

José Brage

Parte de la tesis doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2007

Índice:

Introducción

1. Antecedentes en la literatura griega clásica.

a) Época arcaica: Homero.

b) Los poetas aristocráticos: Píndaro y Teognis.

c) Los poetas trágicos: Sófocles, Esquilo y Eurípides.

d) El “realista” Tucídides.

e) Demócrito.

2. Sócrates (470/469-399 a. de C.)

3. Platón (429-353? a. de C.)

a) La virtud como armonía.

b) La virtud como sabiduría.

c) La “sophrosyne” platónica.

d) El placer.

e) Influencia en Santo Tomás.

4. Aristóteles (384-322 a. de C.)

- a) Ética de la felicidad y de la virtud.
- b) Las virtudes como hábitos.
- c) La virtud moral como término medio.
- d) Virtud y elección: voluntariedad.
- e) Los motivos de la acción virtuosa.
- f) Objeto de la templanza.
- g) Racionalidad de la templanza.
- h) Mansedumbre, estudiosidad, eutrapelia.
- i) El pudor o la vergüenza.
- j) La continencia.
- k) El placer y su relación con la templanza.
- l) La educación en la templanza.
- m) Relación de la templanza con otras virtudes.
- n) El círculo “virtuoso” aristotélico.
- o) Influencia en Santo Tomás.

Introducción

Los precedentes de la doctrina filosófica sobre la virtud y, más en concreto, sobre la templanza, se encuentran en la literatura griega más antigua. Sócrates, Platón y Aristóteles recogerán esta tradición y le darán una formulación filosófica que sirvió de base a los pensadores latinos posteriores. Entre ellos destacan Cicerón, Séneca, Macrobio, Dionisio y San Agustín. Estos autores constituyen la base sobre la que Santo Tomás elaborará su propia doctrina pero, entre todos, Aristóteles ocupa un lugar destacado: su teoría de las virtudes -entre las que incluye la templanza- viene a ser un punto álgido en el proceso de asimilación y depuración de toda la tradición anterior.

La palabra griega para nuestro concepto de templanza es “sophrosyne”. En este artículo estudiaremos, precisamente, el proceso de gestación y depuración del concepto griego de “sophrosyne”, hasta llegar a la formulación aristotélica que, con las adiciones y correcciones de

Santo Tomás, ha ejercido una influencia fundamental en toda la historia de la ética posterior. Prestaremos una particular atención a aquellos aspectos que sirvieron al propio Santo Tomás para elaborar su doctrina sobre la templanza.

1. Antecedentes en la literatura griega clásica

Entre los méritos que cabe atribuir a la escuela de la ética narrativa liderada por Alasdair MacIntyre, se puede mencionar el hecho de haber puesto de relieve la importancia de la comunidad a la que se pertenece en la formación del carácter (“ethos”) propio[1]. Esta comunidad expresa su peculiar “ethos” por medio de diferentes narraciones, y de ahí la importancia fundamental para la ética del estudio de estas narraciones[2]. Así pues, “la investigación moral se extiende a cuestiones históricas, literarias, antropológicas y sociológicas”[3]. Y de manera muy especial, es preciso prestar atención a la literatura dramática o parenética, ya que, como escribe Giuseppe Abbà: “las narraciones de una comunidad se expresan sobre todo en su literatura: las teorías de la virtud aristotélica y tomista no se comprenden más que sobre el trasfondo de una abundante literatura antigua y medieval sobre las virtudes y los vicios”[4].

Así pues, comenzaremos estudiando la presencia en la literatura clásica griega de las ideas expresadas por la palabra “sophrosyne”, que originalmente designa la cualidad de tener una mente sana[5].

a) Época arcaica: Homero

En el pensamiento griego, las primeras referencias a la templanza (“sophrosyne”) como una cualidad valiosa del espíritu las encontramos ya en Homero, siempre con un sentido de moderación, de restricción ante el exceso. Así, cuando Telémaco, alojado en el palacio de Menelao, manifiesta su deseo de partir, recibe esta contestación del rey Átrida: “No te retendré mucho tiempo, ya que quieres irte, pues me es odioso así el que, recibiendo a un huésped, lo ama sin medida, como el que lo aborrece en extremo; más vale usar de moderación en todas las cosas”[6]. Y el mismo Homero cuenta como Hefesto, al sorprender a Afrodita con Ares en adulterio, exclamó: “ésta es hermosa, pero no sabe contenerse”[7].

La “sophrosyne” homérica se refiere esencialmente a una restricción de los impulsos espontáneos, ya sea por “respeto a la prohibición social de invadir ciertas esferas (el “aidós”); la conveniencia de no ir más allá de un cierto límite, por miedo al castigo divino; o el simple cálculo humano de ventaja a largo plazo”[8]. En definitiva, viene a ser una especie de “sensatez”. Así, vemos a Ulises dirigirse a Aquiles (quien permanece en su nave sin participar en la batalla, tras la

disputa con Agamenón) con estas palabras: “Amigo, tu padre Peleo te daba estos consejos el día en que desde Ptía te envió a Agamenón: -¡Hijo mío! La fortaleza, Minerva y Juno te la darán si quieren; tu refrena en el pecho el natural fogoso -la benevolencia es preferible- y abstente de perniciosas disputas para que seas más honrado por los argivos viejos y mozos”[\[9\]](#). Como se ve, el motivo que el astuto Ulises aduce para animar a Aquiles a refrenarse, es la ventaja que supondrá para su propia honra.

Conviene notar que, en todas las ocasiones en que Homero habla de la “sophrosyne”, está presente un elemento intelectual de previsión y razonamiento, de cálculo, que le distingue del “aidós” o simple respeto a las convenciones, e introduce un leve matiz frente al “metron” o medida en general. “No me tendría por sensato (“sophrón”) si combatiera contigo por los míseros mortales”[\[10\]](#), dice Apolo a Poseidón. Este elemento racional es característico de la ética griega. A la “sophrosyne” se opone, por tanto, la insensatez, la locura, en definitiva la “hybris”, interpretada no sólo como exceso, sino como ceguera[\[11\]](#), ignorancia. De aquí que muchas veces, la “sophrosyne” adquiera un significado cercano a nuestra prudencia. Así, cuando la anciana ama anuncia a Penélope la llegada de Odiseo, ésta, incrédula, le contesta: “Los dioses te han trastornado el juicio; que ellos pueden entorpecer al muy discreto y darprudencia (“sophrosyne”) al simple, y ahora te dañaron a ti, de ingenio tan sesudo”[\[12\]](#).

En opinión de la filóloga Helen North, en la sociedad retratada en los poemas homéricos, la “sophrosyne” es una virtud especialmente apropiada para la mujer (Penélope sería su ejemplar literario), que le permite desempeñar correctamente su papel social, mientras que la “andreia” (virilidad o valor) sería la correspondiente al varón[\[13\]](#). Sin embargo, independientemente de esta observación, parece indudable que Homero considera a la “sophrosyne” una virtud general al ser humano[\[14\]](#), sea hombre o mujer. Algunos de los pasajes transcritos anteriormente son prueba de ello, y queda aún más claro en el primer Canto de la Iliada, donde se refiere la causa de la discordia entre Aquiles y Agamenón, y los excesos de uno y otro: el poeta “refiere las actitudes de ambas partes contendientes de un modo objetivo, pero con claridad las califica de incorrectas. Entre ellos se halla el prudente anciano Néstor, la personificación de la sophrosyne”[\[15\]](#).

b) Los poetas aristocráticos: Píndaro y Teognis

Pero los verdaderos cantores de la “sophrosyne” son los poetas aristocráticos Píndaro y Teognis. Los ideales de la aristocracia exaltada por ellos son: valor, “sophrosyne” y éxito material[\[16\]](#). Los elementos intelectuales y de mero cálculo de la “sophrosyne” se combinan con una valoración positiva de la misma como regla de vida,

al margen de cualquier otra consideración. La “sophrosyne”, en cuanto que preconiza el dominio sobre la pasión, es concebida como el triunfo de la razón y se la considera grata a los dioses y, por tanto, conveniente. La “sophrosyne” mantiene su elemento racional característico, que al actuar sobre las pasiones, dota al individuo de una singular belleza[17]. El tipo aristócrata es calificado de “kalós”[18] (hermoso) porque en él, los antiguos valores sociales, consistentes en las virtudes “agonales” o “heroicas”, son penetrados por el ideal de la “sophrosyne”. Como dice Jaeger, “La heroicidad griega no es el simple desprecio salvaje de la muerte, sino la subordinación de lo físico a una más alta belleza”[19]. La heroicidad de los griegos lleva adjunta la idea de virtud, de moderación, de armonía y -por ello- de fin y de belleza. Por eso, la encarnación de la “sophrosyne” es Apolo[20], el dios de la belleza armoniosa y disciplinada, enemigo de los tiranos y purificador de todos los excesos sangrientos, lejos de la exaltación del culto dionisiaco. Incluso el amor entre hombre y mujer, como pasión, es considerada por los griegos de ésta época como locura, que es contraria a la “sophrosyne” y trae consecuencias funestas[21].

c) Los poetas trágicos: Sófocles, Esquilo y Eurípides.

También los poetas trágicos hablan de la “sophrosyne”. En Sófocles, esta virtud tiene un matiz de sometimiento de los humanos al destino que los dioses le deparan, de sensatez y aceptación ante ese sino inevitable. Así, en su *Áyax*, pone en boca del mensajero que trae la noticia del suicidio del héroe humillado esta sentencia: “las figuras desmedidas y vanas caen bajo el peso de las desgracias que les envían los dioses, siempre que nacidos para la condición humana se olvidan de pensar como hombres”[22]. A la condición humana corresponde el sometimiento a los designios inexorables de los caprichosos dioses, so pena de ser aplastado por ellos.

Y esta aceptación viene indicada por la razón. Así, en ese mismo drama, Tecmesea dirige estas palabras a un *Áyax* enloquecido contra Agamenón, instándole a deponer su ira: “Por los dioses, cede, se razonable”[23]. La desmesura en la conducta humana viene por parte de la falta de adecuación a la norma dictada por la razón. En *Antígona*, Ismena responde así a la proposición de su hermana de enterrar a Polinices, en contra de la orden de Creonte: “obrardesmesuradamente es carencia total de razón”[24]. También en *Edipo Rey* encontramos esta misma idea, y aún más clara, al identificar lo racional como elemento necesario del bien humano, cuando Creonte dice a Edipo: “Si crees que es un bien la terquedad sin la razón, estás equivocado”[25].

De este modo, la felicidad y el éxito aparecen como dependientes de la sensatez o “sophrosyne”, que asegura esa aceptación de los designios

divinos, por medio de la preponderancia del elemento racional en la propia conducta. El mismo Agamenón, tras conocer la muerte de Áyax, sentencia: “no son los corpulentos y los de anchas espaldas los que han de estar más seguros, sino los sensatos son los que vencen siempre en todo” [26]. Y Antígona termina con la siguiente frase del Coro: “Con mucho la sensatez es lo primero para la felicidad” [27]. De este modo, a la “sophrosyne” se le otorga una importancia decisiva y capital para conseguir la felicidad humana.

Por el contrario, la desventura y la desgracia humana proceden del exceso en la medida -propia de los humanos- de toda pasión, sea ésta la ambición, la ira, la venganza o la misma tristeza. En Filoctetes, tras el diálogo de Neptolemo con Ulises, en el que éste le anima a engañar a Filoctetes, el Coro canta: “¡Oh, mísera raza de los mortales, cuando su vida pasa la medida!” [28]. En Edipo en Colono, Teseo, Rey de Atenas, responde así a Edipo: “Insensato, la pasión en la desgracia no es oportuna” [29]. Y en ese mismo drama, Creonte se dirige a Edipo y le vaticina: “Con el tiempo, lo se, reconocerás que ni ahora te haces ningún bien ni te lo hiciste antes, contra la voluntad de los tuyos, cediendo a la ira, que siempre te daña” [30]. En Electra, la protagonista que da nombre al drama, recibe del Coro estos consejos: “Gimiendo siempre, más allá de la medida, por un dolor sin remedio, te vas consumiendo, sin encontrar alivio de tus males. ¡Animo, ánimo, hija! (...) y no te irrites con exceso con quienes te irritas ni tampoco los olvides” [31]. Y de nuevo en Edipo en Colono, el Corifeo recomienda a las hijas de Edipo: “¡Oh, vosotras dos, las más buenas de todas las hijas! Es necesario soportar serenamente lo que viene de un dios. No debéis excitaros en demasía” [32].

Así pues, Sófocles piensa que dar rienda suelta a la pasión sin que sea moderada por la razón, es impropio de la condición humana, daño para el hombre y peligroso para su pretensión de felicidad, pues los dioses pueden castigarle por su atrevimiento (son ellos, los dioses, los que carecen de medida). Esta moderación de la razón consiste en observar cierta medida que no conviene traspasar [33].

Esquilo reflexiona sobre el triunfo de Atenas en las Guerras Médicas, y lo atribuye al favor divino por la superior “arete” de los griegos. En su concepción de esta excelencia (“arete” o virtud) entra “un elemento de sobriedad, sophrosyne y gravedad que descarta la frivolidad, el lujo y el individualismo jónicos, barridos por la conciencia del peligro corrido y de que aquellas virtudes han sido decisivas para la victoria” [34]. Los dioses aman la moderación en los humanos. Así, cuando el Coro de Las Suplicantes se dirige a los dioses implorando su favor, Esquilo pone en sus bocas estas palabras: “Vamos, divinos autores de mi nacimiento; ya veis dónde está el derecho: ¡ayudadnos! Y si el Destino se opone a que se de plena satisfacción al

Derecho, en vuestro odio siempre dispuesto contra los excesos, mostrad cuando menos vuestra justicia ante tan odioso himeneo”[\[35\]](#).

La preocupación por no caer en el exceso es una constante en los personajes esquileos. Así, en Agamenón, cuando Clitemnestra tiene noticia del triunfo de Agamenón sobre Troya, exclama: “Quieran los dioses que nuestro ejército no se entregue al saqueo y a la ilícita violencia, llevado por el afán de lucro”, a lo que el Coro contesta: “conténtese el hombre con lo que le baste, y no desee bienes que entrañen peligro. La riqueza es un débil escudo para el hombre que en la saciedad derriba con pie insolente el ara sagrada de la justicia”[\[36\]](#). De este modo, hasta la misma justicia o “diré”, uno de los ideales del hombre democrático, viene a estar perneada de “sophrosyne”. En el mismo drama, cuando el Rey llega victorioso, el mismo Coro se pregunta: “¡Oh Rey! ¡Oh destructor de Troya! (...) ¿Cómo te honraré, para que mis palabras no traspasen los límites de una alegría conveniente, ni queden tampoco cortas en el amor que se te debe?”[\[37\]](#), a lo que Agamenón responde: “Quiero que se me honre como a hombre, no como a Dios. (...) la moderación del alma es el más hermoso don del cielo. Sólo puede llamarse feliz aquel que ha terminado sus días en una prosperidad sin excesos”[\[38\]](#). En Las Coéforas, tras la entrada de Egipto en el palacio donde se oculta Orestes para darle muerte, el Coro exclama: “Zeus, Zeus, ¿qué diré? (...) ¿cómo expresar lo que debo expresarsin incurrir en exceso?”[\[39\]](#). Y una vez perpetrado su crimen, siendo Orestes perseguido por las Euménide, el Coro canta: “La verdadera salud está en huir de los extremos. Es este el privilegio que los dioses han conferido al hombre y el único que pone un freno a los caprichos de su poder”[\[40\]](#). Es significativo este último pasaje, pues supone una profunda intuición: que la moderación propia de la “sophrosyne” es un freno necesario a la capacidad autodestructora del ser humano.

Con Esquilo aparece con fuerza la repulsa de la jactancia, que podría entenderse como un precedente de la modestia. Así, en Los Siete contra Bebas, cuando Heteo les procede a asignar un capitán a cada una de las siete puertas de Bebas para defender la ciudad de sus atacantes, justifica la valía de los capitanes elegidos precisamente alabando su valor y ausencia de jactancia: “A Fideo opondré yo el valeroso hijo de Astro como defensor de esta puerta. Fiel cumplidor de su deber, detesta las vanas jactancias; teme el deshonor y por esto nunca se mostró cobarde”[\[41\]](#). Para oponer a Capaceo, cuyo escudo ostenta jactanciosos motivos, designa al hijo de Croen, pues “es un hombre que lleva su jactancia sólo en su brazo, no en sus emblemas”[\[42\]](#). Y para oponerse a Partenoqueo de Arcadia designa a Actor, “un hombre que no conoce la jactancia, pero cuyo brazo sabe obrar”[\[43\]](#).

Por último, también Esquilo identifica la “sophrosyne” con el puro

cálculo racional, y considera que su ausencia muestra una falta de razón. Por eso, cuando Hermes intenta vencer inútilmente la cerrazón de Prometeo, exclama ante sus negativas: “Pensamientos son éstos y razones dignas de un loco. ¿Qué síntoma de demencia falta, en efecto, a sus palabras? ¿Puede verse en ellos moderación?” [44].

En la obra del último de los tres grandes trágicos, Eurípides, se atisba el pesimismo ante un mundo (la democracia de Atenas) que se derrumba tras el desastre de la Guerra del Peloponesio contra Esparta [45]. La generación de Eurípides –a la que pertenece Tucídides– es una generación “quemada”, una generación de desengañados. Sus figuras no creen ya en la grandeza humana. Se han acostumbrado a penetrar en el corazón humano y no han sabido encontrar allí más que pasiones desbocadas, crueldad, ambición. Y como esa desconfianza en el hombre actual se proyecta hacia el pasado, se desconfía de toda grandeza. Eurípides hace ver como en el fondo de muchos males se encuentra el desatino de la razón humana, que cede ante la pasión irracional o se rebela ante los dioses, incurriendo en la soberbia. Cuando en *Las Suplicantes*, *Arrastro*, *Rey de Argos*, junto con las madres de los caídos a las puertas de Bebas, suplica a Teseo, rey de Atenas, que le ayude a recuperar los cadáveres, Teseo le reprocha que intentara la empresa de la conquista de Bebas sin gozar de oráculos favorables, a lo que Arrastro responde, refiriéndose a los jóvenes guerreros que le convencieron: “La pasión de esos mozos arrebatóme el tino”. Y Teseo sentencia: “Seguiste tu pasión, no el buen consejo” [46]. Más adelante Teseo continúa: “la razón humana pretende poder más que la divina, y llena de soberbia nuestra mente, nos creemos más sabios que los dioses” [47].

