

## Las virtudes cardinales

### La virtud de la prudencia

La primera entre las virtudes cardinales es la prudencia. Es más, no sólo es la primera entre las demás, iguales en categoría, sino que, en general, “domina” a toda virtud moral. De la prudencia empieza Aristóteles afirmando que podemos formarnos una idea de ella “considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera de lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin” [1].

En efecto, tal como indica Aristóteles, la virtud de la prudencia perfecciona el razonamiento práctico hasta tal punto que es en sí misma un modo de ser racional y práctico. Pero no en un sentido técnico, o parcial, sino en un sentido que engloba la existencia personal. Esto es, en relación a lo que es bueno o malo moralmente hablando. Por ello, aunque no exista un arte específico para la prudencia (no es un saber concreto sobre cómo llevar a cabo una tarea), su aplicación en las diversas situaciones de la vida es posible gracias a su no especialización hacia algún ámbito concreto de la actividad humana, sino que abarca todas las actividades de la persona.

La prudencia, además, gobierna sobre las otras virtudes porque permite la deliberación de las acciones en vista de la felicidad de la persona. Sin embargo, no se trata de una felicidad aislada de los demás. A continuación del pasaje citado, Aristóteles afirma que decimos que “Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos. Y es causa de esto por lo que añadimos el término “moderación” al de “prudencia”, como indicando algo que salvaguarda la prudencia. Y lo que preserva es la clase de juicio citada; porque el placer y el dolor no destruyen y perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son el propósito de

esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre”[2].

Por ser entendida la prudencia como un modo en que la racionalidad participa respecto de lo que es bueno para el hombre en el conjunto de su vida, la afirmación de su supremacía es evidente. Del alcance de esta idea apenas somos capaces de comprender que encierra algo más que una simple apelación al orden causal entre la prudencia y las demás sobre virtudes cardinales. Es decir, no se trata simplemente que la prudencia, por perfeccionar la racionalidad, cause el conocimiento adecuado de la realidad para poder forjar las otras virtudes cardinales. Esta idea es muy importante porque sin un cierto perfeccionamiento de nuestro conocimiento sobre lo que vamos a hacer en un momento específico, especialmente en relación a las acciones morales, es muy difícil poder forjar otros hábitos buenos. En ese sentido la prudencia causa las otras virtudes. Sin embargo, lo más importante que cabe resaltar es que sin la virtud de la prudencia (que permite la ponderación del juicio para realizar una acción), nuestro obrar moral se vería sometido a la inexperiencia continua. La prudencia no sólo causa las otras virtudes, sino que también les da forma y permite que forjemos nuestra experiencia moral que no se da sin el concurso de todas las virtudes.

Sin la prudencia seríamos siempre unos “inexpertos morales”. La prudencia puede permitir a la persona no sólo tomar decisiones rectas, sino que esa misma rectitud de la prudencia es la que ofrece la forma adecuada que encausa la formación de la templanza, la fortaleza y la justicia, virtudes todas que de un modo conjunto forjan nuestra experiencia moral. Así, por ejemplo, la imprudencia de conducir a toda velocidad por la carretera, muy por encima de los límites permitidos, puede llevar a una falta de la *forma de la razón* que podría permitir a ese conductor apreciar la injusticia de provocar un accidente bajo esas condiciones, o la fortaleza para hacer lo que es debido en caso de provocar tal accidente. Esto puede ocurrir incluso en la templanza, a través del gusto personal de experimentar la velocidad que puede incidir en la propia percepción de la experiencia de lo placentero, extendiéndose a otros ámbitos de la propia vida. Esto, por supuesto, no es una regla matemática, y no quiere decir que quien es imprudente en la carretera es, a la vez, destemplado en el momento de comer, sino que la falta del ejercicio de la prudencia puede llevar a perder la *forma de la razón* que permite ganar en la experiencia moral que podría hacerse presente en cualquier momento de la vida. En cierto modo es una pérdida del contacto con una parte importante de la realidad: la persona imprudente no puede forjar experiencias vitales necesarias para conducirse en el mundo.

