

La doctrina de la virtud

Posibilidades para la
teología contemporánea

Franklin Buitrago Rojas, O. P.
Hernán Yesid Rivera Roberto, O. P.
Iván Fernando Mejía Correa, O. P.
Hernán Antonio Arciniegas Vega, O. P.



La doctrina de la virtud

Posibilidades para la teología contemporánea

Franklin Buitrago Rojas, O.P.
Hernán Yesid Rivera Roberto, O.P.
Hernán Antonio Arciniegas Vega, O.P.
Iván Fernando Mejía Correa, O.P.

La doctrina de la virtud

Posibilidades para la teología contemporánea



Buitrago Rojas, Franklin O. P.

La doctrina de la virtud: Posibilidades para la teología contemporánea / Franklin Buitrago Rojas, O. P. [y otros tres autores]. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2020.

179 páginas; ilustraciones

Incluye índice y referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-782-279-3

E-ISBN: 978-958-782-280-9

1. Virtudes teologales 2. Vida espiritual--Virtud 3. Teología dogmática 4. Esperanza--Aspectos religiosos 5. Fe--Aspectos religiosos 6. Encarnación de espíritus I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 341.4

CO-BoUST



© Franklin Buitrago Rojas, O. P., Hernán Yesid Rivera Roberto, O. P., Hernán Antonio Arciniegas Vega, O. P. e Iván Fernando Mejía Correa, O. P., 2020
© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA
Bogotá, D. C., Colombia
Carrera 9 n.º 51-11
Teléfono: (+571) 587 8797, ext.: 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Angie Xiomara Bernal Salazar
Diagramación: Myriam Enciso Fonseca
Diseño de cubierta: Juliana Pardo Torres
Fotografía de la cubierta: Matheus Bertelli, disponible en <https://www.pexels.com/photo/photo-of-people-sitting-on-chairs-3321789/>

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-279-3
E-ISBN: 978-958-782-280-9
Primera edición, 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás
Vigilada Mineducación
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

CAPÍTULO 1

LA DOCTRINA DE LA VIRTUD EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA	19
Franklin Buitrago Rojas, O.P.	
Las virtudes en la Antigüedad clásica	21
La fe cristiana ante la noción de virtud	23
La introducción de la noción aristotélica de <i>habitus</i>	31
La integración de la doctrina de las virtudes en la <i>Suma teológica</i> de Tomás de Aquino	35
La <i>via moderna</i> y la disolución de la síntesis escolástica	42
Recuperación contemporánea de la ética de las virtudes	49
Recuperación de la noción de virtud en la teología contemporánea	59
Referencias	75

CAPÍTULO 2

EXPERIENCIA COMUNITARIA DE LAS VIRTUDES TEOLÓGICAS 79

Hernán Yesid Rivera Roberto, O.P.

Virtudes, narración y experiencia comunitaria de la fe 85

¿Por qué las virtudes teológicas? 88

La fe 90

La esperanza 95

La caridad o el amor cristiano 101

Vivencia gozosa y espontánea de las virtudes teológicas 106

Referencias 114

CAPÍTULO 3

VIRTUD Y GRACIA A LA LUZ DE LA “METANTROPOLOGÍA” DE ABELARDO LOBATO 117

Hernán Antonio Arciniegas Vega, O.P.

Contexto de la multiplicidad de antropologías 120

La metantropología 124

La estructura integral 127

El dinamismo 131

La virtud 136

La gracia 141

Conclusión 145

Referencias 146

CAPÍTULO 4

LA VIRTUD COMO BISAGRA ENTRE EL SEGUIMIENTO Y LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

151

Iván Fernando Mejía Correa, O.P.

La virtud y el seguimiento de Jesucristo 155

La virtud y la gracia: el origen del seguimiento 157

Las virtudes exigidas por el seguimiento 161

La encarnación de la virtud en los santos 162

La *neopaideia* cristiana de la virtud 163

Conclusión 169

Referencias 170

SOBRE LOS AUTORES

173

PRESENTACIÓN

Teólogos de todas las épocas han reconocido las posibilidades que brinda la doctrina de la virtud para presentar de manera sistemática la antropología cristiana, es decir, la propuesta de espiritualidad y la conducta moral que nacen de la vivencia del Evangelio. Esta presencia constante de la doctrina de la virtud en la tradición cristiana resulta aún más llamativa al recordar que la categoría “virtud” no es un concepto propiamente bíblico, sino que, por el contrario, hace parte de la herencia filosófica y cultural grecorromana. El carácter foráneo de la noción de virtud en el lenguaje bíblico ha dado lugar a oposiciones y rechazos por parte de teólogos de diferentes épocas, quienes la consideran una invasión de la filosofía pagana dentro de la fe cristiana. Sin embargo, a pesar de las controversias, la doctrina de la virtud sigue ocupando un lugar central dentro de la comprensión cristiana de lo humano.

La doctrina clásica de la virtud en el contexto católico se remite con frecuencia a la obra de Tomás de Aquino, el gran maestro del siglo XIII, quien supo integrar, en la segunda parte de su *Suma teológica*, las nociones de *habitus* y de virtud a la teología de la gracia y de los dones y frutos otorgados por el Espíritu Santo a los creyentes. Si bien es cierto que el Aquinate se inspira en gran medida en las nociones desarrolladas por Aristóteles y por la filosofía estoica, logra integrarlas de manera armónica y equilibrada dentro de una estructura teológica y teologal propia. Por esta razón, su doctrina de la virtud constituye un clásico para el pensamiento

cristiano y una fuente de inspiración para teólogos de diferentes confesiones y horizontes.

Durante la segunda mitad del siglo xx y comienzos del xxi se ha presentado un renovado interés en la doctrina de la virtud, específicamente en su interpretación tomasiana. Este interés proviene no solo del ámbito teológico sino también de la filosofía moral. Corroborando los límites del deontologismo y del utilitarismo, pensadores como Joseph Pieper (2007), Elizabeth Anscombe (1958), Alasdair McIntyre (2001; 2015), Martha Nussbaum (1999) o Jean Porter (1990) proponen un regreso a la tradición clásica de las virtudes, con el propósito de recuperar elementos valiosos para la comprensión de la vida moral humana que la filosofía moral moderna parece haber olvidado o descuidado. Por su parte, varios teólogos de nuestro tiempo han entablado un diálogo con la doctrina contemporánea de la virtud, entre ellos, podemos mencionar a Stanley Hauerwas (1981; 1983), Servais Pinckaers (1978; 2007), Otto Hermann Pesch (1987) y Craig Steven Titus (2010).

El presente libro, fruto de un trabajo de investigación desarrollado por varios docentes y estudiantes de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, plantea como tesis central que, así como ha ocurrido en otros periodos de la historia, el resurgir contemporáneo de la doctrina de la virtud en el campo de la filosofía y de la cultura puede enriquecer la reflexión teológica, la comprensión cristiana del ser humano y la presentación de la vida nueva ofrecida en Cristo.

Hablar en nuestro tiempo de un concepto clásico como “doctrina de la virtud” requiere, tanto en el campo de la filosofía moral como en el de la teología, una exposición sistemática que permita aclarar conceptos y despejar prejuicios. Muchas críticas protestantes y modernas a la tradición moral católica que se remonta a Tomás de Aquino se originan en interpretaciones erróneas o inexactas de su doctrina de la virtud. Por eso, el primer capítulo de este libro ofrece una presentación detallada de esta, de su desarrollo histórico desde los orígenes en la Antigüedad griega, pasando por las síntesis patrísticas y medievales, hasta sus versiones modernas y contemporáneas. Si, por una parte, Tomás de Aquino constituye un hito dentro de la síntesis cristiana de la doctrina de la virtud, por otra, el nominalismo que transformó radicalmente las nociones de libertad y de finalidad de la vida humana permite explicar las posturas críticas de muchos pensadores modernos frente a la doctrina de la virtud.

El primer capítulo pone de manifiesto cómo la relevancia de la doctrina de la virtud, así como de la noción de *habitus* que le es subyacente, no se limita

al campo de la teología moral sino que está directamente relacionada con la doctrina de la gracia y la teología espiritual. El capítulo concluye con algunas propuestas de recuperación contemporánea de la noción de virtud, que ofrecen diferentes posibilidades y límites para la reflexión teológica cristiana.

La comprensión específicamente cristiana de las virtudes se muestra en las tres virtudes que la tradición denomina “teologales”: fe, esperanza y caridad. El segundo capítulo de este libro es un estudio sobre el aporte de la comprensión contemporánea de la virtud a nuestra manera de entender y promover estas tres realidades dinámicas de la vida cristiana. La importancia que algunos pensadores contemporáneos otorgan a las narraciones sobre los héroes que encarnan las virtudes dentro de una comunidad permite, por ejemplo, comprender mejor la labor que desempeñan los testimonios de las vidas de los santos en la propagación y la enseñanza de la fe; así como la importancia del relato autobiográfico en la constitución de la identidad del creyente y en la asimilación de las implicaciones éticas del Evangelio en la cotidianidad. La reflexión sobre el horizonte comunitario de la vivencia de la virtud, por su parte, permite redescubrir las relaciones comunitarias eclesiales como contexto primordial donde el cristiano alcanza la plenitud en el ejercicio de las virtudes teologales.

A continuación, se analiza cómo las dimensiones narrativa y comunitaria permiten una comprensión renovada de cada una de las virtudes teologales. La fe como virtud vivida es posible de modo concreto en el contexto de una comunidad creyente. Los relatos cristianos constituyen una reserva de esperanza ante el futuro y, especialmente, ante las dificultades. La caridad como experiencia concreta del amor cristiano y como dinámica transformadora necesita también de contextos comunitarios donde determinadas virtudes sean valoradas y promovidas. De este modo, asumiendo la genuina intuición tomasiana, se busca mostrar que las virtudes teologales, antes que dones para la intimidad del alma, son la fuente dinámica de la respuesta cristiana ante la realidad.

Por último, el capítulo desarrolla las implicaciones que tienen para las virtudes teologales las notas esenciales que acompañan la vivencia auténtica de toda virtud: espontaneidad, naturalidad, alegría y gozo. Comprender estas notas esenciales de la vida virtuosa del cristiano muestra la vida cristiana como una propuesta de sentido, de plenitud y de realización ante las situaciones de sinsentido. Esta visión de la vida cristiana como propuesta de sentido permite comprender, a su vez, la predicación y la práctica sacramental,

entendidas como los ámbitos donde las virtudes teologales son comunicadas, afirmadas y celebradas.

La recuperación contemporánea de la doctrina de la virtud implica entrar en diálogo (y en debate) con otras concepciones antropológicas. Desde una perspectiva inspirada por el pensamiento de Tomás de Aquino, se trata de revisar los supuestos filosóficos que dan forma y fundamentan dichas concepciones antropológicas. En este sentido, el tercer capítulo de este libro es una propuesta original fundamentada en las ideas del filósofo dominicano Abelardo Lobato (fundador de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino) sobre la necesidad de una “metantropología”, es decir, de una visión integradora del ser humano desde el horizonte del ser, que permita integrar los hallazgos que diferentes filosofías y saberes contemporáneos han aportado sobre lo humano. De modo semejante a lo propuesto para la fe, la esperanza y la caridad, este capítulo se propone enriquecer la lista clásica de las virtudes con nuevas capacidades humanas para la acción, reveladas con mayor claridad por el pensamiento contemporáneo. Junto a la narrativa y la comunitaria, otras dimensiones como la corporeidad y la historicidad podrían enriquecer nuestra comprensión teológica de la gracia y de sus efectos en la vida humana.

Es importante reconocer que una corriente significativa dentro de la teología moral católica de la segunda mitad del siglo xx abandonó el lenguaje de las virtudes teologales y cardinales para adoptar nuevas categorías, tales como opción fundamental, valores cristianos o seguimiento de Cristo. Algunos autores del periodo posconciliar denunciaban una cierta dificultad de la doctrina clásica de la virtud para asumir categorías centrales del Evangelio como, por ejemplo, Reino de Dios. Por esta razón, el último capítulo de este libro propone un diálogo con esta corriente, en el que se expone que la doctrina de la virtud no representa una negación de esta, sino una posibilidad de complementarla. La virtud se presenta como una bisagra posible entre el seguimiento de Cristo, entendido principalmente como proyecto ético, y la espiritualidad comprendida como configuración con Cristo. La gracia, como fuente de las virtudes del cristiano, es, en últimas, la realidad que está en la base de estas dos dimensiones de la vida cristiana. Una comprensión contemporánea de la virtud que ha asumido las dimensiones de historicidad, narratividad y comunitariedad no contradice sino que permite comprender mejor la realidad del seguimiento de Cristo. De hecho, para que

el seguimiento de Cristo no permanezca en el plano de la ideología sino que se encarne en un modo de vida concreto necesita virtudes específicas. Por último, el capítulo recoge las ideas de los capítulos precedentes para mostrar la importancia de la narración y de la dimensión comunitaria dentro del seguimiento de Cristo, concretamente, las narraciones de vidas de santos y los testimonios de fe de los creyentes.

De este modo, las reflexiones desarrolladas en cada uno de los capítulos de este libro, en diálogo con diferentes autores contemporáneos, se proponen mostrar las posibilidades que aún tiene para la teología cristiana la doctrina de la virtud. Lejos de ser rígida y acabada, esta doctrina tiene la capacidad de asimilar nuevas categorías antropológicas descubiertas o enfatizadas por el pensamiento contemporáneo. Solo con la condición de ser interpelada y enriquecida por los aportes del pensamiento actual, la teología cristiana puede seguir desarrollando sus propias potencialidades para explicar mejor las realidades humanas. Retomando las enseñanzas de Tomás de Aquino queremos mostrar que el diálogo entre razón y fe no da lugar a esquemas rígidos, sino que, al contrario, nos invita a reconocer toda verdad como proveniente del Espíritu Santo.

LOS AUTORES

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. En: *Collected philosophical papers* 3 (pp. 26-41). Oxford: Oxford University Press.
- Cessarius, R. (1998). *Las virtudes. Manuales de Teología Católica*. Vol. 19. Valencia: Edicep.
- Hauerwas, S. (1981). *A community of character: Toward a constructive Christian social ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Hauerwas, S. (1983). *The peaceable kingdom: A primer in Christian ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2001) *Animales racionales dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*. Barcelona: Paidós Básica.
- MacIntyre, A. (2015). *Tras la virtud*. Barcelona: Austral.
- Nussbaum, M. (1999). La ética de la virtud: una categoría equívoca. *Areté*, 11 (1-2), 573-613.
- Pesch, O. H. (1987). Teología de las virtudes y virtudes teológicas. En *Concilium* 211. *La virtud ante el cambio de valores* (pp. 459-480). Madrid: Cristiandad.
- Pieper, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.
- Pinckaers, S. T. (1978). *Le renouveau de la morale*. Paris: Téqui.
- Pinckaers, S. T. (2007). *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: Eunsá.
- Porter, J. (1990). *The recovery of virtue: the relevance of Aquinas for Christian ethics*. Wensminster: John Knox.
- Titus, C. S. (2010). *Moral development and connecting the virtues: Aquinas, Porter, and the flawed saint*. En R. Hütter y M. Levering (eds.), *Ressourcement Thomism: Sacred doctrine, the sacraments, and the moral life* (pp. 330-352). Washington D.C.: The Catholic University of America.

CAPÍTULO 1

LA DOCTRINA DE LA VIRTUD EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA

FRANKLIN BUITRAGO ROJAS, O.P.

Las virtudes en la Antigüedad clásica

En las diferentes épocas de la historia, los pueblos han admirado y promovido cualidades o excelencias humanas que consideran importantes para la vida de las personas y para el buen funcionamiento de la sociedad. Tales cualidades, que pueden ser intelectuales, morales o espirituales, se encuentran encarnadas, por ejemplo, en los héroes de los mitos y leyendas de los pueblos antiguos. Los relatos de sus hazañas son empleados a manera de educación moral y buscan promover cualidades como el honor, la valentía, la fidelidad y la sabiduría. La idea de *areté* o “virtud” desarrollada por los filósofos griegos de la Antigüedad es una sistematización racional de esas excelencias del pensamiento, la palabra y la acción que ya estaban plasmadas de modo ejemplar en los héroes de los mitos de Homero y en las tragedias de Sófocles (MacIntyre, 2015).

Los filósofos griegos mostraron que esas cualidades o virtudes son esenciales no solo para los héroes de los mitos sino también para la realización de todo ser humano y para el buen funcionamiento de toda polis. Platón afirma que tanto la persona buena como la ciudad-Estado buena se caracterizan por ser “sabias, valientes, sobrias y justas” (*República*, 427e). Encontramos aquí la estructura cuádruple de lo que se llamarían más adelante “virtudes cardinales”. Platón desarrolla el paralelo entre las virtudes del individuo y las de la polis explicando que la tarea del buen gobernante consiste en

promover esas cualidades entre sus súbditos, especialmente, la sobriedad entre los campesinos, la valentía entre los militares, la justicia y la sabiduría entre los gobernantes. Para lograr estas virtudes se requieren tres elementos: la práctica, la reflexión y la ley, que en conjunto crean una armonía entre las diferentes partes del alma (*Leyes*, 643a-644d). De este modo, al otorgarle un lugar de preeminencia a la sabiduría y a la sobriedad entre las demás virtudes, Platón toma distancia del comportamiento de los héroes de la mitología griega. La virtud implica, para él, buscar un término medio (*mesotes*) propio del hombre sensato que se analiza, se examina y se autolimita. Este justo medio se opone a la *hybris*, es decir, al exceso o tensión propia de los héroes (Martínez, 2002).

Aristóteles, por su parte, desarrolla una interpretación de la noción de virtud a partir de sus estudios sobre biología y metafísica. Para él, todos los seres tienen una naturaleza propia que los ordena o dirige hacia una “finalidad” (*telos*). En el caso de los seres humanos, su finalidad, guiada por la racionalidad, es la *eudaimonia*, que podríamos traducir como felicidad o bienaventuranza (*Ética a Nicómaco* I). A partir de esta noción teleológica se comprende que algunas cualidades orientan a los seres humanos hacia esa felicidad o plenitud, mientras que otras los alejan; a las primeras, las llama Aristóteles virtudes y a las segundas vicios.

