

VIRTUD

- I. Historia del problema
- II. Elaboración sistemática

I. *Historia del problema*

Las palabras con que las lenguas modernas expresan el antiguo concepto de la ἀρετή (*virtus*) han perdido considerablemente su viveza y su fuerza ilustrativa. En su ensayo *Zur Rehabilitierung der Tugend*, escrito antes de la primera guerra mundial, Max Scheler afirma que la palabra «virtud», que «en otros tiempos» designaba una «realidad simpática, atractiva y cautivadora», se halla en nuestro tiempo tan malparada que apenas podemos evitar la sonrisa cuando la oímos o leemos. Igualmente, Paul Valéry dijo más tarde ante la Academia Francesa que la palabra «vertu» está muerta, como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que, fuera de la Academia, únicamente se emplea en la opereta y en el catecismo. Es difícil que pueda detenerse o anularse por completo este proceso de pérdida o perversión progresiva de su significado. Sin embargo, el hecho carecería de importancia decisiva si fuera posible devolver a la conciencia social lo significado en un principio por esta palabra, es decir, el *concepto* de virtud, el cual es igualmente desconocido en amplios sectores. No obstante, para una doctrina ética de la vida, este concepto parece ser francamente indispensable. En todo caso, dentro

del pensamiento occidental sobre la moralidad humana, la *doctrina de la virtud* ha sido desde tiempo inmemorial una de las formas fundamentales en que se ha intentado formular sistemáticamente la exposición de lo que el hombre «debe» hacer u omitir.

Otras formas fundamentales, que se encuentran también en la tradición junto a la doctrina de la virtud, son principalmente la doctrina de los mandamientos, la doctrina de las obligaciones y la doctrina de los grados (→ moralidad). La *doctrina de los mandamientos* se centra para el cristianismo en la interpretación del Decálogo. Esta adquirió en la época de la → Reforma protestante un especial relieve, por considerarla los reformadores como un instrumento necesario para llevar a cabo la corrección «bíblica» de la doctrina de la virtud expuesta por la → escolástica medieval, en la cual se habían introducido, según ellos, elementos «griegos» y «filosóficos». La *doctrina de las obligaciones* es igualmente una forma fundamental, desarrollada desde la Antigüedad, especialmente por los estoicos, de la doctrina del deber. Esta forma adquiere una importancia que sigue influyendo hasta nuestros días gracias a la interpretación de las palabras de Pablo cuando dice que «debemos vivir sobria, justa y piadosamente en este mundo» (Tit 2,11). En este texto apoya Calvino su división trimembre del ámbito de las obligaciones, la cual se impuso ampliamente, incluso más allá del campo de influencia inmediata del calvinismo, sobre todo en la ética de la Ilustración: deberes para con Dios («piadosamente»), deberes para con el prójimo («justamente») y deberes para consigo («sobriamente»). La exposición de la *doctrina de los grados* destaca los diferentes grados de perfección que el hombre puede alcanzar sucesivamente en su camino hacia la perfección moral. «Gradación», *climax*, *scala* son términos fundamentales que se repiten característicamente. Parece que existe cierta afinidad entre esta forma de la doctrina de la vida moral y la → mística religiosa. La idea de la elevación gradual hacia la divinidad domina tanto la doctrina platónica del *eros* como la ética neoplatónica. Dionisio Areopagita distinguió en esta elevación tres grados: «purificación-iluminación-unión», y esta distinción mantuvo su vigencia hasta la mística española del siglo XVI. La estructura de la doctrina de los grados es igualmente característica de las primitivas doctrinas monacales del Oriente cristiano (→ monacato), de la teología bizantina medieval y de la mística occidental (Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor, Buenaventura, Taulero, Suso).

La *doctrina de la virtud* pasó del pensamiento griego a la ética occidental. Parece que Pitágoras distinguió ya las cuatro virtudes fundamentales (virtudes cardinales). En tiempo de Platón, estas virtudes representaban ya una concepción tan evidente que ofrecían el esquema apropiado para un panegírico, como lo demuestran las palabras de Agatón en el *Symposion*. La *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, el cual alcanza mayor precisión en el concepto formal de virtud, ofrece expresamente la estructura de la doctrina de la virtud, aunque ésta no se divide exclusivamente según el esquema de las cuatro virtudes cardinales. Estas reaparecen con mayor relieve en los estoicos y alcanzan en Cicerón el orden definitivo de su enumeración: prudencia,

justicia, fortaleza y templanza. Posteriormente se intenta demostrar que este orden se funda en determinados principios.