Eurípides, una vez más, opone la desmesura de los instintos y pasiones a la moderación dictada por la razón, y se alinea con la segunda en contra de las primeras. En *Orestes*, *Electra* exclama: “¿Qué gran calamidad es para los hombres la fuerza del instinto!” [48]. En ese mismo drama, Eurípides pone en boca de Menelao esta metáfora de gran belleza: “Porque incluso un bajel suele hacer agua si se tensan sus velas con exceso; empero, si se aflojan las amarras, consigue enderezarse. Dios odia las pasiones excesivas, y las odian también los ciudadanos” [49]. Como se ve, la desconfianza en los instintos y pasiones del hombre es clara.

d) El “realista” Tucídides

Mientras que en los poetas trágicos predominaba ese matiz religioso de respeto hacia fuerzas superiores, en Tucídides hay una especie de secularización del concepto de la “sophrosyne”, que se opone al desenfreno, a la intemperancia (“akolasía”). La moderación propia de la “sophrosyne” proporciona grandes ventajas a la “polis”, y evita

desgracias sin cuento en la guerra. Por eso es preferida a otras cualidades. “Es más conveniente la ignorancia con mesura, que el ingenio con desenfreno” [50], pone en boca del ateniense Cleón. Así, la “sophrosyne” hace al ciudadano digno de honor y alabanza, hasta el punto de que el Rey lacedemonio Arquídamo afirma: “el sentimiento del honor tiene su principal origen en la moderación, y el valor en la vergüenza al deshonor” [51].

En Tucídides encontramos también una valoración positiva del dominio de sí, que impide dejarse arrastrar por la ira o cualquier otra pasión en momentos difíciles. Así, en el discurso de los embajadores corintios instando a los lacedemonios a hacer la guerra a Atenas, se dice: “en la guerra, aquél que permanece dueño de sí se asegura el éxito, y el que se irrita se expone a los reveses” [52]. De manera similar, cuando los lacedemonios devastan el país de Atenas a la vista de sus habitantes, tratando de forzar una salida del ejército ateniense, muy inferior a ellos, para aniquilarlo, Tucídides hace notar que Pericles “no les convocaba a ninguna asamblea ni reunión, para que, llevados en esos momentos de la cólera más que de la razón, no cometieran error [saliendo a combatir]” [53]. Hay por tanto, una percepción clara del peligro que la pasión, con su empuje irreflexivo, supone para el juicio y la conducta prudentes, y, por tanto, de la necesidad de dominarla. Si bien es cierto que Tucídides, como historiador y estratega, se ocupa especialmente de la pasión de la ira y el deseo de venganza, capaces de influir en los acontecimientos históricos de una manera mucho mayor que otros apetitos y deseos.

Esto resulta particularmente claro en la discusión entre Cleón y Diodoto acerca de la suerte que merece la ciudad de Mitilene, recién conquistada tras su rebelión y posterior abandono del imperio de Atenas. Mientras Cleón se muestra partidario de exterminar a todos los mitilenos, incluso a los inocentes [54], Diodoto aboga por su perdón, conservando la ciudad de este modo en el imperio. En su discurso, Diodoto explica como “las diversas circunstancias que intervienen por efecto de las pasiones humanas, estando siempre regidas por la fuerza de una fuerza irresistible” [55], empujan irremediablemente al riesgo. Y otro tanto ocurre con la esperanza y el deseo: “éste trazando el camino y aquélla siguiéndolo; uno proyectando, la otra prometiéndoselo todo confiando en la buena suerte, causan muchos daños, y, aunque su acción es oculta, son mucho más peligrosos que los que se ven” [56]. Por ello, Diodoto cree “que los dos mayores obstáculos para la prudencia son la prisa y la pasión, la primera de las cuales lleva aparejada la locura, y la segunda, la incultura y la cerrazón del entendimiento” [57]. De este modo, Tucídides expresa ya una idea que será muy cara a Platón y Aristóteles: la falta de moderación, la intemperancia, en cuanto que deja rienda suelta a las pasiones, dificulta el conocimiento y perjudica enormemente a la prudencia.

Finalmente, será Diodoto el que convenza a la asamblea ateniense, y Mitilene no será destruida.

Un ejemplo de moderación (“sophrosyne”) lo encontramos en el general lacedemonio Brásidas [\[58\]](#), muy alabado por Tucídides por su inteligencia y valor, y de quien afirma que, “al mostrarse justo y moderado con las ciudades, consiguió que la mayoría de ellas se pasaran [a los lacedemonios]” [\[59\]](#). Como se ve, se trata de una moderación del deseo de venganza, más próxima a nuestro concepto de clemencia que estrictamente al de templanza que, en el fondo, tiene como fin el propio interés: una especie de cálculo prudente o astucia. Se trata del realismo político de Tucídides. La misma lógica se esconde en las palabras de los generales atenienses a los de Melos, cuando les exigen convertirse en sus aliados o perecer: “No ceder ante sus iguales, mostrarse deferente con el más fuerte y moderado para con los más débiles, ésta es la conducta que lleva al éxito” [\[60\]](#). Una vez más, vemos como Tucídides considera la moderación como una cualidad necesaria para acertar en el juicio, para tener éxito; y la aplica más bien a la pasión de la ira y el deseo de venganza, lo cual se explica si se tiene en cuenta que se trata de un historiador de la guerra.

e) Demócrito

En Demócrito (460 a. C.), permanece la admiración por la “sophrosyne”, virtud característica del mundo helénico, y el convencimiento de que otorga una singular dignidad a quien la posee, como cuando afirma que “llevar la pobreza dignamente es propio del hombre moderado” [\[61\]](#). En Demócrito, aparece más claramente que en otros autores la intrínseca conexión de la “sophrosyne” con la moderación de los placeres sensibles bajo la norma de la belleza: “no se debe elegir todo placer, sino el que depende de lo bello” [\[62\]](#). Y advierte de la posible esclavitud del placer sensible: “Viril no es sólo el que vence a sus enemigos, sino a sus placeres. Pero algunos son dueños de ciudades, y esclavos de las mujeres” [\[63\]](#).

Sin embargo, en Demócrito aparece un toque de cinismo, pues considera que el motivo para vivir la “sophrosyne” es egoísta: la prolongación del placer, único criterio válido de conducta para él [\[64\]](#). Por eso afirma: “La templanza aumenta las satisfacciones y hace todavía más grande el placer” [\[65\]](#). Y también: “Si se traspasa la justa medida, lo más agradable se vuelve lo más desagradable” [\[66\]](#). Aún más claro queda en este otro fragmento: “los que se entregan a los placeres del vientre sobrepasando la justa medida en la comida, la bebida o los deleites del amor, para todos ellos los deleites son cortos y de escasa duración, sólo el tiempo que comen o beben, pero los dolores son muchos. Porque siempre está presente este deseo de las mismas

cosas, y cuando acontece como desean, el placer pasa rápidamente, y no hay nada venturoso en ellos sino un corto goce, y de nuevo precisan de las mismas cosas” [\[67\]](#).

En definitiva, en la doctrina de Demócrito no hay verdadera virtud de la templanza, pues la razón está al servicio del deseo de placer y, si se exalta el valor de la “sophrosyne”, es porque resulta más útil para el objetivo final de lograr una vida rica en placeres: “Si no ansías mucho, lo poco te parecerá mucho; porque el deseo pequeño hace a la pobreza tan fuerte como la riqueza” [\[68\]](#). Así pues, en la comprensión de Demócrito de la virtud se da cierto retroceso, y sus planteamientos éticos están lejos de los de un contemporáneo suyo, Sócrates, cuya doctrina servirá de base a la tradición clásica sobre la virtud.

2. Sócrates (470/469–399 a. de C.)

Sócrates, “el más sabio de los atenienses”, como le llamó Platón, no escribió nada. Lo que sabemos de él y de su doctrina es gracias a sus contemporáneos, que lo miraban, o bien con ojos de enemigos, como Aristófanes y los “cómicos”; o bien con ojos de apologistas, como Platón y Jenofonte. A más distancia, tenemos el testimonio de Aristóteles, los biógrafos peripatéticos y los retóricos [\[69\]](#). Por eso, trataremos sólo por encima su teoría ética, insistiendo en algunos puntos de más influencia, sobre todo en Platón, su principal discípulo.

Sócrates afirma que todos los hombres aspiran a la felicidad. Los bienes que la aseguran son muchos y variados: riquezas, salud, belleza, nobleza, poder, honores, templanza, valor, sabiduría... Pero esos bienes por sí solos no bastan para obtener la felicidad, sino que es preciso usar bien de ellos, lo que se consigue cuando están regidos por la sabiduría. En esto consiste la vida virtuosa y, por tanto, la vida feliz es la vida virtuosa. La sabiduría es, pues, la que hace buenos a los demás bienes, y entre ellos, el mayor.

De este modo, Sócrates otorga a la virtud un marcado sentido intelectualista, llegando a identificarla con la ciencia del bien: “La virtud es sabiduría en todo o en parte” [\[70\]](#), pone Platón en boca de Sócrates. La virtud es ante todo un saber, un conocer lo que es útil y lo que es perjudicial, para poder obrar en consecuencia. Toda virtud se reduce en último término a sabiduría práctica, que recibe diversas denominaciones, según el objeto sobre el que versa: justicia, cuando regula las relaciones entre los hombres; fortaleza, cuando se trata de cosas que requieren esfuerzo para superar obstáculos; y templanza, cuando modera los apetitos sensitivos. Es decir, sólo existe una virtud, la sabiduría, y es un hábito racional.

La primera consecuencia de este racionalismo ético socrático es que, puesto que la virtud es una ciencia, puede enseñarse. Y la segunda, cierto determinismo moral: quien conoce el bien, por su irresistible influencia en la voluntad, no puede menos que quererlo y practicarlo. El que peca, lo hace siempre por ignorancia, y no se le debe castigar, sino instruir.

Aristóteles recoge con frecuencia opiniones de Sócrates en su *Ética a Nicómaco*, y a menudo critica (al igual que hará Santo Tomás [\[71\]](#)) su visión excesivamente intelectualista de la virtud. Sin embargo, podemos encontrar en la doctrina de Aristóteles (y de ahí pasarán a Santo Tomás) ciertos ecos de las tesis socráticas, como son el convencimiento de que la vida feliz es la vida virtuosa, la importancia fundamental de la prudencia en la vida moral, la superioridad de la sabiduría entre las virtudes humanas, y el papel principal de la razón a la hora de ordenar -moderando- la materia propia de la templanza.

3. Platón (429-353? a. de C.)

Discípulo de Sócrates, piensa, como su maestro, que el hombre alcanza su Sumo Bien, que identifica con la felicidad, por la práctica de la virtud (“arete”), a la que considera como la cosa más preciosa del mundo. “Todo cuanto oro hay encima y debajo de la tierra no es bastante para darlo a cambio de la virtud” [\[72\]](#). Estas virtudes están ya en nosotros por naturaleza, causadas por participación de las formas separadas, pero el alma está impedida de hacer uso de ellas debido a la unión con el cuerpo, cuyo impedimento es preciso remover por vía del estudio y del ejercicio de las virtudes, particularmente de la “sophrosyne”.

a) La virtud como armonía

Platón intuye ya muchas de las ideas que, sobre la virtud, sistematizará su discípulo Aristóteles. Uno de sus grandes méritos fue superar el relativismo de los sofistas, volviendo al concepto tradicional que relacionaba la virtud con el ser: esto es, con el orden ontológico, permanente, objetivo y divino del Cosmos. Entiende la virtud como armonía, y de ahí proviene la gran importancia que concede a la moderación (característica propia de la templanza). La conducta humana debe ajustarse al orden y a la armonía que rigen el Universo: esta es la norma trascendente de la virtud. De esta manera Platón se anticipa al concepto de virtud que desarrollarán los estoicos.

Para Platón, la virtud viene a ser como la salud del alma, entendida como el resultado de un equilibrio proporcionado o armonía entre los

diversos elementos de la vida humana[73]. Además, y en consonancia con su visión dualista del hombre, afirma el valor purificador de la virtud, que ayudaría a desprender el alma del cuerpo y prepararla para el retorno al feliz estado de contemplación. Esta purificación consiste en reprimir las pasiones inferiores, permitiendo al hombre dedicarse a la contemplación de las Ideas, que es lo que le asemeja a Dios[74]. De este modo, la templanza adquiere una importancia capital en su doctrina ética, ya que en el Fedón le otorga un sentido ascético de liberación de las bajas inclinaciones naturales y groseras que perturban la paz del alma. Viene a ser un aprendizaje de la muerte, un comienzo de la liberación del alma respecto del cuerpo[75].

b) La virtud como sabiduría

Platón establece una división de la virtud en varias especies[76], conforme a las materias sobre las que versan, y que corresponden a las diversas partes en que considera dividida el alma humana. Sin embargo, observa que “por muy numerosas y distintas que sean [las virtudes], tienen en común un determinado carácter general que hace que ellas sean virtudes”[77]. Y encuentra este carácter general en la razón y el conocimiento. Esta idea subyace, por ejemplo, en la siguiente pregunta que Platón pone en boca de Sócrates: “¿No es acaso evidente que los que ignoran el mal no lo desean y que el objeto de sus deseos es una cosa que ellos creían buena, aún cuando fuera mala?”[78]

Robert Spaemann explica que, “según esta tradición, las malas acciones tienen su fuente en el error, pues nadie actúa mal voluntariamente. Las acciones incorrectas no son más que equivocaciones”[79]. Ahora bien, si se define la acción como “la producción intencionada de hechos”, resultará que quien actúa incorrectamente, no actúa en absoluto, pues no tiene intención de producir lo que en realidad produce. Puesto que Platón considera que el fin propio del hombre se halla de antemano en nosotros como la suprema aspiración a la vida lograda (o “eudaimonia”), Spaemann explica que “la tesis platónica según la cual nadie hace el mal voluntariamente se refiere, ante todo, al hecho puramente formal de que nadie puede obrar deliberadamente contra la estructura fundamental de la intencionalidad volitiva sin anular la esencia de la acción en cuanto tal. Para Platón es imposible renunciar al fin en que consiste la vida lograda. No hay motivo alguno capaz de mover a ello, pues si algo pudiera impulsarnos a sacrificar todos los demás fines, se convertiría, con toda certeza, en elemento esencial de lo que consideramos vida lograda”[80].

De este modo, parece que Platón no llega a superar del todo la concepción socrática de la virtud como ciencia. Así, afirma que “la virtud es, pues, la razón, sea en su todo, sea en parte”[81], conclusión a la que llega tras observar que “si la virtud es una

disposición del alma y una cierta disposición que tiene como carácter necesario el ser útil, no puede ser más que razón, puesto que todas las demás no son por sí mismas ni útiles ni perjudiciales, sino que son una u otra cosa según que vayan acompañadas por la razón o por la insensatez. Según este razonamiento, puesto que la virtud es útil, no puede ser más que una especie de razón” [82].

Sin embargo, Platón se da cuenta de que hay algo más en la virtud, que hace imposible explicarla como mera especie de razón sin caer en un “círculo”. De algún modo intuye que la virtud, es decir, “la estabilización de la estructura pulsional que hace posible entender las condiciones de la vida lograda no se debe, por su parte, a ese mismo conocimiento. Es más bien un don divino o humano” [83], como deja claro en el Menón [84]. Habrá que esperar a Aristóteles para encontrar la primera exposición coherente de las disposiciones operativas que constituyen la vida lograda.

c) La “sophrosyne” platónica

Platón dedicó un diálogo completo, el Cármides, a la delimitación del sentido de la “sophrosyne”. En ese diálogo “sophrosyne” se emplea como sinónimo de sensatez, pero en otros diálogos platónicos aparece con otros sentidos distintos. Por ejemplo: sabiduría, discreción, templanza, autodominio, moderación, castidad, prudencia, disciplina e, incluso, tranquilidad [85]. Y es que la palabra griega “sophrosyne”, como vimos, incluye una multitud de resonancias difíciles de encerrar en un solo término.

En el Crátilo [86], se nos da la etimología de “sophrosyne”, en relación con “sos” (sano) y “phren” (corazón, mente, entendimiento). Por eso, Platón puede poner en boca de Sócrates estas palabras dirigidas a Cármides: “Así pues, el alma es lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez [“sophrosyne”]. Y una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar la salud a todo el cuerpo” [87]. De este modo, Platón considera a la templanza como necesaria para la salud del alma y, de algún modo, para la salud del cuerpo. Estas ideas pasarán a la tradición filosófica posterior.

En el Platón de la madurez (Fedro), la “sophrosyne” es un modo de pensar (“opinión adquirida” la llamará Platón) que guía al hombre hacia lo mejor, dominando al apetito innato de placeres, que en ocasiones trata de rebelarse frente a la razón. Sus palabras son bien expresivas: “Es preciso considerar que en cada uno de nosotros hay, por así decirlo, dos formas de principios y de motivos de acción: la

una, que es innata, es el deseo de los placeres; la otra, que es una opinión adquirida, tiende a lo mejor. Ahora bien, estas dos tendencias que hay en nosotros, a veces concuerdan, pero hay ocasiones en que disienten, dominando unas veces la una y otras la otra. Si se trata de una opinión que nos conduce por la razón a lo mejor y nos domina, damos a esta fuerza el nombre de templanza [“sophrosyne”]; y si se trata de un deseo que nos arrastra irrazonablemente a los placeres y nos gobierna se llama este gobierno intemperancia” [88]. Merece la pena destacar que Platón piensa que, mientras que la tendencia al placer es innata, la templanza es un principio adquirido y que radica, de algún modo, en la mente (“opinión adquirida” la llama) [89]. Por otra parte, este principio de acciones que denominamos templanza nos conduce hacia “lo mejor”, hacia la plenitud de la propia naturaleza, y lo hace precisamente bajo la guía de la razón. En cambio, el deseo de placeres, carente de razón (de “logos”), es incapaz de dirigir al hombre a su perfección.

Este sentido de la “sophrosyne” como predominio de la razón sobre los placeres y deseos también se encuentra en el Banquete, donde Platón pone en boca de Agatón estas palabras: “Pues según se opina comúnmente, la templanza [“sophrosyne”] es el dominio de los placeres y de los deseos” [90]. Con un significado similar, de dominio de los deseos, aparece en Fedón, cuando Sócrates pregunta a Simmias: “¿Y no es la moderación, incluso eso que el vulgo llama moderación [“sophrosyne”], es decir, el no dejarse excitar por los deseos, sino mostrarse indiferente y mesurado ante ellos, lo que conviene a aquellos que (...) viven entregados a la filosofía?” [91].

