino [\[16\]](#). Al contrario de lo que sucede en la Summa Theologiae - su obra de madurez, donde se manifiesta más frecuentemente una independencia del contexto histórico - en Super Sententiis Santo Tomás se muestra muy ligado a sus contemporáneos y predecesores inmediatos [\[17\]](#).

En esta obra, «el Angélico, tras un genial esfuerzo de síntesis y de inventiva, integra, bajo una sistematización rigurosa en torno a las cuatro virtudes cardinales, todas la clasificaciones conocidas de la antigüedad: la de Aristóteles, la enumeración de Cicerón, de unas 20 virtudes; la de Macrobio, que contiene unas 27; la de Andrónico de Rodas, que es de 33; y la clasificación de la primera Escolástica o de Guillermo de Conches en su obra Moraliu dogma philosophorum» [\[18\]](#).

En la distinctio XXXIII estudia extensamente las cuatro virtudes principales o cardinales, en tres cuestiones; la primera sobre las virtudes morales en común, la segunda sobre las virtudes cardinales, y la tercera sobre sus partes.

En esta última, Tomás reúne todas las partes de la justicia según los elencos de diversos autores, antiguos y contemporáneos [\[19\]](#).

De los antiguos, menciona los siguientes autores con sus respectivas clasificaciones:

Cicerón, que atribuye a la justicia seis partes: religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas.

Macrobio, que señala las siguientes: innocentia, amicitia, concordia, religio, pietas, humanitas, affectus.

De la clasificación de un autor anónimo sale un gran número de divisiones y subdivisiones de la justicia. Ésta posee dos partes, a saber, liberalitas y severitas, que a su vez se divide en benignitas y beneficentia. La benignitas comprende otras siete partes: religio, pietas, innocentia, amicitia, reverentia, concordia, misericordia.

De Andrónico de Rodas, o Andrónico el Peripatético, como le llama Santo Tomás en la Secunda secundade, tenemos otro extenso elenco de partes. Para este pensador son familiares justitiae las siguientes virtudes: liberalitas, benignitas, vindicativa, eugnomosyne, eusebia, eucharistia, sanctitas, bona commutatio, legis-positiva.

Aristóteles, a su vez, presenta la justicia dividida en legalis y specialis, y esta segunda subdividida en distributiva y commutativa.

De un autor no identificado, oculto bajo un genérico quidam, pero que podría ser Guillermo de Alvernia [\[20\]](#), y por lo tanto un contemporáneo suyo, Santo Tomás menciona cinco:

Uno propone cinco partes, que son obediencia respecto a los superiores, disciplina respecto a los inferiores, equidad, respecto a los iguales, fe (fides) y verdad respecto a todos [\[21\]](#).

En seguida Tomás aclara que la fe aquí no debe ser interpretada en el sentido de la virtud teologal de la fe, sino como fidelidad:

(...) la fe aquí es tomada como fidelidad, no según es virtud teológica [\[22\]](#).

Y la explicación que presenta Santo Tomás no deja lugar a dudas:

A la tercera cuestión, de las otras partes, hay que saber que parecen ser propiamente dichas partes subjetivas de la justicia, porque por obligación de la ley el hombre está obligado a obedecer al superior, a manifestar disciplina para con el inferior confiado a su cuidado, y a los iguales, y también hacia todos, a conservar la equidad en las cosas, la fe en los hechos, que es lo mismo que la observancia, y la veracidad en las cosas dichas, aunque por veracidad se tome como aquella de las confesiones de un juicio.

De otra manera, si fuese tomada conforme se dijo arriba, sería parte potencial de la justicia [\[23\]](#).

La fidelidad aparece en otros dos lugares del comentario al tercer libro de las Sentencias. El primero, en la cuestión 3 de la distinción XXIII, donde se indaga sobre la formación de la fe. Al final, en la expositio textus, Santo Tomás enseña que la palabra “fe” puede ser tomada según tres acepciones, siendo una de ellas explicada en los siguientes términos:

La fe del hombre se dice también veracidad, en cuanto es causa de que alguien crea incluso en estas cosas que no ve. Y así dice Cicerón que “la fe es fundamento de la justicia”, fe entendida como fidelidad [\[24\]](#).

Más adelante, todavía en el tercer libro del Super Sententiis, aparece nuevamente la fidelidad, en términos muy semejantes, pues se trata de aclarar una vez más que la “fe” en algunos casos equivale a la “fidelidad”:

Y aquí el Apóstol excluye tres cosas de la caridad, que repugnan a la verdadera amistad: de las cuales, la primera es el fingimiento, como en aquellos que simulan la amistad, cuando no son amigos: cosa que rechaza al decir: fe no ficticia, fe en el sentido de fidelidad [\[25\]](#).

Volviendo a la cuestión del lugar de la fidelidad en el organismo de las virtudes morales, fijémonos ahora en el hecho de que el texto del autor anónimo citado en Super Sententiis, que atribuye la fidelidad a la justicia como una parte potencial, se encuentra repetido casi en idénticos términos en la cuestión 80 de la Secundae secunde, que versa sobre las partes potenciales de la justicia:

(...) otros autores establecen cinco partes de la justicia: obediencia respecto al superior, disciplina con relación al inferior, igualdad entre los iguales, fidelidad y verdad para todos [\[26\]](#).

Al explicar este modo de dividir las partes de la virtud de la justicia, Santo Tomás enseña lo siguiente:

La fidelidad, por la que se realiza lo afirmado, está comprendida en la veracidad en cuanto al cumplimiento de las promesas; pero esta veracidad va más lejos, como se verá más tarde [\[27\]](#).

De todo esto podemos concluir que, en el sistema tomista de virtudes, la fidelidad es definida como una virtud moral, parte potencial de la justicia. El hecho de que Santo Tomás la incluya dentro de la veracidad explica quizás por qué no le ha dedicado una cuestión a parte, hecho que, sin embargo, no le resta importancia.

Curiosamente, aunque ambas virtudes se presenten relacionadas en esta parte de la Summa Theologiae, no se encuentra ninguna referencia a la

fidelidad en la cuestión 109 de la Secundasecundae, que versa precisamente sobre la veracidad. Pero sí habrá una mención, y de las más importantes, precisamente en el ámbito de la virtud de la religión[28], que, como hemos visto, ocupa un puesto de relevancia en el sistema tomista de virtudes éticas.

Esto nos permite concluir que, a pesar de que la virtud de la fidelidad no haya encontrado tratamiento sistemático entre los escritos de Santo Tomás, está inserta en el contexto de las virtudes centrales en la concepción tomista de la vida moral.

#### 4. La fidelidad es una virtud especial

Hasta aquí hemos podido ubicar la virtud de la fidelidad en el organismo de las virtudes morales según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. La fidelidad es una parte potencialde la virtud de la justicia, afín a la veracidad.

Para alcanzar el objetivo de este trabajo, no basta dar por zanjada la cuestión del carácter de virtud ética de la fidelidad simplemente por estar incluida en los catálogos de virtudes.

Es un hecho que, con frecuencia, la fidelidad se identifica con el fijismo, la inmovilidad, máxime cuando en moral se parte de la base de una concepción de libertad no acorde con la auténtica moral tomista, como veremos en el capítulo siguiente. En muchos ambientes, «la fidelidad en el sentido habitual, como vínculo reconocido entre la voluntad y un bien, un ideal, una persona, una forma de vida, una institución, una elección anterior, la fidelidad que asegura la permanencia de esta voluntad en un sentido determinado, cambia de valor. Se convierte en una amenaza precisamente porque es un vínculo, que resulta atentatorio de la libertad de elección entre cosas contrarias. Más bien, es la traición la que se hace buena, porque sólo ella conserva el campo libre a la pasión de la afirmación de sí mismo»[29]. Frente a esta visión torcida, se hace necesario rescatar el carácter bueno de la acción fiel y el concepto de fidelidad como verdadera virtud, lo que intentaremos hacer a continuación, tratando de demostrar la excelencia de la conducta fiel en los textos de Santo Tomás.

Las virtudes morales son principios de acciones buenas y excelentes. Sobre todo, no se puede perder de vista que en la definición de la virtud como hábito moral está comprendida la capacidad de tomar y realizar decisiones moralmente excelentes de manera coherente y estable.

Muchas veces el hombre sabe de modo genérico lo que es vivir

moralmente bien, y que una vida así es una vida llena de valor. Pero no basta tener un conocimiento teórico de lo que es bueno, sino que es necesario a la vez un conocimiento moral práctico, es decir, la conciencia de que la acción virtuosa es un bien para mi, aquí y ahora.

La conversión del conocimiento teórico del bien en una convicción personal, firme y práctica, es garantizada precisamente por la virtud moral.

Tal vez lo que más desvalorice la fidelidad como virtud sea la pérdida de la percepción práctica de la acción fiel como bien de la persona. Como consecuencia, se tiende a juzgar que la conducta fiel es tenida como buena por fuerza de la conveniencia social o de una mera tradición, mientras se olvida que ser fiel, en cuanto acto de virtud moral, es algo que hace feliz a la persona, que contribuye al bien global de su vida.

Podemos decir que todo esto está reflejado de algún modo en las enseñanzas de Santo Tomás cuando se refiere a la fidelidad, particularmente en dos momentos.

El primero de ellos corresponde al prólogo del comentario a la epístola de San Pablo a los Romanos. Santo Tomás empieza por aludir al pasaje del libro de los Hechos de los Apóstoles en que San Pablo afirma de sí mismo que es un vaso de elección, escogido por Dios para llevar Su Nombre a los gentiles, a los reyes y a los hijos de Israel. El motivo de la excelencia de la vida del Apóstol está, dice Santo Tomás, en sus virtudes, que compara a piedras preciosas [\[30\]](#), entre las cuales brilla con particular esplendor la fidelidad:

Pues en este oficio de llevar el nombre de Dios, su excelencia es manifestada cuanto a tres cosas:

(...) Segundo, en cuanto a la fidelidad, porque no ha buscado nada suyo, sino de Cristo, según aquello de 2Cor. 4, 5: “pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo” [\[31\]](#).

Otro texto que nos permite indicar la excelencia moral de una conducta fiel es el prólogo de Super epistolam ad Philemonem. Santo Tomás abre esta obra citando un versículo del libro del Eclesiástico: «Servus si est tibi fidelis, sit tibi quasi anima tua» (Si 33, 31). El Sabio, comenta el Angélico, enseña las cosas que deben caracterizar las relaciones entre señor y siervo, y de parte de este lo primero que se requiere es precisamente la fidelidad, en la cual estriba su bien.