Dado el carácter racional de los seres humanos, las cualidades que orientan a los individuos hacia la felicidad son aquellas que les permiten actuar de manera prudente, sabia, justa y temperante. La racionalidad debe imperar sobre las demás facultades del ser humano para que el actuar sea virtuoso. La razón debe ejercitarse en la virtud de la prudencia para aprender a reconocer el bien y a orientar rectamente los apetitos y las potencias del alma (es decir, su memoria, imaginación, entendimiento y voluntad) hacia la búsqueda de dicho bien. Un ser humano virtuoso, aquel que ha logrado integrar sus facultades, se caracteriza porque obra el bien de manera espontánea y placentera. Por esto, para Aristóteles la búsqueda de la *eudaimonia* no se limita a realizar “actos buenos”, puntuales y separados, sino que debe constituir cualidades estables (hábitos buenos o virtudes) que moldeen las facultades del individuo, para forjar en él un temperamento o “carácter” virtuoso. Es interesante destacar que Aristóteles no ve las virtudes como un medio para alcanzar la *eudaimonia*. La felicidad no es la recompensa que recibe aquel que es bueno o virtuoso. Para Aristóteles, la felicidad o plenitud se alcanza en el ejercicio mismo de una vida virtuosa porque las virtudes le permiten al ser humano

desarrollar al máximo sus potencialidades en cuanto ser racional, es decir, lograr su *telos*, su finalidad propia (*Ética a Nicómaco* II y IV).

Estas aclaraciones son importantes porque, en la actualidad, la palabra “hábito” evoca frecuentemente la idea de una costumbre rutinaria o actuar mecánico, pero esta acepción es diferente al modo como Aristóteles entiende la virtud en cuanto hábito. Este concepto implica, para el filósofo griego, un proceso de asimilación y apropiación. En este sentido, las virtudes tampoco se limitan a las cualidades morales. La destreza con la que un músico interpreta un instrumento o con la que un científico se desempeña en su disciplina también pueden denominarse *virtud* porque constituyen cualidades, incorporadas a la experiencia y a la memoria, que capacitan al individuo para actuar con excelencia.

Es importante señalar que, mientras para Platón la virtud se adquiere por medio del conocimiento racional del bien, para Aristóteles el aprendizaje de la virtud implica una práctica, o mejor, un saber práctico (un saber hacer). Así, mientras que para Platón podemos practicar la justicia cuando sabemos en qué consiste esta, para Aristóteles: “lo que hay que aprender [...] lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores haciendo casas. [...] De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación nos hacemos moderados y practicando la fortaleza, fuertes” (*Ética a Nicómaco* II, 1).

Se entiende que Aristóteles, a diferencia de su maestro, diera un lugar central a la sabiduría práctica (prudencia) dentro de su ética, ya que esta guía a las demás virtudes para establecer las prácticas correctas en cada situación.

Tanto Platón como Aristóteles establecen un paralelismo entre las virtudes necesarias para la vida buena del individuo y aquellas necesarias para el buen funcionamiento de la ciudad-Estado o polis. Su formulación filosófica de las virtudes está muy relacionada con el ideal de una polis donde los individuos, unidos por un vínculo de amistad, buscan juntos el bien común, es decir, las condiciones donde puedan realizar su *telos*, lograr su plenitud. La desaparición de la autonomía de las ciudades-Estado griegas debido a la instauración de imperios, primero el macedonio y luego el romano, implicó una transformación de la noción de virtud. Fueron los filósofos de la escuela estoica quienes dieron continuidad a la reflexión sobre las virtudes en el nuevo contexto sociopolítico (MacIntyre, 2015).

Sin embargo, los estoicos buscarán los referentes de la virtud no tanto en el *telos* del individuo o en el bienestar de la polis sino en una *ley universal*

que pudiera ser válida para todos los súbditos de un gran imperio, más allá de circunstancias particulares o características locales. Para los estoicos, el hombre bueno debe obedecer a una ley cósmica que rige todo el universo, una ley anterior a las demás legislaciones y colectividades. Esta concepción puede considerarse un antecedente de lo que después se conoció como Ley natural. La virtud consiste, dentro de este esquema, en la adecuación de la voluntad del individuo a dicha ley cósmica, tanto por una disposición interna, como por los actos externos. Los estoicos, además, critican la idea aristotélica según la cual la virtud puede moderar las pasiones. Para ellos, la virtud se da exclusivamente en el terreno de la razón. Las pasiones (el campo del *pathos*) son en sí mismas desordenadas, por eso, el ser humano antes que moderarlas debe deshacerse de ellas y de sus efectos negativos, mediante la actitud de *apatheia* (Titus, 2013).

Es importante reconocer las diferencias existentes entre interpretaciones de la virtud por parte de los autores griegos para comprender mejor la recepción de la noción de virtud de los autores cristianos. En este sentido, el concepto de virtud heredado por los Padres de la Iglesia estuvo influenciado principalmente por el estoicismo y el neoplatonismo.

La fe cristiana ante la noción de virtud

La tradición bíblica no nos ofrece un concepto articulado de virtud, sin embargo, podemos decir que tanto la Torá y la literatura sapiencial como la enseñanza de los profetas, del mismo Cristo y de los apóstoles, desarrollan ampliamente las cualidades morales que debe tener el ser humano para vivir de acuerdo con la Alianza con Dios. De modo semejante a los héroes de la mitología griega, los personajes bíblicos encarnan cualidades y defectos a partir de los cuales se quiere instruir, corregir y exhortar. La tradición bíblica, particularmente, quiere conducir al creyente a reconocerse como pecador y necesitado de Dios, es decir, necesitado de una transformación a imagen del amor divino para lograr su plenitud individual y comunitaria. El héroe cristiano, a diferencia del homérico, no logra su plenitud mediante un control racional de sus facultades o un despliegue autosuficiente de sus virtudes, sino gracias a una relación con la divinidad, una Alianza, que lo transforma desde dentro y le muestra el camino de la sabiduría y la felicidad.

Los Padres de la Iglesia son conscientes de que la doctrina de las virtudes es producto de una filosofía *pagana* basada en una antropología que no es cristiana, por eso, algunos se oponen a “mezclarla” con la sabiduría divina. Orígenes y Tertuliano, por ejemplo, rechazan el uso de la enseñanza clásica sobre las virtudes por considerar que promueve el orgullo y la vanidad humanas. Otros Padres, en cambio, se valen del vocabulario y de la sabiduría de las virtudes, referente común dentro del mundo grecolatino donde viven, para presentar a sus contemporáneos la novedad del Evangelio. Justino, Clemente de Alejandría, Gregorio de Niza y Ambrosio de Milán buscan integrar en su enseñanza la sabiduría y la ciencia de sus contemporáneos. Justino, quien manifiesta su preferencia por la comprensión de Dios de Platón y de los estoicos, afirma en su *Apología* que toda verdad y toda virtud pueden ser puestas bajo la primacía absoluta de Cristo (*Apología* 1, 46). Clemente de Alejandría, en su obra *El Pedagogo*, elabora un esbozo sistemático de la moral cristiana basado en las virtudes que deben caracterizar a los fieles, a partir de la consideración de Cristo (el Pedagogo) como quien enseña la verdadera moral y las virtudes (Titus, 2013).

La asimilación de la moral griega por parte de los Padres de la Iglesia pasó por etapas de aceptación y de rechazo, hasta llegar finalmente a una integración más serena. Cabe señalar que un cierto número de textos bíblicos surgidos en el contexto helenista facilitaron este proceso por el que la categoría de virtud y los modelos éticos basados en ella fueron asumidos y reelaborados dentro de la doctrina cristiana. Dice, por ejemplo, el libro de la Sabiduría: “Más vale no tener hijos y tener virtud, pues su recuerdo es inmortal y es reconocida por Dios y por los hombres: presente, la imitan; ausente la añoran” (Sb 4,1-2). “Si alguien ama la justicia, las virtudes son su especialidad, pues ella enseña templanza y prudencia, justicia y fortaleza; para el ser humano no hay en la vida nada más provechoso” (Sb 8,7). En este último texto se puede ver que el autor sagrado conoce las cuatro grandes virtudes de los filósofos griegos. Encontramos, igualmente, paralelos de la enseñanza estoica en las listas de virtudes y vicios que nos ofrece Pablo en las epístolas a los *Romanos* (12-14), *Corintios* (12 y 13), *Colosenses* (3 y 4) y *Efesios* (4 y 5). En todos estos textos, Pablo toma nombres de virtudes y vicios usados en el mundo griego pero les imprime un contenido nuevo a partir de la fe cristiana.

Para integrar la doctrina de las virtudes dentro de la enseñanza cristiana, los Padres reelaboraron los esquemas heredados de la Antigüedad

priorizando las virtudes de carácter genuinamente cristiano sobre las “virtudes humanas”; por ejemplo, “la fe en Cristo, que parecía una debilidad o incluso una locura para los griegos, la esperanza en las promesas de Dios y no ya en las fuerzas humanas y, por último, la caridad que viene de Cristo y que supera todos los sentimientos” (Pinckaers, 2007, p. 255). Una vez se asentó esta primacía de las virtudes específicamente cristianas, los Padres pudieron integrar con mayor facilidad las virtudes griegas basados en la convicción de una correspondencia entre la imagen de Dios en el hombre, fruto de la obra creadora, y la obra redentora llevada a cabo por Cristo, imagen del Padre y hombre perfecto. Para muchos Padres, las construcciones morales de los griegos eran una manifestación de esa sabiduría original a la que el hombre podía llegar, aun en el pecado, y que tenía su fuente en Dios. La asimilación cristiana de la doctrina de las virtudes no es, entonces, una asunción pasiva de la herencia cultural griega. Esto se observa, por ejemplo, en el lugar preeminente otorgado a la virtud de la humildad, desconocida para los griegos, pero que, para autores como Agustín, está llamada a corregir el “orgullo filosófico” (*Confesiones* VII, 20).

A partir del siglo IV encontramos una síntesis más explícita de las virtudes dentro de la doctrina de los Padres de la Iglesia. Gregorio de Niza habla de una *divinización basada en las virtudes*: “El objetivo de una vida virtuosa consiste en llegar a ser semejantes a Dios” (*De beatitudinis*, 1). Por eso, une a las cuatro virtudes cardinales otras tres virtudes que llama *sapienciales*: fe, esperanza y caridad. Esta tríada de virtudes específicamente cristianas procede de algunos textos paulinos: “tenemos presente [...] el obrar de vuestra fe, el trabajo difícil de vuestra caridad y la tenacidad de vuestra esperanza en Jesucristo, nuestro Señor”. (1 Tes 1,3; cf. 1 Co 13,13). En Occidente, Ambrosio de Milán utiliza las fuentes estoicas y neoplatónicas para demostrar que el movimiento hacia la amistad con Dios progresa gracias a las virtudes que permiten el control racional de las pasiones, el desprendimiento de los bienes exteriores y la firmeza ante la muerte (*De Iacob; Vita beata*). Inspirado en el título de una obra de Cicerón, *De officiis*, Ambrosio expone las virtudes de los clérigos y de los fieles valiéndose de ejemplos tomados de la Escritura y de la experiencia cristiana. De Ambrosio procede la denominación de “virtudes teologales” para la fe, la esperanza y la caridad. Al comentar la bienaventuranza de los pobres en espíritu, Ambrosio menciona explícitamente las virtudes cardinales de los estoicos: la temperancia, la justicia, la prudencia y la fortaleza (*Super Lucam* VI, 20). En otro comentario bíblico,

el autor identifica las virtudes cardinales con los cuatro ríos que regaban el jardín del Edén (*De Paradiso* III), pero añade un complemento cristiano a cada una de ellas: la modestia (*verecundia*) a la prudencia, la beneficencia (*beneficentia*) a la justicia, la generosidad (*liberalitas*) a la fortaleza y la castidad (*castimonia*) a la templanza.

Agustín de Hipona atribuye su conversión a la sed de virtud, generada por la filosofía (neoplatónica y estoica), que se vio liberada de la influencia maniquea gracias al Evangelio. Agustín confirma en su propia experiencia que el fin de la bienaventuranza eterna no puede lograrse por la virtud humana adquirida, sino que es necesaria la ayuda divina; por eso, contrapone a la virtud pagana una “virtud verdadera” que genera una interconexión con las demás virtudes (*De Trinitate* VI, 4). La moral de Agustín se caracteriza precisamente por su concentración sobre la virtud de la caridad: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza deben ser transformadas y definidas como formas de la caridad. Esto significa que las virtudes cardinales deben estar subordinadas a las teologales, que las introducen en el *ordo amoris* (orden del amor). De este modo, Agustín rehabilita el término “amor”, que otros autores cristianos habían evitado, y designa con este la inclinación natural a la afición que Dios ha puesto en el corazón de cada ser humano. Sin embargo, el “amor” del que habla Agustín no se limita a un puro impulso subjetivo. En la *Ciudad de Dios*, dos amores opuestos se manifiestan a lo largo de la historia humana: el amor a Dios por encima de todas las cosas y el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios (orgullo). Esta dualidad de amores opuestos también se refleja en la tensión entre el amor a sí mismo y el deber de amar al prójimo. Explica Agustín que el amor, para ser verdadero, debe estar ordenado en relación con los bienes que busca, necesita del orden y la rectitud que le da la belleza y de la bondad que lo hace verdadero. En su estado actual, las pasiones, apetitos y afectos humanos se encuentran en una situación de desorden ocasionada por el pecado (*concupiscentia*), en la cual el hombre ama a las criaturas más que a Dios. Por eso, el amor que Dios infunde en el hombre (*charitas*, *agape*) ordena los afectos humanos para dirigirlos hacia Él (Titus, 2013).

Según la teóloga americana Jean Porter (1990), Agustín, siguiendo a Platón y a los estoicos, considera que todas las virtudes son fundamentalmente expresiones de una única cualidad, a saber, la caridad. Por esto, lo que define la virtud para Agustín es la pertenencia al orden del amor verdadero o caridad: “Me parece que la definición breve y verdadera de la virtud

es: el orden del amor”. (*De civitate Dei* xv, 22; cf. *De libero arbitrio* II, 18-19). Desde esta definición se sigue la conclusión, extraña para nuestro tiempo, de que las virtudes de los paganos no son verdaderas virtudes sino “espléndidos vicios”, ya que no están ordenadas por el amor de Dios (*De civitate Dei* v). El amor a Dios debe integrar en sí mismo a las demás virtudes:

Vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todo el obrar. Quien no obedece más que a Él (lo cual pertenece a la justicia), quien vela para discernir todas las cosas por miedo a dejarse sorprender por la astucia y la mentira (lo cual pertenece a la prudencia) y quien le entrega el amor entero (por la templanza), que ninguna desgracia puede derribar (lo cual pertenece a la fortaleza). (Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 25, 46)

La centralidad del amor divino establecida por Agustín transformó profundamente el esquema de las virtudes heredado de la filosofía griega. Una virtud como la caridad era completamente desconocida para Platón o Aristóteles. Para el Estagirita, un hombre bueno no podría ser amigo del malvado, puesto que el lazo de la auténtica amistad es la lealtad compartida al bien. En cambio, el Evangelio predica amor hacia los que nos ofenden y misericordia hacia los pecadores. Por eso, “no hay palabra en la Grecia de Aristóteles que traduzca correctamente ‘pecado’, ‘arrepentimiento’ o ‘caridad’” (MacIntyre, 2013, p. 263). La caridad no es entonces una virtud más que se añadió a la lista de virtudes antiguas, sino que su inclusión alteró de forma radical las concepciones de bien del hombre y comunidad humana, al salir de la polis de los virtuosos para dar lugar a la *ecclesia*, comunidad de perdón y reconciliación.

Al igual que las obras de Agustín, las *Morales* de Gregorio Magno ejercieron una gran influencia sobre la teología medieval. Siguiendo la idea estoica de una necesaria interconexión entre las virtudes, Gregorio explica que no puede haber una auténtica prudencia si no va acompañada de templanza, justicia y fortaleza (*Moralia* XXIII cap. 1) y si, a su vez, todo el conjunto no va orientado por la fe, la esperanza y la caridad. Al igual que los demás autores latinos, Gregorio Magno heredó una ambivalencia semántica en el uso de la palabra *virtus* que fue empleada indistintamente para traducir dos palabras griegas: “*areté*”, la virtud a la que se refiere Aristóteles, y “*dynamis*”,

la fuerza de Dios que actúa en los creyentes, de la que habla Pablo (Pesch, 1987). Por eso, es discutible si al emplear el término *virtus* para referirse a la fe, la esperanza y la caridad, Agustín o Gregorio Magno tuvieron en mente la precisión del concepto ético de virtud. Lo que sí resulta claro es que, para el segundo, fe, esperanza y caridad resumen la relación fundamental del hombre con Dios.

Con la llegada de un nuevo contexto social y cultural en el Medioevo, la doctrina de las virtudes fue integrada dentro del “*ethos* heroico” propio de la sociedad feudal. Los relatos legendarios de reyes, guerreros y princesas de los pueblos bárbaros que se adhirieron a la cristiandad fueron asimilados para formar ideales nuevos de vida moral, como los que caracterizan al *milites Christi* (caballero cristiano) o a la mujer virtuosa. La tradición monástica se benefició particularmente de esta síntesis entre el Evangelio y algunas virtudes específicas, como, por ejemplo, la ascesis y la temperancia. Muestra de esto se encuentra en las *Colaciones* de Juan Casiano, uno de los padres de la tradición monástica, quien presenta a Cristo como el modelo por excelencia de todas las virtudes que debe seguir el monje.

Al igual que los Padres de la Iglesia, muchos autores medievales fueron conscientes de que el esquema de las virtudes cardinales no es de origen cristiano; sin embargo, intentaron asimilarlo como una *bondad natural* que debe ser completada y transformada por la auténtica virtud cristiana. Según MacIntyre (2013), para los teóricos del siglo XII como Alain de Lille, Juan de Salisbury y Pedro Abelardo, el problema que se planteaba era cómo relacionar las virtudes paganas con las cristianas cuando una corriente influyente de la Edad Media rechazaba toda enseñanza pagana considerándola obra del demonio y buscaba en la Biblia una guía suficiente para todos los problemas morales. Dichos autores del siglo XII veían que en la Europa de su tiempo, donde el feudalismo comenzaba a dar lugar a la vida urbana, se estaban gestando instituciones nuevas a nivel social, político y cultural, que requerían una serie de distinciones y conceptos que los textos bíblicos por sí solos no proporcionaban. En su tratado *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus sancti*, Alain de Lille, presenta a los autores paganos como una fuente de recursos para responder a las cuestiones políticas de su época y en las virtudes clásicas una serie de cualidades útiles para crear y sostener el orden social. Dichas virtudes, transformadas por la caridad en virtudes auténticas, podrían conducir al hombre hacia su finalidad como ciudadano (en la polis terrena) y como cristiano.