La idea que acabamos de introducir expresa en términos generales la concepción básica de la realidad, referida a la esfera de la moralidad: el bien presupone la verdad, y la verdad el ser de las cosas o, lo que es lo mismo, la realidad tal como se presenta. Y esto incluye nuestro propio ser: temperamento, carácter, inclinaciones morales, etc. ¿Qué significa, pues, la supremacía de la prudencia en este contexto? Quiere decir que la realización del bien exige un conocimiento de la verdad o de la realidad, pero no es sólo un conocimiento externo, sino también un conocimiento

de nosotros mismos a través de la experiencia moral que se forja en nosotros por el ejercicio de las virtudes. “Lo primero que se exige de quien obra es que conozca”, dice Tomás de Aquino. Quien ignora cómo son y están verdaderamente las cosas, y la propia persona, no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme con la realidad.

El conocimiento de la realidad en esos dos frentes (el interior y el exterior) es, pues, decisivo para obrar con prudencia. El prudente contempla, por una parte, la realidad y, por otra, el “querer” y el “hacer”; pero, en primer lugar, la realidad, y en virtud y a causa de este conocimiento de la realidad la persona determina lo que debe y no debe hacer. De esta suerte, toda virtud depende, en realidad, de la prudencia. Pero, puede ocurrir que nuestro lenguaje usual, que es también el del pensamiento, se aparte de estas ideas. Si ese fuese el caso, lo prudente podría parecernos como algo que corresponde más al orden de la astucia que a las acciones buenas. Nos podría costar pensar que ser justo y veraz supone siempre y esencialmente ser prudente. Incluso alguno podría pensar que prudencia y fortaleza son poco menos que irreconciliables, ya que la fortaleza es, la mayoría de las veces, “imprudente”. Conviene, sin embargo, recordar que el sentido propio y verdadero de la dependencia de las demás virtudes con respecto a la prudencia es que la acción justa y fuerte y toda acción buena, en general, sólo es tal en cuanto responde a la verdad de la realidad y esta verdad se manifiesta de forma fecunda y decisiva en la virtud de la prudencia.

Finalmente, la doctrina clásica de la virtud de la prudencia encierra una de las mejores posibilidades de vencer el fenómeno del moralismo. La esencia del moralismo consiste en que separa el ser y el deber. Es decir, una separación de la conducta humana tal como es, y de la conducta humana tal como se da en el hombre bueno y prudente. El moralismo predica un “deber” sin relacionarlo al hombre bueno y prudente, y sin observar ni marcar la relación del “deber” con la conducta humana tal como se da en un momento concreto. Por eso se suele ver el moralismo como una doctrina moral abstracta e inhumana, como una serie de preceptos que no tienen en consideración el ser humano y cómo éste puede forjar su vida feliz. Por el contrario, la consideración de la prudencia como forma de la razón que forja las demás virtudes lleva a ver que la moral es una cuestión de ir ganando en experiencias que lleven a poder decidir por el bien propio y de los demás tal como lo hace la persona buena y prudente. El núcleo y la finalidad propia de la doctrina de la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de la conexión entre el “deber” y el “ser”, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser de la realidad propia y ajena.

### **La virtud de la justicia**

El estudio de la virtud de la justicia no es sencillo. Aristóteles subraya en la *Ética a Nicómaco* esta dificultad al decir que “parece que la justicia y la injusticia tienen varios significados, pero por ser estos próximos, su homonimia pasa inadvertida y no es tan clara como en los casos en los cuales el sentido está alejado; así ocurre, por ejemplo, con el término equívoco “llave”, que significa la clavícula del cuello de los animales, pero también el instrumento para cerrar las puertas (pues aquí la diferencia observada es grande)”[3]. Parece que la complicación para hablar sobre la justicia es tan significativa que lo más fácil es hablar primero de lo que es

injusto. Así Aristóteles afirma, a continuación de lo ya citado: “Vamos a considerar los diversos sentidos de la palabra “injusto”. Parece que es injusto el transgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo; luego es evidente que el justo será el que observa la ley y también el equitativo. De ahí que lo justo sea lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo. Puesto que el injusto es también codicioso, estará en relación con los bienes, no todos sino aquellos referentes al éxito y al fracaso, los cuales, absolutamente hablando, son siempre bienes, pero para una persona particular no siempre. Los hombres los piden a los dioses y los persiguen, pero no deben hacerlo, sino pedir que los bienes absolutos sean también bienes para ellos, y escoger los que son bienes para ellos. El injusto no siempre escoge la parte mayor, sino también la menor cuando se trata de males absolutos; pero, como parece que el mal menor es también, en cierto modo, un bien, y la codicia lo es de lo que es bueno, parece, por esta razón, codicioso. Y no es equitativo, pues este término es inclusivo y es común a ambos”[4].