La fidelidad supone al siervo una gran exigencia, porque se debe a sí mismo, y todo lo suyo, a su señor [\[32\]](#), dice Santo Tomás. Pero al mismo

tiempo que le exige mucho, en la fidelidad el siervo encuentra su recompensa, porque halla en ella su bien. Es más, de acuerdo con lo que dice el Angélico en el siguiente texto, podemos concluir que la virtud de la fidelidad hace que la relación siervo-señor ya no se limite a un mero deber de justicia, sino que surja la amistad donde antes solamente había lazos serviles:

Así pues, tal siervo ha de ocupar en el corazón del amo el lugar de un amigo, por lo que dice que sea para ti como tu alma. Pues esto es lo propio de los amigos, que sean las tuyas un alma en el no querer y en el querer[33].

Y podemos decir que, aunque el texto en cuestión se refiera a una especie de relación interpersonal peculiar (la relación señor-siervo), queda patente la eminencia de la fidelidad, así como su escasez, porque el mismo Santo Tomás observa, aludiendo a Prov 20, 6, que a pesar de su excelencia la fidelidad se halla en pocos[34].

Acercas de la bondad del acto de fidelidad, podemos hacer un paralelo con aquello que Santo Tomás hace notar respecto a la veracidad: hablar de uno mismo con verdad es una cosa buena, pero con una bondad genérica, que no basta para que el acto sea virtuoso. Para esto se requieren otras condiciones, sin las cuales el acto sería más bien un vicio[35].

En el caso de la fidelidad, esto se da de modo claro. La fidelidad no es un valor absoluto. Para que sea verdadera necesita la referencia a objetivos y valores por los que merezca la pena entregarse. No es verdadera fidelidad, por ejemplo, la perseverancia en la búsqueda de un ideal mezquino o inmoral, o el cumplimiento de promesas acerca de cosas ilícitas, como la promesa de Herodes a la hija de Herodías (cfr. Mt 14, 1-12).

Creemos poder indicar una alusión a esta dependencia de ciertas condiciones para que el acto de fidelidad sea verdaderamente virtuoso, en un pasaje de la Summa Theologiae donde Santo Tomás recuerda que la fidelidad debida a Dios jamás nos exigirá el cumplimiento de una cosa mala, inútil o impeditiva de un bien mayor[36].

Entrando ahora más directamente en la cuestión de la especificidad de la virtud de la fidelidad, y haciendo un paralelo con el tratamiento dado en la Summa Theologiae a otras virtudes anejas a la justicia, se podría argüir una dificultad, que Santo Tomás se plantea al hablar sobre la obediencia. Y lo hace en estos términos:

A la obediencia se opone la desobediencia. Pero todo pecado es una desobediencia, pues dice San Ambrosio que el pecado es “desobediencia

a la ley de Dios". Luego la obediencia no es virtud especial, sino general[37].

Esta idea se podría aplicar de modo análogo a la fidelidad: así como todo pecado implica un acto de desobediencia, también envuelve un acto de infidelidad. Luego, la fidelidad sería una virtud general.

La solución proporcionada por Santo Tomás respecto a la obediencia[38] ciertamente no se puede aplicar tal cual a la virtud de la fidelidad, pero la respuesta acerca de la especificidad de aquella virtud sirve también para ésta:

(...) a todas las obras buenas que tienen una razón especial de bondad corresponde una virtud especial, ya que lo propio de la virtud es "hacer la obra buena"[39].

Idea que Santo Tomás señala también para afirmar la especificidad de la virtud de la veracidad. Lo propio de la virtud humana es hacer bueno al que la posee. Por tanto, todos los actos que tienen una especial razón de bondad, como el decir la verdad, requieren una virtud especial que disponga a ello[40].

El acto de obediencia tiene una razón especial de bondad, que radica en la misma naturaleza, y por tanto tenemos la virtud especial de la obediencia, que dispone el hombre a los actos propios de esta virtud. Esta razón especial de bondad del acto de obediencia reside en el hecho de que la obediencia al superior está establecida por Dios en la misma naturaleza y es, por consiguiente, un bien, ya que éste, en palabras de San Agustín recordadas por el Angélico, consiste en la medida, especie y orden[41].

Así como el acto de obediencia, también el de fidelidad posee una especial razón de bondad y hace bueno al que lo practica. En el caso de la fidelidad, podemos deducir su especial razón de bondad a partir de algunos elementos tomados de la cuestión sobre el voto en la Secundasecundae[42].

En efecto, el acto más propio de esta virtud es cumplir lo que se ha prometido[43], y, como la obediencia, también es un deber que deriva de la misma naturaleza humana:

(...) por un deber de honestidad moral obliga cualquier promesa hecha de hombre a hombre, y esta es obligación de derecho natural[44].

En conclusión, el cumplimiento de las promesas, por ser un deber de honestidad moral, cuya especial razón de bondad radica en el derecho natural, requiere una virtud especial que a ello disponga. Esta virtud

es la fidelidad, parte potencial de la justicia, hábito que dispone al hombre a mantener la palabra dada, a cumplir lo que ha prometido, hacer que sea verdad lo que ha afirmado. Dicho de otro modo, la fidelidad es la virtud que establece la conformidad entre lo que se dice y lo que se hace, así como la veracidad establece la conformidad entre las palabras o acciones y las realidades que expresan.

### 5. La fidelidad y las dimensiones de la virtud ética

La virtud ética no es una realidad simple, sino que tiene varias dimensiones. En concreto, «tiene una dimensión afectiva, porque es un orden poseído por la afectividad y la voluntad; tiene una dimensión disposicional, ya que ese orden afectivo predispone y anticipa la decisión moralmente excelente para cada situación y (...) dispone en orden al fin último; y tiene, por último, una dimensión intelectual o normativa, en cuanto la virtud es un principio de la razón práctica que ha de ser desarrollado para determinar lo que en cada caso conviene hacer u omitir» [\[45\]](#).

Hemos visto hasta ahora el lugar de la fidelidad en el organismo de las virtudes según la concepción de Santo Tomás de Aquino, y hemos sacado de sus escritos diversos elementos que nos han permitido definirla como una virtud moral especial.

Siendo una virtud, queda clara su dimensión disposicional. Pasemos ahora a investigar si en los escritos de Tomás, sobre todo en la *Summa Theologiae*, se pueden encontrar elementos suficientes para describir, en el caso de la fidelidad, las otras dos dimensiones antes citadas: la dimensión afectiva y la dimensión intelectual o normativa.

Nos fijamos sobre todo en estas dos dimensiones porque nos permiten dilucidar algunas cuestiones de interés. En el primer punto, que trataremos a continuación, vamos a examinar más en detalle la fidelidad como parte potencial de la justicia, y así quedará resuelta la cuestión del sujeto de la fidelidad. En el segundo punto, dedicado a la dimensión intelectual, vamos a identificar cuáles son los fines de la virtud de la fidelidad que se pueden aprehender en los escritos de Santo Tomás, particularmente en la *Summa Theologiae*.

#### 5.1 Dimensión afectiva. El sujeto de la fidelidad

A una visión más superficial, quizá pudiera extrañar el hecho de que la fidelidad esté situada por Santo Tomás dentro de la virtud cardinal de la justicia. Y esto porque comúnmente la fidelidad es relacionada con el amor, sobre todo cuando se piensa en el ámbito del compromiso matrimonial, hasta el punto de que muchos autores, antes de referirla a la justicia, y como algo que la supera, la consideran una propiedad

esencial de la caridad[\[46\]](#).

Además, pensar en la fidelidad como parte de la justicia causa extrañeza cuando se considera que algunos elementos propios de esta virtud no cuadran con la idea general de fidelidad, como, por ejemplo, el deber de restitución. ¿Cómo puede uno exigir la restitución de un acto de infidelidad?

Para aclarar eventuales dudas, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la clasificación tomista de las virtudes morales responde a los criterios propios de la época escolástica, situada en un contexto histórico bastante diverso al nuestro. Lo que se buscaba sobre todo era la precisión, la exactitud formal. Actualmente partimos de una óptica quizás más centrada en otros aspectos, que prestigian más las tendencias humanas, la espiritualidad, las relaciones entre las personas, etc.

Lo segundo que hay que tener en cuenta es, como hemos dicho, el respeto de Santo Tomás hacia la firme tradición con la que se encuentra, de agrupar todas las virtudes alrededor de las virtudes fundamentales o cardinales.

Sabemos que las virtudes tienen por sujeto propio las potencias del alma, «pues las virtudes, tanto en su razón genérica de hábitos operativos como en su concepto específico de nuevos principios de acción que “perfeccionan las facultades para el bien, que es la operación óptima”, entrañan relación inmediata de inherencia a las potencias, a las que disponen para obrar»[\[47\]](#).

En el caso de la voluntad, siendo su objeto el bien de la razón proporcionado a ella, no necesita ser perfeccionada por una virtud, a no ser que el hombre desee un bien que exceda su capacidad volitiva, ya de la especie humana, como el bien divino, ya del individuo, como el bien del prójimo[\[48\]](#).

Así, mientras que el doble apetito sensible será el sujeto de las virtudes agrupadas en torno a la templanza y la fortaleza, en la voluntad residirán como en su sujeto las virtudes que dirigen los afectos del hombre hacia Dios o hacia el prójimo: «la caridad con la esperanza, que ordenan al bien divino, trascendente al bien humano en general, y la justicia con todas las virtudes anejas - religión, virtudes sociales, etc. - que se refieren al bien del prójimo, que como tal excede al bien individual»[\[49\]](#).

La fidelidad es una de estas virtudes que se refieren al bien del prójimo y que exceden el bien individual, porque no busca lo que aprovecha a uno mismo, sino lo que es de interés y utilidad de los

demás:

Respecto de los prójimos, el hombre se ha de disponer rectamente: (...) en cuanto que no sólo no cause daños al prójimo por la ira, sino tampoco por fraude o engaño. Y a esto pertenece la “fe”, si se toma en el sentido de fidelidad[\[50\]](#).

Por tanto, está claro que la fidelidad se integra en el grupo de las virtudes anejas a la justicia y, por consiguiente, reside en la voluntad como sujeto propio. Sin embargo, es aneja a la justicia como parte potencial, por no cumplir perfectamente la razón de la virtud principal[\[51\]](#).

En efecto, fidelidad y justicia tienen en común la referencia al prójimo[\[52\]](#), pero la fidelidad se separa de la virtud principal por defecto de débito[\[53\]](#).

