

Templanza y continencia en Tomás de Aquino: razones para una concepción no dualista de la virtud moral

IGNACIO SERRANO DEL POZO

Resumen

El propósito de esta investigación es mostrar las razones que tiene Tomás de Aquino para privilegiar una moral de la templanza por sobre una de mera continencia. Pero más allá de detenerse en los pocos artículos que Santo Tomás dedica a comparar ambas disposiciones, el fin de nuestro trabajo es, a partir de los textos referidos a la naturaleza de la virtud moral, mostrar por qué sólo la templanza puede ser considerada una virtud, mientras la continencia es una “mezcla” de virtud y desorden. En segundo lugar, esta investigación pretende justificar la validez de los argumentos tomasianos, demostrando que si se prescinde de esta distinción entre virtud perfecta y continencia, necesariamente se introduce un dualismo antropológico en el plano de la acción. En esta misma línea, se buscará, a su vez, comparar la postura de Santo Tomás con la postura de Escoto, para quien los afectos y las pasiones son meros “facilitadores” de la elección, pero no elementos constitutivas de ésta.

Palabras Claves: templanza, continencia, Tomás de Aquino, virtud, dualismo antropológico, Escoto.

Abstract

The purpose of this paper is to show the reasons Thomas Aquinas had in favouring a moral of temperance over mere continence. But beyond focussing on the few articles which St. Thomas devotes to comparing both dispositions, this paper aims, from texts referring to the nature of moral virtue, to show why temperance alone can be considered a virtue, while continence is a mixture of virtue and disorder. Secondly, this work intends to justify the validity of Thomist reasoning, demonstrating that if this distinction between perfect virtue and continence is disregarded, an anthropological dualism will be unavoidably introduced in the camp of

action. In this same vein, a comparison will be sought between Thomas Aquinas' stance and that of Scotus, for whom emotions and passions are simply "facilitators" rather than constituents of choice.

Key Words: temperance, continence, Thomas Aquinas, virtue, anthropological dualism, Scotus.

El propósito de esta investigación es demostrar que existen buenas razones para sostener, en filosofía moral, un concepto «integral» de virtud moral, entendida ésta como una disposición ordenada de todas las potencias involucradas en la acción virtuosa: afectos, razón y voluntad. En particular, se pretende mostrar la conveniencia de la concepción que Tomás de Aquino tiene de la virtud moral -particularmente de la templanza-, de acuerdo a la cual sólo habría propiamente virtud cuando la acción buena, *según razón*, va sustentada por unas inclinaciones sensibles ordenadas racionalmente. En esta línea, se pretende confrontar dialógicamente la concepción tomasiana de la virtud moral con nociones más «modernas» de virtud, en concreto, con la concepción escotista, que acentúa fundamentalmente la correcta decisión de la voluntad como nota definitoria de la acción virtuosa y que considera los movimientos afectivos como pura influencia extrínseca a la elección o, cuando menos, simples instrumentos «facilitadores» de la buena elección racional.

Dada la amplitud de nuestra temática, para demostrar nuestra tesis nos centraremos principalmente en los motivos que entrega Santo Tomás para preferir una moralidad de la temperancia por sobre la continencia, disposición que no alcanza a constituirse propiamente como virtud, pues, si así fuera, carecería justamente del ordenamiento de la sensibilidad supuesto en la virtud moral, no obstante se produzca una buena elección. Mientras el temperante está inclinado afectivamente a actuar con moderación y en conformidad con sus principios, el continente actúa correctamente yendo en contra de sus gustos desordenados.

Expuesta esta distinción, importará atender, en segundo lugar, a las críticas que la concepción tomista de la virtud ha recibido. Desde comentadores escolásticos hasta estudiosos contemporáneos, se le ha reprochado a Tomás de Aquino esta visión dema-

siado «sensualista» de la virtud, que propone la posibilidad de referirse a un perfeccionamiento virtuoso del apetito sensitivo, un esfera humana que parecería situarse en el ámbito de lo pre-moral. Este trabajo pretende también, en su segunda parte, mostrar cómo la concepción de Tomás de Aquino sale airosa a las críticas formuladas, favoreciendo además el planteamiento de un ética verdaderamente humana, que integra el mundo de los afectos y la corporeidad como un elemento constitutivo de las elecciones y acciones humanas.