La Escolástica, que se consolida en ese mismo siglo XII, se caracterizó por realizar un esfuerzo permanente de sistematización y de orden dentro del conocimiento. Los Padres ya habían integrado la tríada paulina de las virtudes teologales dentro del esquema de las cuatro virtudes cardinales heredadas de la filosofía griega. Los escolásticos intentaron entonces integrar los dones del Espíritu Santo dentro de esa sistematización de la vida moral cristiana. El mismo Alain de Lille escribe al respecto un compendio titulado *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti* (1155). Pedro Abelardo, por su parte, concibió el proyecto de una síntesis teológica alrededor de la fe, la esperanza y la caridad, la *Ética*. Dentro de esa síntesis, la moral estaría cobijada bajo la caridad; sin embargo, dejó su obra inacabada (c. 1140). Un esfuerzo similar por sistematizar la doctrina moral cristiana lo encontramos en los escritos espirituales de los victorinos y en los autores cistercienses. Las fuentes más usadas por estos teólogos en sus clasificaciones son el *De inventione* de Cicerón, de orientación estoica, y el *Comentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio, de filiación neoplatónica. Para estos autores medievales cualquier doctrina sobre las virtudes debería estar subordinada a las tres virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.

En el siglo XII se produjo además una renovación de las concepciones agustinianas sobre la *voluntad*, entendida como el lugar propio de la moralidad y de la caridad verdaderas; así como un auge de la noción de sometimiento a la voluntad de Dios como condición de la verdadera virtud. Estas nociones despertaron en los autores de este siglo un interés cada vez mayor por el estudio de la psicología moral, es decir, de las intenciones contenidas en la acción humana y de los motivos detrás de las disposiciones virtuosas (Titus, 2013). Más allá de brindar una lista detallada de virtudes y de vicios (pecados) para discernir el valor moral de los actos concretos, los escolásticos profundizaron en la capacidad de la voluntad humana para ceder o resistir ante los impulsos (pasiones o pulsiones) que mueven a la virtud o al pecado. De este modo, la existencia de un vicio (de un hábito negativo), no significa que se cometa necesariamente una acción pecaminosa porque, en últimas, todo depende del acto interior de la voluntad. El verdadero campo de lucha de la moral es la voluntad, es allí donde se verifica la interiorización o no de la ley moral. Los escolásticos se mostraban así coherentes con el principio evangélico según el cual no es lo que viene de fuera lo que hace puro o impuro al hombre, sino lo que brota de su interior (Mc 7,15).

La Escolástica no se limita, entonces, a una simple repetición de la doctrina de la virtud heredada de los griegos o de los Padres. Los autores del siglo XII aplicaron la doctrina de las virtudes a un conjunto de realidades nuevas, específicas de su contexto histórico y del pensamiento cristiano; al hacerlo, produjeron una evolución dentro de dicha doctrina. Además, como ya se indicó, el cristianismo latino heredó una ambivalencia en el uso de la palabra *virtus*, que fue empleada indistintamente para traducir dos palabras griegas: “*areté*” y “*dynamis*”. Como resultado, encontramos dos definiciones de *virtud* en la Edad Media: una, proveniente de Agustín, asumida por Pedro Lombardo y formulada más tarde de modo clásico por Pedro de Poitiers: “virtud es una disposición buena del espíritu en virtud de la cual se vive rectamente, nadie abusa de ella, y Dios la obra en nosotros sin nosotros” (*Glosa de las sentencias de Pedro Lombardo* III 1: PL 211,1401). Esta primera definición tiene un sentido claramente teológico: virtud es algo que Dios obra en nosotros. La segunda definición, de origen aristotélico, afirma que “virtud es lo que hace bueno a quien lo tiene y hace buena su obra” (*Ética a Nicómaco* II, 5, 1106a, pp. 15-23)¹. Es una definición a partir de los efectos que produce la virtud en el ser y el actuar de la persona. No tiene un sentido exclusivamente teológico como la primera (Titus, 2013).

La introducción de la noción aristotélica de *habitus*

A partir de la segunda mitad del siglo XII y a lo largo del siglo XIII, la cristiandad latina vivió un redescubrimiento de Aristóteles. La traducción latina de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, hecha por el franciscano inglés Roberto Grosseteste entre 1246 y 1247, dio un impulso a este proceso. Si bien ya existía una afinidad con el pensamiento aristotélico por autores latinos como Cicerón, Boecio y Macrobio, la integración de Aristóteles dentro de la síntesis medieval no fue fácil y supuso una novedad. La nueva síntesis permitió, en particular, una articulación de las dos nociones de virtud heredadas de los siglos precedentes: la definición aristotélica fue usada para enriquecer y precisar la noción de origen agustiniano (Titus, 2013).

1 *Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.*

Aristóteles llamaba *hexis* (posesión) a las disposiciones o habilidades, adquiridas mediante el ejercicio perseverante, que capacitan a la persona para determinadas actividades. Las traducciones latinas de las obras de Aristóteles usaron la palabra *habitus* (del verbo *habere*: tener, poseer) como equivalente a *hexis* en griego. No debemos confundir el concepto medieval de *habitus* con el sentido que tiene la palabra “hábito” en la actualidad (como referido a costumbres o acciones rutinarias). Siguiendo la etimología aristotélica, los autores medievales entendieron *habitus* en sentido general, como una cualidad, una disposición buena del espíritu que perfecciona y equipa la capacidad operativa de quien la posee. Un *habitus* es, por ejemplo, la cualidad o disposición que un músico adquiere a través de la práctica de su arte y que le permite interpretar con maestría un instrumento. El dominio de la matemática, de la gramática, de una ciencia o de una disciplina deportiva que poseen aquellos que han sido entrenados en estos campos son también el tipo de cualidades que un medieval llamaría *habitus*. De este modo, el uso de la palabra no se restringe al campo de la moral o de la costumbre repetida de modo mecánico.

Otra cualidad que caracteriza a quien posee un *habitus* es la capacidad de actuar de manera espontánea, fácil y placentera (*prompte, faciliter et delectabiliter*) (Pesch, 1987). El aprendiz de una ciencia, de una disciplina deportiva o de un instrumento musical no tiene estas tres cualidades; en cambio quien ha adquirido maestría en uno de estos campos sí. Estas tres notas características también son importantes cuando pensamos en el *habitus* de carácter moral. El individuo que posee el *habitus* de la justicia, por ejemplo, es aquel que con espontaneidad, facilidad y agrado da a cada cual lo que le corresponde. Aquel que lo hace por miedo o condicionamiento de la ley no ha adquirido el *habitus*, aunque su actuar sea visiblemente justo. De igual modo, el individuo que posee el *habitus* de la veracidad no encuentra dificultad o tristeza en decir la verdad. La noción de *habitus* permite entonces integrar dentro de la valoración moral las dimensiones de la voluntad, la intencionalidad y las afecciones que, como explicamos, tenían gran importancia dentro de la tradición agustiniana medieval. Para ser verdadera, toda virtud moral debe ser un *habitus*. De igual modo, los vicios (lo contrario de las virtudes) también se constituyen en *habitus* que inclinan el corazón, la mente y la acción del hombre hacia el mal.

Otra nota distintiva del *habitus* es que si bien capacita e inclina a actuar de cierta manera, no obliga a realizar la acción. Un músico experimentado

puede decidir no interpretar su instrumento en un momento determinado, un deportista excelente puede jugar mal para permitir que su contendor gane la partida y un hombre justo puede decidir no actuar conforme a la ley bajo determinadas circunstancias. El *habitus* capacita e inclina para actuar de cierto modo, pero no obliga a hacerlo. Esta distinción es uno de los puntos de contraste entre una moral de virtudes, basada en la noción de *habitus*, y otros esquemas morales basados en imperativos categóricos de carácter racional. También fue una distinción clave cuando los teólogos medievales emplearon la noción de *habitus* dentro de sus sistemas de pensamiento.

Señalemos finalmente que los medievales reconocen la existencia de cualidades (*qualitas*) operativas innatas en el intelecto y en la voluntad a las que también llaman *habitus*. Todo ser humano posee (*habet*) por naturaleza principios de acción determinados: el principio de no contradicción en el campo cognoscitivo o la conciencia primigenia que inclina a evitar el mal y hacer el bien en el campo de la voluntad. El hombre puede engañarse a la hora de apreciar qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es su felicidad o qué es su infelicidad, pero siempre actúa buscando lo que considera bueno para sí (Duroux, 1963). Este tipo de *habitus* operativos del intelecto o de la voluntad no requieren una ejercitación, son innatos, aunque esto no niega que puedan potenciarse a través de la educación y del actuar. Estos, además, capacitan para la acción al hacerla espontánea, fácil y deleitable. El hombre busca espontáneamente conocer lo verdadero, distinguiéndolo de lo falso; el conocimiento que recibe a lo largo de su vida potencia en él esta tendencia y, cuando logra alcanzar la verdad sobre un aspecto de la realidad, siente placer: es decir, posee un *habitus*, una cualidad de su intelecto que lo lleva a actuar de determinada manera.

Podemos ver cómo la noción aristotélica de *hexis*, traducida como *habitus* por los latinos, va sufriendo una serie de transformaciones, desde designar excelencias o cualidades que se logran por repetición y ejercicio, hasta denotar capacidades operativas innatas en el ser humano que se despiertan o manifiestan con la práctica. El ya mencionado Alain de Lille relacionó en el campo teológico la noción de *virtus* con el concepto aristotélico de *habitus*, que a su vez, había sido enriquecido previamente con la noción de cualidad innata. Alain de Lille describió los tres elementos que, según Pablo, caracterizan nuestra relación con Dios (fe, esperanza y caridad) como *habitus* que Dios imprime en el alma humana a la manera de cualidades o excelencias

para permitirnos actuar de acuerdo con su voluntad, de un modo espontáneo, fácil y placentero (Pesch, 1987).

Esta definición de las virtudes teologales como *habitus* tiene la ventaja de mantener en equilibrio diferentes elementos. Recordemos que para la fe cristiana, los dones que la gracia de Dios pone en el alma humana no son, en nuestra condición actual, algo innato: dado que los perdimos como consecuencia del pecado original, se requiere del bautismo para recuperarlos. Dichos dones tampoco se adquieren por ejercitación o esfuerzo personal, porque en ese caso ya no serían un don de la gracia. Por eso, las virtudes teologales forman un tercer género de *habitus* o *qualitas* del alma, que no son ni innatos ni adquiridos, sino “infusos”: infundidos por el mismo Dios.

Pedro Lombardo, dentro de la tradición agustiniana del siglo XII, se preguntaba si la gracia de Dios era una *moción* en el alma, es decir, si lo que Dios le da al hombre es un impulso para moverlo hacia el bien. El problema, que señala el mismo Lombardo, es que una *moción* de ese tipo puede poner en peligro la libertad del hombre, ya que puede ser entendida como *coacción*. Las acciones humanas deben provenir entonces de la *moción* del libre albedrío del hombre, solo así se entiende que el hombre sea libre. Además, si el hombre fuera movido por Dios hacia la acción no se entendería que a veces actúe mal, a no ser que Dios lo impulsara al mal, lo cual es contradictorio. Por eso, Lombardo concluye que la gracia y la virtud deben ser algo anterior al libre albedrío, otorgado de antemano por Dios, así como la lluvia precede a la fertilidad (Pesch, 1992). La noción de *habitus* representa un avance frente a esta problemática. El *habitus*, como explicamos anteriormente, cualifica la potencia humana para la acción pero no obliga a ella; es decir, permite integrar cualidades conferidas como posibilidades, pero afirma la libertad del ser humano que decide en cada caso si se deja guiar por la inclinación propia del *habitus* (O'Meara, 1997). El bautizado recibe disposiciones que Dios le otorga para actuar como cristiano, pero debe decidir si actúa de acuerdo con ellas o no. De este modo, la noción de *habitus* integra tanto el don de la gracia como el respeto por la libertad humana.

El *habitus*, finalmente, permite describir el comportamiento de la gracia en el creyente. Las virtudes teologales, como *habitus*, imprimen una “forma” particular a las “potencias” o facultades del alma (es decir, el entendimiento, la voluntad, la memoria, las facultades apetitivas, entre otras), una forma que es *divina* y que, por tanto, *transforma* o cualifica esas facultades otorgándoles un conocer, un querer o un desear de acuerdo al amor divino. Para la

fe cristiana, la semejanza divina con la que el hombre fue creado se perdió a causa del pecado que *deformó* las facultades humanas, por eso, se entiende que las virtudes teologales consistan en la recuperación de la *forma* verdadera de las potencias humanas gracias a la acción divina. La *forma* no se refiere aquí solamente a una condición metafísica o estética: es también una forma operativa, un *habitus*, es decir, un nuevo modo de pensar, sentir y actuar cualificado por la acción divina.

Cabe señalar que con ese delicado equilibrio, lleno de distinciones, en torno a la noción de virtud teologal como *qualitas-habitus*, los teólogos medievales buscaban finalmente contrarrestar cualquier tipo de pelagianismo. Un detalle paradójico si recordamos que, a lo largo de la historia, los esfuerzos de integración de la noción de virtud dentro de la teología han sido acusados de pelagianismo, de intento de autosuficiencia humana frente a Dios.

La integración de la doctrina de las virtudes en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino

Cuando aparecieron las primeras síntesis de teología moral en el siglo XIII, la noción de *virtud* (natural y teologal), entendida como *habitus*, se convirtió en un elemento clave de sistematización. Felipe el Canciller concibió el proyecto de una *Summa* llamada *De bono* donde se estudiaran la ley, la gracia y las virtudes, pero su proyecto quedó inconcluso. El franciscano Alejandro de Hales también concibió una *Summa* que tratara en primer lugar de los pecados y, a continuación, de las virtudes; sin embargo, no llegó a la redacción de esta segunda parte (Titus, 2013). En este sentido, la primera *Summa* que llevó a cabo el proyecto de un estudio sistemático de la moral cristiana desde las virtudes fue la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Es significativo igualmente que Tomás, en su plan de la *Summa*, invirtiera el orden propuesto por Hales, al comenzar por las virtudes para pasar luego a los pecados.

Antes de exponer la síntesis de la doctrina de la virtud elaborada por Tomás de Aquino, vale la pena recordar el aporte de su maestro Alberto Magno, quien fuera un destacado pionero de la introducción del pensamiento aristotélico en el ámbito universitario de París. Antes de su enseñanza parisina, siendo profesor en el *studium* dominicano de Colonia, Alberto había elaborado un comentario a la *Ética a Nicómaco* donde, empleando la

psicología aristotélica, planteaba una unión de la moral de las virtudes con la teología de la gracia. Como buen aristotélico, Alberto sabía que detrás de toda actividad debe existir un sustrato ontológico, una *sustancia* caracterizada por una naturaleza particular; por ejemplo, detrás de las operaciones humanas debía existir un *alma* dotada de una naturaleza animal y racional. Dado que las virtudes no son en sí mismas sustancias, sino cualidades (accidentes), deben contar con un sustrato donde “asentarse”; dicho sustrato son las facultades humanas, principalmente, el entendimiento y la voluntad. Lo que hace la virtud como *qualitas-habitus* es “moldear”, dar forma, a esas facultades. La virtud de la fortaleza, por ejemplo, no existe en sí misma: es una cualidad que da forma a una serie de operaciones que se desarrollan en el entendimiento y la voluntad. Haciendo un paralelo con las virtudes teologales, Alberto se pregunta cuál es la naturaleza y el sustrato de donde surgen la fe, la esperanza y la caridad. Las virtudes teologales, como ya dijimos, moldean las facultades del alma humana pero esta debe haber sido transformada previamente por la gracia, que se convierte en una suerte de *segunda naturaleza* de carácter divino que es conferida por Dios y que permanece en el alma transformando sus facultades. Esta integración de la psicología aristotélica y de la categoría naturaleza le permitió a Alberto, y más adelante a Tomás, distinguir la gracia divina de la virtud teologal de la caridad; algo que en el pensamiento agustiniano no estaba tan claro (Pesch, 1987).

Cuando Tomás define la virtud como “la perfección de una potencia” (ST 1a-IIae, 56, 1), dicha noción de virtud no se limita únicamente a una disposición en las facultades humanas para actuar de cierta manera: la virtud está relacionada con la finalidad, los objetivos, los bienes personales y sociales, así como con los bienes naturales y divinos que le permiten a la persona realizarse de manera plena (ST 1a-IIae, 1-5). Tomás considera además que las virtudes están articuladas entre sí. Las virtudes cardinales comprenden los cuatro aspectos más exigentes de la vida moral y de los fines de la acción: la discreción (la prudencia), la justa repartición de bienes (la justicia), la capacidad de soportar un peligro mortal por la justicia y la paz (la fortaleza) y la moderación (la temperancia).

Esta conexión entre las virtudes y la integración de diferentes dimensiones en ellas le permitirá al Aquinate elaborar una síntesis de las diferentes virtudes, como un todo orgánico, que encontramos en la segunda parte de su *Suma teológica*. Puede decirse que el proyecto escolástico de integrar

la doctrina de las virtudes y la noción aristotélica de *habitus-qualitas* dentro de la teología cristiana alcanza aquí su más acabada realización. El Aquinate logra integrar en una síntesis armónica la tríada de virtudes teologales tomada de los textos paulinos, la psicología aristotélica estudiada por su maestro Alberto Magno, los conceptos de *habitus* y *qualitas* elaborados por sus predecesores y la sabiduría en torno a las virtudes cardinales apreciada por los Padres y los escolásticos.

Tomás emprende el proyecto de la *Suma teológica* pensando en sus estudiantes dominicos en el *studium* de Santa Sabina en Roma, la mayoría de los cuales eran frailes que se formaban para la predicación y la confesión (Torrell, 1993). Por eso, más allá de elaborar un listado de virtudes y vicios, el proyecto de Tomás incluye la sabiduría práctica cristiana dentro de un proyecto teológico de mayor alcance. La *Suma* del Aquinate se divide en tres partes: la primera está dedicada a Dios y a la creación, la segunda al hombre, según el proyecto salvador del Dios Creador, y la tercera a Cristo, camino por el cual las creaturas regresan a su Creador. Desde el inicio de la segunda parte de la *Suma*, Tomás presenta las bases teológicas de su doctrina de las virtudes. El hombre fue creado a imagen de Dios, es decir, fue dotado de inteligencia, libre arbitrio y autonomía (prólogo de la ST Ia-IIae). Esto significa que Dios es a la vez el creador y el modelo ejemplar del hombre. Sobre esta base, Tomás introduce las nociones de felicidad y de finalidad propias del ser humano que explican la necesidad de las virtudes; a la providencia con la que Dios gobierna el mundo, le corresponderá la prudencia con la que el hombre gobierna sus actos. La sección propiamente moral de la *Suma teológica* está precedida de un recuento de la obra creadora de Dios: cómo ha creado una “imagen” en medio del mundo, capaz de encaminarse a un destino especial de comunión con Él. Los artículos sobre la creación son seguidos de la presentación de la Ley Antigua como una preparación de la Ley Nueva que trae Cristo, la Ley de la gracia (O'Meara, 1997).