Hay dos clases de débito, el legal y el moral. El primero es obligatorio por imposición de la ley, y es el objeto propio de la justicia. Débito moral es lo que uno debe por la honestidad de la virtud, y puede ser de tal manera necesario que no sea posible conservar sin ello la honestidad de las costumbres[\[54\]](#).

La fidelidad, per quam fiunt dicta, está comprendida en la veracidad. Y la realización de lo afirmado, que pertenece a la fidelidad, es un deber de honestidad moral.

En conclusión, de acuerdo con los criterios de Santo Tomás para la división de las virtudes, la fidelidad se sitúa bajo la justicia como parte potencial, a ella semejante por ordenar el hombre al prójimo y de ella distinta por defecto de la razón de débito[\[55\]](#). Y perteneciendo al grupo de las virtudes anejas a la justicia, es inherente a la voluntad como sujeto propio.

### 5.2 Dimensión intelectual o normativa

En este apartado vamos a analizar los fines propios de la virtud de la fidelidad, partiendo de las referencias esparcidas sobre todo por la Secunda Pars.

Sabemos que la división genérica de las virtudes morales las separa en dos grandes grupos, según la materia a que se refieren. Como hemos estudiado, algunas tienen por materia las pasiones que han de ordenar, y otras, las operaciones o acciones exteriores que han de rectificar. Las acciones y pasiones, en cuanto materia propia y principal (aunque no como dominios exclusivos), son los elementos que nos permiten distinguir las diversas virtudes[\[56\]](#).

En otras palabras, la distinción específica de las virtudes se hace por sus objetos formales. Las virtudes que tienen por materia propia y principal las operaciones exteriores se refieren al bien del prójimo, porque tales acciones poseen por objeto lo que es debido a los demás.

Pero el débito no guarda en todas ellas (las virtudes) la misma significación, porque una cosa se debe de muy distinta manera a un igual que a un superior, que a un inferior; y la naturaleza del débito difiere también según resulte de un contrato, de una promesa o un favor recibido. Y estas diversas razones de débito dan lugar a distintas virtudes[57].

El objeto formal de la fidelidad, o su materia propia y principal, son las acciones exteriores que se refieren al bien del prójimo y que tienen por objeto todo lo que es debido a los demás en razón de una promesa, entendida esta en sentido amplio.

La promesa es un acto de la razón, a la cual pertenece ordenar, y, por tanto, esta obligación que de ella se origina es la contrapartida de los mandatos y peticiones. Así como por los mandatos y peticiones establecemos lo que los demás nos deben hacer, por las promesas ordenamos a nosotros mismos lo que debemos hacer a los demás[58].

Por tanto, la promesa es una relación que une al que promete con aquel a quien se promete[59], y puede darse de diversas maneras. Puede ser expresa o tácita. Puede ser con relación a Dios o al prójimo. Con relación a Dios, puede estar unida a un voto o juramento y así expresar un vínculo sagrado. Con relación al prójimo puede dirigirse al individuo o a una colectividad. Puede hacerse de modo más o menos solemne.

Lo que hay de común en todas estas situaciones es la razón de débito moral. La exigibilidad del cumplimiento de las promesas en virtud de una obligación de derecho natural que deriva de la honestidad moral u honorabilidad[60].

Las referencias de Santo Tomás a la fidelidad contemplan esta amplia gama de situaciones, que ahora pasaremos a analizar. Para facilitar el estudio, optamos por dividir las varias referencias en distintos grupos, a saber: a) respecto a Dios; b) respecto a la comunidad y a su soberano; c) respecto al prójimo. En dos grupos a parte pondremos la fidelidad en el contexto de los votos (d) y juramentos (e).

a) Respecto a Dios

Examinando los escritos de Santo Tomás, se podría afirmar que, respecto a Dios, lo primero que se debe especificar como deber de

fidelidad es la obligación de cumplir los votos sagrados.

El voto se incluye en la categoría de promesa, porque su contenido es una obligación nacida de una promesa hecha a Dios de un bien mayor, y como tal constituye un acto de la virtud de la religión[61].

Al discurrir sobre la obligatoriedad del cumplimiento de los votos, Santo Tomás enseña que la obligación de cumplir lo que se ha prometido mediante voto radica en la fidelidad que se debe a Dios:

Es de fidelidad humana cumplir lo que se ha prometido, pues, como dice San Agustín, “la palabra ‘fidelidad’ se deriva del cumplimiento de lo dicho”[62].

Se podría concluir, entonces, que, respecto a Dios, la fidelidad nos ordena sobre todo al cumplimiento de lo prometido, los votos sagrados en primer lugar.

Pero Santo Tomás va más allá y nos coloca en una perspectiva mucho más amplia: la fidelidad debida a Dios no se origina de la promesa que le hacemos. No es en la promesa donde encontramos el fundamento último de la fidelidad. Es más, la fidelidad debida a Dios es anterior a la promesa, porque la incluye como uno de sus varios aspectos.

El fundamento último de la fidelidad - que incluye, entre otras acciones, el cumplimiento de los votos - es el reconocimiento del dominio divino sobre nosotros y de los innumerables dones y beneficios que recibimos constantemente de Dios. En otras palabras, el reconocimiento de nuestra radical condición de dependencia y de destinatarios de la gracia divina:

Ahora bien, a Dios se le debe la máxima fidelidad tanto por su dominio sobre nosotros como por los bienes recibidos de Él. Por lo tanto, los votos que a Él se hacen obligan en el máximo grado, pues se comprenden en la fidelidad que el hombre debe a Dios, siendo su infracción una especie de infidelidad[63].

A esta obligación de fidelidad a Dios se hará una mención más, para explicar que, aunque sea máxima esta obligación, no le es contraria la dispensa del voto, que debe ser interpretada a modo de la dispensa que se hace de cualquier ley, cuando en algún caso su observancia no realiza el bien[64].

La fidelidad a Dios también exige que no atribuyamos a otros el honor a Él debido. Esto es lo que se concluye de la lectura de un pasaje de la cuestión 100 de la Prima secundae, donde se pregunta si los preceptos del Decálogo están bien enumerados.

Explica Santo Tomás que, así como la ley humana regula la vida del hombre en la sociedad humana, la ley divina ordena la sociedad humana bajo la autoridad de Dios. Así como para vivir bien en sociedad es necesario guardar las debidas relaciones con el presidente de la sociedad y con los demás miembros de ella, también es necesario que la ley divina imponga preceptos que ordenen al hombre a Dios, y otros que lo ordenen con respecto al prójimo:

Al príncipe de la comunidad tres cosas debe el hombre: primero, fidelidad; segundo, reverencia; tercero, servicio. La fidelidad al señor consiste en no atribuir a otro el honor del principado. Y por tanto, la ley divina ordena: no tendrás otros dioses [\[65\]](#).

b) Respecto a la comunidad y a su soberano

Los textos aquí examinados, naturalmente necesitan ser leídos e interpretados en el contexto histórico concreto de la época en que fueron escritos.

El escenario de la vida de Santo Tomás es el siglo XIII, más precisamente los cincuenta años centrales de este siglo. Y como apunta J. Weisheipl, aunque a primera vista pueda parecer lo contrario, sus trabajos no están desligados de los acontecimientos contemporáneos, pues fue un hombre totalmente inmerso en su época y en su ambiente [\[66\]](#).

Desde el punto de vista histórico-social, la vida de Santo Tomás transcurre en una sociedad - la del mundo medieval occidental - caracterizada por el feudalismo, en cuyo sistema son de primordial importancia los vínculos de dependencia personal, donde se conceden tierras, derechos y beneficios en general a cambio de la fidelidad personal y la prestación de servicios.

Uno de los elementos fundamentales del sistema feudal es el contrato de vasallaje [\[67\]](#), en el que un hombre libre concede a otro un beneficio, a cambio del homenaje, de la fidelidad y de la prestación de determinados servicios. Entre los diversos actos y ceremonias de este contrato, que constituía las relaciones feudales entre el señor y su vasallo, se sitúa el juramento de fidelidad [\[68\]](#).

Una de las veces en que Santo Tomás se refiere a la fidelidad, es precisamente en este contexto, cuando establece las causas de licitud de los juramentos:

Las causas en las cuales es lícito jurar son estas: para firmar la paz, como juró Labón, Gen. XXXI, 44 ss.; segundo, para conservar la fama; tercero, para guardar la fidelidad, como los feudatarios juran a

sus señores; cuarto, para cumplir la obediencia, si algo honesto ha sido preceptuado por el superior; quinto, para dar seguridad; sexto, por la verdad que se ha de testificar. Así juró el Apóstol, Rom. I, 9: me es testigo Dios, etc[69].

Respecto al soberano de la comunidad, la fidelidad exige el sometimiento a su autoridad legítima, de la cual quedan liberados los súbditos en caso de apostasía del príncipe:

Desde el momento en que alguien fue por sentencia judicial excomulgado por apostasía en la fe, quedan sus súbditos libres de su dominio y del juramento de fidelidad[70].

Con relación a la comunidad, Santo Tomás alude al deber de fidelidad del ciudadano, al explicar si todo perjurio es pecado, en la cuestión 98 de la Secunda secundae.

No parece, explica, que todo perjurio sea pecado. Puede cesar la obligación del juramento por la aparición de alguna circunstancia imprevista, como cuando una ciudad jura guardar un juramento y después se incorporan a ella nuevos ciudadanos. La razón que apunta Santo Tomás es la siguiente:

El juramento es siempre una acción personal. Por esto, el nuevo ciudadano no está obligado a observar aquello que la ciudad tenía jurado. Sin embargo, hay ciertos lazos de fidelidad que obligan al ciudadano nuevo a participar de las cargas y beneficios de la ciudad[71].

Quizás razonando en términos de estricta justicia, la conclusión lógica del caso en cuestión sería que, al ciudadano que no hubiera tomado parte del juramento de la ciudad, no se le podría exigir participar en las cargas de la vida en sociedad. Este hecho se vería compensado porque - de otra parte - estaría privado de la participación en los beneficios de la vida ciudadana.

Sin embargo, por fidelidad, el ciudadano se siente impelido a contribuir libremente en la tarea de hacer frente a las cargas de la vida social, y no se puede afirmar que esto signifique para él una desventaja, porque también podría participar de los beneficios otorgados a los demás ciudadanos.