Las vueltas que da Aristóteles para poder caracterizar al hombre injusto llevan a poner a este tipo de agente en un marco moral que trasciende lo legal. Ser injusto no es una cuestión de simple desobediencia a las leyes, sino que encuentra sus raíces en otros principios como la equidad en los bienes. Pero, más importante, la relación de la justicia con los bienes lleva a consideraciones relacionadas con la virtud, como en el caso del codiciosos que se dice de él que es de ese modo por los bienes que desea. Así, Aristóteles continúa afirmando que “puesto que el transgresor de la ley era injusto y el legal justo, es evidente que todo lo legal es, en cierto modo, justo, pues lo establecido por la legislación es legal y cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Pero las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política. También la ley ordena hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar el sitio, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del moderado, como no cometer adulterio, ni insolentarse, y lo que es propio del apacible, como no dar golpes ni hablar mal de nadie; e, igualmente, lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro, rectamente cuando la ley está bien establecida, y peor cuando ha sido arbitrariamente establecida. Esta clase de justicia es la virtud cabal, pero con relación a otra persona y no absolutamente hablando. A causa de esto, muchas veces, la justicia parece la más excelente de las virtudes y que “ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos”, y, para emplear un proverbio, “en la justicia están incluidas todas las virtudes” (...)”[5]. La práctica de todas las virtudes está en la justicia, en cuanto que se establece su ejercicio nítidamente en relación con los demás en la sociedad, o en el entorno inmediato de la persona: trasciende el ámbito inmediato del sujeto y llega hasta el marco de la ley.

Por lo indicado antes, Aristóteles dice que la justicia “es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros; por esta razón, el dicho de Bías parece verdadero, cuando dice “el

poder mostrará al hombre”; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad. Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa la maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil. Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total. Qué diferencia hay entre la virtud y esta clase de justicia, está claro por lo que hemos dicho. Es, en efecto, lo mismo, pero su esencia no es la misma, sino que, en cuanto que está en relación con otro, es justicia, pero, en cuanto que es un modo de ser de tal índole, es, de forma absoluta, virtud”[6].

En su relación con la prudencia, la justicia está íntimamente ligada a ella. La justicia es la capacidad de vivir en la verdad con el prójimo en muchos ámbitos, desde el personal hasta el legal. No es difícil ver en qué medida depende el arte de ser justo con la vida en la comunidad (es decir, el arte de la vida en general) del conocimiento y reconocimiento de la realidad, o sea de la prudencia. Sólo el hombre que conoce la realidad propia y ajena puede ser justo, y la falta de ese conocimiento, especialmente el de la realidad externa (en el lenguaje usual), equivale casi a una injusticia. La justicia es la base de la posibilidad real de ser bueno; en esto se apoya la prudencia. Pero la justicia se basa en ser la forma más elevada y propia de esta misma bondad. El hombre bueno es en principio justo.

La realización de la justicia es una tarea del hombre como ser sociable, y que se extiende a todas sus actividades como, por ejemplo, las transacciones económicas y los intercambios sociales. Casi se puede asegurar que el portador de la justicia no es tanto el individuo (aunque, naturalmente, sólo la persona puede ser “virtuosa” en sentido estricto), como el “nosotros”, la entidad social o el pueblo. Las diversas formas del “nosotros” se estructuran en torno a tres rasgos fundamentales; cuando estas tres estructuras son “verdaderas” puede decirse que en este “nosotros” reina la justicia. Estos tres elementos estructurales son los siguientes: primero, las relaciones de los miembros entre sí, cuya equidad se apoya en la *justicia conmutativa*; segundo, la relación del conjunto de la sociedad con cada uno de los miembros, cuya equidad se apoya en la *justicia distributiva*, y tercero, las relaciones de los miembros aislados con el conjunto de la sociedad, cuya equidad va regida por la *justicia legal*.