La relación de la humanidad virtuosa con Cristo, el Verbo Encarnado, también es clara: Cristo posee todas las virtudes y él es el principal doctor de la virtud (ST III, 8, a. 1 y 7). Al encarnarse, el Hijo de Dios nos ha mostrado de manera visible lo que es la humanidad salvada, la humanidad que ha alcanzado su plenitud (Pesch, 1987). Esto no solo porque Jesús sea el espejo de todas las virtudes, un magnífico ejemplo moral, sino porque en él se manifiesta plenamente esa voluntad divina de comunión con lo humano que se sigue realizando por la participación de la vida divina a los creyentes

a través del don de la gracia. La segunda parte de la *Suma teológica* se puede entender, entonces, como una “antropología agraciada”, donde la reflexión sobre las procesiones trinitarias hecha en la primera parte de la obra permite comprender que el envío del Verbo y del Espíritu a los hombres tiene como propósito involucrarlos en la dinámica de la comunión divina (O’Meara, 1997). Por eso, la gracia o la salvación de las que habla el Nuevo Testamento no son abstractas. Ellas tienen para Tomás, necesariamente, una dinámica trinitaria y “encarnacional”: se van haciendo concretas en y a través de la vida humana. Las virtudes teologales, los dones y frutos del Espíritu Santo, es decir, toda la vida de gracia que la Iglesia reconoce en los redimidos son la revelación concreta de la gracia y la persona agraciada.

Algunos críticos, especialmente protestantes, que no tienen en cuenta el encuadre teológico general de la *Suma teológica* se confunden creyendo que la teología de Tomás es simplemente un aristotelismo que integra algunos elementos cristianos. La verdad es que Tomás adopta de la psicología aristotélica aquello que le sirve para su proyecto teológico, se vale de una antropología del actuar y de la virtud donde puede integrar las nociones de Nueva Ley, gracia y dones del Espíritu Santo (Boland, 2014).

Recogiendo la elaboración de los decenios que le precedieron, Tomás reconoce la existencia de disposiciones innatas en el ser humano que le permiten realizar las acciones propias de su naturaleza (*habitus innatus*). Es el caso de los hábitos intelectuales y morales que son innatos en los seres humanos. Dichos *habitus* o disposiciones no se adquieren por medio del ejercicio, sino que son connaturales y permiten que el actuar humano sea espontáneo, alegre y deleitable. Tomás se vale de esta realidad de los *habitus* inherentes a la naturaleza humana para explicar en qué consisten la gracia y las virtudes teologales que de ella se derivan. La gracia, para el Aquinate, es un *don habitual* creado por Dios en el alma humana por el que se comunican determinadas formas y virtudes que le permiten al ser humano alcanzar su bien sobrenatural (ST I-IIae, 110).

A partir de esta definición, las categorías *habitus* y *virtud* ya no son un simple recurso a la sabiduría moral de la Antigüedad para exponer las exigencias de la vida cristiana, sino el soporte conceptual para explicar de manera equilibrada la antropología cristiana en los siglos posteriores. Tomás explica que la gracia constituye en el creyente una “nueva naturaleza” de carácter *sobrenatural* que le confiere nuevos *habitus* para alcanzar su fin propio dentro del plan de Dios. La palabra “sobrenatural” no alude aquí a fenómenos

paranormales (como en nuestro lenguaje contemporáneo) sino que significa aquello que excede las capacidades naturales del hombre. La gracia que sana el pecado y eleva al hombre a la condición divina es llamada sobrenatural porque es algo que este no podría alcanzar por sus propias fuerzas: es un don que él recibe de manera gratuita. Tomás asegura así la doctrina cristiana frente a cualquier forma de pelagianismo. La gracia no es innata, ni se adquiere por el esfuerzo humano, es “infusa”. Tomás se inspira del texto de *Romanos* 5,5: “El amor de Dios ha sido *derramado en nuestros corazones* por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (énfasis añadido).

A partir de esta definición, Tomás explica que la gracia es fruto de un acto especial de Dios, distinto del movimiento natural de la creaturas hacia el bien (ST I-IIae, 110, a. 1). Una distinción fundamental para no confundir la gracia sobrenatural con otros dones o “gracias” que Dios concede al hombre de manera natural, tales como, la inteligencia, la libertad o la vida. La gracia sobrenatural que nos viene por la obra salvadora de Jesús se distingue de la “gracia común” de la creación o del don de ser imagen divina que comparten todos los seres humanos. Contrario a lo que parecen sugerir algunos teólogos contemporáneos, la gracia sobrenatural no es una toma de conciencia o un cambio de actitud frente a una salvación concedida por naturaleza (cf. Boff, 2001). En coherencia con lo que nos dicen la Sagrada Escritura y los Padres, Tomás afirma que la gracia sobrenatural requiere un don divino ulterior, distinto de la creación.

Tomás, siendo más preciso que algunos de sus contemporáneos, explica que la gracia en sí misma no puede ser un *habitus*, pero debe tener una cierta similitud ya que origina algunos de ellos en el alma del creyente:

Del mismo modo que la luz natural de la razón está más allá de las virtudes adquiridas que se describen en orden a dicha luz natural, así también la luz de la gracia que es en sí misma una participación de la naturaleza divina es algo que está más allá de las virtudes infusas que se derivan de esa luz y están ordenadas a ella. (ST I-II, 110, a. 3)

Considerar con detenimiento el uso que hace Tomás del lenguaje del *habitus* para hablar de la gracia también ayuda a superar una cierta tendencia a la “cosificación” de la gracia. Si los *habitus* son formas o cualidades, la gracia debe tener entonces el carácter de una forma: es una *quasi-forma*, en el lenguaje de Tomás. La gracia no es una “sustancia”, no es una “cosa” que

se añade al alma, sino que es una cualidad (un “accidente”) que transforma al alma y produce en ella nuevos modos de acción (las virtudes teologales).

El Aquinate, al mismo tiempo que resalta el carácter sobrenatural de la gracia, insiste en la similitud que existe entre la gracia sobrenatural y el modo de operar de Dios en la creación con sus demás creaturas. El Aquinate cita el libro de la Sabiduría cuando afirma que “Dios dona su amor sin reservas y conduce a las creaturas con suavidad” (Sab 8,1). No sería coherente que Dios no actuara del mismo modo con el ser humano, aún más cuando se trata de su vocación específica a la bienaventuranza. Por eso, la gracia no violenta las estructuras de lo humano sino que se adapta a ellas, las eleva y las lleva a su plenitud. La gracia otorgada al ser humano se propaga en su inteligencia y en su voluntad a modo de *habitus*, cualificando dichas potencias para consolidar una nueva forma de actividad. Esto significa que la vida cristiana no tiene lugar “encima” o “más allá” de la existencia natural sino en las estructuras específicas del ser humano, como su consumación adecuada (Pesch, 1987). La acción por la cual Dios confiere la gracia también es “congruente” o “conveniente” con el modo en que actúa en la revelación y en la encarnación. Es una acción que precede el libre albedrío, no violenta las estructuras de la naturaleza y abre la posibilidad de la amistad con la creatura (Pesch, 1992). Por todo lo anterior, para Tomás la gracia sobrenatural no se limita a una “relación nueva” con Dios que nos acepta y nos llama hijos suyos. Tampoco se reduce a una ayuda divina transitoria y ocasional, sino que constituye un principio de vida en la creatura que se desarrolla con el propósito de dirigirla hacia un destino especial. Tomás fundamenta esta idea basado en las procesiones de la economía trinitaria y su efecto duradero en los creyentes. La encarnación del Verbo o el envío del Espíritu Santo no son simplemente la “activación” de contactos divinos sino que ellas producen un efecto duradero en los creyentes.

La articulación de las virtudes teologales que logra Tomás en la *Suma teológica* también constituye un avance para la doctrina cristiana sobre la gracia. El mérito del Aquinate consiste en haber logrado integrar la tríada de virtudes teologales con las cuatro virtudes cardinales, e insertar estas últimas en nuestra relación con Dios. Cada virtud mantiene su dinámica natural de ejercicio y hábito en la personalidad creada, pero es expandida por la gracia, cuya animación de las virtudes se encuentra no en un automejoramiento o en una imitación de Cristo, sino en una forma vital que proporciona una orientación y una capacidad más altas. Las virtudes infusas difieren de las

naturales no por estar conectadas vagamente con la caridad o porque estén mencionadas en la Biblia, sino porque fluyen de la gracia, ese principio intrínseco que comunica algo de la vida trinitaria (O'Meara, 1997). El historiador Odon Lottin (1929) comenta que, si bien desde tiempos de Gregorio Magno se consideraba que fe, esperanza y caridad describían la relación del hombre con Dios, Tomás fue el primero que intentó argumentar por qué esto es así (ST I-IIae, 62, 1-4). Antes de Tomás no existía un tratado estructurado sobre las virtudes teologales. Fue el Aquinate quien le dio forma a las fuentes y a la reflexión de Simon de Tournai y Guillermo de Auxerre.

Tomás define las virtudes teologales usando un enunciado tradicional atribuido a Agustín, pero que muy posiblemente se remonta a Pedro de Poitiers (Lottin, 1929): “virtud teologal es una cualidad buena del espíritu que garantiza una vida recta, de la que nadie puede hacer un mal uso, que Dios opera en nosotros sin nosotros” (ST I-IIae, 55, a. 4). Explica también el Aquinate que se les llama teologales porque están referidas a Dios como su fundamento y su meta. Ellas son efectos inmediatos de la justificación del hombre, o mejor, manifestaciones de la presencia de la gracia en el ser humano. Se mantienen a lo largo de la vida del hombre, siendo a su vez fuente de otras manifestaciones de la relación humana con Dios. Ellas afectan al hombre desde su realidad más profunda y constituyen una realidad dinámica, viva, como impulso que viene de Dios y a Dios conduce. En este sentido, forman una unidad: proceden de un mismo origen y tienden a un mismo fin, poseen unidad operativa porque proceden de un único principio de salvación, en fin, cada una de ellas tiene sus funciones específicas: la fe pone en la justificación el comienzo de la salvación, la caridad opera con hechos concretos, la esperanza produce la perseverancia que nace de la confianza en la promesa de Dios.

El Aquinate no limita la noción de *hábito infuso* a las virtudes teologales. También los dones y frutos del Espíritu Santo son *habitus* infundidos por la acción de Dios en el creyente. Todas las virtudes humanas, comenzando por las cuatro virtudes cardinales, son transformadas y elevadas por la fe, la esperanza y la caridad. En particular, esta última, la caridad, se encarna en las demás virtudes y se sirve de ellas, asumiéndolas y elevándolas al fin sobrenatural de la persona humana. “La virtud teologal de la caridad es la forma de las demás virtudes” (ST II-IIae, 23, a. 8). Por lo anterior, para Tomás, la virtud moral cristiana verdadera es la *virtud infusa*, es decir, la virtud asumida y transformada por la caridad; las demás se consideran

virtudes imperfectas. El teólogo dominico Thomas O'Meara (1997) afirma que el sentido profundo de la Encarnación, de la penetración de la gracia en la naturaleza humana, como la unión del cuerpo y el alma, inspiró en Tomás una idea original, que otros teólogos posteriores han continuado desarrollando, sobre cómo la gracia implica una cierta “encarnación divina” en las virtudes de los creyentes.

Por último, vale la pena señalar que Tomás no opone el Decálogo, ni los otros preceptos cristianos, a las virtudes. Inspirándose en la *Política* de Aristóteles, Tomás afirma que “el efecto propio de la ley es conducir a los sujetos a su virtud propia” (ST I-IIae, 92, a. 1). La ley puede llevar a las personas a familiarizarse con la acción, en cuanto esta es causa de la virtud adquirida o en cuanto dispone a recibir la gracia de las virtudes infusas. Esto es posible en la medida en que la virtud interioriza la ley, incluso a nivel teológico, cuando se habla de la economía de la Ley nueva de la gracia en relación con los dones del Espíritu Santo. Tomás describe la interiorización de la ley y el progreso en la virtud hablando del desarrollo de la virtud de la caridad, desarrollo que él define en términos joánicos como “amistad” (Pesch, 1992).

La *via moderna* y la disolución de la síntesis escolástica

El pensamiento de Tomás de Aquino fue continuado por diferentes comentaristas quienes conformaron una escuela de pensamiento. La *Suma teológica* se convirtió en un texto oficial de enseñanza de la teología, primero para los dominicos y más adelante para otras órdenes como los carmelitas y los jesuitas. Por su parte, la orden franciscana desarrolló otra escuela de pensamiento, de carácter más agustiniano, gracias a maestros como san Buenaventura o Duns Escoto. En el interior de la escuela franciscana surgió en el siglo XIV el nominalismo, obra de Guillermo de Ockham, que aunque se mantiene exteriormente dentro de las líneas de la tradición escolástica, implica una ruptura con el pensamiento precedente. Por eso, se le conoció como *via moderna*. Según Servais Pinckaers (2007), el nominalismo opera una verdadera “revolución” dentro del pensamiento teológico, donde se siguen usando términos como *habitus* o virtud pero dentro de un esquema metafísico y antropológico completamente distinto. La *revolución nominalista* tuvo un gran influjo en la filosofía moderna y estuvo en la base de las transformaciones de la noción de virtud en los siglos sucesivos.

Según Ockham, los universales (como las ideas universales de bien, bondad y belleza) no existen, son solo *voces* o nombres que usamos en el lenguaje pero que no tienen un valor de realidad. Para el nominalismo, lo único que existe realmente son los seres concretos, los hechos, lo individual, lo singular. Aunque nuestro entendimiento tiende a poner nombres comunes a esos seres o hechos, esos nombres no corresponden a ninguna realidad. Al negarle realidad a los conceptos e ideas universales, Ockham dejó sin fundamento el orden de la naturaleza y la noción de *telos* (de finalidad intrínseca de los seres) sobre la que se fundamentaba la moral aristotélica. A partir de entonces, la distinción entre bien y mal ya no puede fundamentarse en una finalidad intrínseca de los seres o en la búsqueda de la felicidad para el caso del ser humano.

Como sustituto de esa *ratio* u orden racional fundamento de la moral, Ockham se vale de la noción de voluntad divina. Algo es bueno o malo, no porque obedezca al fin intrínseco de un ser, sino porque Dios, por una decisión libre y soberana, lo determinó así. Ockham afirma, por ejemplo, que Dios pudo haber determinado que odiar al prójimo fuera bueno y amarlo fuera malo. Ockham quiere preservar con esta extraña teoría la soberana libertad divina que, a su juicio, no puede estar sometida a ningún orden natural o racional. Dado que, según el teólogo franciscano, la expresión de la voluntad divina se da a través de decretos, la ley y la obligación se convertirán en elementos centrales de la moral en su visión del mundo. La bondad humana consiste en someter la propia voluntad a lo ordenado por la voluntad divina. No resulta difícil comprender las consecuencias de esta opción. Hacer el bien será hacer aquello a lo que se está obligado y hacer el mal será hacer aquello contrario a lo que se está obligado. La recta razón ya no consiste en descubrir la naturaleza humana y sus inclinaciones sino en comprender las órdenes y obligaciones que emanan de la voluntad divina. La fe, la esperanza y la caridad, por ejemplo, aunque se sigan llamando virtudes, ya no serán vistas como consecuencia espontánea de la transformación operada por la gracia, sino como aquello a lo que está obligado el creyente en retribución de la salvación que Dios le ha concedido.

Al negar lo universal y centrarse en lo singular, Ockham no puede entender el *habitus* como una cualidad que permanece en el individuo (Pinckaers, 2007). La moral de Ockham se centra en los actos individuales que tienden a ser vistos como átomos singulares. La libertad del ser humano se ejerce en cada momento, es decir, no puede estar ligada o condicionada por ningún

acto en el pasado o en el futuro. Ockham sí concede importancia al fin de la acción, al que denomina “objeto principal” del acto voluntario, pero considera que ese fin es interior a cada acto singular y no puede crear vínculos esenciales que reúnan varios actos en una cadena con causalidad final. La conducta del hombre se convierte en una sucesión de actos libres singulares. En consecuencia, la noción de finalidad o la idea de felicidad, como horizonte último del obrar moral humano, pierden sentido. Las inclinaciones naturales al ser, al bien, a la verdad y a la felicidad, a las que Tomás otorgaba el primer lugar en el acto libre y que eran la fuente misma de la libertad, pasan ahora a un segundo plano y parecen más bien un condicionamiento de la libertad.

En el plano antropológico, Ockham prolonga una explicación que ya mencionaba san Buenaventura (II *Sent. dist.* 25, a. 1, q. 2), según la cual la libertad no procede de la razón y la voluntad (como creía Tomás de Aquino), sino que las precede y las mueve a sus actos. Mientras que para el Aquinate, el bien y la verdad guían la libertad del hombre, en cuanto nuestro intelecto y nuestra voluntad apetecen necesariamente lo que consideran bueno y verdadero, para la escuela franciscana, la libertad antecede y guía al intelecto y a la voluntad: yo soy libre en cuanto puedo escoger si quiero conocer y querer algo o su contrario. El respeto que Ockham manifiesta hacia la libertad soberana de Dios, que no puede estar supeditada a ningún orden natural o racional, lo proyecta ahora en su idea de libertad humana. Para Ockham, la libertad es esencialmente la posibilidad de elegir entre cosas contrarias, independientemente de toda otra causa distinta de la propia libertad o voluntad. En últimas, tiende a identificar la libertad con la voluntad y a hacer de esta la facultad esencial del ser humano (Pinckaers, 2007). Esta noción de la libertad humana como autonomía radical puede denominarse *libertad de indiferencia*: “Llamo libertad el poder que tengo de producir indiferentemente y de modo contingente efectos diferentes, de suerte que pueda causar un efecto o no causarlo sin que se produzca ningún cambio fuera de ese poder” (Ockham, *Quodlibeta septem* 1, q. 6).

De este modo, para Ockham, el acto de la libertad no puede estar determinado por un objeto exterior, ni por un orden universal, ni por un *habitus* adquirido. A partir de esta libertad entendida como autonomía indeterminada, el filósofo establece una serie de contrarios y de separaciones entre la libertad y todo lo que pueda condicionarla: entre entendimiento y voluntad, entre libertad y naturaleza, entre individuo y sociedad, entre ley y gracia. Para Ockham, la libertad domina y precede a las inclinaciones naturales.

Somos libres de querer o no querer el bien o la felicidad; somos libres de creer que existe o no una bienaventuranza y, en consecuencia, de ordenar nuestra vida según ese fin último o no. La libertad se manifiesta con más fuerza precisamente en la medida en que puede oponerse a las inclinaciones naturales (Pinckaers, 2007).