El principal texto donde Tomás de Aquino compara la templanza con la continencia se encuentra en la cuestión 155 de la *Secunda Secundae*.¹ Se trata de cuatro artículos dedicados a la virtud clásica de la *continentia*.²

A quien la templanza sólo le parezca una especie de «represión» de las pasiones sensibles, del deseo y del placer, le resultará extraño que aparezca además la continencia como una disposición distinta. Sin embargo, esta duplicidad de disposiciones se explica justamente porque la templanza es otra cosa distinta que «contener» el desborde de las pasiones concupiscibles para permanecer en los márgenes de la acción prudente. De hecho, el individuo temperado no es tal por resistir voluntariamente la vehemencia de sus deseos —en realidad, esa figura describe al continente—, sino porque ha sido capaz de configurar sus afectos de acuerdo a patrones y objetivos racionales. Ya desde el primer artículo de la cuestión 155 se puede leer una diferencia muy importante: mientras la templanza, en cuanto virtud, es principalmente un ordenamiento de la sensibilidad en pro de bienes más perfectos, la continencia, por el contrario, es un «retraimiento» de los deseos de cosas ilícitas.³ Mientras el sujeto templado desea una justa cantidad de comida que le permita seguir trabajando, el continente debe reprimir sus deseos excesivos de alcohol si quiere permanecer lúcido en lo que resta de su jornada laboral. Esto explica, además, por qué la continencia no puede tratarse propiamente como una virtud: su misma naturaleza nos revela la aparición de un desorden que no se condice con el estado virtuoso. La continencia es una mezcla o mixtura de virtud, dice Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles, “porque en un sentido tiene algo de virtud y en otro carece de lo

propio de una virtud”.⁴

El segundo y el tercer artículo de la mencionada cuestión, referido uno a la materia de la continencia y, el otro, al sujeto de esta disposición, nos puede aclarar más la naturaleza de la templanza y su diferencia con la continencia. Si bien tanto la templanza como la continencia se refieren a las pasiones corporales, específicamente a las que dicen relación con el deseo de comida, bebida y sexo, es muy diferente el contenido de estas pasiones en cada disposición.⁵ En la templanza las pasiones aparecen «orientadas» por la configuración de la razón, de modo que su consecución permite alcanzar los fines que dan sentido a la existencia de dichas pasiones. Estos fines son la conservación del individuo movido por la inclinación a alimentarse y la preservación de la especie impulsada por el deseo sexual. La continencia, por el contrario, tiene que enfrentarse también con el deseo de estos bienes corporales, pero no puede darle curso, pues la vehemencia y torpeza de sus afecciones han desdibujado su teleología interna. Lo que venimos diciendo no debe interpretarse como si la persona templada desease menos. Lo que sucede es que «desea mejor». De hecho, ella puede consumir su deseo mientras no lo puede hacer el individuo continente, quien, al desear, por ejemplo, más comida de la que requiere su salud, o al hacerlo sólo con el objeto de llenar su vientre sin saborear, debe reprimir sus apetencias. Esta es una diferencia antropológica (o bien psicológica) bastante relevante. Mientras el templado goza y se deleita en los placeres que alcanza, el continente sufre una cierta desazón por no poder «consumar» sus inclinaciones y por tener que reprimir sus deseos.

Susan Stark ha descrito esta experiencia del continente con la expresión de «disonancia psicológica», entendida como un conflicto interno de motivos diversos, el que justamente se contrapone a la unidad interior del templado.⁶ Esta unidad es además la que le permite al individuo templado actuar con deleite, siendo justamente el deleite una característica esencial de la virtud moral perfecta como la templanza. Dado que la virtud es una perfección o acabamiento de las mismas potencias humanas, en las acciones virtuosas el sujeto actúa más acorde con su misma naturaleza. Y esta sintonía se expresa justamente en el deleite aparejado a la

acción virtuosa.⁷

Este deleite es justamente el que posibilita además que el sujeto virtuoso actúe con mayor prontitud en sus elecciones.⁸ Prontitud o solicitud que no debe entenderse tampoco como mera espontaneidad. Ciertamente Tomás de Aquino parece afirmar que las elecciones del virtuoso suceden como actos casi repentinos, dada justamente la naturaleza del hábito (repentina ab habitu).⁹ Pero lo que aquí San Tomás tiene en mente es que el sujeto virtuoso, particularmente el templado, puede elegir un bien con mayor resolución o intensidad que el continente, en la medida que aquél recibe la cooperación facilitadora del apetito sensitivo que no tiene éste. Y aunque es cierto que esta carencia de cooperación no malogra la elección, sin embargo, ella da a la continencia aristotélica ese carácter de imperfecto que tiene frente a la templanza.

“La continencia no es virtud, porque realiza aquello que es bueno pero no deleitable ni fácilmente, lo que se requiere en la virtud; y así se compara con la templanza como lo imperfecto con lo perfecto.”¹⁰

La otra diferencia interesante entre la templanza y la continencia hace referencia a la facultad que es potenciada en cada disposición. En terminología escolástica, esta cuestión se expresa bajo la idea de que templanza y continencia radican en diferentes sujetos.¹¹ Para Santo Tomás, el sujeto de la virtud de la templanza es el apetito sensitivo, pero el sujeto de la continencia es la voluntad. Esto no significa que en el templado no exista una participación de la voluntad en cada acto virtuoso. Toda virtud implica una elección voluntaria, pero sucede que la potencia perfeccionada en la virtud de la templanza es, fundamentalmente, el apetito sensitivo, mientras en la continencia el acento está puesto en la facultad racional que corrige y reprime.