En ese mismo pasaje del Fedón, un poco más adelante, Platón, sirviéndose de una aparente contradicción, muestra dos nuevos rasgos de la templanza. De una parte, que su objeto propio es la moderación, no de cualquier deseo y placer, sino de los deseos y placeres corporales, que han de ser subordinados a los placeres espirituales, más elevados, como la contemplación [92]. De otra, que esta moderación ha de ser ejercida por la razón, bajo la regla suprema de la sabiduría -en la que viene a resumirse toda virtud para Platón, como ya vimos-, pues de otro modo no habría motivo ni sentido en esta moderación. Ambos aspectos quedan reflejados, por ejemplo, en este pasaje del Fedón: “Y tal vez, ¡oh bienaventurado Simmias!, no sea el recto cambio con respecto a la virtud el trocar placeres por placeres (...), es decir, cosas mayores por cosas menores, como si se tratase de monedas. En cambio, tal vez sea la única moneda buena, por la cual debe cambiarse todo eso, la sabiduría. Por ella y con ella quizás se compre y se venda la verdad de todo: la valentía, la moderación, la justicia y, en una palabra, la verdadera virtud; con la sabiduría tan solo, se añadan o no los placeres. (...) Pero si se cambian entre sí, separados de la sabiduría, es muy probable que una virtud semejante

sea una mera apariencia, una virtud en realidad propia de esclavos y que no tiene nada de sano ni de verdadero” [\[93\]](#).

En la República Platón abunda en este aspecto negativo (freno o moderación) de la “sophrosyne” [\[94\]](#), pero retoma su tesis de la virtud como armonía y afirma que la templanza “se parece más que todo lo anteriormente examinado a un cierto acorde y armonía” [\[95\]](#), ya que realiza el orden en el interior del hombre, por medio del dominio de sí mismo. Este dominio de sí, explica Platón por boca de Sócrates, “quiere significar que en el alma del mismo hombre se encuentra algo que es mejor y algo que es peor, y que cuando lo que es mejor por naturaleza manda sobre lo peor, se dice que ese hombre posee el dominio de sí mismo, lo que constituye una alabanza, pero cuando por su mala educación o compañía, lo mejor resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se considera como un deshonor, diciéndose del hombre así que es esclavo de sí mismo y modelo de intemperancia” [\[96\]](#). Así pues, la armonía se logra cuando lo inferior del hombre se somete a lo superior, lo que quiere decir, teniendo en cuenta la psicología platónica, cuando los apetitos corporales se someten a la razón [\[97\]](#). Se entiende que Platón acabe poniendo en boca de Sócrates esta definición de la “sophrosyne” o templanza: “la templanza es algo así como un acuerdo, como una armonía que se establece entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, en relación con la parte que debe gobernar, bien en la ciudad, bien en cada uno de los individuos” [\[98\]](#).

Así pues, ambas concepciones, la virtud como armonía y la virtud como sabiduría, se aplican a la templanza, que Platón designa con la palabra griega “sophrosyne”, y que incluye un conjunto de conceptos difíciles de expresar con un solo vocablo. En el fondo implica serenidad, armonía, dominio de sí mismo. Es una virtud más bien negativa, a la cual le corresponde moderar, frenar y, sobre todo, supeditar los deseos y placeres de la parte inferior del hombre a la razón, que constituye la parte superior del hombre. Pero también pone orden y armonía en el interior del hombre, asegura el gobierno de lo mejor sobre lo peor, y posibilita la libertad interior frente a lo que se considera una esclavitud: el dominio por el deseo de placer.

Platón trata con frecuencia del tema del placer. Le dedicó un diálogo entero, el Filebo, y habla en muchos otros diálogos de él, no siempre de manera positiva [\[99\]](#). No es que Platón piense que el placer es el mayor o el único mal, pero sí que ve en él un obstáculo para la felicidad. “Existen, sin duda, otros males, pero algún dios ha mezclado en la mayoría de ellos un placer momentáneo” [\[100\]](#), afirma rotundo. Por la afición al placer, los hombres se corrompen, juzgan peor por causa de su pasión [\[101\]](#), y se hacen incapaces de la contemplación. Pero además, “el que se ha corrompido ya (...),

familiarizado con la intemperancia, no siente miedo ni vergüenza de perseguir un placer contrario a la naturaleza”[\[102\]](#), con lo que queda sin defensas, desarmado[\[103\]](#), ante esa intemperancia, que cada vez se adueña más del hombre, esclavizándolo. Por ello afirma Platón que “es vergonzoso complacer a las tendencias malas y morbosas y es preciso mostrarse con ellas intransigente”[\[104\]](#).

Como contrapunto al placer, Platón propone la medida, la proporción, y otras notas características de la templanza, a la que considera un bien mayor, también para la consecución de la felicidad[\[105\]](#). “La sensatez [sophrosyne] es un gran bien y, si la posees, eres feliz”[\[106\]](#), afirma en el Cármides. Por tanto, “el placer no es el primer bien, ni tan siquiera el segundo, sino que hemos de creerlo así, la preferencia se ha fijado mucho más a gusto en la medida, en lo comedido, en lo intencionado y todas las demás cosas análogas a estas. (...) En segundo lugar viene la proporción, la belleza, la perfección, la eficacia y todo lo que puede considerarse entra en este mismo género. (...) En tercer lugar, lo presiento, hay que colocar el entendimiento y la sabiduría, lo cual no será apartarse mucho de la verdad”[\[107\]](#). No es de extrañar, por tanto, que Platón escriba, al hablar del amor, que cuando es morigerado o temperante, “de él reciben [los hombres] armonía y temperada mezcla, trae con su llegada prosperidad y salud (...). En cambio, cuando el Amor es incontinente (...) destruye y daña muchas cosas”[\[108\]](#).

e) Influencia en Santo Tomás

Platón tuvo una gran influencia es Aristóteles y, en parte, en Santo Tomás, en este caso a través de la tradición agustiniana, muy arraigada en la Universidad de París del siglo XII[\[109\]](#). No en balde la tendencia al platonismo nunca ha estado ausente de la historia de la filosofía. Es frecuente que Santo Tomás se refiera a sus tesis sobre la virtud, como a las de Sócrates, para negarlas o, al menos, matizarlas, en oposición a Aristóteles, más cercano a las suyas propias. Tal es el caso del pasaje en el que se refiere a Platón como exponente de la tesis que afirma que las virtudes están en nosotros por naturaleza, causadas por participación de las formas separadas, pero que el alma está impedida de hacer uso de ellas debido a la unión con el cuerpo, por lo que es preciso remover el impedimento por vía del estudio y del ejercicio de las virtudes. Aristóteles, en cambio, afirma que las virtudes están como semillas en nosotros, y Santo Tomás aceptará finalmente esta idea, matizando que las virtudes “se hallan en nosotros por naturaleza en cuanto a su aptitud, pero que su perfección no se da en nosotros por naturaleza”[\[110\]](#).

En cuanto a la templanza, las referencias de Santo Tomás a Platón en su tratado sobre esta virtud se reducen a dos. En la primera, recoge

la idea platónica de que si pudiéramos ver la forma o figura de la honestidad, “despertaría (...) un amor maravilloso a la sabiduría”[\[111\]](#). En la segunda, al hablar de si son pecado o no las artes que se dirigen a fabricar adornos para las mujeres, recoge la opinión de Platón sobre las artes en general, que afirma que son buenas, “pero, si sucediera que las más de las veces se hace mal uso de ellas, debe el príncipe procurar extirparlas”[\[112\]](#). Como se ve, se trata de ideas muy marginales para nuestro tema, por más que la influencia filosófica de Platón sea mucho mayor en la explicación de las virtudes cardinales de Santo Tomás y, en general, en toda su filosofía.

4. Aristóteles (384-322 a. de C.)

Aristóteles es el filósofo de la antigüedad que más influencia ha tenido en la elaboración de la teoría de la virtud y de la llamada ética de la felicidad. Puede decirse que, en cierto modo, con él arranca una tradición que, completada por filósofos de la talla de Santo Tomás[\[113\]](#), alcanza nuestros días.

La *Ética a Nicómaco* recoge su pensamiento más elaborado sobre el tema[\[114\]](#). En ella no sólo fundamenta la ética y explica el sentido de la virtud en general, sino que hace un elenco de las principales virtudes, las explica y muestra su conexión mutua y con la vida lograda. Entre estas virtudes cita la templanza (“sophrosyne”), la mansedumbre, la estudiosidad, la eutrapelia, y la continencia, a la que, al igual que la vergüenza o pudor, en cierto modo no considera en sentido estricto virtudes. En la traducción que empleamos de esta obra[\[115\]](#), se designa con la palabra “morigerado” al hombre temperante, y como “licencioso” o “desenfrenado” al intemperante. Conviene tenerlo en cuenta en los párrafos que siguen, donde estudiaremos diversos aspectos de la ética aristotélica en relación con nuestro tema de la templanza y el conocimiento moral.

a) Ética de la felicidad y de la virtud

La *Ética aristotélica* es esencialmente finalista y eudemonista[\[116\]](#). Con esto se quiere decir que toda acción humana está orientada hacia la consecución de algún bien[\[117\]](#), al cual van unidos el placer y la felicidad (“eudemonía”) como consecuencias. El bien tiene carácter de causa final, que obra sobre el agente por atracción extrínseca. Pero no hay un solo bien sino muchos y, ya en una de las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles observa que, aunque todos los hombres consideran la felicidad como el bien práctico supremo[\[118\]](#), no todos la entienden de la misma manera. Concretamente, tras hablar de “el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse”, afirma: “Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten

que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios”[\[119\]](#). Comienza, de este modo, una fascinante investigación para descubrir cuál sea el género de vida que logra una existencia más lograda, más valiosa, más feliz.

Aristóteles piensa que el bien dentro de cada especie consiste en realizar su función natural específica (“ergón”) satisfactoriamente[\[120\]](#). Siendo el hombre un ser que se distingue de los demás seres naturales por la razón, la vida humana será valiosa si está presidida por el uso adecuado de la razón: aquí reside el “ergón”, la función natural específica, del hombre[\[121\]](#). Dos son las partes del alma humana capaces de exhibir racionalidad: la parte racional propiamente dicha, que posee razón y piensa; y la parte apetitiva, que participa de la razón en cuanto que obedece de algún modo al dictado de la parte racional[\[122\]](#). Una y otra lo logran por medio de las virtudes, que son cualidades permanentes del alma humana que tienden a manifestarse en conductas excelentes[\[123\]](#), es decir, acordes a la razón. Puesto que el “ergón” en que consiste el bien del hombre reside en la razón, y la razón se manifiesta en las distintas virtudes, Aristóteles concluye: “El bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta”[\[124\]](#). Así pues, la ética de Aristóteles es una ética de la virtud. La vida feliz es la vida virtuosa.

b) Las virtudes como hábitos

Aristóteles entiende las virtudes como hábitos (“hexis”) buenos, que se desarrollan, no espontáneamente, sino por habituación[\[125\]](#), como cultivo de la sensibilidad moral, que de otro modo quedaría en barbecho. En esto se separa de Platón, quien, como hemos visto, consideraba a las virtudes dones divinos, a los que había que “desbastar” del impedimento del cuerpo y sus pasiones para ser eficaces. Aristóteles, en cambio, no duda en afirmar que “desconocer que el practicar unas cosas u otras es lo que produce los hábitos es, pues, propio de un perfecto insensato”[\[126\]](#). Tras una larga práctica, los hábitos virtuosos quedan firmemente inscritos en el carácter, hasta el punto de que Aristóteles se refiere a ellos como una segunda naturaleza, principio de operaciones excelentes. Presuponen, como primera naturaleza, la capacidad innata para adquirir la virtud mediante la ejercitación[\[127\]](#). Y pasan a ser parte de nuestra naturaleza en cuanto que se tornan principios de movimiento y de reposo, que inclinan a determinadas acciones u omisiones.

Así pues, para Aristóteles, las virtudes –y los vicios– tienen que ver con acciones. Pero no sólo con acciones, también con las pasiones: amor, odio, deseo, temor, etc. En efecto, Aristóteles observa que “hay

que considerar como un indicio de los hábitos el placer o dolor consiguiente a las acciones: el que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado, el que se siente contrariado, licencioso; el que afronta los peligros y se complace o por lo menos no se contrista, es valiente, el que se contrista, cobarde”. Y concluye: “La virtud moral, en efecto, tiene que ver con acciones y pasiones, porque por causa del placer [por el amor y deseo de él] hacemos lo malo y por causa del dolor [por el odio y temor] nos apartamos del bien” [128]. Por último, Aristóteles aún da un paso más, al afirmar que la virtud moral se refiere también a los placeres y dolores: “si las virtudes tienen que ver con acciones y pasiones, y toda pasión y toda acción van seguidas de placer o de dolor, esto es una causa más de que la virtud esté referida a los placeres y dolores” [129].

Ahora bien, es preciso preguntarse por el origen de estos hábitos en que consisten las virtudes porque si, como observa Spaemann, el hábito se adquiere únicamente mediante el obrar al que se halla inclinado, y la virtud proporciona solamente la seguridad y facilidad del obrar en cuestión, ¿cómo es posible el obrar racional antes de haber adquirido la virtud? “La respuesta es la siguiente: sólo mediante una correcta educación. Una educación así -‘buenas leyes’, como dice Aristóteles- es también un supuesto de la polis. Por buenas leyes no se entiende solamente las leyes escritas, sino la totalidad de un orden comunitario de vida que se hace efectivo en usos, costumbres y leyes. Una praxis social común de este tipo, asegurada de modo continuado, es la condición de la vida normal, recta, que disuelve hasta cierto punto la paradoja en que se halla envuelta, o sea, en la medida en que se admite la conditio humana” [130]. La educación, la “paideia” griega, parece ser el único modo de “romper” el célebre círculo “virtuoso” aristotélico, sobre el que tendremos ocasión de volver a tratar con cierta amplitud.

c) La virtud moral como término medio

Todo lo dicho hasta ahora sobre las virtudes, es común a los vicios: también ellos son hábitos adquiridos por repetición de actos, y tienen que ver con acciones y pasiones. Para mostrar la diferencia entre unas y otros, Aristóteles recurre a su doctrina del justo medio (“mesótes”): la pasión y la acción determinadas por la virtud ocupan una posición intermedia en un continuo en el que también caben el exceso y el defecto, ambos viciosos. La virtud de la prudencia, hábito racional, es la que lleva a decidir, precisamente, ese medio virtuoso. “Por tanto, la virtud es un cierto término medio, que apunta al medio” [131], relativo a nosotros, y no de la cosa. Debido a esta caracterización de la virtud como una posición única que garantiza el equilibrio entre los dos extremos, Aristóteles afirma que “solo hay

una manera de ser bueno, muchas de ser malo” [132]. En efecto, “desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y el bien, un extremo” [133]. La importancia de esta doctrina para nuestro tema de la templanza estriba en su capacidad para sugerir que el ideal moral no consiste en la erradicación de las pasiones e instintos naturales, que de suyo no son buenos ni malos (desde el punto de vista moral), sino en su modulación por parte de la lucidez racional práctica, capaz de sopesar las circunstancias de la acción (esto es, prudente), y elegir ese término medio relativo a nosotros que incluye pasión e instinto, pero en su justa medida: ni más ni menos.

Para identificar una virtud bastará, por tanto, señalar la pasión o deseo que ella modera, o bien, alternativamente, el tipo de acciones en que se manifiesta. En el caso de la templanza (“sophrosyne”), regula los placeres de los sentidos (sus deseos y goces), y consiste en el medio entre la insensibilidad o estolidez y la intemperancia [134]. En el caso de la que Aristóteles llama apacibilidad (y que nosotros conocemos por mansedumbre) regula la pasión de la ira, y consiste en el medio entre la iracundia y la incapacidad de ira [135].

Aristóteles hace notar que también se da este término medio en pasiones laudables como la vergüenza, de manera que el rectamente vergonzoso es elogiado como virtuoso, mientras que se tiene por exagerado a “el tímido que de todo se avergüenza”, o aquél otro “que no tiene vergüenza de nada en absoluto” [136]. Y así prosigue con las demás virtudes, entre las que destaca la justicia, que considera principal entre las virtudes morales.

Este término medio no se debe considerar como un punto equidistante entre dos extremos, sino un punto álgido entre dos vertientes, que puede estar más cerca de un extremo que de otro. Aristóteles advierte que “al medio se opone más en unos casos el defecto y en otros el exceso; por ejemplo (...) a la templanza no [se opone más] la insensibilidad, que es la deficiencia, sino el desenfreno, que es el exceso. Esto sucede por dos causas; una proviene de la cosa misma: por estar más próximo y ser más semejante al medio uno de los extremos (...); la otra proviene de nosotros mismos, pues aquello a que más nos inclina en cierto modo nuestra índole parece más contrario al medio; así, nuestra naturaleza nos lleva más bien a los placeres, y por eso somos más propensos al desenfreno que a la austeridad. Llamamos, pues, más contrarias a las disposiciones que tenemos más propensión, y por esto el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la templanza” [137].

d) Virtud y elección: voluntariedad

En el Libro II de la *Ética a Nicómaco*, se nos ofrece esta definición de virtud: “Es, por tanto, la virtud un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente” [138]. Las virtudes son, por tanto, hábitos electivos. Aristóteles investiga el significado de esta expresión, y llega a la conclusión de que “la elección es manifiestamente algo voluntario”, que se refiere “a los medios que conducen al fin” [139], y que, por tanto, parece haber sido objeto de una deliberación previa, “pues la elección va acompañada de razón y reflexión” [140]. Además, continúa, deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable, y “se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación” [141].

Por otra parte, Aristóteles afirma que la voluntad tiene como objeto el fin, y que éste es de modo absoluto y en verdad el bien, “pero para cada uno lo que le aparece como tal. Así para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa” [142]. De este modo, “cada uno es en cierto modo causante de su propio carácter” [143], de sus aficiones e inclinaciones y, por tanto, también será en cierto modo causante de su parecer acerca de lo que es el bien y se propone como fin en sus acciones.

Por tanto, si las acciones relativas a los medios son conformes a la elección y voluntarias, y los principios de estas acciones están en nosotros también de modo voluntario [144], habrá que concluir que somos absolutamente responsables de esas acciones. Por tanto, concluye Aristóteles, “si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, y en esto consistía el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos” [145]. Somos libres para la virtud o para el vicio.

Es decir, Aristóteles no comparte el optimismo racionalista de Sócrates, que identifica la virtud con la ciencia, y el vicio con la ignorancia, de manera que sería imposible actuar mal a sabiendas. Al contrario, afirma que tanto la virtud como el vicio dependen no sólo del conocimiento, sino también de la voluntad. No basta con saber hacer el bien para practicarlo, hay que elegirlo y ejercitarse en él. Lo importante en el tema de las virtudes no es tanto el conocimiento, como la práctica, y este es el reino de la voluntad, no sólo de la inteligencia. Como dice el mismo Aristóteles, no sin un deje de ironía: “Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno. Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales; se comportan de modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben” [146].