Se entiende que las nociones de *habitus* o de virtud, como disposición estable para obrar de un cierto modo, resulten en últimas contrarias a la libertad de indiferencia que Ockham propugna. Para él, los *habitus* sí existen, pero son simplemente *tendencias* (a la manera de costumbres o mecanismos psicológicos) que la decisión voluntaria usará o no según su arbitrio. De este modo, Ockham reconoce la cualidad virtuosa solamente en el acto de la voluntad: “únicamente el *habitus* de la voluntad es propiamente virtud” (III *Sent.* q. 10D). Los demás actos, de la sensibilidad o del intelecto, no pueden ser llamados propiamente virtuosos.

Otro frente de crítica moderna a la doctrina de la virtud proviene de los reformadores protestantes. Según Lutero, la utilización escolástica de conceptos de origen filosófico, como *virtus* y *habitus* para referirse a la fe, la esperanza y la caridad, llevó a la teología medieval a un pelagianismo. La gracia convertida en *habitus* se entendió como una posesión de la que el hombre puede disponer. La virtud como realización humana derivó en una justificación obtenida por las obras. Para Lutero, estas nociones excluyen una acción libre y gratuita de Dios, que es como el Nuevo Testamento entiende la gracia. Los reformadores consideran que el concepto de virtud no sirve dentro de la moral cristiana ya que tiende a olvidar la gratuidad de la salvación y el valor permanente del pecado, lo que convierte la fe en un asunto de “hábito”, entendido como ejercitación y posesión asegurada (Titus, 2013). Lutero explica, además, que en la evolución producida por la doctrina de las virtudes, la fe perdió su importancia fundamental porque, según la escolástica, estaría subordinada a la caridad. Para Lutero, deber ser al contrario: la fe informa a la caridad, ya que como enseña Pablo, la justificación se logra exclusivamente por la fe. Por estas críticas, la tríada de las virtudes teológicas ha tenido poca importancia en la teología protestante.

El teólogo español Marciano Vidal (2005) señala que en el fondo de estas objeciones se encuentra la crítica de los reformadores al uso que hace la teología moral católica de la ética racional. Los luteranos contraponen la ética teológica y la ética racional como “dos reinos” distintos y opuestos. El calvinismo opone a la ética racional “la fuerza de la Palabra

de Dios” que orienta al cristiano desde los “derechos de Dios” y la “realidad de Cristo”. Desaparece la coherencia o conveniencia, señalada por Tomás de Aquino, entre las estructuras de lo humano y la acción de Dios, por la cual la gracia no violenta la naturaleza. Tras la revolución nominalista, la libertad y la acción divinas se contraponen a la libertad y acción humanas. La única relación posible es la de sometimiento de la voluntad humana a la Ley divina, un sometimiento que Lutero entiende en términos de *obediencia de la fe*.

En su respuesta a las críticas de los reformadores, el Concilio de Trento retomó la doctrina proveniente del Concilio de Orange (529 d. C.). En un contexto de lucha contra el semipelagianismo, el Concilio de Orange había declarado que la fe y la caridad son un *don* de la gracia que Dios infunde en el hombre. El Concilio de Trento amplió esta definición a la fe, la esperanza y la caridad, afirmando que las tres imprimen un don que permanece en el ser humano. El Concilio de Trento también insistió en la conexión que existe entre las tres virtudes teologales para oponerse a la doctrina luterana de la justificación solamente por la fe. La fe, la esperanza y la caridad se derraman como efectos inmediatos y permanentes de la gracia. Es verdad que la fe, como base y raíz de la justificación, es el comienzo de la salvación, pero solo la conexión de la fe con la esperanza y el amor conduce a la consumación de la salvación (Denzinger y Hunermann, 1999, pp. 1530-1532). El Concilio de Trento no empleó en sus definiciones los conceptos filosóficos que había rechazado Lutero, por eso no utilizó de modo explícito las nociones de virtud y de *habitus*. Además, al interior mismo del Concilio se encontraban teólogos de diferentes escuelas (tomistas, nominalistas, agustinianos), lo que explica su recurso a categorías bíblicas y patrísticas que permitían evitar las controversias de escuela (Titus, 2013).

La reflexión ética de la Ilustración heredó las consecuencias de la revolución operada por el nominalismo (Pinckaers, 2007). En el periodo moderno se conservó la relación entre la virtud y el hábito, pero la categoría virtud perdió su carácter central en el discurso moral. Dos posturas modernas pueden resaltarse frente a la virtud: la del filósofo alemán Immanuel Kant y la del empirista inglés David Hume. Aunque las dos formen escuelas contrapuestas en la manera de entender la moral, las dos heredan elementos procedentes del nominalismo. Kant desarrolló la centralidad de la obligación como fundamento de la virtud. Hume, por su parte, heredó el atomismo del acto moral y la primacía de la voluntad.

Kant reemplazó el acento en la felicidad, la vida buena y la virtud, por la noción de *imperativo categórico*, es decir, por una moral basada en el deber moral que el sujeto descubre a partir de su reflexión racional. El filósofo alemán explica que el imperativo categórico que nos lleva a hacer lo que se debe, no lo que deseamos naturalmente, es una idea que poseemos por nuestro carácter de seres racionales. De esa idea se deriva la noción del deber y la forma general de la ley moral que lo universaliza. En su texto *Metafísica de las costumbres* (1797), Kant dedica una sección a la “doctrina de la virtud”. Allí identifica la virtud con la fuerza moral de la voluntad con la que un hombre cumple su deber (Pinckaers, 2007). Es decir, un ser humano logra la virtud en la medida en que busca adquirir una intención coherente con el juicio moral que le ha mostrado previamente cuál es su deber. Dicha virtud le permite entonces adherirse a la razón legislativa e integrar sus disposiciones afectivas en los deberes que tiene hacia los demás.

Reaccionando frente al racionalismo moral, David Hume se opuso a la noción común según la cual detrás de nuestras acciones existen *motivos* o razones. Para él, lo que fundamentalmente mueve el actuar humano es la tendencia a buscar el placer y evitar el dolor. Por eso, lo que se encuentra detrás de nuestros actos no es la razón sino la pasión: “La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirla y obedecerlas” (*Tratado de la naturaleza humana*, II: III-III, 415). Si la gente cree lo contrario es porque llaman “razón” a lo que en realidad es una “pasión apacible”, a deseos que aparecen sin ocasionar desorden en el alma. Pero los deseos violentos son los que realmente determinan nuestra voluntad. En este sentido, Hume identifica la virtud y el vicio con sensaciones o “percepciones del espíritu”. La acción que nos resulta placentera es percibida como virtuosa, mientras que la acción que nos produce dolor o desagrado es considerada viciosa. Se entiende que no es un orden natural lo que define qué es virtud, sino que en últimas soy yo mismo quien distingue de manera perceptiva lo que es bueno, placentero y útil. Igualmente, Hume afirma que existe un sentimiento o *virtud natural* llamada *sympatheia* o benevolencia que nos une a nuestros semejantes y que fundamenta y explica la disposición moral humana hacia los demás. Junto a esta virtud moral hace falta una virtud artificial, la justicia, que nos obligue a tratar a los demás como semejantes. Esta virtud artificial es impuesta por el Estado o por el orden jurídico (Titus, 2013).

La herencia nominalista también tiene repercusiones dentro de la misma teología católica moderna. Pinckaers (2007) señala algunas de ellas. En los manuales modernos de teología se da una separación entre teología moral y teología espiritual. La teología moral se reduce a las obligaciones y, especialmente, a resolver los casos de conciencia para determinar qué se debe hacer en cada situación. Los manuales de teología moral le dieron cada vez más importancia a la conciencia (como el “lugar” donde resuenan en el interior del hombre sus obligaciones y deberes), lo que implicó olvidar la virtud de la prudencia como *habitus* propio del razonamiento práctico. La moral es comprendida de manera voluntarista como una tensión entre la libertad, que es expresión de la voluntad del individuo, y la ley, expresión de la voluntad divina. Temas como la bienaventuranza, las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo desaparecieron de la teología moral y no fueron incluidos en los manuales dedicados a esta materia, pasaron a ser propiedad de la teología mística que se ve como algo reservado a unos pocos escogidos. La gracia tampoco es reducible a la obligación o a las obligaciones de la ley, por eso la doctrina de la gracia pasó a ser un tratado aparte desconectado cada vez más de la teología moral. La idea de un orden natural pervivió dentro del pensamiento católico, pero este fue entendido cada vez más como una ley natural prescrita por Dios, cuya expresión más autorizada es el Decálogo. En este punto no se percibe claramente la armonía entre el orden natural y las inclinaciones más profundas de la naturaleza del ser humano, se insiste más bien en la necesidad de someter la propia voluntad a los principios dictados por el Divino Legislador.

El padre Pinckaers (2007) explica que incluso los esfuerzos de renovación de la teología moral que dicen inspirarse en Tomás durante el periodo moderno siguen condicionados por la centralidad de la ley y la obligación heredada del nominalismo. Aunque se reintroduce el tratado de la virtud, como en el manual *Theologiae moralis* de Prummer (1961) y la *Summa theologiae moralis* de Merkelbach (1949), aquellas virtudes que no implican obligaciones morales como la esperanza o la fortaleza están reducidas al mínimo, mientras que otras virtudes más unidas a la ley, como la justicia o la castidad, tienen un desarrollo mucho más amplio.

Esta evolución de la teología moral, en general, y de la comprensión de las virtudes, en particular, explica la desconfianza y el rechazo de algunos autores modernos hacia la doctrina de las virtudes. Cuando las virtudes son tratadas simplemente como “excelencias” para nuestra realización humana,

al margen de todo contexto político, necesariamente parecen arbitrarias y egocéntricas. A este respecto, Vidal (2005) señala que las virtudes teológicas fueron entendidas y vividas como “hábitos” cuya realización implica la repetición de muchos actos y, además, hábitos intelectualizados, lo que conllevó olvidar los factores emotivos y vivenciales de la acción humana.

Recuperación contemporánea de la ética de las virtudes

Elizabeth Anscombe

El artículo “Modern moral philosophy”, publicado en 1958 por la filósofa británica Elizabeth Anscombe es considerado uno de los puntos de partida de la revitalización de la ética de las virtudes en el siglo xx. Anscombe fue discípula del filósofo Ludwig Wittgenstein, se convirtió al catolicismo durante sus estudios secundarios en Londres y se casó con el también filósofo Peter Geach, de línea analítica y neotomista. En “Modern moral philosophy”, Anscombe critica las filosofías morales imperantes en la primera mitad del siglo xx. En primer lugar, critica el utilitarismo (heredado de Hume) dado que puede llevar a justificar acciones negativas a partir de supuestas consecuencias benéficas. Esto implica, según Anscombe, un “consecuencialismo” inaceptable porque olvida, en últimas, algunos elementos importantes del acto moral, como la intención de quien actúa y la justicia intrínseca del acto. Un sistema ético donde no se admite la existencia de “actos inaceptables en sí mismos” puede permitir, por ejemplo, que se piense seriamente en la posibilidad de asesinar al inocente. En este caso, lo que importa no es que dicho acto sea injusto en sí mismo, sino sus consecuencias negativas o positivas.

Anscombe considera, igualmente, que la noción de autolegislación de la ética kantiana es incoherente. Critica, en primer lugar, la concepción legalista de la ética que la filosofía moral moderna le debe en buena medida a Kant. Una concepción de este tipo se centra exclusivamente en las nociones de obligación y deber, por ello se dedica a buscar reglas de comportamiento que puedan ser aplicables a cualquier situación moral. Este es precisamente el caso del imperativo categórico kantiano. Según Anscombe, este enfoque de la ética, basado en principios universales, termina generando códigos morales rígidos y requieren, en últimas, un legislador divino que sustente la universalidad del deber moral. El problema, como explica Anscombe, es

que la mayor parte de las personas instruidas del siglo XX rechaza la idea de un legislador divino; por esta razón, la filosofía moral de cuño kantiano se ha quedado sin fundamento. Esta crítica de Anscombe a las filosofías morales modernas puede ser leída o bien como una apología de la necesidad de un fundamento teísta para la moral o bien como una invitación a pensar en una filosofía moral que no necesite de dicho fundamento religioso. La mayor parte de los filósofos contemporáneos que trabajan el tema de la virtud han entendido la postura de la filósofa británica en este segundo sentido.

Tras haber criticado las incoherencias de la filosofía moral moderna, Anscombe propone regresar a un modo distinto de hacer filosofía moral que, inspirado en Aristóteles, tome en cuenta conceptos como virtud, carácter moral y, especialmente, “realización humana” (en griego: *eudaimonia*, en inglés: *flourishing*). Una ética que considere dichas categorías constituye, para Anscombe, una alternativa plausible frente al utilitarismo, el kantismo y las teorías morales basadas en el contrato social.

Anscombe también critica el racionalismo de la filosofía moral moderna que no es capaz de reconocer la importancia de las emociones y del mundo psicológico dentro de la valoración de las acciones morales. El valor o el significado moral de una acción no se obtienen simplemente de un cálculo racional de deberes o de utilidades. Esta falencia se debe, según ella, a que la filosofía moderna carece de una adecuada psicología filosófica. Por esta misma razón, le resulta imposible avanzar en las discusiones morales. Anscombe encuentra que la tradición filosófica inspirada en Aristóteles sí ofrece una comprensión filosófica de la psicología moral, un análisis del razonamiento moral, de la voluntad, del papel de la sensibilidad y de las emociones o, como dirían los antiguos, de los apetitos y las pasiones.

Anscombe critica, finalmente, lo que ella llama conceptos morales “delgados” o “reducidos” (*thin concepts*) propios de la filosofía moderna y propone reemplazarlos por conceptos morales “robustos” (*thick concepts*); por ejemplo, para ella no tiene la misma riqueza de significado calificar una acción como “cobarde” que describirla con el nombre genérico de “incorrecta”; de igual modo, tiene más sentido decir que algo es “injusto” a describirlo como “moralmente incorrecto”. Con la reducción de la filosofía moral a términos de racionalidad o de utilidad, se perdió la riqueza de significado que tenía la reflexión sobre las virtudes y los vicios en el pensamiento clásico. En la base de esta crítica también se encuentra la resistencia de la filosofía moral moderna y contemporánea a implementar contenidos valorativos

que procedan de ámbitos culturales o religiosos, por considerar que estos limitan la validez de los juicios morales. Lo que Anscombe y otros después de ella van a mostrar es que buena parte de las valoraciones morales que están implícitas en la acción humana solo tienen sentido dentro de códigos culturales y sociales que no pueden ser reemplazados completamente por principios procedimentales o “universales”.

Estas observaciones de Anscombe (1958) sobre la necesidad de devolverle a la virtud un lugar central en nuestra comprensión de la moral fueron seguidas por varias corrientes filosóficas en la segunda mitad del siglo xx. La reflexión resultante de este movimiento filosófico es lo que actualmente se conoce como ética de la virtud, una alternativa de filosofía moral que se suma a las otras tendencias dominantes heredadas de la filosofía kantiana y del utilitarismo (Titus, 2013). Cabe señalar que el tono crítico y polémico que Anscombe dio a esta corriente en sus inicios marcó su estilo característico durante varias décadas. La ética de la virtud ha buscado conscientemente convertirse en una propuesta diferencial frente a las otras filosofías morales, con un programa propio y con una aspiración reformadora que responda a problemáticas éticas y políticas de nuestro tiempo.

Joseph Pieper

En la filosofía continental de inspiración tomista han sido particularmente influyentes las obras del filósofo alemán Josef Pieper. Nacido en 1904 en la región de Westfalia, Pieper conoció desde muy joven las obras de Tomás de Aquino y lo convirtió en su “héroe” intelectual. Pieper vivió de cerca el drama de las dos guerras mundiales, de allí surgió su interés en la filosofía. Siendo soldado en la Segunda Guerra Mundial, llevaba consigo la *Suma teológica* y las *Questiones disputatae* de Tomás; en este periodo escribió un “brevariario” de sentencias tomistas y una obra sobre la *veritas rerum* (la verdad de las cosas). Pieper descubrió en la filosofía del Aquinate una sabiduría para responder a la barbarie que estaba presenciando. Tras la guerra, Pieper se interesó cada vez más en el tema de la cultura y en cómo esta influye en el desarrollo de las personas y de las sociedades.

A lo largo de su trayectoria intelectual, Pieper escribió una serie de tratados sobre las virtudes que tuvieron una gran aceptación y fueron traducidos a numerosos idiomas. Fueron sus famosos tratados sobre la fe, la esperanza y el amor, escritos a lo largo de un periodo de treinta años. El primero, sobre la

esperanza, fue escrito en 1934 y constituye una respuesta ante el sentimiento generalizado de desesperanza que se vivía durante ese momento histórico. El tratado sobre la fe recoge una serie de conferencias impartidas entre 1950 y 1960. Por último, su tratado sobre el amor profundiza no solamente en la virtud teologal de la caridad sino también en el amor entendido como *eros*.

En el ámbito hispanohablante es conocida una colección más amplia de sus escritos titulada *Las virtudes fundamentales* (Pieper, 2007), que recopila sus estudios sobre virtudes como el valor (frente al régimen nazi), la prudencia o la justicia, que se extienden desde 1930 hasta 1972. Pieper recupera la estrecha relación que existe entre las virtudes morales y las intelectuales. En contravía de otras escuelas filosóficas contemporáneas, insiste en que nuestras mentes no crean la verdad, sino que, por el contrario, deben buscar conformarse a la verdad de las cosas existentes en el mundo. Esta conformación con la verdad de las cosas se realiza en nosotros a través de un proceso lento y progresivo de apropiación de la virtud en nuestro carácter. Por eso, el conocimiento de la verdad requiere de una cierta disposición de nuestra voluntad para dejarse transformar y asumir un carácter moral. Este proceso, que no siempre es fácil, va guiado por la fe, la esperanza y el amor.

El olvido de la necesidad de conformarse a la verdad de las cosas por medio de la virtud intelectual y moral es una de las dificultades de nuestro tiempo. El olvido de la búsqueda de la verdad por sí misma sugiere un relativismo donde todo vale, que corre el riesgo de convertir a la razón en una simple actividad instrumental y desconoce la vocación humana a la sabiduría. La cultura centrada en el trabajo y en la productividad, que Pieper ve expandirse a partir de la posguerra, conduce a una mayor instrumentalización del individuo debido a un interés exclusivo en actividades “útiles”.

Pieper (2000) se opone de modo explícito a la visión “burguesa” de la virtud heredada del siglo XIX, así como a la ética formal kantiana de leyes y deberes. Tampoco se muestra proclive a la noción de “valor”, presente en la filosofía alemana gracias a la obra de Scheler. En lugar de esto, Pieper apela a una recuperación del concepto de “vida total”, entendida como felicidad aristotélica o *eudaimonia*. Su reflexión ética sobre las virtudes se desarrolla entonces en el contexto de una comprensión totalizante de la realidad, donde el ser humano encuentra un orden que no es ni instrumental ni reduccionista, sino abierto a la totalidad, a lo trascendente. Para él todo “deber” tiene

su origen en el “ser”, por eso, es contemplando la verdad manifestada en el cosmos donde el ser humano encuentra el bien.