Nuevamente esta consideración escolástica sobre el sujeto de la virtud nos va a permitir aclarar la idea de virtud que está aquí comprometida. Tomás de Aquino insiste en que la virtud es un hábito, una disposición a realizar más perfectamente un acto, más que el acto mismo.¹² Y en tal sentido, las virtudes deben comprenderse primeramente desde las facultades que operan, antes que desde las acciones que se realizan. Así se entiende que la virtud haga buena

la obra y al sujeto que la posee.¹³

El hecho de que la acción tenga su arraigo en la disposición que posibilita la elección más que en la pura elección es -desde la perspectiva de la praxis humana- fundamental. En efecto, como el mismo Tomás de Aquino señala, si sólo se atendiera a la elección y a la volición, el actuar humano correcto, siendo posible, sería esporádico y costoso.¹⁴ Y, por el contrario, una elección sustentada en las disposiciones de las potencias sensibles contribuye a que la acción se realice con firmeza y constancia. Así, mientras el templado que hace «descansar» su elección en un hábito de sensibilidad ordenada actúa con uniformidad en la acción, por el contrario, la persona continente padece -en palabras de Trianosky-¹⁵ una inestabilidad dialéctica, pues en cada acto debe esforzarse por actuar como el templado, pero sin las inclinaciones de éste.

La estabilidad del templado no debe entenderse tampoco como mera repetición de ciertas conductas estandarizadas. El sujeto templado no queda eximido de elegir, pues cada caso siempre amerita una nueva decisión. Y aunque Tomás de Aquino habla de la uniformidad del acto virtuoso (uniformitas in sua operatione)¹⁶; en realidad la estabilidad, en este contexto, habría que entenderla más bien como una coherencia intrínseca entre la correcta valoración de la razón, la buena voluntad que elige y los apetitos pasionales dóciles a la razón.¹⁷

En el último artículo de la cuestión 155 de la *Secunda Secundae*, nuestro autor se pregunta justamente si, dadas estas diferencias, la templanza es una disposición superior a la continencia. Para Tomás de Aquino, si se entiende la continencia en sentido aristotélico, no hay duda de que la templanza es mucho mejor (multo potior) que la continencia. La cuestión de fondo para indicar esta excelencia de una respecto a la otra se sostiene en la mayor integridad de la templanza sobre la continencia, en la medida que la templanza no sólo incluye la bondad de la voluntad que elige en conformidad con la razón, sino además la del apetito sensitivo, que se inclina internamente desde principios racionales.

“El nombre de continencia admite una doble acepción. En primer lugar, como cesación de todo placer venéreo. Tomada así es más excelente que la templanza, como queda demostrado por lo

que antes se ha dicho sobre la preeminencia de la virginidad con respecto a la simple castidad. Pero también puede entenderse la palabra continencia como resistencia de la razón a los malos deseos que son vehementes en el hombre. Bajo esta consideración la templanza es mucho más excelente que la continencia. Porque el bien de la virtud es según razón, y hay mayor bien en la templanza, donde el apetito sensitivo se sujeta a la razón y por la razón es dominado, que en la continencia, en la que el apetito sensitivo resiste vehementemente a la razón mediante los malos deseos. Por tanto, la continencia se compara con la templanza como lo imperfecto con lo perfecto”.¹⁸

Tomás de Aquino insiste reiteradamente en este argumento de la mayor «integridad» de la templanza. Una operación perfecta no requiere sólo la perfección del principio superior, sino que amerita además la perfecta disposición del principio inferior. Aplicado a nuestro tema, significa que no basta la recta disposición de la razón para actuar bien (principio superior), la operación perfecta requiere además una perfecta disposición del principio inferior involucrado en esta acción, es decir, del apetito inferior. El orden de la razón instalado sólo en la voluntad es menos completo que un *ordo rationis* que alcanza también el apetito concupiscible, como sucede en la templanza.¹⁹ De no existir este complemento del apetito inferior, la operación pierde la excelencia propia de la virtud, como sucede, a su vez, en el continente, en quien la razón debe infringir cierta violencia al apetito sensible. Así lo expresa Tomás de Aquino en *De Virtutibus*:

“Si el principio inmediato de operación es imperfecto, sucede necesariamente que la operación es imperfecta, por mucha perfección que exista en el principio superior. Y así, si el apetito inferior no estuviese en perfecta disposición a seguir el imperio de la razón, la operación, que tiene al apetito inferior como principio próximo, no sería perfecta en su bondad. Tendría una cierta oposición del apetito sensible, por lo que una cierta tristeza seguiría al apetito inferior, movido por cierta violencia del superior. Así sucede en quien padece fuertes concupiscencias, las que no sigue por una prohibición de la razón. Por eso, resulta necesario que la acción del hombre referida a las cosas que son objeto del apetito

sensible, para que sean buenas operaciones, posean de parte del apetito sensible alguna disposición o perfección, por medio de la cual dicho apetito obedezca fácilmente a la razón, y a esto llamamos virtud.²⁰