En el conjunto de estas consideraciones es importante resaltar que no es lo mismo la justicia en referencia a la igualdad entre los ciudadanos, y la que se corresponde con el respeto de los bienes de las personas que interactúan entre sí. Así, Aristóteles considera la *justicia distributiva* como el establecimiento o restablecimiento de una proporción de bienes y males, conforme a la aportación o daño que cada uno haya hecho al bien común: entiende que hay un bien común, al cual los distintos ciudadanos aportan diversamente, y del cual deben por eso mismo participar diversamente, según los criterios determinados en el régimen[7]. El agente de la justicia, en este caso, es el que tiene a su cuidado el bien común. Por otro lado para el caso de la *justicia correctiva* (que en la “Ética a Nicómaco” está a continuación de la *justicia distributiva*) se trata de establecer o restablecer una proporción de bienes y males entre dos ciudadanos que interactúan entre sí,

conforme a la naturaleza misma del daño infligido, y conforme a la única medida de la ley[8]. El agente de la justicia, en este caso, es el juez, que interpreta la ley. Se busca al juez como término medio[9].

Aristóteles da una indicación importante para entender la clase de justicia que mantiene unida a la sociedad comercial, basada en el intercambio recíproco, al decir que “en las asociaciones que tienen por fin el cambio es esta clase de justicia la que mantiene unidos a los hombres, es decir, la reciprocidad proporcional y no igual. Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida”[10]. No obstante, deja claro que, a fin de que pueda darse la reciprocidad proporcional entre personas que producen bienes cualitativamente diversos, es necesario que previamente se de una igualdad proporcionada, lo cual exige la aparición de una medida de la relación, que, como él mismo observa, no es otra que el dinero: “Lo que produce la retribución proporcionada es el cruce de relaciones. Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto tiene que recibir del zapatero lo que éste hace y compartir a su vez con él su propia obra; si, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcionada y después se produce la reciprocidad, tendremos lo que decimos. Si no, no habrá igualdad y el acuerdo no será posible; porque nada puede impedir que el trabajo de uno valga más que el de otro; es, por consiguiente, necesario, igualarlos... En efecto, no se asocian dos médicos, sino un médico y un agricultor, y, en general, personas diferentes y no iguales. Pero es preciso que se igualen, y por eso todas las cosas que se intercambian deben ser comparables de alguna manera. Esto viene a hacerlo la moneda, que es en cierto modo algo intermedio porque todo lo mide, de suerte que mide también el exceso y el defecto: cuántos pares de sandalias equivalen a una casa, o a determinados alimentos. De no ser así, no habrá cambio ni asociación (...)”[11].

Aristóteles indica asimismo que lo que mantiene todo unido es la demanda (porque si los hombres no necesitaran nada, o no lo necesitaran por igual, no habría cambio, o éste no sería equitativo), de tal modo que “la moneda ha venido a ser la representación de la demanda en virtud de una convención, y por eso se llama *nomisma*, porque no es por naturaleza sino por ley”[12]. Aunque el dinero no tiene él mismo valor –concede Aristóteles– piensa que es más estable que otras cosas. En la temprana edad moderna se introdujo la diferenciación precio/valor para articular la doctrina del precio justo, como aquel que se ajusta al valor intrínseco de las cosas. Pero en la economía moderna, la referencia al valor intrínseco, o valor de uso, cede terreno ante el valor de cambio o la utilidad marginal como criterio de determinación de los precios.

Ahora bien; aunque la materialidad de los criterios cambian según nos hallemos en una economía primitiva o en una economía de mercado regida por la oferta y la demanda, hay situaciones objetivamente injustas: por ejemplo, allí donde uno aprovecha su situación ventajosa en el mercado para exigir un precio desorbitante a cambio de bienes necesarios. En casos como este se hace necesario la intervención del Estado –por ejemplo, para romper el monopolio. Ahí se plantea precisamente uno de los problemas más agudos de la justicia: ¿es suficiente el mecanismo del mercado para que tenga lugar una reasignación justa de los bienes? En efecto, detrás del análisis de la justicia, comparece un tema que es siempre