El filósofo judío Filón y Clemente de Alejandría intentaron demostrar que la doctrina griega de las cuatro virtudes fundamentales se encontraba en el AT (Sab 8,7). Ambrosio fue el primero que expresó la idea de que el fundamento de las virtudes cardinales es Cristo. Su contemporáneo Jerónimo las considera como una cuadriga que lleva a la meta al verdadero auriga del recto camino de Cristo. Agustín, Gregorio Magno, Juan Damasceno, Alcuino, Rabano Mauro y Pedro Lombardo son los representantes más destacados de la tradición por la cual se ha conservado en la doctrina moral cristiana la idea de exponer las obligaciones morales del hombre como una derivación de la virtud. Tomás de Aquino convirtió, finalmente, esta idea en principio formal de la sistematización de una doctrina moral filosófico-teológica que se estructura según las cuatro virtudes cardinales —prudencia, → justicia, fortaleza y templanza— y las tres virtudes «teologales» —→ fe, → esperanza y caridad (→ amor)—. Esta sistematización puede considerarse clásica por su claridad y armonía. Apoyándose principalmente en Aristóteles, Tomás de Aquino expone claramente el concepto de virtud en todos sus elementos y lo ajusta a la antropología teológica.

II. *Elaboración sistemática*

Una descripción formal de la virtud podría ser la siguiente: la virtud es la disposición que inclina al hombre a obrar el bien. Pero esta descripción no expresa con suficiente claridad toda la riqueza de su significado efectivo. El elemento conceptual más importante es que la virtud es un «hábito». El hábito indica un modo especial de tenerse a sí mismo, de autoposesión, que constituye el único medio por el cual el hombre se asegura realmente de lo que él es. El *habitus* significa algo intermedio entre la *potentia*, el mero poder ser y obrar, y el *actus*, la *actuación* de este poder. El *habitus* es más que un simple poder, es una perfección de la *potentia*. Pero es menos que la actuación de la potencia, todavía no es un *actus* perfecto. El *habitus* es una *potentia* con una inclinación al *actus*, un poder entitativo que se halla «a un paso» de la actuación. El *habitus* es algo distintivamente humano: no puede darse en → Dios, que es acto sin mezcla de potencia (*actus purus*), ni en los seres de la naturaleza inferiores al hombre, cuyas potencias entitativas y operativas están sujetas a la necesidad en el obrar. «El fuego hace verdad y exactitud *necesariamente*, pero no el hombre, cuando él hace el bien» (Anselmo de Canterbury, *Dial. de Ver.*, 5). Porque el hombre es un ser cuyas posibilidades no se realizan con necesidad natural ni están realizadas ya desde el principio, *necesita*, para ser bueno, del *habitus*, en virtud del cual se halla «a un paso» de convertir su poder en ser u obrar efectivos. El término «virtud» (como *habitus*) significa precisamente este «hallarse al borde» de obrar el bien: la virtud pertenece al ámbito de la potencia, pero se halla en el extremo de ésta contiguo al acto (es *ultimum potentiae*). Aquí se manifiesta

otro elemento del concepto de la virtud, el cual aparece con toda claridad en una formulación como la siguiente (de Tomás de Aquino): «La virtud es la fuerza por la cual un ser puede seguir su impulso (*impetus*) con todo el poder (*potestas*) que le es propio...» (*De virtutibus in communi*, 1). Es preciso ratificar esta idea completamente dinámica del → mundo y del → hombre, si no se quiere entender equivocadamente el concepto de virtud propio de la ética cristiana occidental. El hombre y el mundo no representan una situación estática de lo «existente», sino que los seres tienen su *impetus*, se los concibe en ejercicio y son como una piedra lanzada en movimiento. La → creación es → ser que se está realizando. El acto de la creación dio el primer impulso al dinamismo de la creación. Y la permanencia ininterrumpida del mismo acto creador la mantiene en marcha. Pero la meta a que tiende en su camino este acontecer es su «realización». Dios ha creado las cosas «para que existan» (Sab 1,14). Y el impulso originario del acto creador es tan eficaz que la criatura no puede hacer otra cosa que querer también «por sí misma», en virtud de su esencia más profunda, el mismo término («su realización»), y esto naturalmente, es decir, antes de toda resolución consciente. En el concepto de virtud considerada como ulterior realización del desarrollo humano puesto ya en marcha por la → naturaleza, es decir, en virtud de la misma creación, se expresa al mismo tiempo que lo moral tiene, en definitiva, un carácter secundario y subordinado. Como norma del deber, el ser creado (del hombre y su mundo) está antes de lo moral. Si se tiene en cuenta un concepto de la virtud determinado exacta y consecuentemente, resultan insostenibles la valoración exagerada de la ética —cosa que fue usual en el idealismo autonomista— y la idea de que el hombre, con su → decisión moral, da su primera realidad al bien, considerado como algo completamente nuevo e independiente. Mucho antes que pueda hablarse de una decisión consciente de la voluntad, el hombre se encuentra ya en camino hacia el bien que le ha señalado la naturaleza (→ persona). Mucho antes que el hombre pueda dar su «sí» deliberado (o su «no»), se encuentra ya en marcha dentro de él su afirmación. Y su decisión es buena siempre que «siga» a esta afirmación previamente ya establecida. El concepto de virtud indica que a todo lo que nosotros podemos hacer precede algo que nosotros no hacemos y que más bien hemos recibido. Esta realidad recibida, el ser que se nos ha concedido en la creación, no solamente precede a nuestro obrar libre fundado en la elección, sino que escapa también al alcance de nuestro conocimiento. Sobre esta realidad recibida, que siempre es lo primero, no tiene nuestra voluntad poder de disposición; en el fondo, incluso permanece oscura e inexplicable para nuestra razón. Sólo mediante la aceptación y el reconocimiento de esta realidad anterior impenetrable e inmutable puede llegar a comprenderse el acto moral, tal como lo entiende la ética occidental. En efecto, sólo concibiendo como una unidad el ser efectivo del hombre y el deber del mismo hombre se mantiene al mismo tiempo la serena naturalidad de lo moral: el bien es lo que corresponde al ser tanto del hombre como de las cosas. Por esta razón, aunque el bien exige normalmente esfuerzo y dominio de sí mismo, es, en último término, natural y, por tanto, «fácil». También