No es difícil darse cuenta que detrás de este argumento –que se mueve en el plano de la operación- se esconde la profunda necesidad de respetar la integridad de la naturaleza humana y su unidad hilemórfica.²¹ Pero esta integridad no sólo es requerida por razones antropológicas, sino que además la misma moral de Tomás de Aquino se sostiene en esta «simbiótica» relación entre emoción y elección racional.²² Corresponde justamente a la perfección del acto que el sujeto se mueva no desde la pura racionalidad, sino también por una inclinación de la sensibilidad o afectividad.²³ Y, en definitiva, es en atención justamente a esta carencia de «convergencia armónica»²⁴ de los principios del acto humano, que el continente no es perfectamente virtuoso, desde que carece del deleite, prontitud, estabilidad e integridad del templado.²⁵

El asunto no resultaría demasiado conflictivo si no se reparara en los mismos supuestos que avalan esta diferenciación. Nos referimos fundamentalmente a la posibilidad de que existan virtudes en el apetito sensitivo. Como lo ha señalado Santiago Ramírez²⁶, en lo que respecta a esta doctrina, Santo Tomás se encuentra más bien sólo. De hecho, la mayor parte de los grandes pensadores escolásticos parecen haber sido contrarios a la idea de que existen virtudes en el apetito sensitivo, en particular los de la escuela franciscana. Para esta Escuela los hábitos virtuosos son propiamente una propiedad de las facultades superiores. Dada la imposibilidad de analizarlos a todos, nos contentaremos con analizar, aunque sea brevemente, la postura de Duns Escoto. En Escoto no sólo está contenida la crítica más desafiante a la postura tomasiana, sino que además hay en dicha oposición –como tendremos ocasión de comentar- todo un cambio de paradigma ético.

De acuerdo a Escoto, el apetito sensitivo no puede ser sede de las virtudes morales. Las virtudes son, siguiendo a Aristóteles, un hábito electivo.²⁷ Por ende, habrá que buscar la virtud en la facultad que elige, es decir, en la voluntad (o en la razón) y no en el apetito sensitivo. Escoto no niega que en el apetito sensitivo pue-

da haber una cierta inclinación a conformarse con la razón recta, una «obediencia» a la razón, pero ella no alcanza para ser virtud.²⁸ Además, más que reparar en dicha inclinación, habría que centrarse en el imperio que la voluntad ejerce sobre las potencias inferiores, moderándolas o instigándolas hacia los fines adecuados, más que en la influencia de lo inferior sobre lo superior. De hecho, la idea de una voluntad que modera las emociones cumple más perfectamente el carácter de virtud que la de unas emociones moderadas por sí mismas.²⁹ Como ha indicado Bonnie Kent, “comparado con las enseñanzas de Tomás de Aquino, las explicaciones de Escoto dan un dramático giro en dirección hacia una ética de la buena voluntad.”³⁰

Dado además que Escoto comprende la virtud siempre como un hábito de elección, ésta es compatible con un cierto desorden en el apetito sensitivo. De hecho, consecuente con esta idea, no puede sino cuestionar cualquier distinción esencial entre continencia y templanza. La diferencia entre estas disposiciones es siempre -para el pensador franciscano- una diferencia de grados dentro de una misma virtud.³¹

Nos parece que la mejor manera de asumir las críticas escotistas consiste en responder desde los mismo textos de Tomás de Aquino. En particular, aquéllos que pretenden explicar en qué sentido pueden aplicarse las definiciones aristotélicas de virtud y hábito electivo al apetito sensitivo. Tomás de Aquino analiza esta cuestión en la *Suma Teológica*, lo mismo que en *De virtutibus*. En su obra madura, se traza él mismo una objeción que precisamente nos servirá para contestar los reparos de Duns Escoto. La objeción apunta justamente a que siendo la elección un elemento constitutivo de la virtud moral, como se dice en el libro VII de la *Ética Nicomaquea*, no puede haber virtud sino en el apetito que elige, esto es, en la voluntad guiada por la razón práctica, en la medida que elegir es preferir una cosa sobre la otra.³² Revisemos entonces cómo Santo Tomás resuelve la problemática planteada.

Para Tomás de Aquino, quien sigue de cerca la definición aristotélica, la virtud moral efectivamente es un *habitus electivus*.³³ De no mediar elección, estaríamos simplemente frente a una buena disposición natural -por ejemplo, la existente en la inteligencia o

en el cuerpo-, pero no a una perfección moralmente virtuosa. Es importante este punto pues Santo Tomás tampoco considera virtuosas a las potencias sensibles por su mera contribución –cuasi espontánea- a realizar el acto bueno, sino que lo hace porque cree que ellas participan también de dicho acto electivo.³⁴

Esta noción –la de participación de la sensibilidad en el acto electivo- es clave para comprender lo que venimos diciendo. Para Escoto el problema sustancial de la elección se resuelve desde la racionalidad. Esto no significa que él desconozca el influjo de la sensibilidad, pero éste es un influjo extrínseco, como sobreañadido, no sustancial a la elección. De alguna manera, a la sensibilidad sólo le cabe un papel dispositivo, de facilitar la ejecución por inclinación. Si se quiere, el apetito sensitivo es mera causa instrumental de la elección virtuosa. Es cierto que para Tomás de Aquino también el apetito sensitivo tiene este rol facilitador de la elección, mas ése es sólo un aspecto negativo. Además, en Tomás de Aquino la sensibilidad (ordenada) es capaz de contribuir positivamente a la elección.³⁵