conflictivo: la repartición o adscripción de bienes escasos. Pues allí donde hay abundancia no se plantea la cuestión de los criterios de justicia. De ahí que, por ejemplo Marx, se propusiera la creación de un estado de abundancia en el que nadie necesitase de nada. Con ello no habría necesidad de criterios de justicia: en el estado comunista cada uno tendría según su necesidad. Pero, ¿qué pasa en el camino hacia la utopía? ¿ha de imperar la eficiencia, y con ello un criterio distinto - cada uno según sus capacidades y su producción? Sin embargo, en uno y otro caso se pasan por alto las condiciones reales sin las cuales no cabe hablar de justicia: que la simetría fundamental en las relaciones humanas ha de preservarse precisamente allí donde hay bienes escasos, y en un contexto de relaciones institucionalizadas, que la justicia no crea, sino que simplemente presupone.

La simetría fundamental entre los hombres, que la justicia reclama no consiste simplemente en postular o crear la igualdad de todos, sino en que las asimetrías existentes entre ellos puedan ser justificadas a sus propios ojos, es decir, que cada uno de los afectados por la acción, pueda comprender las razones de una determinada acción. De ahí precisamente que el objeto de la justicia –lo justo– deba determinarse según el tipo de acción de que se trate. Ahora bien: como hemos visto, Aristóteles considera dos tipos fundamentales de acciones que han de ser medidas por la justicia: uno de ellos se refiere, en general, a los tratos entre particulares, en los que se intercambian bienes (o males) –y sobre esta trata la justicia correctiva; otro se refiere a las distribuciones de bienes escasos entre una pluralidad de individuos –sobre la que trata la distributiva.

La importancia de la *justicia correctiva* se calibra mejor si advertimos que ella es la que de manera inmediata regula el comercio; la justicia correctiva es la que en primera instancia necesitan los individuos y las instituciones privadas para hacer uso correcto de su preeminencia económica en un momento dado. Al mismo tiempo hay que reconocer que el hecho de que determinados agentes económicos hayan adquirido una posición de poder que sobrepuja toda simetría con agentes particulares, los convierte en algo más que compañeros de intercambio: los convierte de facto en distribuidores, que han de atender a otro criterio, además del de *justicia correctiva*: al criterio de justicia distributiva. Como hemos visto, ésta se refiere a cómo realizar las distribuciones de bienes y males entre una pluralidad de personas que ha participado de una acción.

La igualdad aritmética que define a la *justicia correctiva* –a todos lo mismo– y la igualdad proporcional que define a la *justicia distributiva* –a cada uno según sus méritos– deben complementarse: una pura sociedad de eficiencia fácilmente atenta contra la simetría fundamental de los seres humanos; y también es injusta la que simplemente ignora la diferencia de méritos. Por lo demás, ambos criterios deben ser atemperados, también, por una consideración de las distintas necesidades de los hombres. Esta consideración fue introducida por el cristianismo: aquel que no puede ayudarse a sí mismo, debe ser ayudado según su necesidad, no en la sociedad de la abundancia sino aquí y ahora. El buen samaritano sin duda va más allá de la justicia cuando presta ayuda al herido. Pero el levita y el sacerdote que dejan de prestarle ayuda, serían juzgados por denegación de asistencia. Eso es progreso.

De cualquier forma, pertenece a la justicia el aspirar a no hacerse necesaria, pues contradice la exigencia fundamental de simetría el que unos hombres sean dependientes de la gracia y la justicia de otros. Por ello pertenece también a la justicia el control del poder, la división de poderes y la disposición a limitar el propio poder prestando asentimiento a instituciones jurídicas.

Con esto hemos delimitado el campo de la justicia política que es la que interesa a Aristóteles. Ésta, en efecto, “existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente. De modo que entre los que no están en estas condiciones no puede haber justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo justicia en cierto sentido y por analogía. Hay justicia, en efecto, para aquellos cuyas relaciones están reguladas por una ley, y hay ley entre quienes se da la injusticia, porque la justicia del juicio es el discernimiento de lo justo y lo injusto. Donde hay injusticia se cometen acciones injustas (si bien no siempre hay injusticia donde se cometen acciones injustas), y éstas consisten en atribuirse a uno mismo más de aquello que es bueno absolutamente hablando, y menos de lo malo absolutamente hablando. Por eso no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón, porque el hombre hace eso en su propio interés, y se convierte en un tirano. El gobernante es guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad (...)”[13].