Alasdair MacIntyre

La publicación del libro *After virtue* del filósofo escocés Alasdair MacIntyre en 1980 es otro de los hitos dentro de la recuperación contemporánea de la ética de las virtudes. MacIntyre, al igual que Anscombe y Pieper, parte de una lectura crítica de la situación de la filosofía moral en el siglo xx. Para él, el pluralismo moral de las sociedades modernas no constituye un diálogo sino más bien un entrecruzamiento de fragmentos inconexos que nos resultan ininteligibles porque hemos perdido contacto con las bases que justifiquen racionalmente nuestros postulados morales. Aunque buena parte de la filosofía moral contemporánea siga apelando a la idea del deber kantiano o al utilitarismo como principios, esos paradigmas, así como los argumentos racionales que se esgrimen desde ellos, no logran resolver muchos de nuestros dilemas morales porque la base sociológica sobre la que operaban se ha desvanecido. La dificultad se reafirma por la carencia de un lenguaje público compartido para expresar los juicios morales y la falta de una tradición constante, capaz de entender la vida en términos de una noción sustantiva de virtud. Por eso, en un ambiente fragmentario como el nuestro, donde resulta imposible argumentar moralmente desde nociones morales comunes y compartidas, es normal que la mera afirmación expresiva de emociones, el *emotivismo*, domine el panorama moral. Esta situación muestra el fracaso del proyecto ilustrado que buscaba encontrar un fundamento racional y universal para la moral. La Ilustración nos llevó en último término a un emotivismo moral. Para MacIntyre (2013), Nietzsche fue el filósofo que vio esto con mayor claridad y dedujo las consecuencias.

Sin embargo, siguiendo la línea de pensamiento de Anscombe, MacIntyre (2013) sostiene que la ética de las virtudes representa una alternativa plausible frente a las morales del racionalismo kantiano (deber moral), del emotivismo y del utilitarismo. La única alternativa a Nietzsche es Aristóteles, es decir, una reflexión sobre el *telos*, sobre los fines de la vida humana, sobre las ideas de bien. MacIntyre señala que dicha línea de reflexión iniciada por el Estagirita establece una auténtica tradición filosófica sobre la manera de plantear preguntas morales y de responderlas, continuada por autores como Tomás de Aquino. Por eso, más allá de las ideas reduccionistas de virtud

fabricadas en la Modernidad, en una era poscartesiana es posible reapropiarse de una visión más rica de la virtud que sirva para suplir los vacíos de las morales racionalistas (Descartes), deontológicas (Kant), sentimentalistas (Hume), utilitaristas (Mill y Bentham) y evolucionistas (Darwin). Ese es precisamente el proyecto de MacIntyre.

MacIntyre (2013) sostiene, además, que el mayor impedimento para comprender el sentido genuino de la virtud en el mundo moderno es la ausencia de un concepto de lo humano que vaya más allá de las meras funciones sociales. Con la hegemonía de la racionalidad técnica moderna se perdió la noción auténtica de teleología y se puso en su lugar una “burocracia terapéutica” de lo social y de lo humano que no se interroga por los fines de la acción humana. Por eso, su teoría de la virtud debe comenzar por revitalizar el concepto de “práctica”, que MacIntyre define como actividad humana establecida y cooperativa capaz de concebir tanto unos bienes internos que se desprenden de la actividad misma, como unos bienes externos, tales como dinero, bienestar, rango social, entre otros.

MacIntyre introduce también la noción de “unidad narrativa” como el elemento que brinda unidad de sentido a la vida humana. Mi existencia, más que un cúmulo de vivencias inconexas, como pensaría un empirismo radical, forma una unidad de sentido que se pone de manifiesto cuando narro mis vivencias y explico las razones que me llevaron a actuar de cierto modo. Gracias a esta noción, MacIntyre recupera la importancia de la teleología para comprender la acción humana: en la narración se manifiesta la unidad que el agente establece entre causas, fines y circunstancias de su propia acción. Al mismo tiempo, esta unidad de sentido de la acción humana permite comprender que nuestras decisiones y acciones no son “átomos”, sino que tienen un encadenamiento dentro del contexto de una vida y que, por ende, la libertad del agente no es absoluta a cada instante. El agente va constituyendo a lo largo de su existencia un “carácter moral” (un modo característico de ser y de actuar) que lo hace coherente consigo mismo y le da una cierta permanencia en el tiempo. Las virtudes, como cualidades permanentes, son los rasgos de ese carácter moral que “caracterizan” el actuar de un agente.

Asimismo, MacIntyre explica que las narrativas individuales tienen sentido dentro de unidades narrativas más amplias: pertenecemos a comunidades históricas con tradiciones culturales. Nuestro carácter moral y nuestro actuar tienen sentido dentro de esos contextos más amplios. Por eso, la

enseñanza y la vivencia de las virtudes se sustentan en prácticas compartidas dentro de comunidades (familia, vecinos, ciudad, tribu) donde los individuos se desarrollan como personas. Por lo tanto, la historia de vida de una persona está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que heredó su identidad. Ha nacido con un pasado, e intentar desligarse de este de manera individualista implica deformar sus relaciones en el presente. La identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden (MacIntyre, 2001, p. 272).

La sociedad es revalorizada en este orden de ideas como comunidad unida por concepciones compartidas sobre qué es lo bueno para la vida humana. Detrás de las prácticas compartidas por un grupo humano existen concepciones sustantivas sobre el bien. Por eso, en contraste con algunas filosofías modernas, MacIntyre propone una recuperación del discurso público acerca de la virtud que reconozca el lugar del compromiso individual con comunidades morales sustantivas y con tradiciones referenciadas al bien esencial del hombre y de la sociedad. Hacemos parte de tradiciones, es decir, pertenecemos a una comunidad moral históricamente prolongada y socialmente encarnada que recoge la narración y la memoria por medio de unas prácticas que materializan bienes específicos. Así, valiéndose de conceptos como práctica y unidad narrativa de la vida, MacIntyre propone una reinterpretación de la noción de virtudes heredada de la tradición aristotélica como:

[aquellas] disposiciones que no solo sostienen las prácticas y nos permiten alcanzar sus bienes internos, sino que también nos sostienen en la búsqueda del bien, ayudándonos a superar los daños, peligros, tentaciones y distracciones que encontramos, y que nos dotan de un creciente conocimiento de nosotros mismos y del bien. (MacIntyre, 2013, p. 270)

Según MacIntyre, una recuperación crítica de la doctrina clásica de las virtudes nos permitiría integrar elementos olvidados por la Modernidad en la descripción de la experiencia moral humana, a la vez que resultaría profundamente contracultural. El reconocimiento de la necesidad de la comunidad para el desarrollo de las virtudes necesarias para el florecimiento de la vida humana permite una visión más ajustada a la realidad del ser humano frente a una moral kantiana o utilitarista donde se privilegia al

individuo en sus opciones solitarias y en sus cálculos abstractos sobre sus acciones (MacIntyre, 2001). Las consecuencias del discurso moral moderno se hacen patentes, según MacIntyre, en personajes contemporáneos como el ejecutivo o el terapeuta que encarnan el individualismo utilitario característico de la sociedad norteamericana: el ejecutivo actúa de acuerdo con una racionalidad enfocada en conseguir la mayor ganancia; para el terapeuta lo que interesa es el mayor bienestar de la persona, no los imperativos morales. En la sociedad, este modo de proceder se encarna en el experto y en el burócrata. El juicio moral se reduce al análisis de costos y beneficios entre procedimientos distintos. No se buscan los bienes internos a las prácticas sociales. En su forma expresivista, el individualismo identifica el juicio moral con una intuición moral interna libre, cómoda y auténtica. Las preferencias que definen a cada persona son arbitrarias, así como son volátiles los vínculos con la familia, la amistad, la pareja y la comunidad confesional. En lugar de la comunidad sustantiva se ha desarrollado el “enclave” como estilo de vida, es decir, grupos tribales, homogéneos, que refuerzan las tendencias y los prejuicios de grupo. Así, MacIntyre pone en la comunidad construida narrativamente la alternativa de superación del emotivismo individualista y el caos moral que este ha suscitado. Frente a los reproches de totalitarismo que pueden surgir de esta visión comunitarista, MacIntyre recuerda que el imaginario que una tradición encarna no es hegemónico o estático, por el contrario, en una tradición sana está sometido continuamente a debate (MacIntyre, 2013).

De igual modo, la ética de la virtud por la que propende MacIntyre presupone una visión del ser humano como sujeto en desarrollo, es decir, con diferentes potencialidades por actualizar. A través de las opciones y compromisos, el ser humano va actualizando esas potencialidades y va dando forma a su carácter moral. Esta visión de lo humano permite comprender que el desarrollo moral se da necesariamente dentro de comunidades y tradiciones cuyas narrativas ayudan a formar el carácter individual, al mostrar qué virtudes deben ser admiradas e imitadas, a la vez que previenen frente a comportamientos y decisiones considerados negativos.

El dominico irlandés Vivian Boland (2014) señala algunas debilidades que los críticos han visto en la teoría de la virtud propuesta por MacIntyre. La primera sería una dificultad para dar cuenta del deber: ¿por qué debe uno vivir una vida buena? Esta dificultad muestra la necesidad que tiene la ética de las virtudes de contar con un complemento para justificar

las normas que provienen de la ley moral. De lo contrario, la ética de las virtudes no tendría los recursos necesarios para ofrecer normas que guíen decisiones particulares y casos concretos. El mismo Boland señala que desde la corriente aristotélico-tomista se han dado respuestas a dichas críticas ya que la tradición a la que se refiere la ética de las virtudes cuenta con una reflexión profunda sobre la ley y su importancia. Están, por ejemplo, los trabajos de la profesora norteamericana Jean Porter (2005), quien ha buscado integrar el tratado de la ley de Tomás de Aquino con su tratado sobre las virtudes. El mismo MacIntyre ha intentado también responder a estas críticas en *Whose justice? Which rationality?* (1988), en donde apela a una complementariedad necesaria entre virtud y ley moral, y recuerda que para el Aquinate solo puede aplicar correctamente la ley quien posee la virtud de la justicia.

El jesuita español Julio Luis Martínez (2002) señala que cada vez toma más fuerza la convicción de que los principios morales necesitan ser complementados con la idea de carácter moral para lograr incorporarse realmente a la vida de las personas. Dice igualmente que en nuestro tiempo vemos la necesidad de incorporar dentro de la reflexión ética las tradiciones, comunidades y narraciones que conforman la identidad, que contribuyen a la formación del carácter de las personas (para bien y para mal) y que, en últimas, hacen viable cualquier proyecto moral.

De lo anterior se puede concluir que, si bien la recuperación contemporánea de la ética de las virtudes nace en un tono altamente polémico con las tradiciones morales kantianas y utilitaristas, los promotores de la ética de la virtud han ido tomando conciencia de la necesidad de integrar sus propias concepciones con una ética del deber moral. Actualmente la ética de las virtudes es comprendida por muchos como un complemento a la ética del deber moral y a la ética de las consecuencias propia del utilitarismo. La ética de las virtudes aporta una visión de la psicología moral que tiene en cuenta no solo los principios o los deberes sino también las actitudes, las disposiciones para actuar, las maneras de ser y la formación moral de la persona.

En este sentido, la filósofa norteamericana Martha Nussbaum (1999) denuncia la existencia de una historia confusa basada en un estereotipo que asume como cierta la existencia de una “ética de la virtud”. Dicho estereotipo pasa por alto que Kant también tiene una ética de la virtud y que los utilitaristas británicos, por ejemplo, podrían elaborar fácilmente una lista

de las virtudes de un buen utilitarista. Por eso, para Nussbaum, la ética de la virtud no es un “compartimento separado” dentro del mundo de la ética sino más bien un nombre común dado a un conjunto de visiones morales contemporáneas que comparten un descontento frente al kantismo o frente al utilitarismo. Además, el descontento de los autores identificados como promotores de la “ética de la virtud” coincide frecuentemente con una admiración hacia la herencia griega. Este carácter amplio de la ética de la virtud explica por qué algunos de sus promotores combinan las ideas aristotélicas con ideas kantianas sobre una vida ética racional y deliberativa; mientras que otros combinan la ética de virtudes con la importancia dada por Hume a los sentimientos morales. No estaríamos frente a tradiciones morales necesariamente excluyentes.

Según Nussbaum (1999), tampoco es acertado el estereotipo de la ética de virtudes como una filosofía moral que excluye el universalismo para centrarse en lo local o en lo comunitario. Existen reivindicaciones de la doctrina de la virtud de estilo republicano que tratan de recuperar la noción de virtud que tuvieron autores como Cicerón, Maquiavelo o Rousseau: es decir, la virtud entendida como la disposición hacia las cualidades necesarias para la vida cívica. Podemos señalar en este sentido la obra *Petit-traité des grandes vertues* del filósofo francés André Comte-Sponville (1995). Para él, las democracias liberales modernas necesitan el complemento de la virtud para funcionar adecuadamente. Esto significaría pensar en ciudadanos activos y participativos dentro de comunidades políticas que comparten propósitos y valores comunes.

Para algunos autores, como John A. Coleman (1987), la ética de las virtudes no sería compatible, en cambio, con el discurso moral posmoderno. La moral posmoderna niega los presupuestos básicos de una ética de la virtud: comunidad sustancial, concepción teleológica de la existencia humana, narrativa capaz de dar sentido a la vida como un todo, importancia de la tradición. Por eso, según Coleman, los presupuestos necesarios para una ética de la virtud no concuerdan ni pueden ajustarse a los fundamentos ideológicos dominantes ni a las instituciones de la sociedad posmoderna e industrial. Una ética de las virtudes en nuestro tiempo sería necesariamente un discurso contracultural.

Recuperación de la noción de virtud en la teología contemporánea

La insuficiencia de la ética teológica moderna

Diferentes teólogos contemporáneos comparten con sus colegas filósofos la crítica a la moral moderna basada en la norma y el deber, que ha sido influyente también en el campo teológico. Dichos teólogos consideran que la teología moral debería recuperar elementos centrales de la doctrina clásica de las virtudes. En esta sección final se presentarán algunas de las intuiciones y propuestas de estos autores.

Para el teólogo dominico Servais Pinckaers (2007), la evolución que condujo hacia la moral moderna inicia a partir de la disolución de la síntesis moral lograda por Tomás de Aquino a causa del auge del nominalismo impulsado por Guillermo de Ockham. Al desarticular la posibilidad de universales (por ejemplo, de ideas universales de bien) y al desarrollar la primacía de la voluntad frente a la razón, propia de la escuela franciscana, el nominalismo llegó a la noción de una *libertad de indiferencia*. De este modo, la comprensión del obrar humano se atomizó y la moralidad pasó a depender exclusivamente de la intencionalidad libre detrás de cada acto voluntario; se eliminaron las inclinaciones naturales, se marginalizaron los hábitos y las virtudes, que pasaron a ser vistos como costumbres que coartan la libertad. Además, como ya se explicó, Ockham opone la libertad absoluta del hombre a la libertad absoluta de Dios. La clave de la moral será el sometimiento de la libertad del hombre a la libertad de Dios expresada en sus mandamientos. De este modo, se pone la obligación, como obediencia a la ley divina, en el centro de la ley moral.

Pinckaers (2007) explica que las consecuencias de esta transformación se pueden rastrear en la evolución moderna de los tratados de teología moral; por ejemplo, se abandona el tratado de la bienaventuranza, por considerarlo demasiado especulativo, y se sustituye por la cuestión de la obligación y la ley; se reemplaza el tema de la felicidad por el de “fin último”; el tratado de la ley moral se concentra en los preceptos del Decálogo, lo que deja de lado el tema de la Nueva Ley inscrita en el corazón de los fieles; en fin, las virtudes ceden su puesto a una moral estructurada alrededor de los mandamientos. Al tratar sobre los actos humanos, la moral moderna suprime la distinción clásica entre acto interior y acto exterior, en favor de una pura

objetividad exterior en relación con la ley; se reduce el peso de la intencionalidad como principio que enlaza los diferentes actos, lo que la convierte en pura circunstancia. El nominalismo considera cada acto como una entidad singular cuya finalidad se reduce a la intencionalidad inmediata del individuo frente a ese acto. Las pasiones, que en la doctrina de Tomás son en sí mismas neutras moralmente, son vistas ahora de modo negativo como puro impedimento y obstáculo a la libertad voluntaria. El lugar primordial que ocupaba la razón práctica, que guiada por la virtud de la prudencia garantizaba el recto discernimiento y actuar moral, es ocupado ahora por una categoría nueva: “la conciencia”.

Pinckaers explica que, en un plano más general, se produjo una separación entre la teología moral y la teología dogmática, especialmente, en relación con el tratado de la gracia. En la *Suma teológica* el tratado de las virtudes, de los dones y de los frutos del Espíritu Santo seguía de manera coherente al tratado de la gracia, ya que esta última se considera la fuente de la vida moral del cristiano. No obstante, en los tratados modernos se separa la teología moral de la teología espiritual (ascética y mística), por considerar a la mística como algo extraordinario dado a pocos cristianos. Así mismo, el tratado de los dones y frutos del Espíritu Santo se excluye del campo de la teología moral.

El teólogo alemán Otto H. Pesch (1987) muestra que en la interpretación protestante, la definición de virtud desconectada de su contexto teológico terminó por convertirse en “coincidencia de la voluntad con la obligación”. La teología reformada asumió entonces la ética kantiana de la obligación moral. Moral es lo que el hombre salvado está obligado a hacer en respuesta a la salvación que ha recibido. Todo el elemento de la espontaneidad, facilidad y gozo que tenía la categoría de virtud desapareció bajo este nuevo esquema. En vez de ser una proclividad de la voluntad a actuar bien, la virtud se convierte en aquella fuerza capaz de oponerse a toda proclividad pecaminosa de la voluntad. Pesch señala que en la visión protestante también la ética teológica se desligó de la dogmática, hasta convertirse en un asunto puramente normativo y casuístico.