Para Santo Tomás, las inclinaciones de la sensibilidad, en la medida que adquieren –por repetición de actos- el orden de la razón, son constitutivas del acto mismo de elección virtuosa. La elección, en cuanto apetito intelectual, no sólo requiere de la concurrencia de la razón deliberante y de la apetencia volitiva que estima algo como bueno. Siendo eso efectivo, en el plano de las elecciones sobre bienes concretos, ésta se constituye además hilemórficamnete³⁶, desde un principio racional ordenador y desde un componente material, como es la inclinación del apetito sensitivo ordenado.

En las acciones humanas sucede así: mientras la razón selecciona un bien sobre otro en vista de un cierto propósito deliberado, el apetito sensible también elige en la medida que se «inclina electivamente» hacia un fin concreto. Y cuando tratamos con acciones virtuosas, habría que decir que mientras la prudencia juzga y ordena seguir un bien sobre otro en vista de un determinado fin –los medios, según la tradicional expresión-, la buena disposición del apetito sensible permite inclinarse afectivamente hacia dicho bien.

³⁷ Sin esa inclinación ordenada hacia el bien conveniente – *rec-*

ta intentio finis-, no habría propiamente buena elección. Este es justamente el problema del continente, quien elige de acuerdo a la recta razón pero carece de la recta intención del fin. Como lo ha expresado sintéticamente Giuseppe Abbà siguiendo a Tomás de Aquino, el continente elige el *bonum*, pero no lo elige *bene*, de ahí que no sea propiamente una virtud.³⁸

“La continencia (y la perseverancia) no son perfecciones de las potencias apetitivas sensibles. Lo que es manifiesto porque en el continente (y en el perseverante) sobreabundan pasiones desordenadas, lo que no sucedería si el apetito sensitivo estuviese perfeccionado por algún hábito conforme a la razón. Pero la continencia (y también la perseverancia) es una perfección de la parte racional, que resiste contra las pasiones no dominadas. Carece, con todo, de la condición de virtud, porque la virtud intelectual que hace a la razón actuar bien respecto de lo moral, presupone el apetito recto del fin.”³⁹

Pero ¿qué agrega a la elección el apetito sensible? Pues, a pesar de lo dicho, parece que no se encuentra la elección en la pura estimación sensible de un bien (y, en verdad, el puro deseo de alimentarse sucede espontáneamente) y que la elección siempre termina recayendo en la voluntad, que se decide por un plato de comida sobre otro. Sin embargo, de lo que aquí estamos hablando es de la estimación virtuosa concreta de un bien sobre otro, preferencia que es racional, pero de una razón que se ha «descargado» a modo de hábito en la sensibilidad.⁴⁰

Probablemente lo que dificulta comprender el párrafo anterior es que no resulta fácil entender que la razón práctica, además de existir en sí misma, puede desplegarse participativamente en los apetitos. Y no desde afuera, sino que configurando la misma materialidad del apetito. Las virtudes son justamente eso: formas de racionalidad práctica que se insertan en el apetito. Ésta es justamente la dificultad de Escoto, la que lo induce a *sacar* las tendencias sensibles de la esfera de las decisiones morales.

Un ejemplo simple de Leo Elders nos puede ayudar a entender lo que venimos diciendo: el sujeto que decide beber un vaso de whisky en una fiesta ciertamente debe preguntarse ¿es prudente hacerlo si después debo manejar? ¿se puede rechazar este vaso

sin ofender al dueño de casa?, junto con un sinnúmero de otras reflexiones deliberativas. Pero además él requiere la posesión de ciertos afectos ordenados que sustenten una decisión correcta: desear sólo *un* vaso de whisky, no querer ofender al dueño de casa, sentirse responsable de su manejo, etc. Sólo la posesión de estas pasiones virtuosas permite alcanzar una buena elección en cada caso concreto.⁴¹

Este aspecto apetitivo sensible no disminuye la libertad de la elección, sino que, por el contrario, la acrecienta en la medida que dispone a obrar de acuerdo a la razón. En verdad, lo principal en la elección virtuosa es su parte racional, su constitutivo formal, pero no es menos cierto que es el apetito quien confiere “el complemento de bondad al acto de virtud”.⁴²

Ángel Luis Rodríguez Luño, refiriéndose justamente a esta rica consideración tomista de la elección, escribe las siguientes palabras: “La doctrina acerca del acto electivo de la virtud moral es uno de los puntos que caracterizan la filosofía moral de Santo Tomás de Aquino como ética del bien y, consecuentemente, como una ética de la unidad e integridad de la persona, que queda liberada de las molestas rupturas entre sensibilidad y razón, naturaleza y libertad, vida y espíritu, que han caracterizado buena parte del pensamiento moral europeo, y que nos hace asistir en nuestros días a una proliferación de orientaciones que por un motivo u otro podríamos denominar «filosofías de la represión».”⁴³