Ahora bien, Aristóteles explica que “las acciones no son voluntarias del mismo modo que los hábitos; de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las circunstancias particulares; de nuestros hábitos [somos dueños] al principio, pero su incremento no es perceptible. (...) No obstante, [al final] como estaba en nuestra mano comportarnos de tal o de cual manera, [los hábitos] son por ello voluntarios”[\[147\]](#). De este modo, aún salvando la libertad en el origen, Aristóteles parece (no es así exactamente) caer en cierto determinismo moral, que se refleja en pasajes tan estremecedores como el siguiente: “como tampoco el que ha arrojado una piedra puede ya recobrarla; sin embargo estaba en su mano el lanzarla, porque el principio estaba en él, así también el injusto y el licencioso podían en un principio no llegar a serlo, y por eso lo son voluntariamente; pero una vez que han llegado a serlo, ya no está en su mano no serlo”[\[148\]](#).

e) Los motivos de la acción virtuosa

Llegados a este punto, puede ser útil recapitular las ideas expuestas sobre la teoría aristotélica de las virtudes, empleando unas palabras del propio Aristóteles: “Sobre las virtudes en general hemos dicho, pues, esquemáticamente, en cuanto a su género que son términos medios y hábitos, que por sí mismas tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y actúan de acuerdo con las normas de la recta razón”[\[149\]](#).

Pues bien, hay que hacer notar que Aristóteles otorga una prioridad total al fin de las acciones a la hora de calificarlas moralmente. Afirma, por ejemplo, que “el fin de toda actividad es el que conforma su hábito”, y que “todo se define por su fin”[\[150\]](#). Por eso, la piedra de toque de la virtud es, para Aristóteles, siguiendo la tradición griega anterior, la nobleza que la inspira. Y escribe: “Las acciones conformes a la virtud son nobles y se hacen por su nobleza”[\[151\]](#). De este modo, y a modo de ejemplo, al hablar de la valentía afirma que “morir por huir de la pobreza o del amor de algo doloroso no es propio del valiente sino más bien del cobarde”[\[152\]](#), pues el verdaderamente “valiente sufre y obra según las cosas lo merecen y como la razón lo ordena”[\[153\]](#); hablando de la generosidad, afirma que las dádivas de los pródigos “no son generosas, pues no son nobles ni hechas por nobleza”[\[154\]](#); considera que el espléndido hará gastos grandes y adecuados, “a causa de su nobleza, ya que esto es común a todas las virtudes”[\[155\]](#); etc.

Pero, ¿en qué consiste esa nobleza que se atribuye tanto a la acción como al agente virtuoso? ¿Qué significa actuar por nobleza? Para Aristóteles el hombre noble es el que actúa por honor, no por ventajas materiales o por placer[\[156\]](#). Que el honor, con lo que tiene de

reconocimiento social, pueda suponer un fin para la acción humana presupone el convencimiento aristotélico de que el hombre es un ser social por naturaleza, que la ética es parte de la filosofía política, y que la vida del individuo no es una totalidad completa en sí misma, sino parte de un todo, de la polis.

Además, “en la medida en que el honor, especialmente la gloria póstuma, no supone ventaja alguna para el individuo, se puede decir que en el interés por él hay un momento de estimación desinteresada de lo bello en sí mismo” [157]. Aparece así el tema de la bellezamoral, intrínsecamente relacionada con la virtud, y su dimensión de racionalidad. “El honor es una especie de recompensa que sólo experimenta aquel cuya vida ha adoptado la forma de la racionalidad, es decir, el ‘virtuoso’” [158], es un reconocimiento de la belleza que comporta la acción virtuosa [159]. Como el mismo Aristóteles afirma, hablando de la templanza: “A los animales salvajes no les damos el nombre de sobrios, porque en ellos no hay un principio racional con el que examinen y elijan lo que es moralmente bello y noble. Porque la belleza moral es siempre el fin de la virtud, y hacia esto es siempre atraída la virtud” [160].

Por eso, Aristóteles puede decir que al virtuoso le “gusta” el bien: “no sólo la ética aristotélica, sino la de los griegos en su conjunto, es de hecho una ‘ética del buen gusto’ [161]. (...) Al igual que el ‘buen gusto’ estético, tampoco la virtud moral es una mera costumbre, sino más bien un juicio correctamente formado que puede captar lo universal en su concreción, gustar de él y darle su aprobación” [162]. En el fondo, el virtuoso lo es porque le gusta.

f) Objeto de la templanza

Al comienzo de los números dedicados a esta virtud, Aristóteles hace ver “que la templanza es un término medio respecto de los placeres, pues a los dolores se refiere en menor grado y no del mismo modo” [163]. Más adelante especifica el modo peculiar en que la templanza se refiere a los dolores, diciendo que “en cuanto a los dolores, no es por soportarlos -como en el caso de la fortaleza- por lo que se llama a alguien morigerado, ni licencioso por no soportarlos; sino que el licencioso lo es porque se aflige más de lo debido cuando no alcanza los placeres (y es el placer lo que le produce el dolor), y el morigerado porque no se aflige por la falta y abstinencia de lo placentero” [164]. Deja con esto claro que la materia principal de la templanza está constituida por los placeres, y pasa a indagar cuáles serán esos placeres.

Aristóteles comienza haciendo ver que la templanza considera los placeres más alejados de la razón, a saber: aquellos por los cuales

somos semejantes a los animales, como son los corporales [\[165\]](#). De entre todos los placeres corporales, la templanza se refiere a aquellos “de que participan también los demás animales, placeres que por eso parecen serviles y bestiales, y estos son los del tacto y los del gusto. Pero el gusto parece usarse poco o nada (...), el goce efectivo (...) se produce enteramente por medio del tacto, tanto en la comida como en la bebida y en los placeres sexuales” [\[166\]](#). Sólo por accidente podemos llamar licenciosos a los que se deleitan con perfumes o manjares, en cuanto que éstos les traen a la memoria el objeto de sus deseos. Lo propio del gusto es distinguir sabores, mientras que el goce efectivo se produce enteramente por medio del tacto, “por eso el glotón pedía a los dioses que su gáznate se volviera más largo que el de una grulla, por atribuir al contacto el placer que experimentaba” [\[167\]](#). Por tanto, los placeres a que se refiere la templanza son los deleites del tacto, ya sea bajo su forma de satisfacción del deseo de comer y beber, o del apetito sexual [\[168\]](#).

g) Racionalidad de la templanza

Aristóteles piensa que la templanza ejerce una función moderadora de estos placeres, para que entren dentro de lo que denomina “lo debido”, que es lo opuesto al “exceso”. La “sophrosyne” no se concibe tan sólo como control y freno de ciertos placeres y deseos. Como dice MacIntyre, “la cualidad del autocontrol es la ‘enkrateia’, y la ‘sophrosyne’ es distinta y está por encima de la ‘enkrateia’. El hombre ‘sophrón’ siente placer por las cosas rectas, de una manera recta y en un grado recto” [\[169\]](#). Las alusiones a esta idea son numerosas. Por ejemplo, hablando de los licenciosos o intemperantes explica: “los licenciosos se exceden en todo: en efecto, encuentran placer en lo que no se debe, por ser cosas abominables, y si en algunas de ellas debe uno complacerse, se complacen más de lo debido y más que la mayoría. Es, pues, evidente que el exceso respecto de los placeres es desenfreno y es censurable” [\[170\]](#).

Por el contrario, el hombre temperante o morigerado “no se complace en lo que más se complace el desenfrenado sino que más bien le disgusta, ni en general en lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas le faltan no se aflige ni las apetece, o sólo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe (...), lo que es agradable y conduce a la salud y bienestar, lo deseará moderadamente y como es debido” [\[171\]](#).

Pero, ¿cuál es el criterio que permite establecer lo que es “debido” y no “excesivo” en el deseo y goce de estos placeres? La recta razón, dirá Aristóteles [\[172\]](#). Como en todas las virtudes, es ella la que determina el justo medio. Para ilustrar este papel de la razón, Aristóteles se sirve de una comparación. Dice así: “Aplicamos también

el nombre de intemperancia a las faltas de los niños, y tienen efectivamente cierta semejanza. (...) La traslación no parece haberse verificado sin motivo: hay que templar o frenar, en efecto, todo lo que aspira a cosas feas y tiene mucho desarrollo, y tal condición se da principalmente en el apetito y también en el niño; porque los niños viven según el apetito, y en ellos se da sobre todo el deseo de lo agradable; por tanto, si no se encauza y se somete a la autoridad irá muy lejos, porque el deseo de lo placentero es insaciable e indiferente a su origen en el que no tiene uso de razón, y la práctica del apetito aumenta la tendencia congénita, y si son grandes e intensas desalojan al raciocinio. Por eso los apetitos deben ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón, y lo mismo que el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, así los apetitos de acuerdo con la razón. Por eso los apetitos del hombre morigerado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es noble, y el hombre morigerado apetece lo que debe y cuando debe, y así también lo ordena la razón” [\[173\]](#).

Así pues, el hombre templado procura moderar los placeres del tacto bajo el imperio de la razón, que descubre una norma o regla: las necesidades de conservación y su conveniencia para la vida presente [\[174\]](#). Por eso, Aristóteles afirma que en el deseo de lo que la naturaleza exige para atender sus necesidades, no cabe el vicio, a no ser por exceso en la cantidad: “en los deseos naturales pocos yerran, y en un solo sentido, el exceso” [\[175\]](#).

h) Mansedumbre, estudiosidad, eutrapelia

Ya hemos dicho que Aristóteles habla también de otras virtudes que, más tarde, Santo Tomás recogerá e integrará como partes potenciales de la templanza (en Aristóteles no hay tal sistematización de las virtudes). Una de ellas es la mansedumbre, a la que define como “un término medio respecto de la ira”, y que modera esta pasión en conformidad con la recta razón: “el que es manso quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse como la razón lo ordena y por esos motivos y durante ese tiempo” [\[176\]](#).

Aristóteles observa, con su agudeza habitual, que el exceso en la ira puede producirse en cualquiera de esos puntos: irritarse con quien no se debe, o por motivos indebidos, o más de lo debido, o antes y por más tiempo de lo debido. Pero, continua, no es posible que se de el exceso en todos ellos en la misma persona y al mismo tiempo, porque “el mal se destruye incluso a sí mismo, y cuando es completo es insoportable. Así, los irascibles se encolerizan pronto, con quienes no deben, por motivos que no deben y más de lo deben, pero su ira termina pronto: es lo mejor que tienen” [\[177\]](#).

Aristóteles habla de otra virtud, cercana a la amistad y a la afabilidad, que carece de nombre, pero que tiene interés para nuestro tema, puesto que la identifica como aquella cuyo “objeto son los placeres y molestias a que da lugar el trato social” [178]. Quien la posee, se comportará con los demás “como es debido, pero si pretende no molestar o complacer lo hará con vistas a lo que es noble y conveniente” [179]. Está innominada virtud inspirará alguno de los rasgos que Santo Tomás recoge al hablar del buen orden, o la modestia en los movimientos y acciones externas del cuerpo, para que se hagan con decencia y honestidad, según la conveniencia con personas externas, negocios y lugares.

Existe -para Aristóteles- otra virtud que también carece de nombre, y que es el término medio entre la arrogancia y la ironía (viene a ser una especie de veracidad o autenticidad). Aristóteles lo explica así: “el jactancioso parece atribuirse lo que le da gloria, y ello sin pertenecerle o en mayor medida de lo que le pertenece; el irónico, por el contrario, negar lo que le pertenece o quitarle importancia, y el término medio ser un hombre sincero tanto en su vida como en sus palabras, que reconoce que se dan en él las cualidades que tiene, y ni más ni menos”. Pero, aclara, “no estamos hablando del hombre que dice la verdad en sus contratos, ni en las cosas que se refieren a la justicia o la injusticia (pues esto sería propio de otra virtud), sino del que es sincero en sus palabras y en su vida cuando el serlo no supone diferencia alguna y por el mero hecho de tener tal carácter” [180]. En cierto modo, esta virtud parece corresponder a la modestia, que Santo Tomás incluye en su tratado de la templanza. Carece sin embargo de las características de otra virtud tomista, la humildad, que Aristóteles desconoce [181].

Con rigor lógico, Aristóteles hace ver que, puesto que “en la vida hay también descanso, y en este es posible entretenerse con bromas; parece, pues, que también en esta esfera existe una conversación apacible e ingeniosa, en que se dice lo que se debe, y se escucha lo mismo (...). Y es evidente que también tratándose de esto hay un exceso y un defecto del término medio” [182]. Por tanto, existe una virtud que regula los deleites del juego y del descanso, que “parecen ser una necesidad de la vida” [183]. Esta nueva virtud se asocia con el tacto (en el sentido de educación), afirmándose que “es propio del que tiene tacto decir y oír lo que cuadra a un hombre de bien y distinguido” [184]. Cuál sea la conducta que cuadra al término medio de esta virtud, es algo que responde a una ley que se encuentra en quien ya es gracioso y distinguido (virtuoso), que “se comportará, pues, como si él mismo fuera su propia ley” [185]. Santo Tomás englobará parte de estas nociones en una virtud que incluye en la modestia [186] y denomina eutrapelia, si bien se refiere más bien a la moderación de los deleites del juego. Además, añadirá una nueva virtud,

la estudiosidad, no citada por Aristóteles, y que modera el apetito de saber, para que siga el orden de la razón, ya que todos los hombres, por naturaleza, desean saber[187], pero el sumo bien del hombre no consiste en conocer cualquier verdad[188], sino la suma verdad.

i) El pudor o la vergüenza

El libro IV de la Ética a Nicómaco finaliza con unas observaciones sobre el pudor (“aidós” en griego) y la vergüenza (“aischyne” en griego), que son de gran interés para el tema de la templanza. Aristóteles hace ver que el pudor se asemeja más a un sentimiento que a una disposición, y lo define como “cierto miedo al desprestigio”. En efecto, “los que sienten vergüenza se ruborizan”, luego es manifiesto que se trata de una afección corporal, “y esto parece más propio de la pasión que del hábito”[189]. Por tanto, para Aristóteles, no es una virtud exactamente, sino una pasión, y por ello, más propia de la juventud: como los jóvenes yerran frecuentemente, el pudor es bueno, pues los refrena. Así, “alabamos a los jóvenes pudorosos, pero nadie alabaría a un viejo por ser pudoroso: no creemos, en efecto, que deba hacer nada por lo que tenga que avergonzarse”[190].

Tampoco es la vergüenza propia del hombre cabal, puesto que sigue a las malas acciones, y el hombre cabal no teme cometerlas. Por eso, Aristóteles concluye diciendo que “la vergüenza podría ser buena en forma hipotética: si alguien hiciera tal cosa, se avergonzaría; pero esto no ocurre con las virtudes”[191], que inducen a una conducta libre de motivo de vituperio. Santo Tomás tomará todas estas ideas, y hablará de la vergüenza como una “pasión laudable”, parte integral de la virtud de la templanza.

j) La continencia

El orden seguido por Aristóteles en su Ética a Nicómaco para explicar las distintas virtudes resulta un tanto sorprendente. Primero, en los capítulos III, IV y V aborda las virtudes morales, acabando con la justicia. A continuación, en el Capítulo VI, trata de las virtudes intelectuales, incluida la prudencia. Y, repentinamente, en el capítulo VII vuelve a hablar de nuevo[192] sobre una virtud moral[193], la continencia, a la que dedica además gran extensión, lo mismo que a su vicio contrario: la incontinencia[194].

El problema de la incontinencia queda expuesto por Aristóteles con toda su crudeza, al afirmar que aunque “el incontinente sabe que obra mal movido por la pasión”[195], “el hecho es que, convencido de otra cosa, no deja por eso de hacer lo que hace”[196]. El incontinentesabe, pero dominado por las pasiones, hace lo que no querría hacer si no estuviera dominado por ellas, se encuentra en una situación similar al

que duerme, el loco o el embriagado: “en efecto, los accesos de ira, los deseos sexuales y algunas pasiones semejantes producen manifiestamente trastornos hasta en el cuerpo, y en algunos incluso accesos de locura” [197], y estos deseos que se dan en él con fuerza son la causa de que desoiga a la razón y ceda al deseo en contra de su consejo [198].

Investigando el objeto de la continencia y su relación con la templanza [199], Aristóteles observa que, aunque es posible hablar en un sentido amplio de continencia respecto a los placeres producidos por cosas no necesarias pero sí apetecibles (como pueda ser el honor, la riqueza, la satisfacción de la ira, etc.), propiamente, la continencia se refiere a los placeres producidos por las cosas necesarias, y en concreto por el alimento y las relaciones sexuales [200]. Estos placeres son los derivados del sentido del tacto, y son también objeto de la templanza, como hemos visto, por lo que concluye que “debemos juzgar que la incontinencia y la continencia se refieren exclusivamente a lo mismo que la templanza y el desenfreno” [201]. Por tanto, ponemos juntos al incontinente y al desenfrenado, al continente y al morigerado, porque se refieren en cierto modo a los mismo placeres y dolores. Pero Aristóteles observa que, “si bien se refieren a las mismas cosas, no se comportan lo mismo respecto de ellas, porque los unos obran deliberadamente y los otros no” [202].

Resulta interesante comprobar como, para Aristóteles, existen disposiciones brutales, morbosas y patológicas. Debido a ellas, cosas que no son por naturaleza agradables, llegan a serlo, ya sea por enfermedad, hábito [203] o depravación de la naturaleza. Pero estas disposiciones están fuera –y en cierto modo, más allá– de los límites del vicio, lo mismo que la brutalidad. De algún modo lo trascienden, pues no se trata de que los placeres desoigan a la razón, sino que se busca un placer que está fuera de lo humano. El hombre se animaliza, y si bien Aristóteles considera que la condición de la animalidad no es tan mala como la del vicio, porque siempre es menos dañina la maldad del que no tiene en sí un principio de acción como la mente, afirma que “es más terrible, pues no se trata de una corrupción de la parte mejor, sino de que no la tienen” [204]. En este aspecto, Aristóteles habla de “una incontinencia brutal o patológica, pero en sentido estricto sólo es incontinencia la incontinencia humana” [205]. Tampoco cabe hablar propiamente de templanza respecto a estas disposiciones.