Lo anterior explica la diferencia entre justicia doméstica y justicia política; no tanto la diferencia entre justicia natural y política: pues Aristóteles considera que la justicia natural forma parte de la justicia política, juntamente con la justicia legal[14]. Precisamente, porque hay justicia natural, trabajando a la par con la justicia legal, hay lugar para la equidad, la forma más alta de justicia –que en alguna ocasión Aristóteles llama justicia primaria[15], y que puede eventualmente corregir los errores derivados de aplicar mal la ley.

### **La virtud de la templanza**

La templanza es la virtud más “personal” entre las cuatro virtudes cardinales. Por estar a este nivel individual, se enfrenta muchas veces de un modo frontal a las tesis que se pueden sostener desde liberalismo individualista. Esto ocurre porque la virtud de la templanza va dirigida a la moderación de los placeres, mientras que –en la gran mayoría de los casos– las tesis liberales e individualistas se fundamentan en una extrapolación del deseo desde el propio sujeto al ámbito de la acción social, haciendo que la satisfacción de los deseos ocupe un lugar fundamental en este tipo de concepciones éticas.

Aristóteles indica que la moderación o templanza es la virtud la parte irracional del alma. Para el filósofo, “la moderación es un término medio respecto de los placeres, pues se refiere a los dolores en menor grado y no del mismo modo; y en los placeres se muestra también la intemperancia. Especifiquemos ahora a qué placeres se refiere. Distingamos, pues, los del cuerpo y los del alma, como, por ejemplo, la afición a los honores y el deseo de aprender; pues cada uno se complace en aquello hacia lo cual siente afición sin que el cuerpo sea afectado en nada, sino, más bien su mente. A los que están en relación con estos placeres no se les llama moderados ni licenciosos. Tampoco, igualmente, a los que buscan todos los demás placeres que no son corporales; pues, a los que son aficionados a contar



historias o novelas o a pasarse los días comentando asuntos triviales, los llamamos charlatanes, pero no licenciosos, como tampoco a los que se afligen por pérdida de dinero o amigos.

La moderación [templanza], entonces, tendría por objeto los placeres corporales, pero tampoco todos ellos; pues a los que se deleitan con las cosas que conocemos a través de la visión, como los colores, las formas y el dibujo, no los llamamos ni moderados ni licenciosos; aunque en esto podría parecer que puede gozarse como es debido, o con exceso o defecto. Así, también, con los placeres del oído. A los que se deleitan con exceso en las melodías o las representaciones escénicas nadie los llama licenciosos, ni moderados a los que lo hacen como es debido. Ni a los que disfrutan con el olfato, salvo por accidente: a los que se deleitan con los aromas de frutas, rosas o incienso, no los llamamos licenciosos, sino, más bien, a los que se deleitan con perfumes o manjares. Pues los licenciosos se deleitan con éstos, porque esto les recuerda el objeto de sus deseos. Se podría también observar a los demás que, cuando tienen hambre, se deleitan con el olor de la comida; pero deleitarse con estas cosas es propio del licencioso, porque, para él, son objeto de deseo". Este largo pasaje citado nos da la caracterización del intemperante o de la persona no moderada en los placeres: éstos se gozan de los placeres corporales, pero no de todos, sino de aquellos que tienen que ver, hasta este punto, con el gusto por la comida.

Aristóteles continúa dando forma final a la idea anterior y ampliándola: "También la moderación y la intemperancia están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por esos placeres parecen serviles y bestiales, y éstos son los del tacto y el gusto. Pero el gusto parece usarse poco o nada, porque lo propio del gusto es discernir los sabores, lo que hacen los catadores de vinos y los que sazonan los manjares, pero no experimentan placer con ello, al menos los licenciosos, sino en el goce que tiene lugar por entero mediante el tacto, tanto en la comida, como en la bebida y en los placeres sexuales. Por eso, un glotón pedía a los dioses que su gástrico se volviera más largo que el de una grulla, creyendo que experimentaba el placer con el contacto. Así pues, el más común de los sentidos es el que define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales. El complacerse con estas cosas y amarlas sobre medida es propio de bestias; se exceptúan los más nobles de los placeres del tacto, como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor; pues el tacto propio del licencioso no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes"[16].