En efecto, de no existir la posibilidad de hábitos virtuosos en el apetito sensitivo sólo nos queda la continencia, que no es sino el recurso violento de un sujeto escindido entre su racionalidad de principios y su sensibilidad desordenada. En ese sentido, la templanza no es sólo superior a la continencia porque en aquélla el bien se realiza con menos esfuerzo y más facilidad que en ésta. No es un tema de menos y más. La excelencia de la templanza sobre la continencia se basa en que sólo en la primera la sensibilidad se inserta verdaderamente como constitutivo de la elección, apuntando en la misma dirección que la racionalidad.⁴⁴

Aún queda un problema teológico por resolver, y se refiere a la verdadera posibilidad de este dominio racional absoluto del apetito sensible, dada la realidad del pecado original -tema que el

mismo Santo Tomás se plantea.⁴⁵ Pero, con todo, no puede sino destacarse en la ética tomasiana el inmenso esfuerzo por elevar el plano sensible, desde adentro, en su misma constitución, a la esfera moral, de modo que nada humano deje de participar del bien de la razón.

NOTAS

¹ Tomás de Aquino aborda el tema de la templanza en relación con la continencia fundamentalmente en tres obras. En primer lugar, en *Super Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2, en los artículos dedicados a las partes de la templanza: continencia, clemencia y modestia. En segunda lugar, en *Sententia Ethic.*, lib. 7, referido a la incontinencia aristotélica y su disposición opuesto la continencia. Y, en tercer lugar, en la citada *Secunda Secundae*, q. 155, donde se trata más sistemática y claramente el tema en cuestión.

² Importa señalar que detrás de la noción de *continentia* hay una larga y compleja historia, en la que se cruzan, al menos, cuatro tradiciones diferentes. En primer lugar, la tradición bíblica-paulina. San Pablo había hablado de la continencia, *enkrateia*, aludiendo a los frutos del Espíritu Santo que aparecen en quienes han crucificado -con Cristolas apetencias de la carne. Tomás de Aquino, leyendo este pasaje de Gálatas 5,23 bajo prisma agustiniano, comprende la continencia como la abstención de todo placer sexual por parte del hombre, identificándola además con la virginidad. Desde esta perspectiva, la continencia es una virtud (cristiana), entendida como la renuncia voluntaria de los deleites sexuales en vista de contemplación de la verdad y las cosas divinas. En segundo lugar, Tomás de Aquino utiliza la noción estoica de continencia, en concreto la definición de Andrónico de Rodas, según la cual la continencia es el “*habitus invictus a delectatione*”. Cf. Pseudo-Andronicus de Rhodes. *Peri pathôn*, E.J. Brill, 1977 p. 250. En tercer lugar, aparece en esta discusión la tradición de los Padres del desierto, en particular Casiano, que había hablado de que «*continentia resistit adversitatis voluptatis*». Cfr. Casiano. *Collationes*, XIII, PL 49, p. 888. Y, por último, en cuarto lugar, Santo Tomás descubre en la continencia la noción aristotélica de *enkrateia*, estudiada en el Lib.

VII de la *Ética Nicomaquea*. En este contexto, la continencia es la disposición moral que permite someter las pasiones fuertes contrarias a la razón. Esta última noción de continencia -sin menospreciar las anteriores- nos parece que es la acepción más importante para Santo Tomás y, justamente, la que sustenta esta investigación, dado que aquí la continencia presupone un desorden del apetito sensitivo que impide catalogarla como virtud moral.

³ Cfr. *Sum. Theol.* II^a-IIae, q. 155 a. 1 ob. 3 ad. 3

⁴ *Sum. Theol.* II^a-IIae, q. 155 a. 1 co. “Et ideo philosophus dicit, in IV Ethic., quod continentia non est virtus, sed quaedam mixta, in quantum scilicet aliquid habet de virtute et in aliquo deficit a virtute.”

⁵ *Sum. Theol.* II^a-IIae, q. 155 a. 2 co. *Sententia Ethic.*, lib. VII l. 4 n. 960

⁶ STARK, Susan. “Virtue and Emotion”, *Noûs* 35:3, 2001, p. 442,446: “Like the virtuous person, the merely continent, or strong-willed person does the right action; but unlike the virtuous person, the continent person experience a kind of psychic dissonance. [...] I believe that this idea of unity is a crucial one for virtue theorists. First, it allows the virtue theorist to maintain Aristotle’s clear distinction between virtue and continence. The virtuous person is motivationally unified, while that continent person is not. Second, and more important, without this notion of unity, it is difficult to explain why virtue represents a higher level of moral goodness than mere continence.”

⁷ *Sententia Ethic.*, lib. II l. 3 n. 1: “Nam ante virtutem facit homo sibi quamdam violentiam ad operandum huiusmodi. Et ideo tales operationes habent aliquam tristitiam admixtam. Sed post habitum virtutis generatum, huiusmodi operationes fiunt delectabiliter. Quia habitus inest per modum cuiusdam naturae. Ex hoc autem est aliquid delectabile, quod convenit alicui secundum naturam.” Cfr. *De virtutibus*, q. 1 a. 1 co.