Si se tiene en cuenta el contexto histórico-social de la vida de Santo Tomás, se pueden comprender mejor los motivos y el alcance de cuestiones como las que hemos visto.

c) Respecto al prójimo

Con relación al prójimo, en primer lugar tenemos que el hombre debe cumplir lo que ha prometido, por las razones que ya hemos visto en el epígrafe 3 y que veremos más adelante en el caso de los votos y juramentos. Igualmente, según el texto que también hemos mencionado anteriormente, debe el hombre disponerse rectamente con relación al prójimo, y por fidelidad no debe causarle daños por fraude o engaño, o por ira[72].

El oponerse a todo tipo de fraude, engaño, falsedad, mentira, apariencia, etc., se configura como uno de los rasgos más característicos e importantes de la virtud de la fidelidad en el pensamiento de Santo Tomás.

Esto explica, por ejemplo, un pasaje de una de sus obras, intitulada *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religione ingressu*. Se trata de un escrito polémico, redactado para contrarrestar “la doctrina errónea y perniciosa de aquellos que impiden a los hombres entrar en religión”. Su finalidad principal era la apología de las nuevas órdenes mendicantes, entonces recién surgidas.

En el capítulo 11 de esta obra, Santo Tomás repasa todos los argumentos elaborados por sus opositores para negar la utilidad de que unos hombres se obliguen a la religión mediante votos. Uno de estos argumentos es el siguiente:

Añaden también ser contra la fidelidad, que gente inexperta se obligue a las graves cargas de la religión, tales como las largas maitines, vigiliias, ayunos y disciplinas y otras asperezas, y así son conducidos como bueyes al sacrificio, y esto porque al no cumplir lo que prometieron, se les prepara un lazo de muerte eterna[73].

La respuesta de Santo Tomás a esta objeción no niega las asperezas que encontrarán aquellos que son admitidos a la religión, pero invitar a estas personas a ingresar en este estado no es obrar en contra de la fidelidad, si junto a las austeridades se les prometen también las consolaciones espirituales, a ejemplo de Nuestro Señor[74].

A la fidelidad le repugna tanto toda especie de traición y falsedad que no sólo impide causar daños por fraude o engaño a los amigos, sino que nos obliga incluso a conservarla respecto a los enemigos, por fuerza de ciertos derechos y pactos. Todo esto es lo que extraemos de la cuestión 40 de la *Secunda secundae*, sobre la licitud del uso de estratagemas en las guerras:

Parece que no sea lícito en las guerras usar de estratagemas, (...) porque las asechanzas y fraudes parecen oponerse a la fidelidad, lo

mismo que las mentiras. Mas, como a todos debemos guardar fidelidad, a nadie se debe mentir, como se ve en San Agustín. Pues, habiendo de guardar fidelidad al enemigo, como él mismo afirma, parece que no se han de usar celadas contra él [\[75\]](#).

Efectivamente, así responde Santo Tomás:

(...) la estratagema se ordena a engañar al enemigo. De dos modos se puede engañar a uno: con palabra o con obras. Del primer modo, por decirle falsedad o porque no se le guarda lo prometido. Esto siempre es ilícito. De esta manera nadie debe engañar al enemigo, pues hay ciertos derechos y pactos entre los mismos enemigos que han de guardarse, como dice San Ambrosio en el libro “De officiis” (L. 1, c. 29) [\[76\]](#).

En estas obligaciones de fidelidad, cuyo alcance se da incluso respecto a los enemigos, se puede ver reflejada la seriedad de las repercusiones sociales de esta virtud.

Campo especial de la fidelidad que se ha de vivir con relación al prójimo es aquél en que se sitúan las obligaciones de esta virtud respecto a los secretos. Conservar los secretos aparece como acto perteneciente a la fidelidad en dos textos de la Secunda secundae, ambos situados en el Tratado de la Justicia y concernientes a la administración de la justicia.

El primero trata de la obligación de la acusación. Santo Tomás plantea la cuestión de si el hombre está obligado a acusar:

Parece que nadie está obligado a acusar. (...) Nadie está obligado a obrar contra la fidelidad que debe al amigo, puesto que no debe hacer a otro lo que no quiere que se haga con él. Ahora bien, el acusar a alguien va algunas veces contra la fidelidad que se debe a un amigo, como expresa el libro de los Proverbios XI: “quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió” [\[77\]](#).

De hecho, la respuesta de Santo Tomás confirmará la obligación de fidelidad de no revelar los secretos, pero admitiendo una excepción: cuando está en juego la conservación del bien común, que siempre prevalece sobre el bien particular. Por esto, no es lícito recibir secretos contrarios al bien común [\[78\]](#).

El segundo texto se encuentra dos cuestiones más adelante, y versa sobre la obligación de prestar testimonio.

Parece que nadie está obligado a prestar testimonio, principalmente

sobre materias confiadas en secreto. Esto en el caso del sacerdote y para las cosas confiadas en confesión está claro, pues lo que ha conocido como ministro de Dios tiene un vínculo mayor que cualquier precepto humano.

Pero acerca de las demás cosas que bajo secreto se confían a los hombres se ha de distinguir. A veces son de tal naturaleza que el hombre está obligado a manifestarlas en el momento en que llegaren a su conocimiento; por ejemplo, si afectan a la corrupción espiritual o corporal de la multitud, si han de causar daño grave a alguna persona o producir algún otro efecto parecido. En estos casos, todo el mundo está obligado a revelar el hecho, por medio de testimonio o denuncia, y la obligación del secreto no puede prevalecer aquí contra ese deber, porque entonces se quebrantaría la fidelidad que se debe a otros [\[79\]](#).

En otras circunstancias, dirá Santo Tomás, no habrá obligación de revelar las cosas conocidas bajo secreto, y a esto nadie puede ser coaccionado, ni siquiera por precepto del superior, porque guardar la palabra es de derecho natural y nadie puede ser obligado a actuar contra ello. Una vez más se nota que prevalece el bien común, materia de la fidelidad que se debe a los demás.

### d) La fidelidad de los ministros

Hay todo un ámbito de ejercicio de la virtud de la fidelidad en los escritos de Santo Tomás, sobre todo en los comentarios escriturísticos, que es el oficio de los ministros o dispensadores de Cristo.

En casi todas las referencias a la fidelidad en este ámbito encontramos como telón de fondo una exhortación de San Pablo en la primera epístola a los corintios: «Por tanto, que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios. Ahora bien, lo que en fin de cuentas se exige de los administradores es que sean fieles» (1Co 4, 1-2).

El pasaje de la epístola concierne a la amonestación que San Pablo dirige a los corintios por el hecho de que algunos ministros de entre ellos despreciaban a otros ministros. Y observa Santo Tomás que lo primero que hace el Apóstol es recordar a los corintios que aun conociendo la autoridad que corresponde a los que son mediadores en Cristo, nadie debe gloriarse de los hombres [\[80\]](#).

Los ministros deben, por tanto, reconocer su dignidad de mediadores entre Cristo y los hombres, y conocer lo que les corresponde hacer en función de este ministerio: servir sólo a Cristo, por cuyo amor apacientan sus ovejas [\[81\]](#).

Entre los dispensadores de Cristo, dice el Apóstol, lo que se busca es que sean fieles. Y observa el Angélico:

(...) que de los ministros y dispensadores de Cristo, algunos son fieles, algunos infieles. Infieles son los dispensadores que, en la tarea de dispensar los divinos ministerios, no pretenden el beneficio del pueblo y el honor de Cristo y el beneficio de sus miembros (...). Fieles, en cambio, son los que en todo buscan el honor de Dios y la utilidad de sus miembros (...) [\[82\]](#).

Sobre la fidelidad como principio en la dispensación de los misterios divinos, encontramos otra alusión en el comentario a un pasaje de la carta a los colosenses donde dice el Apóstol: «De la cual he llegado a ser ministro, conforme a la misión que Dios me concedió en orden a vosotros para dar cumplimiento a la Palabra de Dios» (Col 1, 25). Y Santo Tomás llama la atención sobre la grandeza de este ministerio, entregado a los hombres con poder para dispensar las cosas divinas y transmitir las fielmente [\[83\]](#).

En el Super Matthaem, al comentar aquella exhortación del Señor a la vigilancia, recogida en Mt 24, 45 -«¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente, a quien su señor puso al frente de la servidumbre, para darles el alimento a su tiempo?»-, Santo Tomás indica que esta amonestación se dirige especialmente a los prelados [\[84\]](#).

A una actitud de vigilancia pertenece que se comporten los prelados con idoneidad:

La idoneidad está en que sea fiel y prudente. En cualquier buena obra dos cosas son necesarias: que la intención sea puesta en el fin debido, y también que elija las vías adecuadas a este fin; del mismo modo, en el oficio de los prelados estas dos cosas son necesarias [\[85\]](#).

Dirigir la intención al debido fin significa buscar no la propia utilidad, sino la del prójimo, ut salvi fiant, y todo por la gloria de Dios. En esto consiste el comportamiento fiel y, por consiguiente, idóneo de los buenos prelados [\[86\]](#).

Comentando el mismo pasaje de Mateo, añade Santo Tomás que pocos son los hombres verdaderamente fieles [\[87\]](#), afirmación que apoya en la constatación del Apóstol: «Ya que todos buscan sus propios intereses y no los de Cristo Jesús» (Flp 2, 21). Se puede concluir, pues, que tal escasez se debe a que muchos no tienen la intención puesta en el fin recto, no buscan ni la honra de Cristo, ni el beneficio del prójimo.

Más adelante, en el evangelio de San Mateo, encontramos la parábola de los talentos, y respecto a la actitud del primer siervo de la

parábola, el que recibió cinco talentos y que lucró otros cinco, Santo Tomás apunta la fidelidad entre las calidades de su modo de obrar. Y le atribuye un nuevo matiz:

Igualmente se nota la fidelidad, porque trajo otros cinco. Infiel ciertamente sería quien atribuyera a sí algo de los bienes de su amo: por lo cual éste (el primer siervo) todo lo trajo a su amo. Si has hecho algo bueno, si alguno convertiste, pero a ti te lo atribuyes, y no a Dios, no eres fiel[88].

La fidelidad debida a Dios por los beneficios que de Él recibe el hombre tiene, por tanto, una manifestación muy concreta: corresponder a estos beneficios, hacerlos fructificar, y reconocer como venidos de las manos de Dios no sólo estos mismos beneficios, sino también los frutos que son resultado de la correspondencia humana.

Porque nada retuvo para sí, sino que todo lo ha entregado a su señor, el primer siervo es remunerado y felicitado por su fidelidad. Santo Tomás vuelve a referirse a las palabras de San Pablo a los corintios (cfr. 1Co 4, 2), porque en el comportamiento del siervo bueno y fiel está el ejemplo que debe ser imitado por los ministros de la Iglesia[89].

e) La fidelidad en el contexto de los votos

Como hemos visto, el voto consiste en la promesa de un bien mayor y mejor que su contrario. Es un mandato que, como fruto de una previa deliberación, la persona se impone a sí misma mediante el propósito de la voluntad y la promesa que lo constituye.