La disposición natural al gozo puede llegar a actuar desordenadamente. La tesis del liberalismo individualista de que el hombre es bueno siguiendo sus instintos o apetencias no deja ver esta verdad. Al liberalismo individualista le cuesta reconocer, de acuerdo con su premisa básica de la bondad absoluta del deseo, que existe en el hombre una cierta rebelión de las potencias menos elevadas del alma contra el dominio de la racionalidad y del propio espíritu humano que no puede aislarse. Por ello, en muchos contextos, la virtud de la templanza aparece como algo sin sentido, absurdo e insustancial, pues presupone y reconoce la posibilidad de los deseos no cumplan por sí solos con la misión de hacer bueno al hombre.

### **La virtud de la fortaleza**

Aristóteles relaciona la virtud de la fortaleza con la valentía. En cierto sentido es muy propio hacer esto, puesto que la fortaleza es una virtud dirigida propiamente a la acción de quien se enfrenta a una cierta oposición. Pero no todo uso de la fuerza es fortaleza. El filósofo indica que “la valentía es un término medio en relación con las cosas que inspiran confianza o temor, y en las situaciones establecidas, y elige y soporta el peligro porque es honroso hacerlo así, y vergonzoso no hacerlo”[17]. Además, “el que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, y en la manera y tiempo debidos, y confía en las mismas condiciones, es valiente, porque el valiente sufre y actúa de acuerdo con los méritos de las cosas y como la razón lo ordena. Ahora, el fin de toda actividad está de acuerdo con el modo de ser y para el valiente la valentía es algo noble, y tal lo sea el fin correspondiente, porque todo se define por su fin. Es por esta nobleza, entonces, por lo que el valiente soporta y realiza acciones de acuerdo con la valentía”[18].

La valentía, por tanto, “es un término medio entre el miedo y la temeridad. Está claro que tememos las cosas temibles y que éstas son, absolutamente hablando, males; por eso, también se define el miedo como la expectación de un mal. Tememos, pues, todas las cosas malas, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte; pero el valiente no parece serlo en relación con todas estas cosas; pues algunas han de temerse y es noble temerlas, y no hacerlo, es vergonzoso, por ejemplo, la infamia; el que la teme es honrado y decente; el que no la teme, desvergonzado. Y es sólo en sentido metafórico, por lo que algunos llaman a éste audaz, ya que tiene algo semejante al valiente, pues el valiente es un hombre que no teme. Quizá no se debería temer la pobreza ni la enfermedad ni, en general, los males que no provienen de un vicio ni lo causados por uno mismo. Pero tampoco es valiente el que no teme estas cosas (lo llamamos así, en virtud de una analogía); pues algunos, que son cobardes en los peligros de la guerra, son generosos y tienen buen ánimo frente a la pérdida de su fortuna. Tampoco es uno cobarde, si teme los insultos a sus hijos o a su mujer, o teme la envidia o algo semejante; ni valiente, si se muestra animoso cuando van a azotarlo.

Ahora bien, ¿cuáles son las cosas temibles que soporta el valiente? ¿Acaso las más temibles? Nadie, en efecto, puede soportar mejor que él tales cosas. Ahora bien, lo más temible es la muerte: es un término, y nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto. Sin embargo, ante la muerte no parece que el valiente lo sea en toda ocasión, como, por ejemplo, en el mar o en las enfermedades. ¿En qué casos, entonces? ¿Sin duda, en los más nobles? Tales son los de la guerra, pues aquí los riesgos son los mayores y más nobles; y las honras que tributan las ciudades y los monarcas son proporcionadas a estos riesgos. Así se podría llamar valiente en el más alto sentido al que no teme una muerte gloriosa ni las contingencias que lleva consigo, como son, por ejemplo, las de la guerra. Y no menos osado es el valiente en el mar que en las enfermedades, pero no de la misma manera que los marinos: pues mientras que aquél desespera de su salvación y se indigna de una tal muerte, los marinos, en cambio, están esperanzados gracias a su experiencia. y podemos añadir que un hombre también muestra su valor en los casos en que se requiere valentía o es glorioso morir; pero en tales desgracias no se da ninguna de estas

circunstancias”[19]. Por tanto, el valiente debe temer a ciertas cosas, como la muerte, aunque el deseo de alcanzar una muerte gloriosa represente para él objeto de virtud. Aristóteles lo pone en el contexto de la guerra. Pero la reflexión es válida para también para todas aquellas experiencias vitales actuales en las que podemos poner en riesgo nuestra honra, o la vida y honra de los demás.