⁸ *Sum. Theol.* I-IIae, q. 24 a. 3 co. *Sum. Theol.* I-IIae, q. 59 a. 3 co. *Sum. Theol.* II-IIae, q. 123 a. 10 co. *Sum. Theol.* II-IIae, q. 158 a. 8 ad. 2

⁹ Cfr. *De virtutibus*, q. 1 a. 1 co. “Unde philosophus dicit in V Ethic. quod repentina sunt ab habitu.”

¹⁰ Cfr. *Super Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1. “Ad primum ergo dicendum, quod continentia tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod aliquis habet rationem rectam, quae a passionibus excellentibus nondum edomitis refrenat; et est circa eadem ac temperantia, ut in 7

Ethic. dicitur: sic enim philosophus continentiam accipit; et differt a temperantia in hoc quod temperatus hujusmodi passiones non patitur; et secundum hoc *continentia non est virtus, quia operatur quod bonum est, non delectabiliter et faciliter, quod requiritur ad virtutem; et ita reducitur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum, et ut pars potentialis.*“

¹¹ *Sum. Theol.* II^a-IIae, q. 155 a. 3 co. *Sententia Ethic.*, lib. VII l. 10. n. 1025

¹² *Sum. Theol.* I-IIae, q. 55 a. 1 co. *De virtutibus* q. 1 a. 1.

¹³ *Sum. Theol.* I-IIae, q. 56 a. 1 ob. 2 *De virtutibus* q. 1 a. 3.

¹⁴ *De virtutibus* q. 1 a. 1. ad. 13.

¹⁵ TRIANOSKY, Gregory. “Rightly Ordered Appetites: How to Live Morally and Live Well”, *American Philosophical Quarterly* 25:1, 1988, p. 8: “Continent person has is *dialectically unstable*. Simply in virtue of the psychology of his foundational commitment, he wishes to be what he is not. He wishes to be temperate.”

¹⁶ Cfr. *De virtutibus*, q. 1 a. 1 co.: “Ex his etiam potest patere quod habitus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualement fuerint stabilita.”

¹⁷ Cfr. ABBÀ, Giuseppe. *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, p. 207.

¹⁸ *Sum. Theol.* II^a-IIae, q. 155 a. 4 co. “Nomen continentiae dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet ex his quae supra dicta sunt de praeeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiae secundum quod importat resistantiam rationis ad concupiscentias pravas quae sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam continentia. Quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.”

- ¹⁹ *Sum. Theol. II^a-IIae, q. 155 a. 4 ad. 3*
- ²⁰ *De virtutibus, q. 1 a. 4 co.* “Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio. Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quae est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus.”
- ²¹ “Quandoque in homine principium sit quod est rationis; tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus. *De virtutibus, q. 1 a. 4 ad. 8.*
- ²² Cfr. La expresión es de Barad, quien realiza una interesante comparación entre Tomás de Aquino, Kant y Hume. BARAD, Judith. “Aquinas on Emotion and Moral”, *The Thomist*, V. 55, 1991, p. 411.
- ²³ *Sum. Theol. II^a-IIae, q. 24 a. 3 co.* “Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum”
- ²⁴ CORSO, Laura, *Cuestiones disputadas sobre las virtudes en general*, Nota 21, EUNSA, Pamplona, 2000, p. 121
- ²⁵ Existe un argumento «semikantiano» y bastante intuitivo, que hablaría de una cierta superioridad del continente sobre el templado, en la medida que aquél actúa con más esfuerzo y, por ende, con más mérito que éste. Sin embargo, para Tomás de Aquino, el mérito no hay que buscarlo en ese esfuerzo del continente, sino en la fuerza ordenadora que imprime la caridad y la razón a las pasiones del templado. Cfr. *Sum. Theol. II^a-IIae, q. 155 a. 4 ob. 2 ad. 2*
- ²⁶ RAMIREZ, Jacob. *De habitibus in communi*, 6, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1973, p. 153: “Alia positio extrema -quasi per defectum- non solum negat habitus in membris externis et in sensibus,

sed etiam in facultatibus apprehensivis interioribus et in appetitu sensitivo, ita ut solum admittat habitus in parte superiori, nempe in intellectu et voluntate. Et huius opiniones erant fere omnes magistri tempore S. Thomae, ut Alexander Halensi, S. Albertus Magnus, S. Bonaventura, Ioannes Peckam, Henricus Gandavensis, et postea, ut videtur, ipse Scotus et Gabriel et Ockam, qui saltem –dicunt- probari non posee dari habitus seu virtutes in appetitu sensitivo”.