Aristóteles admite que se puede hablar de cierta incontinencia respecto de la ira, pero le parece menos vergonzosa que la de los apetitos, ya que “la ira oye en parte a la razón, pero la escucha mal, como los servidores demasiado apresurados, que antes de haber oído todo lo que les está diciendo salen corriendo, y después no cumplen

bien la orden”[\[206\]](#). Así, la ira oye a la razón que le indica que se le hace un ultraje o desprecio, pero no escucha lo que ésta le manda de moderarse, y se lanza precipitadamente a la venganza. “Luego el que no contiene a la ira es, en cierto modo, vencido por la razón, mientras que el otro lo es por el apetito y no por la razón”[\[207\]](#). Además, piensa que la ira y el mal genio son más naturales que las pasiones del exceso en lo necesario y las pasiones de lo no necesario, y por tanto menos vergonzoso sucumbir a ellos[\[208\]](#).

Aristóteles opina que el licencioso o intemperante es peor que el incontinente por varios motivos. Primero, porque “el que hace algo vergonzoso sin ser movido por el apetito, o siéndolo débilmente, es peor que el que lo hace a impulsos de un apetito vehemente”[\[209\]](#), y tal es la condición del licencioso, que persigue los excesos en las cosas agradables, o las persigue en exceso, deliberadamente, por sí mismas y no por ninguna otra cosa que pueda resultar de ellas, mientras que el incontinente sucumbe sólo tras fuertes deseos. Segundo, porque “el licencioso, como hemos dicho, no es persona que se arrepienta; en efecto, se atiene a su elección; en cambio, todo incontinente es propenso al arrepentimiento”[\[210\]](#). Aún más, Aristóteles llega a afirmar que el licencioso “es incurable”[\[211\]](#). El motivo es que, mientras que el incontinente no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta razón, el licencioso, en cambio, lo hace por convicción, pues a ello le inclina su propia índole. Así tenemos que el incontinente lo es de manera pasajera, ya que al cesar los fuertes deseos, se arrepiente de su conducta anterior, mientras que el licencioso es constante en su búsqueda de placer, pues obra por propia elección[\[212\]](#). Por eso puede afirmar Aristóteles que en el incontinente, al menos, se salva el principio más excelente: la estimación recta del fin[\[213\]](#), y por tanto, “el incontinente, que es mejor que el licencioso, no es malo absolutamente hablando, puesto que en él se salva lo mejor, el principio”[\[214\]](#) (es decir, el fin de las acciones). Para Aristóteles, el incontinente “sólo es malo a medias. No es injusto, pues no obra con premeditación”[\[215\]](#), y concluye que se parece a una ciudad que tiene buenas leyes, pero que no hace ningún uso de ellas. En cambio, el licencioso se parece a una ciudad que hace uso de sus leyes, pero son leyes malas, y por tanto es malo.

La excelencia de la templanza sobre la continencia queda aún más clara en este otro pasaje aristotélico: “tanto el continente como el morigerado son de tal índole que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene apetitos malos, y el uno es tal que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no dejarse arrastrar por él”[\[216\]](#). Por eso, el segundo es más libre para dirigirse al bien, sin verse perturbado por las pasiones

desordenadas, y esto supone una mayor excelencia. En definitiva, mientras que en el caso de la templanza, “el impulso de la razón y el de las pasiones va en una misma dirección”, en el caso de la continencia, “la razón y las pasiones son opuestas” [\[217\]](#).

Aristóteles hace ver que “la incontinencia es apresuramiento o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero llevados de la pasión, no se atienen después a sus resoluciones, y otros, por no reflexionar, son arrastrados por la pasión” [\[218\]](#). Pues bien, de éstos, “son mejores los que están fuera de sí, que los que son dueños de su razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran impremeditadamente como los otros” [\[219\]](#).

Por último, Aristóteles considera a la continencia superior a la paciencia (o resistencia, como le llama en ocasiones): “La paciencia, en efecto, consiste en resistir, y la continencia en dominar, y el resistir y el dominar son cosas distintas, lo mismo que el no ser vencido y el vencer. Por eso es preferible la continencia a la resistencia” [\[220\]](#).

k) El placer y su relación con la templanza

Aristóteles estudia el placer a continuación de la continencia, al final del libro VII de la Ética a Nicómaco. Le dedica además un nuevo capítulo al final de la obra, el libro X, que comparte con el tema de la felicidad. Conviene repasar sus ideas al respecto, como ya hicimos con Platón, por la íntima relación que el placer tiene con la templanza.

Como siempre, Aristóteles parte de la observación de la realidad: “el placer parece estar asociado de la manera más íntima a nuestra naturaleza; y por eso, los educadores se sirven del placer y del dolor como de un timón para dirigir la infancia” [\[221\]](#). Y extrae una conclusión capital para la educación de la virtud: “Parece también de la máxima importancia para la virtud moral hallar gusto en aquello en que debe hallarse y odiar lo que se debe odiar” [\[222\]](#).

El bien no es el placer, como ya probó Platón -y Aristóteles acepta-, pero “si se le añade el placer a cualquiera de los bienes, por ejemplo, a la conducta justa o continente, lo hace más apetecible” [\[223\]](#). Tampoco todo placer es apetecible [\[224\]](#), y hay muchas cosas que elegiríamos aunque de ellas no se originara placer.

Aristóteles continúa observando que “toda actividad va acompañada de placer” [\[225\]](#), y que, cuanto más perfecta es la actividad y mejor dispuesto está el órgano correspondiente respecto a lo mejor que cae bajo su radio de acción, mayor es el placer [\[226\]](#). Además, el placer

perfecciona la actividad, “como cierta consumación a que ella misma conduce” [227]. O dicho de otro modo, “cada actividad es intensificada por el placer que le es propio” [228].

Las actividades diferentes son perfeccionadas por placeres diferentes, y “el placer producido por una actividad es un obstáculo para otra” [229]. Por eso, “el placer que les es propio afina las actividades y las hace más duraderas y mejores, mientras que los placeres de otras las deterioran” [230], y observa que no “es un obstáculo para el pensamiento ni para disposición alguna, el placer que deriva de ella, sino los que le son ajenos, ya que los placeres que resultan de pensar y aprender nos harán pensar y aprender más” [231].

“Siendo [las actividades] unas dignas de ser buscadas, otras de ser rehuídas, y otras indiferentes, ocurre lo mismo con los placeres, ya que cada actividad tiene su placer propio. Así, el propio de la actividad honesta será bueno y de la mala perverso, así como el deseo de lo hermoso es laudable y el de lo feo censurable” [232]. O dicho de otro modo: “hay diferentes clases de placeres, unos que derivan de fuentes nobles y otros de vergonzoso origen” [233]. Cada animal tiene un placer que le es propio, que sigue a su actividad específica. El placer propio del hombre bueno es el que se sigue a la actividad conforme a la virtud [234], ya que “lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre (...). Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a estas corresponden son humanas” [235]. Así pues, los mayores placeres para el hombre bueno se derivan de las acciones virtuosas, y “la vida feliz es la que es conforme a la virtud” [236].

Aristóteles piensa que el placer forma parte de la trama de la felicidad, pues aunque no todos persiguen el mismo placer, “todos creen que la vida feliz es agradable, y meten el placer en la trama de la felicidad, con razón, pues ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad es algo perfecto. Por eso el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos o de fortuna para no tener trabas de esa clase” [237]. Pero no identifica la felicidad con el placer, pues éste -el placer- no es un bien en absoluto, ni el bien supremo, como “lo demuestra el que el placer no es fin, sino devenir” [238].

Observa que el placer corporal se nos muestra como más apetecible porque expulsa el dolor, y, debido al exceso de dolor, los hombres persiguen el placer excesivo y, en general, los placeres corporales, como un remedio de aquél. Así, Aristóteles afirma que los hombres de

naturaleza excitable “requieren constantemente remedio, porque su cuerpo, debido a su temperamento peculiar, está en continua tortura y es siempre presa de deseos violentos; pues bien, el placer expulsa el dolor, ya sea el placer contrario o cualquiera, con tal que sea intenso, y por eso estos hombres se vuelven desenfundados y viciosos” [239]. En este sentido, el placer es bueno por accidente, en cuanto que remedia una necesidad o carencia, pero no absolutamente, ya que tener es mejor que subsanar [240]. Por eso, afirma Aristóteles, en cuanto que los placeres corporales van acompañados de apetito y dolor, el hombre prudente buscará estar libre de esos placeres, o al menos de su exceso.

En cambio, “los placeres que no implican dolor no tienen exceso, y éstos son los producidos por lo que es agradable por naturaleza y no por accidente” [241]. Sin embargo, como nuestra naturaleza no es simple, no hay nada que nos sea siempre agradable, y por eso buscamos y nos gozamos en el cambio. Esto lo explica Aristóteles de este otro modo: “todas las facultades humanas son incapaces de estar en continua actividad. Por consiguiente, tampoco entonces se produce placer, ya que el placer sigue a la actividad. Por la misma razón algunas cosas nos deleitan cuando son nuevas, y después no tanto, porque al principio la mente se halla excitada y ejerce una actividad intensa en relación con ellas, como los que fijan la vista en algo, y después la actividad ya no es la misma, sino descuidada, y por eso el placer se desvanece” [242]. En cambio, “si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable para él sería siempre la misma. Por eso Dios se goza siempre en un solo placer, y simple” [243]. La conclusión aristotélica es que el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento.

1) La educación en la templanza

Aristóteles es muy pesimista en relación con la educación moral: “Como la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones, persiguen los placeres que les son propios y los medios que a ellos conducen y huyen de los dolores contrarios; y de lo que es hermoso y verdaderamente agradable ni siquiera tienen noción, no habiéndolo probado nunca. A tales hombres, ¿qué razonamiento podrá reformarlos? No es posible, o no es fácil, desarraigar por la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter” [244]. Y continúa: “el razonamiento y la instrucción (...) requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos (...), pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aún la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie el que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud,

y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso”[\[245\]](#). En este texto aparece la necesidad de una preparación previa del carácter para educar en la virtud, que consistiría, básicamente, en fomentar el amor a la belleza y el temor a lo vergonzoso[\[246\]](#). Se comprende que Javier Aranguren afirme que la postura de Aristóteles es cercana a la de su maestro -Platón- en este punto: “Resulta claro que la doctrina de la virtud es aristocrática: sólo unos pocos son virtuosos”[\[247\]](#).

Pero Aristóteles no se detiene aquí, sino que continúa su argumentación observando que “es difícil encontrar desde joven la dirección recta para la virtud si no se ha educado uno bajo tales leyes, porque la vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, y así no serán penosas, habiéndose hecho habituales”[\[248\]](#). Por tanto, las leyes juegan un papel educador fundamental en la moral de los ciudadanos, y no sólo durante la juventud, pues “no basta seguramente haber tenido la educación y vigilancia adecuadas en la juventud, sino que es preciso en la madurez practicar lo que antes se aprendió, y acostumbrarse a ello, y también para eso necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad (...), pues el bueno y el que tiende en su vida a lo que es noble obedecerá a la razón, y el hombre vil que sólo aspira al placer debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo”[\[249\]](#).

Por todo ello, Aristóteles afirma que la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia, y “lo mejor es, sin duda, que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente”[\[250\]](#). De este modo enlaza la Ética con la Política, pero esto es ya un aspecto, por lo demás interesantísimo, que se sale del ámbito de este trabajo.

m) Relación de la templanza con otras virtudes

Para Aristóteles, las virtudes parecen guardar una íntima relación entre sí, y por tanto, con la templanza. Así, al hablar de la generosidad y sus vicios contrarios, menciona a los pródigos, que “dan mucho a los aduladores o a los que les procuran cualquier otro placer. Por esta razón la mayoría de ellos son también licenciosos; como gastan despreocupadamente son igualmente derrochadores para sus vicios, y como no orientan sus vidas hacia lo noble, se inclinan a los placeres”[\[251\]](#). La conexión entre ambas virtudes -templanza y generosidad- es evidente.

Hablando de la justicia, Aristóteles hace ver que es posible obrar injustamente sin ser por eso injusto, y lo ejemplifica precisamente

con un caso de incontinencia, en el que el sujeto actúa arrastrado por la pasión en contra de la razón, y comete adulterio. Estas son sus palabras: “Porque uno puede habitar con una mujer sabiendo quién es, pero no en virtud de una elección, sino por pasión. Sin duda, comete una acción injusta, pero no es injusto” [252]. Aunque la última afirmación parece discutible [253], queda clara la necesidad que el sujeto moral tiene de la templanza para, al menos, no cometer actos injustos arrastrados por la pasión.

Por su particular trascendencia para nuestro tema, prestaremos una especial atención a la relación de la templanza con la prudencia, virtud clave en el conocimiento moral. Aristóteles define la prudencia (“phronesis”) como “una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”, y observa que el placer y el dolor pueden destruir o perturbar los juicios prácticos, que se refieren a la acción: “En efecto, los principios de la actuación son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio” [254]. De aquí que la intemperancia corrompa en grado sumo la prudencia [255].

Pero si la prudencia requiere de la templanza, no es menos cierto que ésta requiere necesariamente de aquélla, ya que es precisamente el hombre prudente quien determina el justo medio en el deseo y goce del placer sensible, esencia de la templanza. Para entender bien esta íntima relación de la templanza (y en general de todas las virtudes morales) con la prudencia, es preciso, aunque sea brevemente, repasar las principales tesis aristotélicas sobre éste hábito intelectual, recogidas en el Libro VI de la Ética a Nicómaco, que comienza con estas palabras: “Puesto que hemos dicho que se debe elegir el término medio y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es lo que dice la recta razón, analicemos esto” [256]. Más en concreto, se trata de “definir cuál es la recta razón o regla y cuál es su límite” [257].

Aristóteles empieza su análisis observando que las partes racionales del alma son dos: teórica y práctica. Hemos de buscar, “por tanto, cual es la mejor disposición de cada una de estas partes, pues esa será la virtud de cada una” [258]. Esta búsqueda desemboca en la afirmación de que el bien y el mal del entendimiento teórico son la verdad y la falsedad respectivamente, mientras que “la verdad que está de acuerdo con el deseo recto” [259] es el bien del entendimiento práctico. Es decir, para que la elección que supone el juicio práctico sea buena, tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo [260] persiga.

Por tanto, para que la elección sea buena –y la acción consiguiente virtuosa–, es preciso una conveniente disposición moral acerca de la elección de los fines (deseos), que, recordemos, viene dada por la templanza y las demás virtudes morales; y una conveniente disposición intelectual acerca de la reflexión de los medios, que viene dada por la prudencia[261]. Es decir, “la elección no puede ser recta sin prudencia ni sin virtud [moral], ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin”[262]. Se entiende ahora mejor la dependencia mutua que existe entre la prudencia y las demás virtudes: “está ligada la prudencia a la virtud moral, y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes morales, y la recta virtud moral con la prudencia”[263].

Basándose en lo dicho, Aristóteles, con gran sutileza, distingue entre prudencia y destreza. La aptitud llamada destreza, “hace posible realizar los actos enderezados al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la aptitud es laudable; si es malo, es mera habilidad”[264]. La prudencia, continúa Aristóteles “no es esa aptitud, pero no existe sin esa aptitud”[265]. Y el motivo, como hemos visto, es que la prudencia requiere la bondad del principio de la acción, de los fines que nos proponemos al actuar, lo que implica ya, en cierto modo, ser bueno, tener la virtud moral[266].

Pues bien, afirma Aristóteles, del mismo modo que en la razón práctica hay dos formas de disposición, la destreza y la prudencia, y la primera es menos perfecta que la segunda, que sólo se da junto con la virtud moral; en la parte moral del alma hay otras dos formas de disposición: la virtud natural[267] y la virtud por excelencia, y de éstas la virtud por excelencia, más perfecta, no se da sin prudencia. La conclusión es que “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral”[268]. Por esto no es posible que las virtudes se den independientemente unas de otras. Sería posible tratándose de las virtudes naturales, pero no respecto de aquéllas virtudes por la que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, porque requieren la prudencia, y con la prudencia vienen, de algún modo, las demás virtudes[269].

En cuanto al orden relativo de las virtudes, Aristóteles afirma que la prudencia es superior a la templanza y todas las demás virtudes morales[270], pues el justo medio en que consiste la virtud es consecuencia del juicio del hombre prudente: es la recta razón la que lo mide, la que determina, o más bien averigua, su posición exacta[271]. Dentro de las virtudes morales, la justicia es superior a la fortaleza y la templanza, pues son más excelentes las virtudes que son más útiles a los demás, y “la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los

otros” [272]. Además, la fortaleza le parece más encomiable que la templanza, “pues es más difícil soportar las cosas penosas que apartarse de las agradables” [273]. Así pues, a la templanza le corresponde ocupar el último puesto en esta ordenación, que ya es clásica y universalmente aceptada en la tradición aristotélico-tomista [274].

n) El círculo “virtuoso” aristotélico

Hay, en Aristóteles, un círculo que podríamos llamar virtuoso: la prudencia es condición de la templanza y las demás virtudes morales, pero éstas son necesarias para la prudencia. ¿Cómo adquirir la virtud entonces? [275]

Para resolver este dilema es preciso darse cuenta que la ética aristotélica se orienta absolutamente hacia la amistad. El círculo hermenéutico sólo se rompe por la educación ética que se recibe en la familia. Por ello, en opinión de algunos autores, como Alasdair MacIntyre, la educación para la virtud se realiza de manera que el primer paso hacia la virtud misma consiste en hacer lo mandado por la autoridad y seguir su ejemplo para agradar a la persona que ejerce la autoridad, es decir, “por ella” [276].

Martin Rhonheimer se muestra de acuerdo con esta tesis de MacIntyre, y añade que la orientación afectiva al bien resulta posible gracias a que se reconoce a quien ejerce la autoridad como “bueno”, y por lo tanto gracias al reconocimiento de su vida como una vida buena, que merece la pena ser vivida. “La amistad, la benevolencia y el amor son precisamente las únicas formas de relación que pueden hacer que la autoridad se concilie con la libertad. El amor a la persona de quien ejerce la autoridad es la única forma de reconocimiento de esa autoridad que está en plena consonancia con la libertad. (...) El reconocimiento de la autoridad con base en la consciencia de la benevolencia de quien la ejerce produce precisamente aquella dirección afectiva que permite la potenciación de la razón y libera para ejercer una racionalidad práctica propia. Lo que, así pues, tiene lugar en el proceso de una verdadera educación es una especie de ‘transmisión’ de la virtud mediante la relación afectiva entre personas. Al final hay algo más que el orden de los afectos; la meta del proceso es la capacitación para un juicio práctico [277] propio y conforme a la virtud” [278]. Esta diferencia entre el modo de transmitir el conocimiento teórico y el conocimiento práctico explica que, para ser virtuoso, no sea indispensable una instrucción teórica. De hecho, y como observa MacIntyre, “muchos agentes corrientes, educados en esa práctica [de la virtud] en el seno de sus familias o de sus comunidades locales, aprenden a ser y son virtuosos sin plantear nunca de manera explícita cuestiones

filosóficas”[\[279\]](#).