pertenece como elemento esencial al concepto de virtud el que ésta haga realizar el bien *con alegría*.

El verdadero fruto y efecto del pensamiento sobre la moralidad humana que se halla incorporado en la doctrina occidental de la virtud sólo aparece con toda claridad mediante la oposición a su extremo contrario. Esta parte contraria es la concepción, no raras veces vigente tras una ética exclusiva de obligaciones y preceptos, que separa completamente en su pensamiento lo que el hombre «debe» y lo que el hombre «es»: desde «otro» mundo enteramente desligado se dirigen al ser humano, al que no se tiene presente ni se valora para establecer sus obligaciones, unos mandatos que nada tienen que ver con el ser de aquel a quien se dirigen, el cual carece de toda importancia, aunque queda obligado de una manera absoluta. En cambio, esto se realiza en la doctrina de la virtud de dos maneras. En primer lugar, se tiene en cuenta expresamente el *ser* del hombre moral, tanto el ser «aportado» por naturaleza, es decir, recibido en virtud de la creación, como también el ser perfeccionado, es decir, la perfección entitativa, que sólo puede lograr con su actividad. En segundo lugar, el ser del hombre moral no se considera como simple «material» respecto a la intervención de normas arbitrarias carentes de relación con él, sino como una parte de la realidad de la creación, la cual debe desarrollarse hasta lograr la perfección correspondiente. Así, pues, la doctrina de la virtud tal como se ha expresado en la tradición occidental sobre la moralidad humana está muy lejos de ser una visión restrictiva y oprimiente. Se trata, por el contrario, de abrir una ruta y señalar un camino.

O. Zöckler, *Die Tugendlehre des Christentums*, Gütersloh 1904; M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, 2 vols., Leipzig 1915; P. de Roton, *Les habitus*, París 1934; A. Goupil, *Les vertus*, 2 vols., París 1935, 1939; J. M. Bover, *San Pablo, maestro de la vida espiritual*, Barcelona ²1941; N. Krautwig, *Die Tugend*: WiWei 8 (1941) 120; 9 (1942) 1-13; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 3 vols., Lovaina-Gembloux 1942, 1948, 1949; J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Munich ³1949; D. von Hildebrand, *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959; B. Häring, *La ley de Cristo*, Barcelona 1961; C. Gennaro, *Virtù teologali e santità*, Roma 1963; J. Alfaro, *Fides-Spes-Caritas. Adnotationes in Tractatum de virtutibus theologicis*, Roma 1963; R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, Munich 1963; J. J. Modrego, *Las virtudes teologales*, Vitoria ²1963; W. Ernst, *Die Tugendlehre des Franz Suarez*, Leipzig 1964; J. Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1964; J. Gründel, *Tugend*: LThK X (²1965) 395-399; J. Zaffonato, *Las virtudes*, 2 vols., Madrid 1965; J. Klomps, *Die Tugenden des modernen Menschen*, Augsburg 1969; K. Rahner, *Virtudes*: SM VI (1976) 873-878.

J. PIEPER