

Así es como se obtiene el fácil y agradable movimiento de la acción recta, tanto como lo permite esta vida, y como lo permite la dislocación original reconocida por la teología en el funcionamiento de la naturaleza.

Todo lo que proviene de una manera de ser es agradable y fácil; la acción es penosa cuando es contradicha por la naturaleza. Es necesario por ello que la rectitud impuesta a nuestras potencias tienda a hacerse natural. Es lo que sucede con las buenas disposiciones incoactivas, a título imperfecto, y a título perfecto, con lo que se llama hábito, es decir, disposición fija de la que nuestra actividad normada será el uso; riqueza psicológica estable a la disposición del poder regulador, siendo medio entre las propiedades naturales que se separan fatalmente unas de otras, y el esfuerzo laborioso que nuevamente las une. En voz de un sistema de golpes de fuerza, el gobierno de nuestra alma será un gobierno regular, manifestándose en su obra una continuidad.

Estas disposiciones habituales, destinadas a facilitar el trabajo virtuoso toman el nombre de virtudes. Las contrarias con los vicios.

De acuerdo con estos antecedentes, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define la virtud como una disposición habitual que hace bueno a quien la posee y buena a su obra. En esta definición se acentúa el poder de la virtud para hacer bueno a quien tiene la disposición habitual hacia la obra buena. Al lado de esta definición el mismo Santo emplea incesantemente esta otra de San Agustín: la virtud es una buena cualidad del alma, por la cual se vive rectamente de la que nadie usa mal, no se presta a ningún uso malo. Definición en la que, según expresa Santo Tomás, a pesar de que expresa la esencia de la virtud, sería más correcto sustituir "cualidad" por "hábito".

EL SUJETO DE LAS VIRTUDES.

Al afirmar que la virtud es un hábito bueno del alma es necesario dar al término alma una acepción amplísima en la que queden comprendidas las potencias sensibles, porque éstas, de cierto modo, pueden ser sujetos de virtudes morales.

Hay que advertir, sin embargo, que si estas potencias son consideradas en sí, fuera de su relación con la inteligencia, permanecen entonces extrañas al orden moral, no siendo susceptibles de virtud propiamente dicha.

De hecho la sensibilidad está ligada a la razón ya que sus influencias se entrecruzan. La psicología nos enseña cómo la inteligencia mueve a la sensibilidad, y ésta por ello mismo, participa de aquélla. Es fácil comprender así que las virtudes puedan tener su asiento en la sensibilidad racionalizada, sólo en tanto que racionalizada. Puede decirse, en último término, que las potencias inferiores al obedecer a una voluntad de acuerdo con la razón, tienden a impregnarse de razón, y al obedecer a una voluntad mala tienden a escapar al gobierno de la razón.

En efecto, el juicio prudente del que, en cada caso, depende nuestra acción, está condicionado en parte por el estado de las potencias sensibles. Tal como se es, así aparece el objeto a que se tiende, dice Santo Tomás de acuerdo con Aristóteles. El juicio práctico último, el que proporciona a la voluntad sus medios, presupone de todos modos una recta voluntad. Por ello, si la pasión, fuerte o débil, está ligada a la razón por un lazo de subordinación habitual, la voluntad fácilmente podrá permanecer recta y fácilmente también podrá triunfar la prudencia.

De acuerdo con lo anterior se comprende que las buenas disposiciones de



las potencias inferiores no agregan por sí mismas nada a la virtud; si ellas hacen que el buen ejercicio sea más fácil es sólo a través del querer voluntario. Reténgase, pues, que las potencias inferiores, aunque dejadas en cierto modo a nuestro uso, tienden sin embargo a determinar el uso que de ellas se hace, según estén o no relacionadas por un lazo habitual al gobierno de la razón. Es precisamente la virtud quien procura este lazo. En consecuencia, aun la virtud que tiene como sujeto a las pasiones inferiores depende, ante todo, de la voluntad, ya que sin ella no podría tener el carácter esencial que de acuerdo con la definición agustiniana le pertenece: procurar el buen uso; sino que sería una mera disponibilidad susceptible de ser empleada bien o mal. De todo se puede abusar, menos del buen querer, que incluye el bien moral por sí mismo.

Casi es innecesario advertir que al hablar de potencias inferiores, como sujeto inmediato de la virtud, se señala solamente a las potencias apetitivas; porque las potencias aprehensivas, los sentidos, no tienen necesidad de disposiciones sobreañadidas para realizar su función. El ojo bien constituido ve, sin exigir que se le disponga a ello. El papel de la virtud es asegurar el gobierno de la razón: en consecuencia, la virtud sólo puede encontrarse en las potencias que la razón gobierna.

A más de las potencias inferiores, la voluntad es también sujeto de la virtud.

Se podría pensar en principio que siendo función primerísima de la virtud perfeccionar hasta lo último a nuestras potencias con el objeto de hacerles más fácil y agradable su acto, la voluntad no puede ser considerada como sujeto de la virtud, ya que la voluntad por su naturaleza misma tiende necesariamente al bien. De donde se seguiría que es virtuosa por sí misma.

Sin embargo Santo Tomás hace una distinción muy precisa: si se trata, dice, del bien de la razón que está en proporción a la voluntad misma (entiéndase que la voluntad del hombre no está inclinada sino al bien del hombre, y cada voluntad al bien de cada hombre), ésta en efecto no necesita de ninguna virtud que la perfeccione. Pero si urge al hombre desear algún bien que exceda la proporción del que lo quiere, ora sea en cuanto a la especie humana (como el bien divino, que traspasa los límites de la naturaleza del hombre), ora en cuanto al individuo (como el bien del prójimo); entonces necesita de virtud la voluntad; por consiguiente las virtudes que ordenan el afecto del hombre hacia Dios o para con el prójimo tienen como sujeto a la voluntad. Inclusive la voluntad necesita de virtud en orden al bien propio del hombre en cuanto individuo, cuando tal bien se presenta arduo o de difícil consecución, ya por la excelencia o alteza del bien en sí mismo, ya a causa de la corrupción y consiguiente debilidad de la naturaleza humana.

Queda aún por resolver un último problema: si la inteligencia puede ser considerada como sujeto de la virtud.

Santo Tomás resuelve que la inteligencia tanto en su función especulativa como en su función práctica debe ser considerada como sujeto de virtud. Para demostrarlo el Santo doctor parte de la consideración de que la virtud es un hábito del que alguno usa bien. Sin embargo, hay que observar que el hábito se ordena al acto bueno de dos maneras:

a) En cuanto por el hábito el hombre adquiere facultad para el acto bueno, tal es el caso de las ciencias y de las artes; y

b) en cuanto por el hábito no sólo se adquiere la facultad para obrar bien sino también el uso recto de tal facultad, tal es el caso de la justicia. Si