Con otras palabras, la virtud, para ser enseñada o aprendida, requiere que su peculiar “connaturalidad afectiva” con el bien que le es propio, sea causada[\[280\]](#) en el “aprendiz” por el amor de amistad con el hombre bueno que, sólo así, puede convertirse en “maestro” de la virtud. En definitiva, la virtud no se puede enseñar, sólo mostrar[\[281\]](#). Y este proceso tiene mucho que ver con el amor. Por eso la familia, con su naturalidad plena de lazos de amor recíproco, es el mejor lugar para aprender la virtud.

o) Influencia en Santo Tomás

Aristóteles es, sin duda alguna, el filósofo de la antigüedad que más influyó en la filosofía de Santo Tomás, en su teoría de las virtudes y, más en concreto, en el modo de tratar la virtud de la templanza. Como es sabido, Santo Tomás se refiere frecuentemente a él como el “Filósofo”, sin más especificación, lo que da una idea del respeto que sentía por sus opiniones. Las referencias a Aristóteles en los tratados sobre las diversas virtudes, y en el de la templanza en particular, son muy numerosas. En concreto, Santo Tomás cita 144 veces a Aristóteles en el tratado de la templanza de la Summa Theologiae, y siempre en un contexto eminentemente filosófico[\[282\]](#). Apenas hay una cuestión de la Summa Theologiae en la que Santo Tomás no se refiera al Estagirita: unas veces en las objeciones y sus respuestas, otras en el cuerpo del argumento, pero muchas otras, y esto indica el respeto que le inspira su doctrina, como “autoridad” frente a las objeciones expuestas (sed contra). En las cuestiones relativas a la templanza, la obra más citada, aunque no la única, es, lógicamente, su Ética a Nicómaco[\[283\]](#).

Sin embargo, Santo Tomás ofrece una descripción mucho más sistemática de las virtudes que Aristóteles, identificando su naturaleza y sus relaciones gracias a una psicología muy completa, que distingue entre la razón, pasiones y voluntad (esta última, por supuesto, una noción ajena a Aristóteles, como a todo autor antiguo precristiano[\[284\]](#)). Como consecuencia, también resultará mucho más completa la explicación tomista del modo en que, gracias al desarrollo de las virtudes, el hombre virtuoso va transformando su personalidad[\[285\]](#).

NOTAS:

[1] Así, por ejemplo, MacIntyre habla de las virtudes como excelencias sociales dentro de la polis (cfr. MacIntyre, A. Tras la virtud, Crítica, Barcelona 2001, p. 237); mientras que Hauerwas las define como “determinados hábitos requeridos para vivir fieles a la tradición moral a la que se pertenece” (HAUERWAS, S., A Community of Character,

Notre Dame 1981, p. 115).

[2] Pese a todo, en opinión de MacIntyre, “la filosofía moderna ha sido ciega, en general, al carácter complementario de la narración y de la teoría tanto en la investigación moral como en la propia vida moral” (MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992, p. 113).

[3] *Ibidem*, p. 25.

[4] ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, p. 92, nota 13. Este autor señala en ese mismo lugar que, si bien “la referencia a la literatura dramática o parenética no son usuales en las obras de ética. Sin embargo, precisamente una teoría de la virtud no puede dejar de tenerlas en cuenta”.

[5] Cfr. MACINTYRE, A., “Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive”, *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), p. 2.

[6] HOMERO, *Odisea*, Espasa Calpe, Madrid 1980, Canto XV, 68-71. Aprovecho la ocasión para advertir que, a lo largo de todo este artículo, las cursivas dentro de las citas de otros autores, salvo que se diga lo contrario, serán siempre mías.

[7] Ibidem, 320. Al oponer en cierto modo la belleza de Afrodita con su falta de continencia, se está ya indicando la identificación de la belleza moral con la moderación característica de la “sophrosyne”.

[8] RODRÍGUEZ ADRADOS, F., Política e ilustración en la Grecia Clásica, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1966, p. 74.

[9] HOMERO, Iliada, Espasa Calpe, Madrid 1999, Canto IX, 225.

[10] Ibidem, Canto XXI, 462.

[11] Resulta significativo que, ya desde sus orígenes, se relaciona a la templanza con el conocimiento, y a la intemperancia con cierto tipo de ceguera intelectual. Esta idea tendrá una gran influencia posterior, de manera que se puede decir que ha sido una constante en la filosofía: desde San Agustín y Santo Tomás hasta autores como Dietrich von Hildebrand, que han prestado una particular atención a éste fenómeno (cfr. HILDEBRAND von, D., Moralidad y conocimiento ético de los valores, Cristiandad, Madrid 2006).

[12] HOMERO, Odisea, Canto XXIII, 11-14.

[13] cfr. NORTH, H., Sophrosyne; Self-Knowledge and Self-Restraint in

Greek Literature, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1966, p. 21.

[14] Muchos siglos después, Santo Tomás, en su Comentario a la Política de Aristóteles, afirmaría que las virtudes, tomadas en su sentido general, son las mismas para todos los seres humanos, pero que el modo de manifestarse en la práctica en detalles concretos varía de acuerdo con los papeles sociales y del hogar (cfr. Sententia libri Ethicorum, I, 10). De este modo hace suya la afirmación de Clemente de Alejandría, que afirmó que la “sophrosyne” es la misma en hombres y mujeres (cfr. Paidagogos, 14.10, 2).

[15] JAEGER, W., Paideia, Fondo de Cultura Económica, México 1973, p. 59. Como se ve, Jaeger no coincide con North en este punto.

[16] Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., Política e ilustración en la Grecia Clásica, pp.172.

[17] Para entender mejor este concepto griego de belleza, conviene advertir, con Spaemann, que la lengua griega disponía de “dos vocablos distintos para designar lo bueno: uno de ellos significaba lo conveniente, lo provechoso o lo deseable; el otro, lo moralmente bueno. El primero nombraba lo ‘bueno’, agathón; el segundo lo ‘bello’, kalón. Los griegos no creían que lo bueno fuera siempre bello, ni lo bello siempre bueno, es decir, admitían que lo ventajoso no es siempre necesariamente noble ni lo noble forzosamente ventajoso” (SPAEMANN, R., Felicidad y benevolencia, Rialp, Madrid 1991, p. 36).

[18] En casi toda la moral griega hasta Sócrates, el papel de la censura social es decisivo. Esta censura social se expresa en unos pocos términos bien fijados. En primer lugar, por el par “kalón”/“aiskhrón” (hermoso/feo), que a la larga se convirtió en el eje de la moral griega. Junto al adjetivo “aiskhrón” existe el verbo “aiskhynesthai” (avergonzarse): si el obrar lo “kalón” (hermoso) produce gloria, obrar lo “aiskhrón” (feo) produce vergüenza (cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., Política e ilustración en la Grecia Clásica, p. 52)

[19] JAEGER, W., Paideia, p. 29.

[20] Cfr. Ibidem, p. 165.

[21] Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., Política e ilustración en la Grecia Clásica, pp.77-79.

[22] SOFOCLES, Tragedias: Áyax, Bruguera, Barcelona 1983, p.65.

[23] Ibidem, p.55.

[24] SOFOCLES, Tragedias: Antígona, p.126.

[\[25\]](#) SOFOCLES, Tragedias: Edipo Rey, p. 177

[\[26\]](#) SOFOCLES, Tragedias: Áyax, p.78.

[\[27\]](#) SOFOCLES, Tragedias: Antígona, p. 159.

[\[28\]](#) SOFOCLES, Tragedias: Filoctetes, p. 252.

[\[29\]](#) SOFOCLES, Tragedias: Edipo en Colono, p. 305.

[\[30\]](#) SOFOCLES, Tragedias: Edipo en Colono, p. 312.

[\[31\]](#) SOFOCLES, Tragedias :Electra, pp. 208-209.

[\[32\]](#) SOFOCLES, Tragedias: Edipo en Colono, p. 333.

[33] “No en vano repite constantemente el coro de las tragedias de Sófocles que la falta de medida es la raíz de todo mal. (...) Esta conciencia, que llena la época entera, es una expresión tan natural de la esencia más profunda del pueblo griego, fundada en la sophrosynemetafísica, que la exaltación de la medida en Sófocles parece resonar en mil ecos concordantes en todo el ámbito del mundo griego. (...) El desarrollo de la idea griega de la medida considerada como el más alto valor llega a su culminación en Sófocles” (JAEGER, W., Paideia, pp. 255-256).

[34] RODRÍGUEZ ADRADOS, F., Política e ilustración en la Grecia Clásica, p. 122.

[35] ESQUILO, Tragedias: Las Suplicantes, Editorial Ibérica, Barcelona 1959, p. 30.

[36] ESQUILO, Tragedias: Agamenón, pp. 71-72.

[37] Ibidem, p. 82.

[38] Ibidem, p. 86.

[39] ESQUILO, Tragedias: Las Coéforas, p. 131.

[40] ESQUILO, Tragedias: Las Euménide, p. 156.

[41] ESQUILO, Tragedias: Los Siete contra Bebas, p. 211. Merece la pena añadir que en estas palabras de Esquilo aparece una idea que tendrá su importancia en el tratamiento de la virtud que hará Aristóteles: me refiero al papel que el “temor al deshonor” desempeña en la práctica de la virtud, al impedir los actos contrarios a ella o viciosos.

[42] Ibidem, p. 213.

[43] Ibidem, p. 215. Por cierto que, en opinión de Helen North, la más temprana referencia en la literatura griega a las cuatro virtudes cardinales se atribuye normalmente a Esquilo, quien, en su Siete contra Bebas (escrita en el 467 a.c.), describe a Anfiaro adornado con esas virtudes. Sin embargo, fue Platón quien, en La República, estableció definitivamente el canon que se ha convertido en tradicional: cfr. NORTH, H., “Pindar, Isthmian, 8, 24-28”, The American Journal of Philology 69, (1948/3), p. 304.

[44] ESQUILO, Tragedias: Prometeo encadenado, p. 30.

[45] Eurípides, sin embargo, no participa de la revolución intelectual y moral del último tercio del siglo quinto y las primeras décadas del cuarto, causada en parte por las miserias de la Guerra del Peloponesio, y acelerada por el movimiento sofístico, en la que cada una de las virtudes tradicionales fueron reexaminadas y redefinidas. La “sophrosyne” que, hasta aquél momento había merecido sólo alabanzas en la literatura griega, empieza a ser criticada con más o menos hostilidad. Será Platón quien ponga punto final a estas dudas sobre la excelencia de nuestra virtud. (cfr. NORTH, H., “A Period of Opposition to Söphrosynë in Greek Thought”, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 78 (1947), p. 1).

[46] EURIPIDES, Tragedias: Las Suplicantes, Bruguera, Barcelona 1981, p.16.

[47] Ibidem, p.18.

[48] EURIPIDES, Tragedias: Orestes, p.117.

[49] Ibidem, p.136.

[50] TUCIDIDES, Historia de la guerra del Peloponesio, Juventud, Barcelona 1975, Libro III, XXXVII.

[\[51\]](#) Ibidem, Libro I, LXXXIV. De nuevo, como ya vimos con Esquilo, se atribuye gran importancia a los sentimientos de vergüenza y honor para la vida virtuosa.

[\[52\]](#) Ibidem, Libro I, CXXII.

[\[53\]](#) Ibidem, Libro II, XXII.

[\[54\]](#) He aquí su argumento: “Yo, pues, como entonces primero y ahora lo mantengo, os invito a que (...) evitéis el error de las tres cosas más perjudiciales para un imperio: la compasión, el deleite de la elocuencia y la clemencia” (Ibidem, Libro III, XL). Y más adelante continúa: “la clemencia se aplica a aquellos con los que todavía puede contarse en el futuro, más bien que a los que queden como enemigos de modo semejante al de antes. (...) o, si no, renunciad al imperio y, a cubierto de riesgos, vivid como hombres moderados” (Ibidem, Libro III, XL).

[\[55\]](#) Ibidem, Libro III, XLV.

[\[56\]](#) Ibidem, Libro III, XLV.

[\[57\]](#) Ibidem, Libro III, XLII.

[58] De él dice Tucídides que “el valor y la inteligencia de Brásidas (...) fueron el principal factor que fue creando un sentimiento favorable a los lacedemonios entre los aliados de Atenas. Porque al ser el primero al que vieron fuera de su país y con tan excelentes cualidades, dejó en las gentes la creencia bien arraigada de que todos los otros lacedemonios se le parecían” (Ibidem, Libro IV, LXXXI).

[59] Ibidem, Libro IV, LXXXI. (Finalmente los melios no aceptarán el ultimátum y serán exterminados por los atenienses).

[60] Ibidem, Libro V, CXI.

[61] DEMOCRITO, Fragmentos, Aguilar, Buenos aires, 1964, n. 291. Traducción y notas de Juan Martin Ruiz-Werner.

[62] Ibidem, n. 207.

[63] Ibidem, n. 214.

[64] Como se ve, en esto se adelanta a Nietzsche y Freud, para quienes la razón está al servicio del deseo de poder o deseo de placer respectivamente, de manera que si se reprime la satisfacción momentánea del impulso presente, es con vistas a lograr un placer mayor o más duradero en el futuro. Surge así lo útil en contraposición a lo placentero (Cfr. CHOZA, J., Conciencia y afectividad, pp. 60-63). Demócrito afirma, por ejemplo, que “lo que el cuerpo requiere está fácilmente al alcance de todos sin fatiga ni esfuerzo; pero lo que requiere fatiga y esfuerzo y aflige la vida, eso no lo anhela el cuerpo sino la perversión del juicio” (DEMOCRITO, Fragmentos, n. 223).

[65] Ibidem, n. 211.

[66] Ibidem, n.233.

[67] Ibidem, n. 235.

[68] Ibidem, n. 284.

[69] Cfr. FRAILE, G., Historia de la Filosofía (Tomo I: Grecia y Roma), BAC, Madrid 1982, p.244.

[70] PLATON, Menón, Alianza, Madrid 2006, 89a.

[71] Santo Tomás no cita ni una sola vez a Sócrates en la Summa Theologiae hablando de la templanza, pero sí lo hace, en cambio, al tratar de la teoría general de las virtudes y de la virtud de la prudencia. Con frecuencia toma una afirmación de Sócrates como representativa de una opinión extendida en la antigüedad, para luego rebatirla, o al menos matizarla, por ser contraria a su propia doctrina. Por ejemplo, cfr. Summa Theologiae (en adelante S. Th.), I-II q58 a2 co, donde critica este excesivo carácter intelectualista de las virtudes en Sócrates, que le llevó a afirmar, equivocadamente, que “todas las virtudes son prudencia”. Si bien es cierto que un poco más adelante, en el mismo artículo, Santo Tomás se muestra de acuerdo con la tesis socrática de que existiendo ciencia no se peca, “suponiendo que esto se extienda hasta el uso de la razón en lo elegible particular”. Cfr. también S. Th., I-II q58 a4 ad3 y II-II, q80, a.u., ad4, donde se vuelve a criticar esta tesis socrática. En S. Th., I-II q7 a2 co, se critica expresamente otra tesis intelectualista de Sócrates: la que afirma que el conocimiento no puede ser vencido nunca por la pasión. Lógicamente, en su comentario a la Ética a Nicómaco, aparecen numerosas referencias a Sócrates, en los lugares donde Aristóteles se refiere a él.

[72] PLATON, Leyes, Alianza, Madrid 2002, 728a.

[73] Esta visión de la salud como armonía está muy influenciada por las teorías médicas de su época. En la armonía y su corrupción, pone Platón, por ejemplo, el origen de los placeres y dolores: “Digo, pues, que si en nosotros, seres vivos, se deshace la armonía, entonces, al mismo tiempo que se deshace así la naturaleza, nacen simultáneamente los dolores (...). Pero si la armonía se recompone y si se reconstruye la naturaleza propia, entonces se engendra el placer” (PLATON, Filebo, Aguilar, Madrid 1990, 31c-32a)

[\[74\]](#) Cfr. PLATON, Fedón, Orbis, Barcelona 1983, 68c.

[\[75\]](#) Cfr. Ibidem, 67d; República Gredos, Madrid 2001, 389d, 430d, 422cd; Leyes 889e.

[\[76\]](#) Así, Menón, en el diálogo que lleva su nombre, responde así a la pregunta de Sócrates sobre qué virtudes existen: “...el valor es una de ellas, y también la templanza, la prudencia, la generosidad y muchas otras...” (PLATÓN, Menón, 74a).

[\[77\]](#) PLATÓN, Menón, 72c.

[\[78\]](#) Ibidem, 77d.

[\[79\]](#) SPAEMANN, R., Felicidad y benevolencia, p. 35.

[\[80\]](#) Ibidem, p. 39.

[\[81\]](#) PLATÓN, Menón, 89a.

[\[82\]](#) Ibidem, 88c.

[\[83\]](#) SPAEMANN, R., Felicidad y benevolencia, p. 42

[\[84\]](#) Cfr. PLATON, Menón, 98e.

[\[85\]](#) Cfr., por ejemplo, el pasaje en el que Cármides, hablando de Sócrates, recuerda que “dijo que la sensatez (“sophrosyne”) le parecía algo así como hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente, lo mismo si se va por la calle, si se dialoga, o si se hace cualquier otra cosa. En resumidas cuentas, dijo, a mí me parece que es algo así como tranquilidad” (PLATON, Cármides, Gredos, Madrid 1993, 159b).

[\[86\]](#) Cfr. PLATON, Crátilo, Aguilar, Madrid 1990, 411e.

[\[87\]](#) PLATON, Cármides, 157a. En opinión de Jaeger, Sócrates demuestra en el Gorgias(507a-c), “que con la verdadera sophrosyne aparecen necesariamente todos los tipos de virtud, tales como la piedad, la valentía y la justicia” (JAEGER, W., Paideia, p. 534).

[\[88\]](#) PLATON, Fedro, Aguilar, Madrid 1990, 237e.