Tanto Pinckaers como Pesch consideran que la doctrina teológica de las virtudes puede llenar estos vacíos de una teología moral centrada en el deber moral y los mandamientos. Según Pinckaers, en la estructura misma de la *Suma teológica* se manifiesta que Tomás es capaz de darle todo su papel a las bienaventuranzas dentro de la vida cristiana porque su visión de la moral está dominada por la pregunta por la felicidad del hombre:

La pregunta por la felicidad del ser humano es la clave de bóveda de la arquitectura de la segunda parte de la *Suma teológica*. Ella le permite reunir los actos del hombre en un conjunto dinámico ordenado a un mismo término: la felicidad/bienaventuranza del hombre entendida como una participación en la felicidad de Dios. (Pinckaers, 2007)

El teólogo metodista Stanley Hauerwas (1974) afirma que la ética protestante, centrada en la metáfora del mandamiento, se restringe a una ética ocasionalista e individualista. Para Hauerwas la moral que pone el deber en el centro de la vida moral ha fallado porque ha olvidado que los agentes morales, al tomar decisiones, parten casi siempre de una formalización previa que les brinda la interpretación de las situaciones sobre las que se toma la decisión moral. La vida moral incluye entonces una visión del mundo que nos rodea y de la clase de persona que deseamos llegar a ser. Por eso, Hauerwas se muestra crítico de la casuística y de la moral de tipo kantiano que busca leyes morales de aplicación universal. En su lugar, considera necesaria una ética que hable del carácter moral, que muestre cómo las opciones y acciones de una persona se configuran dentro de una historia que les da sentido. La noción de virtud, explica Hauerwas, presupone esa visión al asumirla dentro de una narración.

Hauerwas también afirma que la moral del deber olvida que la integridad, antes que el deber, es el rasgo distintivo de la vida moral. La pregunta moral fundamental no es qué debemos hacer en determinado contexto sino qué carácter deberíamos poseer para elegir en cualquier contexto un determinado modo de obrar. Hauerwas lamenta igualmente que buena parte de la filosofía moral moderna haya reducido la naturaleza del hombre a la racionalidad, cuando esta es un complejo de potencias y cualidades. En este sentido, la recuperación del carácter narrativo de la vida moral es para él un logro de la ética de las virtudes. Hauerwas considera que la idea liberal según la cual la libertad y la racionalidad son independientes de lo narrativo ha implicado una pérdida del lugar de la comunidad, ya que se pretende prescindir de la importancia que tiene la narración aceptada como verdadera dentro de una sociedad.

El teólogo católico norteamericano Stephen Craig Titus (2013) considera igualmente que los elementos que ofrece la doctrina de las virtudes pueden contribuir a una renovación de la teología moral. Una teoría

específicamente cristiana de la virtud tiene la ventaja de reunir dimensiones sapienciales (normativas), teleológicas (eudemonismo) y del desarrollo humano (psicológicas), que buscan evitar los problemas del materialismo, el determinismo, el relativismo y el socio-constructivismo. La doctrina de las virtudes permite plantear una ética religiosa moderna capaz de evaluar sus bases racionales y religiosas. Según Titus, una de las razones del regreso contemporáneo a las virtudes en las ciencias humanas (Piaget, Kohlberg) es la capacidad de la teoría de la virtud para integrar mejor dentro de la ética los datos que tenemos sobre el desarrollo moral. Otros estudios más recientes integran a la doctrina de las virtudes nuevos elementos relacionales, emocionales y volitivos que poseemos gracias al estudio de las ciencias cognitivas y neurológicas, así como también de la psicología evolucionista y la psicología positiva (Peterson y Seligman, 2004).

En trabajos más recientes, Titus (2019) explica la necesidad de contar un metamodelo de persona católica (*Catholic Christian meta-model of the person*) que permita integrar los hallazgos y nociones de la psicología con lo que la tradición filosófica y teológica proponen en torno a temas como la salud mental, el carácter y las virtudes. Esta idea es congruente con la “metantropología” que, en un contexto de reflexión metafísica, propone el dominico español Abelardo Lobato².

Importancia del carácter (sentimientos, razón, hábitos)

Frente a una visión de la moral centrada en la conciencia, la libertad y la ley, la teoría contemporánea de las virtudes ha ido redescubriendo el lugar de otras dimensiones de lo humano dentro del acto moral: la dimensión emotiva, los hábitos, el sentido de un acto dentro de la coherencia de una vida, etc. Según Boland (2014), Tomás de Aquino ofrece una filosofía del funcionamiento de la mente y del alma. Esta psicología filosófica que Tomás desarrolla, cuando habla por ejemplo de las disposiciones en el ser humano para cumplir ciertas acciones de acuerdo con su naturaleza propia (sus fines), es desde el comienzo una exposición de lo humano con miras a una presentación de la gracia y las virtudes infusas. Para este mismo autor, Tomás parece

2 Para profundizar en este tema, se recomienda el tercer capítulo del presente libro: “Virtud y gracia a la luz de la ‘metantropología’ de Abelardo Lobato”, escrito por Hernán Antonio Arciniegas Vega O.P.

más sabio que muchos moralistas modernos porque dedica la mayor parte de su tratado al estudio de las pasiones, mientras que los modernos se dedican al estudio de la ley moral en tensión con la conciencia. Es decir, el Aquinate se dedica más al estudio del agente moral que al estudio del acto moral.

Algunos autores como Anscombe (1958) y Boland (2014) enfatizan la importancia de que Tomás hable no solo de virtudes morales sino también de virtudes intelectuales. Esto muestra que al considerar el acto moral se deben tener en cuenta las diferentes dimensiones del agente moral, entre ellas, su razonamiento y su comprensión de la verdad. Además, la presentación que hace Tomás de la bienaventuranza parece salir al encuentro del interés actual que existe en la filosofía por reflexionar sobre el buen vivir, sobre la vida que vale la pena vivir y sobre cómo alcanzar dicho buen vivir. Tomás plantea su doctrina sobre las virtudes intelectuales y morales (y sobre la bienaventuranza) precisamente con el propósito de buscar el florecimiento de la vida humana. Por eso, para Boland, la teoría de la virtud desarrollada por Tomás de Aquino responde plenamente a lo que pidió el Concilio Vaticano II con miras a la renovación de la teología moral: una visión del ser humano como creatura en crecimiento continuo, con una serie de recursos para ello a través del tiempo y de la práctica; que desarrolla una serie de disposiciones naturales con facilidad, de modo placentero; con una visión de lo que es su propio bien. Es una moral que va más allá del casuismo en el que había caído la teología moral.

Según Martínez (2002), la doctrina de las virtudes reconoce la importancia crucial que tienen los propios sentimientos en el discernimiento moral. Esto va en concordancia con la tradición cristiana que consideraba las pasiones como esenciales para adquirir y desarrollar una vida virtuosa. Sabemos que la educación en la fe y la moral tiene un componente cognoscitivo, pero si el sentimiento no interviene en el proceso, los valores quedan relegados a nivel intelectual sin generar un compromiso real. Por eso, la ética teológica basada en las virtudes invita a las comunidades cristianas a ser y actuar como sujetos donde pueda formarse el carácter de las personas y se vayan elaborando históricamente las decisiones morales.

La visión de conjunto que permiten las virtudes, sobre las diferentes facultades humanas que intervienen en el acto moral y sobre la unidad de cada vida humana, ayuda a entender que las virtudes generan un carácter y, en el caso de la ética teológica, un carácter cristiano. Según el dominico norteamericano Thomas O'Meara (1997), dicho carácter cristiano se

puede describir como “ser santo”. Romano Guardini (1997), quien acuñó el término “carácter en la fe”, definía el carácter cristiano como la “reedificación de la conciencia de la realidad que obra la fe”. Aludía con esto a la firmeza, seguridad y naturalidad peculiares que la fe puede lograr. De este modo, la santidad vivida por personas específicas a lo largo de la historia ha dado lugar en la historia de la Iglesia católica al nacimiento de comunidades con valores, liturgia y teología, que desarrollan este “carácter” de la antropología agraciada.

Hauerwas (1974), por su parte, también reconoce la importancia de la noción de carácter en la doctrina contemporánea sobre las virtudes. Para él, la idea de finalidad/*telos* no es suficiente, por eso relea la noción de virtud desde la visión, el carácter y la narrativa que dan sentido a la acción humana. La libertad no se encuentra tanto en la voluntad como en la visión, en el encontrar sentido. Por eso, Hauerwas plantea una circularidad entre virtud y carácter. También señala Hauerwas (1981) que la formación del carácter, esencial para que surjan las virtudes, necesita de comunidades que sostengan narrativas que promuevan y den sentido al carácter. Se requieren personas de virtud para formar comunidades virtuosas y las comunidades virtuosas forman personas de virtud: otra circularidad. Necesitamos una narrativa que sea verdadera con respecto a nuestra realidad. Para Hauerwas, la Palabra es la que brinda dicha narrativa verdadera, porque ella es capaz de darle sentido incluso a la debilidad humana, a la conversión, a la discontinuidad.

Interacción de la iniciativa divina de la gracia con la respuesta humana

Como explicamos, Tomás se vale de la definición de gracia como un *habitus* infuso por Dios en el alma para responder a la dificultad, siempre presente, del pelagianismo. Algunos autores contemporáneos, en continuidad con dicha intuición tomasiana, ven en el uso teológico de la doctrina de las virtudes un apoyo para insistir en la prioridad de la iniciativa de Dios sobre la respuesta del ser humano (Martínez, 2002). La práctica de las virtudes en el hombre puede explicarse como una respuesta al movimiento inicial y gratuito de Dios. Las virtudes teologales, como principio dinamizador de toda la vida moral del cristiano, son comprendidas como “actitudes fundamentales de la existencia cristiana” que, tocada por la gracia divina, funda la existencia en la fe, se abre al misterio de la misma gracia (esperanza) y se

entrega a la praxis del amor al prójimo (caridad). La gracia de Cristo interpreta y hace plenas las dimensiones constitutivas de la existencia humana, gracias a lo cual logra una unión vital entre lo “humano” y lo “cristiano” en la existencia del creyente.

Pesch (1987) se pregunta cuál es, en últimas, la utilidad de fundamentar la ética teológica contemporánea en la doctrina de la virtud. La ética teológica puede pronunciarse (y lo ha hecho) desde un punto de vista cristiano fundamentado en normas éticas, sin hacer uso de la doctrina teológica de la virtud. Sin embargo, Pesch afirma que al prescindir de la doctrina de la virtud se olvida lo que es más propio del *ethos* de la ética cristiana: el auténtico bien debe ser obrado con espontaneidad, facilidad y gozo. El cumplimiento del bien por obligación o deber, aunque externamente sea loable, no sería lo propio de la visión cristiana de la vida moral. Esto plantea, según Pesch, una distinción entre dos posturas en teología moral. Por un lado, creer que lo teológico de una ética cristiana se determina y salvaguarda cuando la percepción de los bienes y los valores derivados la fe intervienen en la formación del juicio ético, y por otro lado, entender que la forma de consumación antropológica de la conducta cristiana es decisiva para el carácter teológico de una ética. No basta una ética que nos lleve a juzgar moralmente según los valores del Evangelio, sino que es necesaria una ética que nos permita actuar con convicción a las opciones evangélicas. La doctrina de las virtudes permite poner de relieve lo segundo.

La comprensión tomasiana también nos permite explicar con mayor precisión qué es la gracia frente a los reduccionismos teológicos modernos. Recuperar la analogía escolástica de la *forma* para hablar de la gracia (*quasi-forma*) nos evita hablar del “crecimiento o disminución” de la gracia o de las virtudes teologales en un sentido de cantidad física. No es extraño que en la actualidad algunos creyentes hablen de la gracia (o se la imaginen) como una “cosa”, una “sustancia misteriosa” que aumenta cuantitativamente por la acción de los sacramentos y que, a la inversa, se pierde por causa de los pecados. A veces oímos hablar de “pedir más gracia” como si esta se recibiera en dosis cuantificadas. Al explicar que la gracia no es una *cosa* sino una *cualidad*, que no es una *sustancia* sino un *accidente*, Tomás deja claro que el “incremento” de la gracia en el creyente no es cuantitativo sino cualitativo. No es una adición de una realidad por partes o cantidades sino una participación más perfecta del sujeto en la forma. Por eso, cuando hablamos de un proceso de crecimiento en la gracia queremos decir

que esa “forma divina” se va afianzando cada vez más en el creyente y lo va “transformando” a semejanza de Dios. Como toda *forma* o *habitus* en el alma humana, la gracia y las virtudes asociadas con ella también pueden decrecer por la repetición de actos en contra de ellas o por negligencia del individuo.

La definición tomasiana de la gracia empleada en la doctrina de las virtudes también nos permite comprender que esta no es una simple declaración del amor de Dios hacia el hombre, ni una relación distinta con Él o una ayuda transitoria. La teología moderna de cuño más personalista ha reducido con frecuencia las nociones de gracia al lenguaje de las relaciones interpersonales. Tomás, basado en la teología joánica y paulina, afirma que la gracia constituye una “vida nueva” que introduce al ser humano en el *ordo* de lo divino. A este respecto, O’Meara (1997) explica que para los medievales *ordo* no era un orden lógico o relacional. Para ellos era claro que existe un orden del universo: un orden natural y un orden de la gracia. Orden significa, en este contexto, una orientación básica que vitaliza y direcciona todo lo que toca. Por eso, para Tomás, la salvación no es un conjunto de ideas que merecen el paraíso, una nueva autoconciencia del sujeto o un poder divino transitorio que vence el mal, el orden *sobrenatural* implica una vitalidad duradera ofrecida al ser humano.

La doctrina de la gracia tomasiana, como ya explicamos, le otorga la primacía a la iniciativa divina, pero al mismo tiempo le da todo su lugar e importancia a la libertad humana. Recordemos que la palabra *habitus* viene del verbo *habere* (poseer). *Habitus* es lo que se posee y al referirse a las potencias del alma significa “haberse a sí mismo”. En este sentido, el hombre virtuoso es aquel que posee pleno dominio de sí, de sus potencialidades y cualidades, por eso, puede crecer a partir de las dinámicas inherentes a su naturaleza. Como afirma Martínez (2002), las virtudes son una respuesta libre del ser humano que prioriza el crecimiento, la responsabilidad y el ofrecimiento personal. Una vida virtuosa implica asumir la triple pregunta: ¿quién soy?, ¿qué debo llegar a ser? y ¿qué pasos estoy dispuesto a dar para ello? La virtud pide autoconocimiento y autoexamen, pero no de tipo ideológico o intelectual, sino aquel que ausculta el movimiento interno que se produce en cada persona.

De este modo, las prácticas concretas para la adquisición de las virtudes le piden a la persona ejercitarse, ponerse en movimiento, hacer cosas, entrenarse, para que en ella sucedan el cambio y el crecimiento. Ellas implican un crecimiento consciente y responsable en la vida de la gracia. Cada persona

debe poner los medios para que la gracia actúe en ella. En este sentido, la doctrina teológica de las virtudes brinda una orientación concreta para la pastoral, la educación moral y la fe desde las prácticas específicas de la vida cristiana. La doctrina contemporánea de las virtudes también recupera la importancia del testimonio y el ejemplo de vida dentro de la vida cristiana. La Iglesia es la comunidad creyente donde las virtudes específicas de la vida cristiana pueden cultivarse y fomentarse. Los ejemplos de vida dentro de la comunidad de fe engendran deseos de emulación, una imitación que no debe ser mimética sino creativa, que considere las circunstancias particulares y las características idiosincráticas de los individuos. En este mismo sentido, la doctrina teológica de las virtudes permite resaltar la importancia de recibir ayudar y acompañamiento en el camino de la vida cristiana.

Inspiración trinitaria de la doctrina sobre las virtudes

O'Meara (1997) señala que la doctrina de la gracia y las virtudes en el pensamiento de Tomás de Aquino tiene en la base un orden derivado de las procesiones intratrinitarias. En la revelación económica de la Trinidad, cada una de las misiones trinitarias implica un nuevo modo de existencia en los creyentes. Para Tomás, la Encarnación del Verbo, como unión concreta de lo divino y lo humano, es la *forma visible* de la humanidad salvada. En la persona del Verbo Encarnado se revela concretamente tanto la gracia (el don de Dios a la humanidad) como la humanidad agraciada. Algo semejante puede decirse del envío del Espíritu que infunde la gracia en los creyentes y los eleva a la vida sobrenatural. En la primera parte de la *Suma teológica*, Tomás expone las procesiones trinitarias que servirán de sustento para explicar la “antropología agraciada” que nos expone en la segunda parte. Dentro de la lógica de Tomás, la gracia es necesariamente trinitaria (obra de la Trinidad) y encarnacional. En la primera parte de la *Suma*, Tomás hace un recuento de la obra creadora de Dios que conduce hacia la creación de una *imagen de Dios en el mundo* (el ser humano) capaz de encaminarse hacia un destino especial. A esta presentación de la obra creadora le sigue, en los artículos iniciales de la segunda parte de la *Suma*, una presentación de la psicología aristotélica que conduce a la doctrina de las potencias del alma, de los *habitus* y de las virtudes. Todo este recorrido tiene como objetivo preparar el camino para la presentación de la “Nueva Ley” donde Tomás expone su doctrina de la gracia.

A partir de la estructura de la *Suma*, afirma O'Meara, comprendemos el lugar central que ocupa la doctrina de la gracia en el pensamiento del Aquinate. La encarnación del Verbo o el envío del Espíritu Santo a los creyentes no son simplemente “la activación (*turn on-off*) de contactos divinos” sino que producen un efecto duradero en los creyentes que lo reciben. La gracia nos empodera para este orden. La gracia no es solo una relación nueva o una aceptación por parte de Dios sino una realidad vital en la creatura. Tampoco es una ayuda divina transitoria sino un principio de vida para personas que viven en y hacia un destino especial. Como ya señalamos anteriormente, algunos teólogos contemporáneos han optado por explicar la doctrina sobre la gracia valiéndose de categorías personalistas como “relación” o “amistad con Dios”. Sin embargo, al reemplazar *habitus/qualitas* por “relación” se pierde de vista que la gracia es un *don permanente* que suscita una nueva vida en el creyente y lo capacita para operaciones nuevas. Además, se enfatiza una noción sentimentalista e intimista de la gracia. La visión tomasiana, en cambio, busca integrar diferentes dimensiones y dinámicas de lo humano.

La doctrina tomasiana de la gracia y las virtudes nos ayuda también a distinguir el amor gratuito de Dios a todo ser humano con el don específico de la gracia. O'Meara explica a este respecto que, si bien gracia y gloria para Tomás corresponden al mismo “género” porque la gracia es un comienzo de la gloria en nosotros, no ocurre lo mismo con gracia y naturaleza, que pertenecen a dos “géneros” distintos. La teología de Tomás subraya las dos, gracia y naturaleza, pero no las confunde:

Se dice que la persona humana tiene la gracia no solo por el hecho de ser amada por Dios con miras a una vida eterna, sino porque se le ha dado un don (*gratia gratum facens*) por el cual es merecedor de la vida eterna. (*De veritate* q. 27 a. 1 y ad. 3)

Desde esta elaborada distinción entre el amor creador que Dios dispensa a sus creaturas y el don sobrenatural de la gracia que recibimos por Cristo a través del Espíritu Santo, se podrían analizar con mayor atención propuestas teológicas contemporáneas que tienden a confundir natural y sobrenatural en una misma acción divina.