- ²⁷ *Ordinatio*, III, suppl. Dist. 33. Cfr. KENT, Bonnie. *Virtues of the will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University Of America, 1985. pp.238 ss. Existe una recopilación de estos textos en WOLTER, Allan. *Duns Scotus on the Will & Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997 (1987).
- ²⁸ *Ordinatio*, III, suppl. Dist. 33: “Ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis; et iste habitus derelictus, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones, potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinatur ad illa quae sunt rationi rectae consona”.
- ²⁹ *Ordinatio*, III, suppl. Dist. 33: “Ad argumenta principalia: ad omnes auctoritates concede illud quod affirmant, scilicet quod in appetitu sensitivo est quaedam qualitas quae potest dici virtus, tamen minus perfecte huius rationem virtutis quam illa qualitas quae est in voluntate inclinatur ad electionem.”
- ³⁰ KENT, Op. Cit., p. 243.
- ³¹ *Ordinatio*, III, suppl. Dist. 34. Cfr. KENT, Op. Cit., p. 241. “He (Scotus) says that continence and temperance are different grades of the same species of virtue”
- ³² *Sum. Theol. I^a-IIae, q. 56 a. 4 ob. 3.*
- ³³ *Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 3 a. 2 ad 3. Sum. Theol. I^a-IIae, q. 58 a. 1 ad. 2.*
- ³⁴ Contra la concepción de la virtud como pura espontaneidad Cfr. ABBÀ, Giuseppe. *Felicidad, vida buena y virtud*, Op. Cit., p. 226: “La moral de las virtudes no es, por tanto, la moral de las actitudes que fluyen espontáneamente las buenas acciones; es por el contrario, la moral del hombre que, capaz por naturaleza de ser autor de elecciones racionales es potenciado y preparado por las virtudes precisamente en la línea de esta capacidad hasta poder «improvisar lo que es requerido» y adherirse a ello con la voluntad y las pasiones.”

- ³⁵ Como ha señalado Abbà, este rol positivo de la virtud aparece claramente en las obras de madurez de Tomás de Aquino, quedando eclipsada la mera tarea de facilitar la acción. Cfr. ABBÀ, Giusuppe. “La nuova concezione dell’habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso D’Aquino”, en *Salesianum*, 43 (1981), pp. 71-118.
- ³⁶ *Sum. Theol. I-IIae, q. 67, a. 1, co.* “Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.”
- ³⁷ Los pasajes más relevantes a este respecto se encuentra en: *Sum. Theol. I-IIae, q. 56, a. 4, ad.4 Sum. Theol. I-IIae, q.58, a. 4, co.ad. 3. Sententia Ethic.*, lib. VI l. 10. n. 901.
- ³⁸ ABBÀ, Giusuppe. “La nuova concezione dell’habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso D’Aquino”, en *Salesianum*, 43 (1981), p. 107: “Quella del *continens* è certamente una scelta conforme alla retta ragione. Anche una retta scelta? La doctrina sin qui esposta indurrebbe a pensare di no. La scelta retta infatti implica che non solo si scelga il *bonum*, ma lo si scelga *bene*, e cioè, tra l’altro, per l’amore e la compiacenza nel bene stesso. Ora questo non è possibile se tra i principi della scelta c’è solo la ragione; è necessario anche che l’individuo stesso sia inclinato al fine virtuoso, che il suo appetito sia ben disposto nei riguardi dei fini umani, affinché l’individuo riconosca il giudizio della ragione come interamente suo, come mediazione particolare dei fine che gli stanno a cuore. E’ appunto la ragione che san Tommaso dà per no riconoscere alla continenza il carattere di virtù.”
- ³⁹ *Sum. Theol. I-IIae, . 58 a. 3 ad 2:* “Continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones, quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones ne deducatur. Deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis.”
- ⁴⁰ La expresión «descarga» de la razón en los procesos de habituación es de A. Vigo, quien así explica la naturaleza del hábito virtuoso:

“A través del proceso de la habituación, el agente racional puede interiorizar determinados patrones de decisión racional, que luego pasan a regular de modo inmediato –es decir, sin intervención expresa de procesos deliberativos- el modo que dicho agente se confronta con las diversas situaciones de la acción.” VIGO, Alejandro. *Aristóteles: Una introducción*, Colección IES, Santiago, 2007, p. 202.

- ⁴¹ ELDERS, Leo. “El método en la Ética según Santo Tomás”. En *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992, p. 35.
- ⁴² *De virtutibus*, q. 1 a. 4 ad 2. “Sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed in quantum, per virtutis habitum, *ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur*: in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.”
- ⁴³ RODRÍGUEZ LUÑO, ANGEL, “La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino”. En *Persona y Derecho*, 10, 1983, pp. 232.
- ⁴⁴ No obstante lo que venimos diciendo, queda pendiente por desarrollar cómo opera la continencia en Tomás de Aquino, pues ni siquiera aquí es puro “esfuerzo de la voluntad”.
- ⁴⁵ *Cfr. De virtutibus*, q. 1 a. 4 co.

El Autor es profesor de la Universidad Santo Tomás de Santiago de Chile.

E-mail: iserrano@santotomas.cl

Recibido: 3 de marzo de 2008.

Aceptado para su publicación: 2 de abril de 2008.