[\[89\]](#) El modo en que ésta se adquiere no parece ser, para Platón, la repetición de actos (falta la noción de hábito), ni el aprendizaje de un maestro, sino algo más inmediato. Así, en algunos pasajes de los diálogos, Platón parece hablar de la virtud como un don divino y, por tanto recibido. Por ejemplo: “la virtud no es ni un don de la Naturaleza ni la consecuencia de una enseñanza, sino que, en aquellos que la poseen, se debe a un favor divino, sin intervención de la inteligencia, a no ser que por casualidad se encontrara a algún político capaz de trasmitirla a los demás” (PLATON, Menón, 98e).

[\[90\]](#) Cfr. PLATON, El Banquete, Aguilar, Madrid 1990, 196c. Hay que advertir que en Platón no aparece una restricción en el tipo de placeres y deseos que son dominados por la “sophrosyne”, como ocurrirá con Aristóteles, que los re a aquellos placeres corporales que compartimos con los demás animales. Para una interesante discusión sobre las diferencias en ambos conceptos de la “sophrosyne”, cfr. MACINTYRE; A., “Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive”, pp. 4-5.

[\[91\]](#) PLATON, Fedón, 68c. En este pasaje la templanza es, además, creadora de una especie de orden interior que, desdeñando el cuerpo, facilita el conocimiento y la sabiduría. Una idea que encontrará su eco en Aristóteles y Santo Tomás, pero con matizaciones, pues para éstos los sentidos y la corporeidad humana no son de suyo un obstáculo para la virtud, sino que incluso, en el virtuoso, colaboran con ella.

[\[92\]](#) Ese es el contexto en que se establece la siguiente paradoja platónica: “¿no es por una cierta intemperancia por lo que son moderados? (...) Temen verse privados de los placeres que ansían [los

espirituales], y se abstienen de unos [los corporales] por otros [los espirituales]. Y pese a que llaman intemperancia a dejarse dominar por los placeres, les sucede, no obstante, que dominan unos, más por estar dominados por otros. Y esto equivale a lo que decía hace un momento, que en cierto modo se moderan por causa de una intemperancia” (Ibidem, 68d).

[\[93\]](#) Ibidem, 68e.

[\[94\]](#) Por ejemplo: “la templanza es como un cierto orden y continencia de los placeres y de los deseos” (PLATON, La República, 431a).

[\[95\]](#) Ibidem, 430e.

[\[96\]](#) Ibidem, 431b. Merece la pena hacer notar la conexión que Platón establece en este texto entre templanza y libertad interior: sólo el hombre templado tiene dominio de sí, de sus pasiones, para hacer lo que quiere con la razón, es decir, para hacer lo mejor, actuar con libertad.

[\[97\]](#) Estos otros textos, entresacados del Fedro, explican su punto de vista: “Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas (...), tratándose de nosotros, el conductor guía una pareja de caballos (...); el uno es hermoso, bueno y constituido de elementos de la misma índole; el otro está constituido de elementos contrarios. En consecuencia, en nosotros resulta necesariamente y difícil la

conducción, (...) pues el caballo que tiene mala constitución es pesado e inclina hacia la tierra y fatiga al auriga que no le ha alimentado convenientemente” (PLATON, Fedro, 246b-247b).

[\[98\]](#) PLATON, La República, 432b.

[\[99\]](#) Por ejemplo, y como botón de muestra, recogemos algunos pasajes del Filebo: “el placer es lo más jactancioso y falso que hay (...) los placeres son como niños, y no tienen ni menor sombra de razón (...) no se podría encontrar nada más desmedido que el placer y las enajenaciones que lo acompañan” (PLATÓN, Filebo, 65a-65e). Esta comparación del placer con los niños guarda semejanza con la afirmación aristotélica de que la intemperancia es un vicio pueril.

[\[100\]](#) PLATÓN, Fedro, 240a.

[\[101\]](#) Cfr. Ibidem, 233a. También esta tesis -heredada de la tradición griega- será recogida por la tradición filosófica posterior, al hablar de la ceguera mental o embotamiento de la inteligencia por causa de la intemperancia.

[\[102\]](#) Ibidem, 251b.

[\[103\]](#) Para Platón, y en general para toda la tradición clásica griega, como ya vimos anteriormente, el miedo a la deshonra, o vergüenza, y la búsqueda del honor, constituyen dos señas de identidad de la conducta del hombre virtuoso. Así, Fedro, al hablar de la norma que debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan intención de vivir honestamente, afirma que se trata de “la vergüenza ante la deshonra y la emulación en el honor” (PLATÓN, El Banquete, 178c). Esta idea, presente también en Aristóteles, será retomada por Santo Tomás a la hora de elaborar su doctrina sobre la templanza, más en concreto, de sus partes integrales.

[\[104\]](#) Ibidem, 185d.

[\[105\]](#) Cfr. PLATÓN, Filebo, 45d y ss, donde, recurriendo al ejemplo del perro sarnoso, Platón muestra que hay mayor felicidad en la vida temperante que en la falta de dominio y medida en el placer.

[\[106\]](#) PLATÓN, Cármides, 175e.

[\[107\]](#) PLATÓN, Filebo, 66a-66c

[\[108\]](#) PLATÓN, El Banquete, 187c-187d.

[\[109\]](#) Para un estudio sobre el modo en que la tradición agustiniana configuraba la investigación moral en la universidad parisina de la época de Santo Tomás, cfr. MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 115-140.

[\[110\]](#) De Virtute, q1, a8, co: “secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura”.

[\[111\]](#) S. Th., II-II q145 a2 ad1.

[\[112\]](#) S. Th., II-II q169 a2 ad4.

[\[113\]](#) Esta es la opinión, entre muchos otros, de MacIntyre, quien llega a decir que en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, “se invocó a Aristóteles contra Aristóteles en beneficio de la Escritura y de Agustín, no porque Tomás de Aquino estuviera rechazando el aristotelismo, sino porque intentaba ser un aristotélico mejor que Aristóteles” (MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, p. 178).

[\[114\]](#) Como es sabido, la *Gran Ética*, a pesar de su nombre, es mucho más breve y de menos calado que la *Ética a Nicómaco*. En cuanto a la *Ética Eudemia*, también mucho más breve, de una parte, suele atribuirse a una época menos madura de Aristóteles; y de otra, tiene tres libros comunes a la *Ética a Nicómaco*, entre los que se encuentra precisamente el relativo a la templanza.

[115] Se trata de la excelente Edición bilingüe y traducción de Maria Araujo y Julián Marías, del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002.

[116] Para una exposición del concepto aristotélico de eudemonía, o vida lograda, cfr. RODRÍGUEZ DUPLA, L., *Ética*, BAC, Madrid 2001, pp.271-285. En cuanto a los contenidos que Aristóteles incluye en su concepto de vida lograda, cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, pp. 42-44.

[117] De hecho, la *Ética a Nicómaco* comienza así: “Toda arte y toda investigación parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094a).

[118] Entre los argumentos que el propio Aristóteles da para ello, podríamos citar el siguiente: “en general, consideramos perfecto al [bien] que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también los deseamos en vistas a la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por esas cosas, ni en general por ninguna otra (...). Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (Ibidem, 1097a-1097b).

[\[119\]](#) Ibidem, 1095a.

[\[120\]](#) El razonamiento completo es éste: “del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra u actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia” (Ibidem, 1097b).

[\[121\]](#) En palabras del propio Aristóteles: “La función propia del hombre es una actividad del alma no desprovista de razón” (Ibidem, 1098a).

[\[122\]](#) Aristóteles explica así la relación con la razón de estas tendencias apetitivas: “hay además otro principio irracional en el alma, que participa, sin embargo, de la razón en cierto modo (...), puesto que obedece a la razón en el hombre continente, y además es probablemente más dócil en el hombre morigerado y esforzado, pues todo concuerda con la razón”. Y concluye: “Resulta, por tanto, que también lo irracional es doble, pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto es dócil y obediente [a la razón]” (Ibidem, 1102b).

[\[123\]](#) Empleando las palabras del propio Aristóteles: “toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación. (...) Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia” (Ibidem, 1106a). Esta tesis de la virtud como perfección es recogida por Santo Tomás en Cfr. S. Th., II-II q144 al co.

[\[124\]](#) Puede ser interesante incluir aquí el razonamiento completo de Aristóteles: “decimos que la función propia del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo” (Ibidem, 1098a).

[\[125\]](#) “(...) adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como las demás artes” (Ibidem, 1103a). Y también: “En una palabra, los hábitos [virtudes y vicios] se engendran por las operaciones semejantes” (Ibidem, 1103b). Esta idea de que los hábitos se adquieren por repetición de actos semejantes es recogida por Santo Tomás, entre otros sitios, en S. Th., II-II q144 a1 obj5.

[\[126\]](#) Ibidem, 1114a.

[\[127\]](#) “(...) las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre” (Ibidem, 1103a).

[\[128\]](#) Ibidem, 1104b. Un poco más adelante, el propio Aristóteles, siguiendo a Platón, extrae una consecuencia de gran importancia pedagógica: la necesidad de ser educados desde jóvenes para complacerse y dolerse como es debido, es decir, con la virtud y el

vicio respectivamente. “En esto consiste, en efecto, la buena educación”, afirma rotundamente.

[\[129\]](#) Ibidem, 1104b.

[\[130\]](#) SPAEMANN, R., Felicidad y benevolencia, p. 102.

[\[131\]](#) ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1106b. Esta idea será recogida por Santo Tomás de Aquino en S. Th., II-II q144 al obj1.

[\[132\]](#) Ibidem, 1106b.

[\[133\]](#) Ibidem, 1107a.

[\[134\]](#) “Tratándose de placeres y dolores (...) el término medio es la templanza y el exceso el desenfreno. Personas que pequen por defecto respecto de los placeres, no suele haberlas; por eso a tales gentes ni siquiera se les ha dado nombre, llamémoslas insensibles” (Ibidem, 1107b). En S. Th., II-II q142 al sed contra, Santo Tomás recoge esta idea aristotélica de que la insensibilidad se opone a la templanza y, por tanto, es un vicio.

[\[135\]](#) Cfr. Ibidem, 1108a.

[\[136\]](#) Cfr. Ibidem, 1108a.

[\[137\]](#) Ibidem, 1109a. La consecuencia que Aristóteles extrae un poco más adelante, en ese mismo pasaje, citando un verso de la Odisea, XII, 219, es: “Por esto, aquel que se proponga como blanco el término medio debe en primer lugar apartarse de lo más contrario, como aconseja Calipso a Odiseo: De este vapor y de esta espuma mantén alejada la nave”.

[\[138\]](#) Ibidem, 1107a.

[\[139\]](#) Ibidem, 1111b.

[\[140\]](#) Ibidem, 1112a.

[\[141\]](#) Ibidem, 1113a.

[\[142\]](#) Ibidem, 1113a. Un poco más adelante, se lee: “El bueno, efectivamente, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas. En cambio, en la mayoría el engaño parece originarse por el placer, pues sin ser un bien lo parece, y así eligen lo agradable como un bien y rehuyen el dolor como un mal”. La influencia de las consideraciones de Platón sobre el placer y su capacidad de llevar al error a la razón son manifiestas.

[\[143\]](#) Ibidem, 1114b.

[\[144\]](#) Conviene matizar que Aristóteles intuye la existencia de la inclinación fundamental e indeterminada de la voluntad al bien (que Santo Tomás llamará “voluntas ut natura”), y que no es consecuencia de una elección, sino innata. Estas son sus palabras: “pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester, por decirlo así, nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero, y está bien dotado aquél a quien la naturaleza ha provisto generosamente para ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que tal y como se recibió al nacer, así se conservará y el estar bien y espléndidamente dotado en este sentido constituiría la índole perfecta y verdaderamente buena” (Ibidem, 1114b).

[\[145\]](#) Ibidem, 1113b.

[\[146\]](#) Ibidem, 1105b.

[\[147\]](#) Ibidem, 1114b-1115a.

[\[148\]](#) Ibidem, 1114a.

[\[149\]](#) Ibidem, 1114b.

[\[150\]](#) Ibidem, 1115b.

[\[151\]](#) Ibidem, 1120a.

[\[152\]](#) Ibidem, 1116a.

[\[153\]](#) Ibidem, 1115b.

[\[154\]](#) Ibidem, 1121b.

[\[155\]](#) Ibidem, 1122b.

[\[156\]](#) Aristóteles afirma que “el honor es sin duda el mayor de los bienes exteriores” (Ibidem, 1123b). Y que “es el premio de la virtud y se tributa a los buenos” (Ibidem, 1124a). Incluye también como una de sus condiciones la vergüenza o temor a la infamia. Veremos en su momento que estas ideas inspirarán a Santo Tomás su doctrina sobre las partes integrales de la virtud de la templanza: la vergüenza y la honestidad.

[\[157\]](#) SPAEMANN, R., Felicidad y benevolencia, p. 67.

[\[158\]](#) Ibidem, p. 99.

[\[159\]](#) Por ejemplo, en su temprana *Ética Eudemia*, Aristóteles afirma que “son hermosas las virtudes y hermosas las obras de la virtud” (ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, 1248b, Alambra, Madrid 1985, p. 112).

[\[160\]](#) ARISTÓTELES, *Gran Ética*, Libro I, Cap. XXI, Aguilar, Buenos Aires 1964, p. 88.

[\[161\]](#) GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode*, p.37. Cita en el original de Rhonheimer.

[\[162\]](#) RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, p. 222.

[\[163\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1117b.

[\[164\]](#) Ibidem, 1118b. De aquí que afirme un poco más adelante que “el apetito va acompañado de dolor, aunque parezca absurdo sentir dolor a causa del placer” (Ibidem, 1119a). En esto, y bajo un aspecto limitado, coincide con las ideas de Demócrito.

[\[165\]](#) Cfr. Ibidem, 1117b, donde distingue entre los placeres del alma y del cuerpo, y muestra como no es posible llamar licenciosos a los aficionados a los primeros. Esta idea es recogida por Santo Tomás en S. Th., II-II q141 a7 obj1.

[\[166\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1118a.

[\[167\]](#) Ibidem, 1118a. Santo Tomás recoge esta conclusión en S. Th., II-II q141 a4 sed contra y S. Th., II-II q141 a5 sed contra.

[\[168\]](#) Aristóteles exceptúa “los más nobles placeres del tacto, como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor; pues el tacto que afecta al licencioso no es de todo el cuerpo sino de ciertas partes” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1118b). La causa de esta curiosa excepción puede tener un origen más social que intelectual. Santo Tomás no la hará suya.

[\[169\]](#) MACINTYRE, A., “Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive”, p. 5: “Enkrateia in the quality of self-control and sophrosyne is more and other than enkrateia. Thesophon takes pleasure in and is pleased by the right things in the right way and to the right degree”.

[\[170\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1118b.

[\[171\]](#) Ibidem, 1119a. Santo Tomás incorporará a su concepto de templanza, como razón formal, esta característica acción moderadora, o de freno: cfr, por ejemplo, S. Th., II-II q141 al co.

[\[172\]](#) “El morigerado (...) se deja guiar por la recta razón” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1119a). Esta idea es, también, clave en Santo Tomás.

[\[173\]](#) Ibidem, 1119a. Estas ideas las podemos encontrar en Santo

Tomás: Cfr., por ejemplo, S. Th., II-II q142 a2 sed contra y co. Recuerdo que, salvo que se indique lo contrario, las cursivas son siempre mías en este artículo.

[\[174\]](#) Esta idea será recogida por Santo Tomás en S. Th., II-II q141 a6 ad3.

[\[175\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1118b. Santo Tomás retomará esta tesis en S. Th., II-II q142 a2 ad2.

[\[176\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1125b. En concreto, Santo Tomás recoge estas ideas al tratar sobre la mansedumbre en S. Th., II-II q157 al co.

[\[177\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1126a.

[\[178\]](#) Ibidem, 1126b.

[\[179\]](#) Ibidem, 1126b. Recuérdese lo que se dijo sobre la nobleza como motivo de la acción virtuosa, tesis que vuelve a aparecer aquí.

[\[180\]](#) Ibidem, 1127a.

[\[181\]](#) Aún más, probablemente Aristóteles no hubiera estado de acuerdo en considerar a la humildad una virtud, como se puede deducir del siguiente pasaje: “El que se atribuye más de lo que le corresponde, sin proponerse nada, produce la impresión de un ser despreciable (...), pero evidentemente es más vanidoso que malo. Si lo hace con alguna finalidad, el que lo hace por la gloria o el honor no es excesivamente reprehensible; el que lo hace por dinero o por lo que es un medio para obtener dinero es más vergonzoso” (Ibidem, 1127b). Una vez más llama la atención la importancia capital que Aristóteles otorga en su ética a las nociones de honor y gloria como fines de las acciones.

[\[182\]](#) Ibidem, 1127b-1128a.

[\[183\]](#) Ibidem, 1128b. Para Aristóteles la falta de juego, de buen humor, es un vicio. Denomina ásperos e intratables a los que “no dicen nada que haga reír y llevan a mal que lo hagan otros” (Ibidem, 1128a). Esta misma idea la recoge Santo Tomás en S. Th., II-II q168 a4 sed contra.

[\[184\]](#) ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1128a.

[\[185\]](#) Ibidem, 1128a.

[\[186\]](#) Cfr. S. Th., II-II q168 a2 co, a4 co, y q160 a2 co.

[\[187\]](#) Cfr. S. Th., II-II q166 a2 co.

[\[188\]](#) Cfr. S. Th., II-II q167 a1 ad1.

[\[189\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1128b.

[\[190\]](#) *Ibidem*, 1128b

[\[191\]](#) *Ibidem*, 1128b.

[\[192\]](#) Aristóteles de alguna manera debió ser consciente de la sorpresa que produciría en sus oyentes, pues comienza el capítulo VII con estas palabras: “Después de esto, y partiendo de un nuevo comienzo, hemos de decir que...” (*Ibidem*, 1145a).

[193] El mismo Aristóteles duda de otorgar propiamente a la continencia esta calificación de virtud moral. Así, parece que la considera algo distinto a la virtud cuando afirma que “hay tres clases de condiciones morales que se deben rehuir: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellas son evidentes: al uno, lo llamamos virtud y, al otro, continencia; a la brutalidad lo que mejor vendría oponerle es la virtud sobrehumana” (Ibidem, 1145a). Y sin embargo, un poco más adelante anima al lector a no suponer que la continencia y la resistencia, pertenecen a “las mismas disposiciones que la virtud y la maldad (...), ni que son de género distinto” (Ibidem, 1145b). O también: “Es, pues, claro, que la incontinencia no es un vicio (aunque en cierto modo quizás lo es), porque la incontinencia obra contra la propia elección, y el vicio de acuerdo con ella, sin embargo no deja de ser semejante a éste al menos en las acciones” (Ibidem, 1151a). En el fondo de estas vacilaciones, a mi parecer, está la idea griega de que sólo la malicia, la injusticia, y no la debilidad, es un vicio, y la falta de un tratamiento adecuado de la voluntad como sujeto de virtudes específicas, entre las que se incluiría la continencia.