La obligación de fidelidad en este contexto arranca del voto en sí, sino del propósito de la voluntad - la promesa - inherente a él. El incumplimiento de un voto no es en sí contrario a la virtud de la fidelidad, sino a la religión. La ofensa a la fidelidad reside en la quiebra del propósito de la voluntad.

Santo Tomás tiene bastante clara esta distinción, como podemos observar en el artículo 4 de la cuestión 88 de la Secunda secundae, sobre la utilidad de hacer votos.

Uno de los argumentos aducidos en contra a la utilidad de los votos es el peligro a que se expondría la persona, porque se encontraría obligada a conservar todo aquello que antes hubiera podido omitir sin problemas[90].

El Angélico rebate este argumento, con mucho sentido común. Hay peligros que nacen del mismo acto que se practica, y ciertamente no se

encuentra en él ninguna utilidad, como el querer atravesar un río a través de un puente que amenaza ruina[91].

Pero es posible que el peligro resulte más bien de la práctica displicente de una acción, que se realiza de modo indebido, aunque, en sí misma considerada, tal acción sea útil. Es el caso, por ejemplo, de montar a caballo: una acción que en sí es útil y conveniente, aunque se corra el riesgo de una caída[92].

La conclusión es, pues, que el peligro de hacer un voto no reside en el voto en sí, sino en la falibilidad del hombre, que por cambiar la voluntad puede transgredir el voto y ser infiel[93].

De aquí podemos sacar algunas observaciones. El voto por si solo no garantiza la fidelidad a Dios. Porque la fidelidad no es resultado de la inercia, un hecho acabado o un estado de cosas que no se cambia. La fidelidad es una virtud moral, y como tal tiene que ser cultivada por todos aquellos que, por encima de las contingencias del mundo, desean dar el testimonio de una vida fiel a los compromisos asumidos con Dios, con una persona o con un ideal noble.

En el camino concreto de la entrega a Dios en la vida religiosa, el voto supone, por tanto, un apoyo para que la persona pueda responder a una particular llamada divina mediante el establecimiento de un compromiso. Pero no se ha de perder de vista que la fidelidad a este compromiso es obra de virtud, y por lo tanto se construye a través de la multiplicación de actos interiores - de buena elección de acciones -, como veremos en el capítulo siguiente.

\*\*\*

Como conclusión de este epígrafe, se puede afirmar que, a partir de las referencias que hace Santo Tomás a la fidelidad, es posible afirmar que su acto propio es la adecuación de la conducta a la palabra dada, en el sentido de mantener esta palabra, hacer verdad lo que se dijo. Esta adecuación se especifica principalmente en el cumplimiento de lo prometido. En esto se incluye, ante todo, la promesa expresa, y, dentro de la promesa expresa, el voto en primer lugar.

La promesa tácita comprende todo aquello a lo que el hombre se obliga sin necesidad de comprometerse expresa o formalmente, como por ejemplo la conservación de los secretos confiados en razón de una relación profesional, de amistad, de parentesco, entre maestro y alumno, etc.[94] También se incluye la obligación de no causar daño mediante insidias y fraudes[95], que tampoco necesita un comprometimiento expreso, siendo, como es, propio de la honradez del hombre.

### 6. Conexión de la fidelidad con otras virtudes

La fidelidad es parte potencial de la justicia, y tiene como sujeto propio la voluntad, en cuanto virtud que dispone el querer humano hacia un bien que supera al individuo.

Pero para que se mantenga esta disposición de la voluntad, hay que tener en cuenta que es necesario neutralizar los obstáculos que se le oponen, como el desorden de las potencias apetitivas que con facilidad inclinan la voluntad hacia otros objetos, el desgaste inherente al pasar del tiempo, las pruebas y sacrificios, las dificultades exteriores, etc. Por esto es necesario que la fidelidad esté conjugada con otras virtudes, cuyo papel será el de auxiliar a la fidelidad a orientar la voluntad hacia al bien.

Vamos a analizar brevemente las que, a nuestro parecer, son las principales virtudes conexas a la fidelidad, recordando que, a excepción de la caridad, de la amistad y de una breve referencia a la constancia, no son correlaciones que hace Santo Tomás explícitamente, sino que las hacemos nosotros con base en elementos de su doctrina que nos permiten estas comparaciones.

#### Fidelidad, caridad y amistad

Ya hemos advertido que algunos autores ven en la fidelidad, sobre todo, una de las propiedades esenciales del amor, «por lo que el precepto de la fidelidad se extiende tanto como el de la caridad. El amor tiende, por esencia, al establecimiento de una relación personal, y cuanto más íntima sea esta relación, más profundo será el deber de fidelidad»[\[96\]](#).

B. Häring llega a afirmar que, «aunque en el concepto de fidelidad entra esencialmente el de firmeza, lealtad y constancia personal, no es éste, sin embargo, el que debe ofrecerse primero a nuestra mente cuando hablamos de fidelidad. En su sentido pleno, expresa la fidelidad una relación amorosa y personal con otro o con la comunidad»[\[97\]](#).

Cierto es que los textos citados responden al modo de plantear la cuestión de la fidelidad propio de nuestro mundo actual, muy distinto al de Santo Tomás, que naturalmente está de acuerdo con su época, con su modo de pensar y con las características propias del mundo medieval. Hemos visto que la manera con que el Angélico se refiere a la fidelidad es mucho más formal y sistemática, porque busca la exactitud, la precisión en la definición y en la clasificación.

Sin embargo, es notable que una de las referencias más largas

(comparada con la sobriedad de las demás) a la fidelidad en los escritos de Santo Tomás está precisamente en un pasaje del Super Ioannem, donde resalta la fidelidad como una de las cualidades del amor, más precisamente del amor de amistad con Cristo.

Se trata del comentario al pasaje del capítulo 3 del Evangelio de San Juan, en el cual Juan Bautista, afirmando que él no es Cristo, se designa a sí mismo como el “amigo del Esposo”. Y dice Santo Tomás:

Y a pesar de que antes (Juan) había dicho que no era digno de desatar la correa de la sandalia de Jesús, aquí sin embargo se declara amigo de Jesús, para dar a entender la fidelidad de su amor por Cristo. (...) El amigo, en verdad, cuida de los intereses del amigo, movido por el amor y fielmente[98].

“Fidelidad de su amor”. Desde el punto de vista meramente formal, como observamos en la Summa Theologiae, la fidelidad aparece como parte potencial de la justicia. Pero aquí, Santo Tomás la señala como propiedad del amor. La fidelidad del amor se caracteriza por un contenido específico, que consiste en no buscar el interés personal, sino todo aquello que concierne al bien del amado:

En efecto, el siervo no es movido por el afecto de la caridad hacia las cosas que son de su señor, sino por el espíritu de servidumbre. Mientras que el amigo, por amor cuida aquellas cosas que son del amigo, y fielmente. De donde el siervo fiel es como un amigo de su señor[99].

Y continúa Santo Tomás comentando que la fidelidad del siervo hace que se alegre del bien de su señor. Ciertamente lo mismo vale para la amistad. El amigo fiel busca lo que es de interés de su amigo y se alegra con su bien:

Y de ahí es evidente la fidelidad del siervo, cuando se alegra de los bienes del señor, y cuando no busca su bien, sino el de su señor[100].

La fidelidad es nota característica de la amistad, pues sin ella no tenemos una amistad verdadera, sino más bien una ficción, según enseña Santo Tomás al comentar el texto de 1Tim, 1, 5: «El fin de este mandato es la caridad que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera»:

Y aquí el Apóstol excluye tres cosas de la caridad, que repugnan a la verdadera amistad: de las cuales, la primera es el fingimiento, como en aquellos que simulan la amistad, cuando no son amigos: cosa que rechaza al decir: fe no ficticia, fe en el sentido de fidelidad[101].

### Fidelidad y paciencia

Por definición, todas las virtudes se ordenan esencialmente al bien, ya que la virtud hace bueno al sujeto que la posee y a sus actos. Pero algunas virtudes se relacionan con el bien más directamente, como la fidelidad, que ordena la voluntad a un bien que supera al individuo. Otras virtudes únicamente remueven los obstáculos que apartan la voluntad de este bien. Entre estas virtudes se encuentra la paciencia.

Mientras que la fidelidad ordena el bien del hombre hacia Dios o hacia los demás, la paciencia tiene por misión conservar este bien, moderando a las pasiones para que no aparten al hombre de él; en concreto, manteniendo el orden de la razón contra los ataques de la tristeza que la dilación del bien trae consigo.

Por comportar duración, la fidelidad encontrará importantes obstáculos precisamente en la tristeza, en la tendencia a la rutina, el acostumbamiento, el tedio de la vida [\[102\]](#). Estas dificultades hacen que la práctica de la fidelidad sea una tarea bastante laboriosa, y por esto necesita el auxilio de la paciencia, cuya definición ciceroniana citada por Santo Tomás viene muy a cuento para percibir el importante papel que conjuga con la fidelidad:

Por eso Cicerón dice, definiendo la paciencia, que “es la tolerancia voluntaria y continuada de cosas arduas y difíciles por un bien honesto y útil” [\[103\]](#).

### Fidelidad, perseverancia y constancia

La perseverancia es, de todas las virtudes, quizás la que más se suele relacionar con la fidelidad, hasta el punto de que no pocas veces la encontramos empleada como sinónimo de la misma.

No es nada sorprendente, pues la misma definición de fidelidad nos dice que lo propio de esta virtud es la duración a pesar de las dificultades y el desgaste que suponen el paso del tiempo. Es en este aspecto, por lo tanto, un objeto difícil. Recordemos aquí la referencia que hace Santo Tomás a esta dificultad cuando examina, en el caso de los votos, la inconstancia de la voluntad humana:

El peligro de hacer el voto no lo engendra el mismo voto, sino la falta del hombre al cambiar su voluntad y transgredir el voto [\[104\]](#).

La voluntad humana es falible, inconstante. Su ordenación no es tarea fácil, y la infidelidad es siempre un riesgo. Pero, como afirma Santo Tomás,

(...) donde quiera que se dé una especial razón de dificultad o de bien, debe darse también una virtud [\[105\]](#).

Dado que uno de los obstáculos que suelen oponerse a la obra virtuosa es precisamente la duración temporal, porque es difícil aplicarse al bien de un modo continuado, esta persistencia será objeto de una virtud especial, que es la perseverancia [\[106\]](#).