Crítica al uso de la doctrina contemporánea de la virtud en teología

La conciencia de la primacía de la gracia en la doctrina tomasiana de las virtudes y de la necesidad de evitar la tendencia al pelagianismo, que puede convertir la ética de la virtud en un proyecto individual de autosuperación, ha llevado a algunos teólogos a alertar frente a las condiciones desde las que la teología puede acercarse y dialogar con la recuperación de la doctrina de la virtud en el pensamiento contemporáneo. En este sentido, O'Meara (1997) reconoce que la ética de las virtudes ha despertado gran interés en el mundo protestante en décadas recientes, quizá porque resulta original y tiene un "pedigree" histórico: es formal pero no legalista, humana pero no trascendental; además, a diferencia de la ley natural puede ser relacionada con palabras bíblicas (O'Meara, 1997, pp. 254-255). Sin embargo, O'Meara señala que este uso de la moral de las virtudes, como una reacción ante la moral secular y ante la ética protestante moderna, olvida con frecuencia los elementos característicos del desarrollo de esta ética en la tradición católica. Según el autor, la teología católica no se ha unido al entusiasmo producido por esta nueva ética. El papa Juan Pablo II no se refirió a ella en su encíclica *Veritatis Splendor* (1993) ni tampoco fue usada en el catecismo de la Iglesia católica, que prefirió el esquema de los mandamientos.

Por eso, O'Meara critica una recuperación contemporánea de la moral de las virtudes que se reclama de Tomás pero que se vale únicamente de sus textos filosóficos. Esta perspectiva no reconoce la dependencia que tiene en el pensamiento del Aquinate, la doctrina de las virtudes de la doctrina de la gracia. En estos casos, se deja la virtud de la caridad en un segundo plano y se olvida la importancia del orden sobrenatural para comprender el *telos* y el carácter de la vida cristiana. O'Meara pone de manifiesto el contraste entre la postura de Tomás y la de autores como Daniel Mark Nelson o Jean Porter. El autor explica que en estos enfoques se encuentran al menos cuatro dificultades: 1) aunque se reclamen de Tomás, no se inspiran en su proyecto teológico; 2) algunos son un aristotelismo unido a algún elemento religioso; 3) las virtudes expuestas en dichos enfoques pueden ser acusadas de pelagianismo; y 4) la virtud de la caridad reemplaza la función de la gracia en el pensamiento de Tomás.

En este sentido, O'Meara sospecha del tono naturalista o pelagiano de algunos teóricos de la virtud. Critica, por ejemplo, a Hauerwas (1975) por

creer que ha cristianizado una virtud natural al incluirla en una narrativa cristiana o porque la ha referido a una cita bíblica o al ejemplo de Cristo. Para Hauerwas: “Ser santificado es tener nuestro carácter determinado por nuestro compromiso básico y creencias sobre Dios [...] tener el propio carácter determinado de acuerdo con la acción de Dios en Jesucristo” (Hauerwas, 1975, pp. 81-82). En la doctrina tomasiana, recuerda O’Meara, la actividad virtuosa no surge en primera medida del debate ético o de una disciplina comunitaria sino de la vida nueva del Espíritu en nosotros. La fe, por ejemplo, no es la aceptación de un razonamiento ético superior sino una aceptación del orden superior de la gracia y una intuición de sus ideas y comportamientos.

Reflexionando sobre el diálogo con el cristianismo secular, Pinckaers (2007) afirma que en el encuentro entre el cristianismo y el mundo moderno es crucial la afirmación del carácter sobrenatural de la fe en Jesucristo. Este carácter supramundano de la fe es el que puede concederle al mundo el germen de una vida y el principio de una dimensión que sobrepasa las fuerzas del hombre y de la naturaleza. La fe, la esperanza y la caridad son irreducibles a los valores humanos, por buenos que sean, porque ellas arraigan en la mente y en el corazón del ser humano un más allá que es propiamente divino y, a la vez, responden a las aspiraciones más auténticas del hombre.

En este mismo sentido, O’Meara (1997) afirma que lo distintivo de la tradición interpretativa dominica de la moral de Tomás de Aquino ha sido el reconocer la función central de la gracia. La ética teológica de las virtudes en Tomás brota completa y necesariamente de una presencia divina llamada gracia porque la fuente dinámica de la vida cristiana debe tener, como toda potencia y actividad, un sustrato o “naturaleza”. Aunque el carácter sobrenatural de la personalidad agraciada fue disminuido por figuras barrocas como las gracias transitorias, esfuerzos humanos heroicos y pecados amenazantes, la escuela dominica se habría mantenido más fiel al *leitmotiv* de Tomás al centrarse en la gracia sobrenatural mediante una estructura aristotélica, una gracia comprendida como “cuasiforma” que otorga virtudes y dones que interactúan con la personalidad humana. La escuela dominica representada por autores como Juan de Santo Tomás, Ambrosio Gardeil, Marie-Michel Labourdette, Santiago Ramírez, Pedro Lumbreras, Reginald Garrigou-Lagrange y Servais Pinckaers, ha visto las consecuencias negativas del espíritu barroco: la separación de la teología moral del resto de la teología, un distanciamiento de las virtudes morales frente al hábito de la gracia

que ahora es tratado aparte en la teología dogmática, una visión de la vida cristiana como una vida de virtudes naturales salpicada con gracias actuales (O'Meara, 1997, pp. 271-272).

Para estos autores dominicos, una genuina interpretación de la doctrina moral tomasiana encuentra su contexto en la gracia manifestada por la economía trinitaria en la Encarnación y en el envío del Espíritu Santo. Cuando se pierde de vista este contexto teológico trinitario, la gracia se convierte en una abstracción o en un extraño añadido mágico a la vida del cristiano que hace su mejor esfuerzo por imitar a Cristo. La teología moral tomasiana no termina en una complicada lista de normas o virtudes ascéticas sino en una familiaridad con lo divino.

Importancia de la narración y de la comunidad

La recuperación contemporánea de la ética de la virtud ha implicado una revalorización de la centralidad de la comunidad y de las narrativas comunitarias como elemento que confiere sentido moral a la acción humana. Hauerwas (1981) considera que la idea liberal según la cual la libertad y la racionalidad son independientes de lo narrativo ha implicado una pérdida de la noción de comunidad que lleva a olvidar la importancia de las narraciones aceptadas como verdaderas dentro de una sociedad. El teólogo protestante recuerda la necesidad y el valor de preguntas tales como: ¿de qué historia forma parte mi vida? ¿A qué comunidad de memoria, de prácticas establecidas y objetivos pertenezco y cuál deberá ser mi personalidad para integrarme plenamente a esa tradición, a esa comunidad y a esa historia?

Para Hauerwas, la comunidad debe ser entendida como un grupo de personas que comparten una historia y una interpretación de esa misma historia que les posibilita realizar acciones comunes. La comunidad necesita también de una autoridad como medio para validar críticamente la sabiduría del pasado y de la tradición para permanecer coherente con las narrativas que la fundan. En estos términos se puede entender la comunidad cristiana. Hauerwas explica que las narraciones recogidas en las Sagradas Escrituras configuran la comunidad cristiana porque le dan su base común³. La historia

3 Una aplicación de esta revalorización de la narratividad y los contextos comunitarios en el campo específico de las virtudes teologales se encuentra en el segundo capítulo del presente libro, titulado "Experiencia comunitaria y virtudes teologales".

de Jesús construye y alimenta a la Iglesia, a la vez que encarna el criterio de cómo vivir de acuerdo al Reino asumiendo virtudes contraculturales: entender la vida como don, luchar por vivir en fidelidad, veracidad, justicia y no violencia. La tarea esencial de la Iglesia es ser fiel a la historia de amor de Dios Padre y del Señor Crucificado con la fuerza del Espíritu.

Según Hauerwas, la memoria decisiva para los cristianos es precisamente la historia de Jesús entendida como ética social. En Jesús, Dios irrumpe en la historia para dar una definición nueva y definitiva a lo humano. La ética moderna de la autonomía no alcanza a brindarnos una fundamentación racional capaz de explicar las virtudes del discípulo de Jesús. Además, desde el punto de vista moral, la condición del discípulo de Cristo ha de ser heterónoma (no autónoma al modo moderno) ya que la imitación de Cristo no puede ser reducida a principios previos al discipulado.

Aludiendo a la importancia de la dimensión comunitaria, Martínez (2002) afirma que la doctrina de las virtudes permite una mejor articulación entre los niveles individual, comunitario y social, ya que se sustenta en una lógica de relación entre el bien personal y el bien común que no disocia lo público de lo privado. Por eso, permite comprender que la autorrealización de los individuos se da en sus comunidades y, en el caso de los cristianos, en las comunidades eclesiales.

¿La doctrina de las virtudes es un discurso contracultural?

La insistencia de los autores contemporáneos que han revitalizado la doctrina de la virtud en la importancia de la comunidad y las narrativas hacen que dichos autores sean calificados con frecuencia de *comunitaristas* y que sus críticos denuncien el peligro de sectarismo al que pueden conducir sus doctrinas. Esta misma tensión se encuentra en el plano teológico y se manifiesta en una tendencia a concebir la comunidad eclesial como un grupo con una fuerte identidad en contraste con la sociedad ambiente, como una alternativa prioritariamente contracultural.

Según Hauerwas (1983), una ética de la virtud a nivel eclesial ha de ser profundamente contracultural. La naturaleza misma del mundo es tal que, según él, exige a los cristianos la formación de un pueblo claramente diferenciado de este mundo. La historia de este pueblo no consiste en entender la vida como autonomía sino como don y memoria cuyo testimonio es la fidelidad y la anticipación de los valores del Reino. Por eso, la tarea de la

Iglesia es convertirse en una opción real, netamente diferente de las otras opciones disponibles en nuestro tiempo. Los cristianos no pueden compartir el presupuesto liberal según el cual puede existir una política justa sin necesidad de que las personas sean justas. Por eso, la teología moral y la liberación moral que promueve la Iglesia deberían retornar a la antigua tradición de una moralidad formulada en términos de virtud.

Autores como Vidal (2005) han criticado esta interpretación reaccionaria de la doctrina teológica de las virtudes. Vidal afirma que la recuperación de la virtud dentro de la ética cristiana no debe entender el carácter contracultural del Evangelio en clave reaccionaria, al olvidar que la ética cristiana necesita un método abierto y discursivo para hacerse presente y dialogar en el espacio público. Un sectarismo reaccionario puede conducir a una interpretación intimista, privatística o patriarcal del *ethos* cristiano. Por eso, para él resulta necesario revisar el esquema clásico de las virtudes cristianas bajo dos criterios: por una parte, recoger el espíritu evangélico, mediante la sensibilidad hacia la práctica y las enseñanzas de Jesús; y, por otra, buscar una nueva y diversificada inculturación teniendo en cuenta los horizontes antropológicos y sociales de hoy. De este modo surgirán los “hábitos del corazón” que proporcionarán un estilo de vida alternativo propio del discípulo de Jesús⁴.

En este mismo sentido, Coleman (1987) afirma que Hauerwas tiene un sesgo sectario que no le permite establecer un nexo entre las virtudes particulares de los discípulos y el testimonio eclesial a favor de una ética social más amplia. Hauerwas, según Coleman, parecería olvidar que en las sociedades modernas vivimos en el contexto de tradiciones, comunidades, memorias y prácticas múltiples. Este olvido se debe a una interpretación errónea de la relación entre la Iglesia y el mundo, así como el contenido positivo de “mundo” como símbolo bíblico. Pero, a la vez, Coleman reconoce que Hauerwas nos hace ver que la renovación de la moral pública basada en la virtud no debe quedarse en formular una filosofía o una teología moral, sino que presupone una sociología y una práctica social. Implica conformar comunidades eclesiales nuevas y comprometerse con una ortopraxis auténtica de emancipación social.

4 Un intento de diálogo con otros paradigmas de la teología moral contemporánea se encuentra en el cuarto capítulo del presente libro, titulado “La virtud como bisagra entre el seguimiento y la espiritualidad cristiana”.

O'Meara (1997) muestra, por su parte, que en el pensamiento de Tomás hay posibilidades de apertura hacia aquellos que no pertenecen a la comunidad eclesial. El Aquinate se enfrenta a la cuestión de la salvación fuera de la Iglesia en áreas relacionadas con la virtud, por ejemplo, en sus consideraciones sobre la fe implícita, las orientaciones básicas de la vida moral adulta, el bautismo *ex voto* y el señorío de Cristo. “La gracia de Dios es causa suficiente de la salvación de una persona. Ahora, Dios otorga la gracia a las personas en el modo que les resulta apropiado” (ST III, 61, a.1 ad. 2). O'Meara (1997) recuerda que desde la perspectiva del catolicismo no existen vidas humanas fuera de la dialéctica de pecado y gracia, y que el diálogo con las religiones del mundo tiene que ver, en últimas, no con las comparaciones entre ritos y textos sagrados, sino con el análisis de la presencia de la gracia en los seguidores de una religión y en la religión misma: “No hay que olvidar que la presencia de la gracia en la religión y en la virtud de sus miembros ha sido una cuestión presente en el tomismo desde Bartolomé de las Casas hasta Karl Rahner” (O'Meara, 1997, p. 285).

Concluimos de este modo nuestro recorrido por la historia de la integración de la ética de la virtud dentro de la teología cristiana. Dicha ética, si bien procede de fuentes que no son exclusivamente bíblicas, ha ofrecido y ofrece al cristianismo un esquema antropológico coherente para presentar la fe en Jesucristo y la obra que Dios realiza en los creyentes. El interés renovado por parte de algunos filósofos contemporáneos en la doctrina de las virtudes y las posibilidades que ella ofrece para complementar y corregir las morales modernas, kantianas y utilitaristas, constituye una invitación y una posibilidad para una ética teológica que se reclama heredera del pensamiento de Tomás de Aquino. La lectura que el cristiano hace de las nuevas propuestas inspiradas en la doctrina de la virtud debe estar, sin embargo, determinada por el contexto teológico de la doctrina de la gracia, por la experiencia personal y comunitaria de los creyentes, así como por el esfuerzo de proponer una ética teológica capaz de dialogar con el mundo contemporáneo.

Referencias

- Agustín de Hipona. (2009). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Agustín de Hipona. (2012). *Obra selecta. Estudio introductorio de Salvador Antuñano*. Cartón. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
- Ambrosio de Milán. (2013). *El paraíso. Caín y Abel. Noé*. Biblioteca de Patrística. Madrid: Ciudad Nueva.
- Ambrosio de Milán (2015). *Los deberes*. Biblioteca de Patrística. Madrid: Ciudad Nueva.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. En *Collected philosophical papers* 3 (pp. 26-41). Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. E. Lledó Íñigo (intro.), J. Pallí Bonet (trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. J. L. Calvo Martínez (intro., trad. y notas). Madrid: Alianza.
- Boff, L. (2001). *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Trotta.
- Boland, V. (2014). *St Thomas Aquinas*. Bloomsbury Library of Educational Thought. London: Bloomsbury Academic.
- Cessario, R. (1998). *Las virtudes*. Valencia: Edicep.
- Coleman, J. A. (1987). Valores y virtudes en las sociedades avanzadas. En *Concilium* 211. *La virtud ante el cambio de valores* (pp. 365-380). Madrid: Cristiandad.
- Comte-Sponville, A. (1995). *Petit Traité des grandes vertus*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Denzinger, H., y Hunermann, P. (1999). *Enchiridion symbolorum*. Barcelona: Herder.
- Duroux, B. (1963). *La psychologie de la foi chez S. Thomas d'Aquin*. Tournai: Desclée.
- Gregorio de Niza (1990). *Les béatitudes*. Paris: Migne.
- Gregorio Magno (1998). *Libros morales*. Vol. 2. Biblioteca Patrística. Madrid: Ciudad Nueva.
- Guardini R. (1997) *La existencia del cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hauerwas, S. (1974). *Vision and virtue: essays in Christian ethical reflection*. Notre Dame: University of Notre Dame.

- Hauerwas, S. (1975). *Character and the Christian life: A study in theological ethics*. Notre Dame: Trinity University.
- Hauerwas, S. (1981). *A community of character: Toward a constructive Christian social ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Hauerwas, S. (1983). *The peaceable kingdom: A primer in Christian ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Hume, D. (1967). *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Juan Casiano. (1962). *Colaciones*. P. Sansegundo (trad.). Madrid: Rialp.
- Justino. (2006). *Apologie pour les chrétiens*. Paris: Du Cerf.
- Juan Pablo II. (1993). *Carta Encíclica Veritatis Splendor: sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. Madrid: San Pablo.
- Lottin, O. (1929). Les premiers définitions et classification des vertus au Moyen Age. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 18, 369-406.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*. Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, A. (2013). *Tras la virtud*. Barcelona: Austral.
- MacIntyre, A. (1990). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame.
- Martínez, J. L. (2002). Virtudes. En C. Floristán (dir.), *Nuevo diccionario de pastoral* (pp. 1584-1593). Madrid: San Pablo.
- Merkelbach, B. H. (1949). *Summa Theologiae Moralis*. Octava edición. Paris: Desclée de Brower.
- Nussbaum, M. (1999). La ética de la virtud: una categoría equívoca. *Areté*, 11 (1-2), 573-613.
- O'Meara, T. F. (1997). Virtues in the theology of Thomas Aquinas. *Theological Studies*, 58, 254-285.
- Pesch, O. H. (1987). Teología de las virtudes y virtudes teológicas. En *Concilium* 211. *La virtud ante el cambio de valores* (pp. 459-480). Madrid: Cristiandad.
- Pesch, O. H. (1992). *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Herder.
- Peterson, C., and M. Seligman (dir.). (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford: Oxford University Press.
- Pieper, J. (2000). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp.
- Pieper, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.

- Pinckaers, S. T. (2007). *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: Eunsas.
- Platón. (2003a). *Diálogos* (vol. iv): *República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2003b). *Diálogos* (vol. viii): *Leyes* (libros I-VI). Madrid: Gredos.
- Porter, J. (1990). *The recovery of virtue: the relevance of Aquinas for Christian ethics*. Wensminster: John Knox.
- Porter, J. (2005). *Nature as reason: A Thomistic theory of the natural law*. Michigan: William Eerdmans Publishing Company.
- Prummer D. (1961). *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*. Quinta edición. Barcelona: Herder.
- Titus, C. S. (2013). Vertus. En L. Lemoine, E. Gaziaux, y D. Muller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* (pp. 2073-2093). Paris: Du Cerf.
- Torrell, J. P. (1993). *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Fribourg: Editions Universitaires de Fribourg.
- Vidal, M. (2005). Virtud: perspectiva de la ética teológica. En J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología* (pp. 954-959). Madrid: Trotta.