[194] Para un excelente estudio técnico de la discusión aristotélica sobre la incontinencia, que muestra su íntima conexión con la ética de la virtud, en la que las disposiciones habituales del carácter son claves para la racionalidad práctica, cfr. VIGO, A.G., “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles”, Anuario Filosófico 32 (1999), pp. 59-105. Todo ese volumen recoge interesantes artículos relacionados con el tema de la filosofía práctica de Aristóteles.

[195] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1145b.

[196] Ibidem, 1146b. Para una discusión sobre el tema de la debilidad moral (“akrasia”) y la incapacidad de platónicos, cartesianos y kantianos -y en general toda la filosofía moderna- de dar una explicación satisfactoria de este fenómeno, cfr. CARR, D., “Varieties of Incontinence: Towards an Aristotelian Approach to Moral

Weakness in Moral Education”, Philosophy of Education 1996. Este autor muestra la supremacía de la teoría ética aristotélica y, en concreto, de su distinción entre templanza y continencia, para dar cuenta del fenómeno de la “akrasia”. Cfr. también la respuesta a ese artículo de: WORSFOLD, V.L., “Akrasia: Irremediable but not Unapproachable”, Philosophy of Education 1996.

[\[1971\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1146a.

[\[1981\]](#) Esta tesis reaparece con Santo Tomás en S. Th., II-II q155 a1 co y q156 a1 co.

[\[1991\]](#) Esta distinción entre la templanza y la continencia es un descubrimiento aristotélico clave en la ética de la virtud. Sus consecuencias se extienden a temas como la educación moral de la templanza, el fenómeno de la ceguera moral, etc.

[\[2001\]](#) Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1147b. Así mismo afirma que los hombres no son malos por experimentar esos placeres de cosas nobles y buenas, sino por hacerlo de cierta manera y en exceso, contra lo que dictamina la razón, convirtiéndose así en algo vergonzoso. Como escribe Aristóteles: “no todo el que hace algo por causa del placer es licencioso, despreciable o incontinente; sino el que lo hace por un placer vergonzoso” (vergonzoso porque va contra la razón) (Ibidem, 1151b).

[\[2011\]](#) Ibidem, 1148b. Esta idea es recogida por Santo Tomás en S. Th.,

II-II q155 a2 sed contra.

[\[202\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1148a.

[\[203\]](#) Entre éstas, cita “la de arrancarse los cabellos, o morderse las uñas, o comer carbón y tierra, o las relaciones sexuales entre varones” (*Ibidem*, 1149a).

[\[204\]](#) *Ibidem*, 1150a.

[\[205\]](#) *Ibidem*, 1149a.

[\[206\]](#) *Ibidem*, 1149a.

[\[207\]](#) *Ibidem*, 1149b.

[\[208\]](#) Cfr. *Ibidem*, 1149b.

[\[209\]](#) Ibidem, 1150a.

[\[210\]](#) Ibidem, 1150b.

[\[211\]](#) Ibidem, 1150a. Quizás esta última cita ayude a comprender lo que se dijo acerca de la apariencia de “determinismo moral” en Aristóteles (vid Epígrafe 4, d) in fine).

[\[212\]](#) Cfr. Ibidem, 1151a. Con otras palabras: “el vicio es inconsciente y la incontinencia no” (Ibidem, 1150b). Recordamos que ha de entenderse por vicio la intemperancia. De algún modo, en el incontinente se produce una ceguera de un tipo de bien moral pasajera, circunscrita a ese caso particular, mientras que en el intemperante la ceguera para ese bien moral es continua.

[\[213\]](#) “La virtud y el vicio preservan y destruyen, respectivamente, el principio, y en las acciones el fin es el principio” (Ibidem, 1151a). Esta idea será recogida por Santo Tomás en S. Th., II-II q156 a3 sed contra, co y ad1.

[\[214\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1151a.

[\[215\]](#) Ibidem, 1152a.

[\[216\]](#) Ibidem, 1151b-1152a. Santo Tomás recogerá esta tesis en S. Th., II-II q155 a3 sed contra, haciendo ver que la continencia no destruye el mal del apetito concupiscible, porque quien la practica tiene aún malos deseos.

[\[217\]](#) ARISTÓTELES, Gran Ética, Libro II, Cap. IV, p. 142.

[\[218\]](#) ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1150b. También observa en ese mismo texto que “son sobre todo los despabilados y los coléricos los que son incontinentes con incontinencia de apresuramiento, pues los unos por su rapidez y los otros por su vehemencia, no se atienen a la razón por ser propensos a dejarse llevar de la imaginación”.

[\[219\]](#) Ibidem, 1151a.

[\[220\]](#) Ibidem, 1150a.

[\[221\]](#) Ibidem, 1172a.

[\[222\]](#) Ibidem, 1172a. Esta misma idea ya la vimos anteriormente.

[\[223\]](#) Ibidem, 1172b.

[\[224\]](#) El ejemplo que aduce Aristóteles es claro: “nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia de un niño aunque fuera disfrutando en el más alto grado con todo aquello que disfrutaban los niños” (Ibidem, 1174a). Y también: “si los tiranos, por no haber gustado nunca un placer puro y libre, se entregan a los del cuerpo, no se ha de pensar por ello que éstos son preferibles: también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor” (Ibidem, 1176b).

[\[225\]](#) Ibidem, 1174b.

[\[226\]](#) Basta por ejemplo pensar en el distinto placer estético de una persona con los ojos deteriorados y enfermos que contemplara un paisaje, y compararlo con el de una persona con ojos sanos. O aún más claro, el de una persona con sordera parcial que escuchara una orquesta sinfónica.

[\[227\]](#) Ibidem, 1174b. Por eso, Aristóteles define el placer como “una actividad de la disposición natural, (...) sin trabas” (Ibidem, 1153a).

[\[228\]](#) Ibidem, 1175a. Y continúa: “Y así juzgan mejor y hablan con más exactitud de cada cosa los que se ejercitan en ella con placer”.

[\[229\]](#) Ibidem, 1175b. La cita sigue así: “Por eso cuando nos deleitamos profundamente en algo no hacemos en absoluto otra cosa, y hacemos una cosa cuando no nos agrada mucho otra; así los que comen golosinas en los teatros lo hacen sobre todo cuando los autores que se disputan el premio son malos”.

[\[230\]](#) Ibidem, 1175b.

[\[231\]](#) Ibidem, 1153a.

[\[232\]](#) Ibidem, 1175b.

[\[233\]](#) Ibidem, 1173b.

[\[234\]](#) Cfr. Ibidem, 1176b.

[\[235\]](#) Ibidem, 1178a. Y también, en el mismo pasaje: “Estando unidas a los sentimientos o pasiones las virtudes morales lo serán del compuesto, y las virtudes del compuesto son humanas; por consiguiente, también lo serán la vida y la felicidad conforme a ellas”.

[\[236\]](#) Ibidem, 1177a.

[\[237\]](#) Ibidem, 1153b. En este mismo párrafo, Aristóteles continúa con una afirmación que refleja la intrínseca limitación de su ética, incapaz de compaginar la aspiración universal a la felicidad con las circunstancias exteriores adversas a que se ven sometidos tantas personas: “Los que afirman que el que está en la tortura, o el que ha caído en grandes infortunios, es feliz si es bueno, voluntaria o involuntariamente dicen una vaciedad”. Para Aristóteles, sin un mínimo de suerte en la vida, parece que no se puede ser verdaderamente feliz.

[\[238\]](#) Ibidem, 1152b.

[\[239\]](#) Ibidem, 1154b. Aquí encontramos una **secreta ley del ser humano, que es de enorme importancia para la educación en la virtud de la templanza: cuando no se obtiene placer de las cosas buenas de la vida, se acaba buscando en las malas. La rigidez, el voluntarismo, el exagerado rigorismo moral de cuño calvinista, en cuanto que llevan al vicio de la**

insensibilidad, son malos compañeros para la templanza. Para un interesante estudio de este aspecto en Calvino: cfr. ZWEIG, S., Castello contra Calvino, El Acantilado, Barcelona 2001, pp. 55-63. Copio algunas frases: "Jamás este desapasionado fanático esperó ni recibió placer con nada de lo que provoca embriaguez, ni con el vino, ni con las mujeres, ni con el arte, con ninguno de los dones que Dios ha puesto en la tierra" (Ibidem, p. 55). "El asceta, como por ejemplo, Robespierre, es siempre el tipo de déspota más peligroso. Quien no comparte de lleno y espontáneamente lo humano, se comportará siempre de forma inhumana frente a los hombres. (...) Desde el principio, la moral puritana de Calvino impone la idea de que el disfrute despreocupado y alegre es sinónimo de "pecado", y prohíbe como vano y enojosamente superfluo todo lo que hace nuestra existencia bella y floreciente, todo lo que sirve al esparcimiento, elevación, redención y alivio a las almas" (Ibidem, p. 60).

[\[2401\]](#) Cfr. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1154a.

[\[2411\]](#) Ibidem, 1154b. En ese mismo pasaje Aristóteles aclara que llama agradable por accidente a lo que cura o remedia, y agradable por naturaleza a lo que produce una acción propia de cada naturaleza

determinada.

[\[242\]](#) Ibidem, 1175a.

[\[243\]](#) Ibidem, 1154b.

[\[244\]](#) Ibidem, 1179b. Poco antes, ha afirmado que los razonamientos “resultan incapaces de excitar a la bondad y a la nobleza al vulgo, que de un modo natural no obedece por pudor, sino por miedo, ni se aparta de lo que es vil por vergüenza, sino por temor al castigo”. Jacinto Choza observa que, en este pasaje, “vil es la traducción del término griego ‘faulos’, cuya área semántica cubre todas las modulaciones de la vileza: de poca importancia, de ningún valor, fácil, despreciable, vulgar, mediocre, inhábil, incapaz, ignorante, malo” (CHOZA, J., Conciencia y afectividad, p. 30).

[\[245\]](#) ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1179b.

[\[246\]](#) Honestidad y vergüenza serán las dos partes integrales de la virtud de la templanza, según la teoría de Santo Tomás.

[\[247\]](#) ARANGUREN, J., Resistir en el bien, EUNSA, Pamplona 2000, p.197. Por eso, para Aristóteles sería un absurdo moral tratar de maximizar

la satisfacción de las preferencias de todos los miembros de la sociedad, porque eso significaría dar el mismo peso a las preferencias de los viciosos, incontinentes y amorales, que a los que poseen las virtudes intelectuales y morales. Sin embargo, ese absurdo se presenta a menudo como el principio básico de convivencia en las modernas democracias liberales. No en vano estas sociedades están impregnadas de consumismo, y en ellas la “sophrosyne”, como virtud moral necesaria para la prudencia y el logro del verdadero bien humano, no es reconocida como virtud: cfr. MACINTYRE, A., “Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive”, p. 6.

[\[248\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1179b.

[\[249\]](#) *Ibidem*, 1180a.

[\[250\]](#) *Ibidem*, 1180a

[\[251\]](#) *Ibidem*, 1121b.

[\[252\]](#) *Ibidem*, 1134a.

[\[253\]](#) En efecto, nadie diría que quien comete adulterio no es injusto con el cónyuge propio o del cómplice. Sin embargo, Aristóteles

distingue entre actuar injustamente y ser injusto. Sólo se es injusto cuando se obra eligiendo previamente el acto injusto tras una deliberación previa. Y así, “cuando se obra a sabiendas, pero no de un modo deliberado, se comete una acción injusta, por ejemplo, a impulsos de la ira o de las demás pasiones (...), pero los autores no son por ello injustos ni malos, porque el daño no tiene por causa la maldad; pero si los hacen proponiéndoselos, son injustos y malos” (Ibidem, 1135b). Aquí subyace la concepción aristotélica de la virtud (y el vicio) como hábito, como parte de esa segunda naturaleza que nos lleva a obrar de un determinado modo virtuoso (o vicioso). Por eso, tras hablar de arrojar el escudo y salir corriendo, herir al prójimo o cohabitar con una mujer, puede decir que “el ser cobarde o injusto no consiste en hacer esas cosas, a no ser por accidente; sino en hacerlas porque se es de cierta manera” (Ibidem, 1137a).

[\[254\]](#) Ibidem, 1140b. Por cierto que, como observa MacIntyre, en ese mismo pasaje “Aristóteles acompaña esta tesis con una ingeniosa pero falsa etimología de sophrosyne, según la cual su significado original era que preserva la phronesis” (MACINTYRE, A., “Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive”, p. 5: “Aristotle accompanies this thesis with an ingenious but false etymology for sophrosyne, according to which its original meaning was that which preserve phronesis”).

[\[255\]](#) Esta tesis será recogida por Santo Tomás en S. Th., II-II q153 a5 ad1.

[\[256\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1138b.

[\[257\]](#) Ibidem, 1138b.

[\[258\]](#) Ibidem, 1139a.

[\[259\]](#) Ibidem, 1139a.

[\[260\]](#) Conviene hacer notar que la existencia del deseo es necesaria para orientar la reflexión a la acción. Como dice Aristóteles: “la reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica”. Y llega a decir que “la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre” (Ibidem, 1139a).

[\[261\]](#) Como dice el propio Aristóteles: “el hombre lleva a cabo su obra mediante la prudencia y la virtud moral, porque la virtud [moral] hace recto el fin propuesto y la prudencia los medios que a él conducen” (Ibidem, 1144a).

[\[262\]](#) Ibidem, 1145a.

[\[263\]](#) Ibidem, 1178a.

[\[264\]](#) Ibidem, 1144a. Por eso puede afirmar Aristóteles que no “es posible que una misma persona sea a la vez prudente e incontinente (...). En cambio, nada impide que el hombre hábil [diestro] sea incontinente” (Ibidem, 1152a).

[\[265\]](#) Ibidem, 1144a.

[\[266\]](#) Veamos las palabras de Aristóteles: “La recta conformidad de este ojo del alma [la prudencia] no se produce sin virtud [moral], como es dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, ‘puesto que el fin es ese’, o ‘puesto que lo mejor es esto’, sea cual fuere (...), y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos respecto a los principios de la acción. De modo que es evidentemente imposible ser prudente no siendo bueno” (Ibidem, 1144a). En este pasaje “bueno” viene a significar: “con virtud moral”.

[\[267\]](#) Se tratan de las disposiciones naturales debidas por naturaleza a nuestro carácter: “somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde que nacemos” (Ibidem, 1144b), pero esto no es verdadera virtud, porque a la razón le falta la conformidad con la prudencia para ser recta.

[\[268\]](#) Ibidem, 1144b.

[\[269\]](#) Es conocida la comparación que, recogiendo esta tesis aristotélica, hará Santo Tomás de las virtudes con los dedos de una

mano: al crecer la mano, crecen proporcionalmente todos los dedos (cfr. S. Th., I-II q66 a2 co).

[\[2701\]](#) Del mismo modo piensa Santo Tomás: Cfr. S. Th., II-II q166 a2 ad1.

[\[2711\]](#) Otro tanto cabe decir de esta tesis: Cfr. S. Th., II-II q147 a1 ad2. Hay más motivos para esta superioridad de la prudencia: por ejemplo, que al ser una virtud intelectual, perfecciona a la razón, que es, para Aristóteles, lo más noble en el hombre, por encima de los apetitos, sean éstos racionales o no.

[\[2721\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1130a. Santo Tomás recoge este motivo en S. Th., II-II q141 a8 sed contra.

[\[2731\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1117a.

[\[2741\]](#) No obstante, la intemperancia le parece a Aristóteles máximamente vituperable entre los demás vicios, y piensa que es más grave el vicio de la intemperancia que la timidez (opuesta a la fortaleza), por ser más voluntaria. Estas tesis serán recogidas por Santo Tomás en: S. Th., II-II q142 a4 sed contra, y a3 sed contra.

[275] Este “círculo” es, en el fondo, el mismo del que ya hablamos al final del Epígrafe 4, b), y que expresábamos al decir que si el hábito se adquiere mediante el obrar al que se halla inclinado, y la virtud proporciona solamente la seguridad y facilidad del obrar en cuestión, ¿cómo es posible el obrar racional antes de haber adquirido la virtud? Como se recordará, la respuesta que se daba allí era: “mediante la educación”.

[276] Cfr. MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, p.114; *Tres versiones rivales de la ética*, p.127.

[277] Cfr. *De Veritate*, q11, a1. Cita en el original de Rhonheimer.

[278] RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, pp. 227-229. Las cursivas son originales del autor.

[279] MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, p.168.

[280] Podríamos decir: “impresa en el aprendiz como inclinación afectiva”.

[281] Santo Tomás, por ejemplo, sostuvo que toda educación es, en un

sentido importante, auto-educación (cfr. De Veritate, XI, 1).

[\[2821\]](#) Sólo le supera en el número de citas un autor: San Agustín, del que Santo Tomás recoge 186 citas en ese mismo tratado, aunque no siempre de carácter filosófico, pues son numerosas las referencias escriturísticas y teológicas. Con todo, no conviene minusvalorar la influencia de San Agustín en Santo Tomás quien, de hecho, participaba tanto de la tradición agustiniana, como de la aristotélica. De este modo, podemos hablar de Santo Tomás, siguiendo a MacIntyre, como de un “habitante de frontera”, que elaboró una doctrina propia con la aspiración de integrar tanto los logros del agustinianismo como del aristotelismo, “de tal manera que, lo que debía reconocerse como los defectos y limitaciones del agustinianismo, juzgado desde una perspectiva agustiniana, y los defectos y las limitaciones del aristotelismo, juzgado desde una perspectiva aristotélica” (MACINTYRE, A., Tres versiones rivales de la ética, p. 158), se hubiera corregido y trascendido en un proyecto común a ambas tradiciones de investigación.

[\[2831\]](#) MacIntyre afirma que, “cuando Tomás de Aquino escribió la Summa, se preparó para la tarea de redactar las partes que tenían que ver con la investigación moral detallada en la IIa-IIae, escribiendo un comentario de la Ética a Nicómaco al mismo tiempo que continuaba su exposición de las epístolas de San Pablo” (Ibidem, p.172). Lo cual es indicativo del valor que otorgaba a esta obra en la ética aristotélica.

[\[2841\]](#) Cfr. Ibidem, p.148.

[\[2851\]](#) Cfr. MACINTYRE, A., “Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive”, p. 9.

La “sophrosyne” griega: origen del concepto tomista de la virtud de la templanza

Publicado: Viernes, 13 Marzo 2015 14:37

Escrito por Pio Santiago