Lo propio de la perseverancia es, pues, persistir en el bien, soportar la dificultad de la duración inherente al acto de virtud. Pero no sólo la duración temporal constituye el obstáculo que principalmente hace que la fidelidad reclame el auxilio de otra virtud.

Además de vencer la dificultad que lleva consigo la duración del acto de virtud, el hombre fiel muchas veces se encuentra con obstáculos externos, que necesita superar para mantenerse fiel. Por esto, también se relaciona con la fidelidad la virtud de la constancia, que es parecida a la perseverancia, como auxilio para remover los obstáculos que se opongan al acto de virtud. Lo hace, por tanto, según lo que es propiamente suyo, según explica Santo Tomás, diferenciándola de la perseverancia:

La perseverancia hace que el hombre permanezca firme en el bien venciendo la dificultad que implica la duración del acto; la constancia, venciendo la dificultad originada por todos los demás obstáculos externos [\[107\]](#).

La constancia es una importante calidad aneja a la fidelidad, y esto lo hace notar Santo Tomás en el Ad Colossenses. En efecto, dice el Angélico que San Pablo, después de alabar a Cristo en relación a Dios, a todas las criaturas y a los mismos colosenses, se aprecia a sí mismo en cuanto ministro. Y lo hace presentando, además del mismo ministerio y su grandeza, la fidelidad con que lo ha ejercido, que se manifiesta precisamente en no haber rehuido los peligros que traía consigo, sino que los ha afrontado diligentemente [\[108\]](#).

La perseverancia y la constancia también aparecen como características de la fidelidad en el mismo pasaje del Super Ioannem, citado más arriba. Comenta Santo Tomás que, en el capítulo 3 del cuarto evangelio, Juan Bautista, además de manifestar la fidelidad de su amor, indica también su perseverancia, aquí expresada con el sustantivo permanentiam, en la forma de acusativo singular, que deriva del verbo permaneo, cuya traducción admite, además de permanencia, los significados análogos de perseverancia, constancia y persistencia.

Así pues da a entender la fidelidad de su amor, por esto que dice Amigo del esposo. De igual modo la permanencia, cuando dice Permanece

firme en la amistad y en la fidelidad, no elevándose sobre si mismo [\[109\]](#).

\*\*\*

Hemos considerado algunas virtudes, pero es preciso observar que se podrían relacionar con la fidelidad muchas otras, incluso porque la misma conexión de las virtudes morales implica que ninguna virtud crece sola: «las virtudes morales participan de alguna manera de la unidad que el bien racional tiene en la prudencia, de manera que se forman y se desarrollan a la vez y según cierta proporción armónica» [\[110\]](#).

---

#### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

R. Bussa (dir.), *Index thomisticus sancti Thomae Aquinatis operum omnium et concordantiae*, 50 vols., Stuttgart 1974-1980.

S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio Petri Caramello, 2 t., Marietti, Torino 1952.

—, *Scriptum super Sententiis*, vol. III,2: distinctiones XXII-XL, M. F. Moss, París 1956.

—, *Summa Contra Gentiles*, 3 t., Marietti, Torino 1961-1967.

—, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, Marietti, Torino 1952.

—, *Super evangelium S. Ioannis lectura*, Marietti, Torino 1952.

—, *Super epistolas S. Pauli lectura*, 2 vol., Marietti, Torino 1953.

—, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religione ingressu*, en «*Opuscula Theologica*», vol. II: De re spirituali, Marietti, Torino 1972.

—, *Quaestiones Quodlibetales*, Marietti, Torino 1956.

P. Adnès, *Fidélité*, en «*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*», t. V, Beauchesne, Paris 1937-1995, col. 307-332.

H. U. von Balthasar, *Dove ha il suo nido la fedeltà?*, en «*Communio*» 26 (1976), pp. 5-20.

S. Bryant, *Loyalty*, en «*Encyclopaedia of Religion and Ethics*», t. VIII, T. & T. Clark, Edimbourg 1959-1964.

J. Cardona Pescador, *Fidelidad*, en «Gran Enciclopedia Rialp», t. X, Rialp, Madrid 1991-1993, pp. 86-87.

B. Castilla y Cortázar, *Las coordenadas de la estructuración del yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1998.

A. Chapelle, *La fidélité de Dieu dans nos fragilités humaines*, en «Vie Consacrée» 50 (1978), pp. 33-45.

E. Colom - A. R. Luño, *Elegidos en Cristo para ser Santos*, Ediciones Palabra, Madrid 2000.

M. Cozzoli, *Verdad y veracidad*, en «Nuevo Diccionario de Teología Moral», dirigido por F. Compagnoni-G. Piana-S. Privitera, Ed. Paulinas, Madrid 1992.

—, *Virtù sociali*, en T. Goffi; G. Piana, «Corso di morale», vol. III, t. I, Queriniana, Brescia 1991.

J. De Finance, *Liberté et fidélité*, en «Gregorianum» 43 (1962), pp. 12-38.

R. García de Haro, *Cristo, fundamento de la moral*, EIUNSA, Barcelona 1990.

J. García López, *El sistema de las virtudes humanas*, Editora de Revistas, México 1986.

G. Gatti, *Morale matrimoniale e familiare*, en T. Goffi-G. Piana, «Corso di morale», vol. III, t. I, Queriniana, Brescia 1991.

T. Goffi - G. Piana, *Corso di morale*, 5 vol., Queriniana, Brescia 1989-1995.

I. M. Gómez, *La fidelidad, reflexiones sobre una realidad problematizada*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1981.

T. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum, pars prima*, Libreria Herder, Roma 1935.

Guillerme de Alvernia, *Summa de virtutibus et vitiis*, en Guilielmi Alverni Opera Omnia, t. 1, Frankfurt am Main 1963

A. Günthör, *Chiamata e risposta*, t. II e III, Ed. Paoline, Alba 1977-1978.

B. Häring, *La ley de Cristo*, t. II, Herder, Barcelona 1961 (2ª ed.).

- J. L. Illanes Maestre, *Mundo y santidad*, Rialp, Madrid 1984.
- A. Jepsen, 'aman, en «Diccionario teológico del Antiguo Testamento», dirigido por G. J. Botterweck e H. Ringgren, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.
- C. Karam, *La fidélité à l'engagement pour la vie: étude thématique concernant quelques réflexions théologiques françaises contemporaines*, Tese pro manuscripto, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1997.
- J. P. R. Líbano-Monteiro, *La vocación en Santo Tomás*, Tese pro manuscripto, Pamplona 1987.
- O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen age*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», XVIII (1929), pp. 369-407.
- , *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. III: problèmes de morale, seconde partie, J. Duculot, Gembloux (Belgique) 1949.
- , *Comment interpréter et utiliser Saint Thomas d'Aquin?*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 36 (1960), pp. 57-76.
- G. Marcel, *Filosofía concreta*, trad. de Alberto Gil Novales, Revista de Occidente, Madrid 1959.
- L. F. Mateo-Seco, *Dios uno y trino*, EUNSA, Pamplona 1998.
- J. Mausbach - G. Ermecke, *Teología moral católica*, vol. III, EUNSA, Pamplona 1974.
- J. M. Méndez, *Valores éticos*, Estudios de Axiología, Madrid 1978.
- H. Merkelback, *Summa theologiae moralis*, v. II, Desclée de Brouwer et Soc., Paris 1947.
- A. Millán Puelles, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1987.
- J. Morales, *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004.
- S. Moreta Velayos, *Feudalismo*, en «Gran Enciclopedia Rialp», t. X, Rialp, Madrid 1991-1993.
- F. Muñiz, *Introducción a la cuestión 22 "De la providencia divina"*, en «Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino», t. I, Editorial Católica,

Madrid 1964.

M. Nédoncelle, *Fidélité*, en «Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain», t. IV, Letouzey et Ané, Paris 1956, col. 1264-1269.

S. Pinckaers, *La renovación de la moral*, Editorial Verbo Divino, Estella 1971.

—, *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 1988.

J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1988.

—, *Justicia y fortaleza*, Rialp, Madrid 1972.

A. Rodríguez Luño, *Ética general*, EUNSA, Pamplona 2001 (4ª ed).

J. F. Sellés, *Los hábitos adquiridos: las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2000.

C. Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, versión española por Juan Urbistondo, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1970.

J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002.

T. Urdanoz, *Concepto esencial de virtud*, en «Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino», t. V, Editorial Católica, Madrid 1954, pp. 150-157.

—, *La división de las virtudes morales*, en «Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino», t. V, Editorial Católica, Madrid 1954, pp. 265-272.

VV.AA, *Initiation théologique par un groupe de théologiens*, t. III, Éditions du Cerf, Paris 1952.

—, *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brower, Bilbao 1998.

P. Viard, *Guillaume d'Auvergne*, en «Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique», t. VI, Beauchesne, Paris 1937-1995, col. 1182-1192.

H. Wattiaux, *La fidelité: repères bibliographiques*, en «Revue Théologique de Louvain» 5 (1974), pp. 211-219; 349-358.

J. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrinas*, EUNSA, Pamplona 1994.

---

Notas

[1] Cfr. P. Adnès, *Fidélité*, en «Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique» [= DSp], t. V, Beauchesne, Paris 1937-1995, col. 319-320.

[2] I. M. Gómez, *La fidelidad, reflexiones sobre una realidad problematizada*, Monte Casino, Zamora 1981, p. 9.

[3] Cfr. H. U. von Balthasar, *Dove ha il suo nido la fedeltà?*, en «Communio» 26 (1976), p. 15.

[4] *Summa Theologiae* [=S. Th.], I-II, q. 61, a. 5, c.: «Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes».

[5] Cfr. *Super epistolam ad Romanos lectura* [=Ad Rom.], n. 253 (Los comentarios escriturísticos de Santo Tomás y el *Contra retrahentium* serán citados según la enumeración empleada por la edición Marietti).

[6] Cfr. *Ad Rom.*, n. 255.

[7] Ib.: «Intellectus autem divinus est causa et mensura rerum et propter hoc, secundum seipsum, est indeficienter verax, et unaquaeque res est vera, inquantum ei conformatur».

[8] Ad Rom., n. 257: «Intentio ergo Psalmiste, est duo dicere. Primo quidem, quod propter peccatum eius non mutatur iustitia Dei, ad quam pertinet ut suos sermones impleret».

[9] Ib.: «Sic ergo patet secundum hunc sensum, quod peccatum hominis divinam fidelitatem non excludit».

[10] «Las virtudes proporcionan a la moral de Santo Tomás su armadura principal. Por ello, las estudia con cuidado, utilizando todos los recursos de la tradición filosófica y cristiana» (S. Pinckaers, Las fuentes de la moral cristiana, EUNSA, Pamplona 1988, p. 296).

[11] Algunos opúsculos que se solían atribuir al Doctor Angélico en los cuales encontramos una doctrina más desarrollada sobre la fidelidad, desde el punto de vista de la espiritualidad, son inauténticos o de dudosa autenticidad., en la voz) menciona tres opúsculos, De dilectione Dei et proximi, De divinis moribus y De beatitudini, que se pueden encontrar en la edición de Parma (25 t., 1852-1873) de las obras de Santo Tomás (Opusculum 54, t. 16, p. 245; opusculum 55, t. 16, p. 288; opusculum 56, t. 16, p. 297). Cfr. P. Adnès, Fidélité, en DSp, op. cit., col. 319-320.

[12] T. Urdanoz, La división de las virtudes morales, en «Suma

Teológica de Santo Tomás de Aquino», t. V, Editorial Católica, Madrid 1954, p. 271.

[\[13\]](#) O. Lottin, Comment interpréter et utiliser Saint Thomas d'Aquin?, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 36 (1960), p. 62: «s'est trouvé devant une tradition étonnamment ferme. Non seulement l'Écriture (Sap. 8, 7) énumère quatre vertus cardinales, mais les philosophes (Cicéron, Macrobie) et les Pères de l'Église (saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand) n'en connaissent pas d'autres. Et toute la tradition scolaire du XIII<sup>e</sup> siècle avant lui s'est ingéniée à démontrer par la raison que cette classification s'imposait à l'esprit. Et il en va de même pour la tradition préthomiste concernant les ramifications de ces vertus cardinales».

[\[14\]](#) A. Rodríguez-Luño, Ética general, EUNSA, Pamplona 2001, p. 225.

[\[15\]](#) Cfr. O. Lottin, Comment interpréter..., op. cit., p. 63.

[\[16\]](#) Esta obra es fruto de la enseñanza de Santo Tomás como bachiller sentenciario al principio de su primera estancia en París, entre los años 1252-54. Cfr. J.-P. Torrell, Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra, EUNSA, Pamplona 2002, p. 357, donde observa: «Más que un simple comentario, hay que ver en este amplio libro unas cuestiones levantadas con ocasión del texto de Lombardo, que engloban toda la materia de la teología, una obra teológica personal de pleno derecho, reveladora del pensamiento y opciones de Tomás».

[\[17\]](#) Cfr. O. Lottin, *Comment interpréter...*, op. cit., p. 60.

[\[18\]](#) T. Urdanoz, *La división de las virtudes morales*, op. cit., p. 271.

[\[19\]](#) Cfr. In III Sententiarum [=In III Sent.], d. 33, q. 3, a. 4.

[\[20\]](#) Guillermo de Alvernia (\*Aurillac 1180?, †París 1249), nombrado obispo de París por Gregorio IX en 1228, autor de numerosos escritos, entre comentarios a la Escritura, obras de teología, filosofía y espiritualidad, y también sermones.

[\[21\]](#) In III Sent., d. 33, q. 3, a. 4, quaest. 3: «Quidam ponunt quinque partes, quae sunt obedientia respectu superiores, disciplina respectu inferiores, aequitas respectu parium, fides et veritas respectu omnium». En la cuestión 80 de la Secunda secundae se reproduce el mismo texto, casi en idénticos términos, y tal como en el *Super Sententiis*, sin que se reconozca el autor. La atribución del texto citado por Santo Tomás a Guillermo de Alvernia se encuentra, por ejemplo, en la edición de la casa Marietti de la *Summa Theologiae* (Torino 1952). En efecto, hay un gran paralelismo entre el texto de Tomás y el texto del Capítulo 12 del tratado *De Virtutibus* del obispo de París. Sin embargo, este enuncia en su obra seis partes y no cinco, como se menciona en el *Super Sententiis* y en la *Summa Theologiae*. He aquí el texto de Guillermo de Alvernia: «De iustitia vere dicimus hic, quia ipsa est virtus, qua redditur unicuique quod suum est per se, videlicet in quantum suum, seu debitum. Huius autem sex sunt species, seu rami, vel partes, quarum prima est obedientia, et haec debetur superioribus in quantum superioribus (...). Secunda et quasi correlativa pars iustitiae, disciplina est et hanc debemus subditis, sive inferioribus (...). Tertia est aequitas hoc est

quae debetur paribus, non supergredi quemquam illorum, aut praemere, ut parem natura conditionem habere. Quarta autem virtus est fides, sive fidelitas, et haec proprie est contra fraudes, et dolus. Quinta veracitas, hoc in dictis, et promissis: haec est contra mendacia, perjuriam, contra promissa, ut pacta non servata. Sexta est veritas, haec proprie factorum, et operum, et haec est proprie contra falsitatem hypochrisis, et aliarum nequam simulationum;» Guillerme de Alvernia, Summa de virtutibus et vitiis, en Guilielmi Alverni Opera Omnia, t. 1, Frankfurt am Main 1963, p. 163.

[\[22\]](#) In III Sent., sol. 3, ad 3: «(Ad tertium dicendum quod) fides hic sumitur pro fidelitate, non secundum quod est virtus theologica».

[\[23\]](#) In III Sent., sol. 3: «Ad tertiam quaestionem de partibus aliis sciendum est quod videntur esse subjectivae justitiae proprie dictae quia ex obligatione legis tenetur homo ut superiori obediat, ut inferiori suae curae commisso disciplinam exhibeat, et ad aequales etiam, et ad omnes servet aequalitatem in rebus, fidem in factis, quae est idem quod observantia, et veritatem in dictis, si tamen veritas sumatur ea quae est in confessionibus iudicii. Alias si sumeretur sicut supra, esset pars potentialis justitiae».

[\[24\]](#) In III Sent., d. 23, a. 3, q. 4, ex: «Dicitur autem et veracitas hominis fides, in quantum est causa quod credat quis etiam de his quae non videt; et sic dicit Tullius, quod “fides est fundamentum justitiae”, fidem pro fidelitate accipiens».

[\[25\]](#) In III Sent., d. 27, q. 2, a. 2, ad 2: «Et excludit ibi apostolus tria a caritate, quae verae amicitiae repugnant: quorum primum est fictio, sicut est in simulantibus amicitiam, cum non sint amici: quod removet per hoc quod dicit: fides non ficta; fidem pro fidelitate

accipiens».

[\[26\]](#) S. Th., II-II, q. 80, a. 1: «(Praeterea), a quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiae: scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, aequitas respectu aequalium, fides et veritas respectu omnium».

[\[27\]](#) S. Th., II-II, q. 80, a. 1, ad 3: «Fides autem per quam fiunt dicta, includitur in veritate, quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit».

[\[28\]](#) En la cuestión 88 de la Secunda secundae, más precisamente en el artículo dedicado al tema de la obligación de cumplimiento de los votos, se encuentra una afirmación de Santo Tomás que se puede considerar como su definición de la virtud de la fidelidad: «Es de fidelidad humana cumplir lo que se ha prometido, pues, como dice San Agustín, “la palabra ‘fidelidad’ se deriva del cumplimiento de lo dicho» (S. Th., II-II, q. 88, a. 3, c.). Sobre esta definición tendremos oportunidad de detenernos más adelante.

[\[29\]](#) S. Pinckaers, Las fuentes de la moral cristiana, op. cit., p. 434.

[\[30\]](#) Cfr. Ad Rom., n. 1.

[\[31\]](#) Ad Rom., n. 8: «In hoc autem officio portandi nomen Dei ostenditur eius excellentia quantum ad tria. (...) Secundo quantum ad fidelitatem quia nihil sui quaesivit sed Christi, secundum illud II Cor. IV, 5: non enim nosmetipsos praedicamus, sed Christum Iesum».

[\[32\]](#) Cfr. Super epistolam ad Philemonem lectura [=Ad Phil.], n. 1.

[\[33\]](#) Ib.: «Talis ergo servus debet haberi a domino, sicut amicus in affectu. Unde dicit sit tibi sicut anima tua. Hoc enim est proprium amicorum, ut eorum anima una sit in nolendo et volendo».

[\[34\]](#) Cfr. Ib.

[\[35\]](#) Cfr. S. Th. II-II, q. 109, a. 1, ad 2.

[\[36\]](#) Cfr. S. Th. II-II, q. 88, a. 10, ad 3.

[\[37\]](#) S. Th. II-II, q. 104, a. 2: «Obedientiae enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum, dicit enim Ambrosius quod peccatum est inobedientia legis divinae. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis».

[\[38\]](#) Cfr. S. Th. II-II, q. 104, a. 2, ad 1.

[\[39\]](#) S. Th. II-II, q. 104, a. 2, c.: «(Respondeo dicendum quod) ad omnia opera bona quae specialem laudis rationem habent, specialis virtus determinatur, hoc enim proprie competit virtuti, ut opus bonum reddat».

[\[40\]](#) Cfr. S. Th. II-II, q. 109, a. 2, c.

[\[41\]](#) Cfr. S. Th. II-II, q. 104, a. 2, c.

[\[42\]](#) Cfr. S. Th. II-II., q. 88.

[\[43\]](#) Cfr. S. Th. II-II, q. 88, a. 3, c.

[\[44\]](#) S. Th. II-II, q. 88, a. 3, ad 1: «(Ad primum ergo dicendum quod) secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et haec est obligatio iuris naturalis».

[45] A. Rodríguez Luño, *Ética general*, op. cit, pp. 211-212 (sin cursiva en el original). El autor observa que tal denominación la toma de la obra de J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York 1993, y que la misma idea se puede encontrar en muchos otros autores.

[46] Cfr. a título de ejemplo: J. Cardona Pescador, *Fidelidad*, en «Gran Enciclopedia Rialp» [= GER], t. X, Rialp, Madrid 1991-1993, p. 87; B. Häring, *La ley de Cristo*, t. II, Herder, Barcelona 1961 (2ª ed.), p. 536, quien a su vez remite al artículo de W. Schultz, *Vom Wesen der Treue*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (1935), 211-233.

[47] T. Urdanoz, *El sujeto psíquico de las virtudes*, en «Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino», t. V, Editorial Católica, Madrid 1954, p. 171.

[48] Cfr. S. Th., I-II, q. 56, a. 6, c.

[49] T. Urdanoz, *El sujeto psíquico de las virtudes*, op. cit., p. 180.

[50] S. Th., I-II, q. 70, a. 3, c.: «Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis (...), quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum. Et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur».

[51] Cfr. A. Rodríguez Luño, *Ética general*, op. cit, p. 225.

[52] Cfr. S. Th., II-II, q. 80, a. 1, c.

[53] Cfr. Ib.

[54] Cfr. Ib.

[55] Así como la fidelidad, otras virtudes, tales como la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad, encuentran la razón de su obligación en la honestidad de la virtud. Son virtudes, como observa J. Pieper, que poseen un elemento de exceso o de inutilidad, porque la persona sabe que jamás será capaz de hacer aquello a lo que está obligada. La razón es que la sola justicia no basta para obtener y garantizar la totalidad del bien humano y por tanto, el hombre virtuoso debe estar dispuesto a dar no únicamente lo que se debe, sino también lo que, estrictamente hablando, no se está obligado a dar. Esta disposición es directamente proporcional a «la lucidez con que se sabe sujeto pasivo de donación, obligado ante Dios y ante los hombres» (J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990, p. 162; 170). Este pensamiento está perfectamente ilustrado por Santo Tomás cuando escribe, por ejemplo, sobre la afabilidad, cuya prestación surge de las mismas “exigencias de la naturaleza sociable del hombre”, que es tan necesaria porque “nadie puede aguantar un solo día de trato con un triste o con una persona desagradable” (S. Th., II-II, q. 114, a. 2, ad 1).

[\[56\]](#) Cfr. S. Th., I-II, q. 60, a. 2, c.

[\[57\]](#) S. Th., I-II, q. 60, a. 3, c.: «Sed debitum non est unius rationis in omnibus, aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti, sumuntur diversae virtutes».

[\[58\]](#) Cfr. Ib.

[\[59\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 88, a. 5, c.

[\[60\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 88, a. 3, ad 1.

[\[61\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 88.

[\[62\]](#) S. Th., II-II, q. 88, a. 3, c.: «(Respondeo dicendum quod) ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit, unde secundum Augustinum, fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta».

[63] S. Th., II-II, q. 88, a. 3, c.: «Maxime autem debet homo deo fidelitatem, tum ratione dominii; tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota deo facta, hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet deo, fractio autem voti est quaedam infidelitatis species».

[64] Cfr. S. Th., II-II, q. 88, a. 10, ad 3.

[65] S. Th., I-II, q. 100, a. 5, c.: «Principi autem communitatis tria debet homo, primo quidem, fidelitatem; secundo, reverentiam; tertio, famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat. Et quantum ad hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur, non habebis deos alienos».

[66] Cfr. J. Weisheipl, Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrinas, EUNSA, Pamplona 1994, p. 20-21.

[67] J. Mausbach - G. Ermecke, Teología moral católica, vol. III, EUNSA, Pamplona 1974: «La Edad Media cristiana desarrolló el concepto de fidelidad especialmente en conexión con la relación de vasallaje. En aquella época, la fidelidad era exaltada en los poemas épicos y didácticos, y el ejercicio de esta virtud se consideraba el compendio de todas las virtudes naturales y cristianas».

[68] S. Moreta Velayos, Feudalismo, en GER, t. X, p. 68: «El juramento

de fidelidad (*sacramentum*) seguía a la ceremonia del homenaje y consistía esencialmente en la promesa de ser fiel a la palabra dada. El origen y la razón de ser de tal juramento está en la “preocupación de los señores en asegurarse más exactamente la ejecución de los deberes de sus vasallos. Violar un juramento significaba hacerse culpable de perjurio, es decir, de un pecado mortal. En una sociedad en que la fe era general, constituía algo muy importante” (F. L. Ganshof, *El feudalismo*, Ariel, Barcelona 1963, p. 53)».

[\[69\]](#) Super epistolam ad Hebraeos lectura, n. 320: «Causae autem in quibus liceat iurare hae sunt: pro pace firmanda, sicut Laban iuravit, Gen. XXXI, 44 ss.; secundo pro fama conservanda; tertio pro fidelitate tenenda, sicut feudatarii iurant dominis; quarto pro obedientia implenda, si praecipitur a superiori aliquid honestum; quinto pro securitate facienda; sexto pro veritate attestanda. Sic iuravit apostolus, Rom. I, 9: testis est mihi Deus, etc.».

[\[70\]](#) S. Th., II-II, q. 12, a. 2, c.: «Et ideo quam cito aliquis per sententiam denunciatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei tenebantur».

[\[71\]](#) S. Th., II-II, q. 98, a. 2, ad 4: «(Ad quartum dicendum quod) quia iuramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicuius civitatis, non obligatur quasi iuramento ad servanda illa quae civitas se servaturam iuravit. Tenetur tamen ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum».

[\[72\]](#) Cfr. S. Th., I-II, q. 70, a. 3, c.

[\[73\]](#) Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religione ingressu [=Contra ret.], n. 811: «Adiiciunt etiam, hoc contra fidelitatem esse, dum inexperti ad graviora religionis onera, ut ad longas matutinas, graves vigiliis, ieiunia et disciplinas et alias huiusmodi asperitates obligantur, et ducuntur sicut bos ad victimam; et ita dum non implent quod voverunt, paratur eis laqueus ad mortem aeternam».

[\[74\]](#) Cfr. Ib.

[\[75\]](#) S. Th., II-II, q. 40, a. 3: «Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis, (...) insidiae et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum; ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit, ad bonifacium, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum».

[\[76\]](#) Ibid.: «(Respondeo dicendum quod) insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum. Et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere, sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit, in libro de officiis».

[\[77\]](#) S. Th., II-II, q. 68, a. 1: «Videtur quod homo non teneatur accusare. (...) Nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico, quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed

accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico, dicitur enim Prov. XI, qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est celat amici commissum».

[\[78\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 68, a. 1, ad 3.

[\[79\]](#) S. Th., II-II, q. 70, a. 1, ad 2: «Circa ea vero quae aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quae, statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertineret ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in grave damnum alicuius personae, vel si quid aliud est huiusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando vel denunciando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet».

[\[80\]](#) Cfr. Super primam epistolam ad corinthios lectura [=I ad Cor.], n. 186.

[\[81\]](#) Cfr. I ad Cor., n. 187.

[\[82\]](#) I ad Cor., n. 189: «(Circa primum considerandum est) quod ministrorum et dispensatorum Christi, quidam sunt fideles, quidam infideles. Infideles dispensatores sunt, qui in dispensandis divinis ministeriis non intendunt utilitatem populi, et honorem Christi, et utilitatem membrorum eius (...). Fideles autem, qui in omnibus intendunt honorem Dei, et utilitatem membrorum eius (...)».

[\[83\]](#) Cfr. Super epistolam ad Colossenses lectura [=Ad Col.], n. 63.

[\[84\]](#) Cfr. Super evangelium S. Matthei lectura [=In Matth.], n. 1999.

[\[85\]](#) In Matth., n. 2000: «Idoneitas est quod sit fidelis et prudens. In quolibet bono opere duo sunt necessaria: ut intentio constituatur in debito finem, item quod accipiat vias congruas ad illum finem; ideo in officio praelationis haec duo sunt necessaria».

[\[86\]](#) Cfr. Ib.

[\[87\]](#) Cfr. Ib.

[\[88\]](#) In Matth., n. 2051: «Item notatur fidelitas, quia et obtulit alia quinque. Infidelis quidem esset, qui de bonis domini sui aliquid sibi attribueret: unde iste totum obtulit domino. Si ergo feceris aliquod bonum, si aliquem convertisti, et tibi attribuis, non Deo, non est fidelis».

[\[89\]](#) Cfr. Ib.

[\[90\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 88, a. 4.

[\[91\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 88, a. 4, ad 2.

[\[92\]](#) Cfr. Ib.

[\[93\]](#) Cfr. Ib.

[\[94\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 68, a. 1, ad 3.

[\[95\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 40, a. 3.

[\[96\]](#) J. Cardona Pescador, Fidelidad, en GER, t. X, Madrid 1991-1993, p. 87.

[\[97\]](#) B. Häring, *La Ley de Cristo*, t. II, Herder, Barcelona 1961 (2ª edición), p. 537.

[\[98\]](#) Super evangelium S. Ioannis lectura [=In Ioann.], n. 519: «Et licet supra dixerit quod non erat dignus solvere corrigiam calceamentorum Iesu, hic tamen vocat se eius amicum, ut insinuet caritatis suae fidelitatem ad Christum. (...) Amicus vero ex amore, quae amici sunt procurat, et fideliter».

[\[99\]](#) In Ioann., n. 519: «Nam servus ad ea quae domini sui sunt, non movetur affectu caritatis, sed spiritu servitutis; amicus vero ex amore, quae amici sunt procurat, et fideliter. Unde servus fidelis est sicut amicus domini sui».

[\[100\]](#) In Ioann., n. 519: «Et ex hoc patet fidelitas servi, quando gaudet de bonis domini, et quando non sibi, sed domino suo bona procurat».

[\[101\]](#) In III Sent., d. 27, q. 2, a. 2, ad 2: «Et excludit ibi apostolus tria a caritate, quae verae amicitiae repugnant: quorum primum est fictio, sicut est in simulantibus amicitiam, cum non sint amici: quod removet per hoc quod dicit: fides non ficta; fidem pro fidelitate accipiens».

[\[102\]](#) Cfr. I. M. Gómez, *La fidelidad, reflexiones sobre una realidad problematizada*, op. cit., p. 40.

[\[103\]](#) S. Th., II-II, q. 136, a. 5, c.: «Unde et Tullius, definiens patientiam, dicit quod “patientia est, honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium”».

[\[104\]](#) S. Th., II-II, q. 88, a. 4, ad 2: «Periculum autem vovendi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum».

[\[105\]](#) S. Th., II-II, q. 137, a. 1, c.: «(Et ideo) ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus».

[\[106\]](#) Cfr. Ib.

[\[107\]](#) S. Th., II-II, q. 137, a. 3, c.: «Nam virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quae provenit ex ipsa diuturnitate actus: constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis».

[\[108\]](#) Cfr. Ad Col., n. 60.

[\[109\]](#) In Ioann., n. 519: «Sic ergo insinuat caritatis suae fidelitatem per hoc quod dicit Amicus sponsi. Item permanentiam, cum dicit Stat, firmus in amicitia et fidelitate, non elevans se supra se».

[\[110\]](#) A. Rodríguez Luño, *Ética general*, op. cit., p. 227.