Tomás de Aquino amplía lo indicado por Aristóteles en lo referente a la virtud de la fortaleza al resaltar como acto principal de esta virtud el resistir en el bien, más que el acometer peligros: la paciencia más que la valentía propiamente dicha. Y ampliará su alcance, de forma que no sólo la muerte por el bien común, sino la muerte por defender la virtud, contará como acto de fortaleza.

Para apreciar mejor estos aspectos conviene atender cómo es que Tomás de Aquino estructura su tratado de la fortaleza, y explica la naturaleza de esta virtud. Este último aspecto es importante también desde el punto de vista histórico. En efecto, como él mismo advierte, hay un sentido en el que toda virtud implica fortaleza –de hecho ese es el sentido de la palabra latina *virtus*. Esto es lo que, a lo largo de la historia ha conducido con frecuencia a aproximar el sentido de ambos términos.

El *Tratado de la Fortaleza* de Tomás de Aquino comprende 17 cuestiones de la II-II de la Suma Teológica. Estas cuestiones van desde la 123 a la 140. De ellas sólo la primera se dedica a la fortaleza en sentido estricto, mientras que en siguiente cuestión acomete un estudio específico del martirio como acto más alto de la fortaleza –punto en el que ya se advierte la proyección de la argumentación aristotélica sobre la muerte gloriosa en un contexto cristiano. La cuestión 125 se consagra al estudio del temor, como una de las pasiones que ha de moderar la fortaleza y la 127 a la audacia. En el medio queda una cuestión breve sobre la impavidez, en la que Tomás reproduce el pensamiento de Aristóteles sobre el tema: quien no tiene miedo no es fuerte. El resto del tratado, hasta la cuestión 139 constituye un análisis minucioso de las partes potenciales de la fortaleza, que se enumeran en la cuestión 128, así como un examen de los vicios opuestos a tales virtudes. Las dos últimas cuestiones tienen un interés directamente teológico, pues se dedican al don de fortaleza y a los preceptos positivos sobre la fortaleza.

Tomás de Aquino comienza afirmando que la fortaleza es virtud, para lo cual se remite a Aristóteles: “la virtud es lo que hace bueno al que la posee y a sus obras”. Ahora bien, “el bien del hombre está en conformarse a la razón”. Y, según explica “esto sucede de tres modos”: “primero, en cuanto la misma razón es rectificadora, y esto lo realizan las virtudes intelectuales; segundo, en cuanto esa recta razón se establece en las relaciones humanas, y esto es propio de la justicia; tercero, en cuanto se quitan los obstáculos de esta rectitud que se exige en las relaciones humanas”. Y es en este último aspecto donde incide la fortaleza. En efecto: “hay dos clases de obstáculos que impiden a la voluntad seguir la rectitud de la razón. Uno, cuando es atraída por un objeto deleitable hacia lo que se aparta de la recta razón: ese obstáculo lo elimina la virtud de la templanza. El segundo, cuando la voluntad se desvía de la razón por algo difícil e inminente. En la supresión de este obstáculo se requiere la fortaleza del alma para hacer frente a tales dificultades, lo mismo que el hombre por su fortaleza corporal vence y rechaza los obstáculos

corporales”[20].

Conviene advertir que la definición tomista de la fortaleza abre un margen más amplio para lo que ha de contar como acto de esta virtud. En efecto: el hecho de que lo específico de la fortaleza venga definido por “evitar que la voluntad se desvíe de la razón por algo difícil e inminente” permitirá contar como actos de fortaleza toda clase de perseverancia en el bien obrar, en razón de la nobleza de la virtud, y no simplemente los peligros asociados a una muerte gloriosa. Lo cual no impide a Tomás suscribir la tesis aristotélica según la cual esto último es lo más específico de la fortaleza.

En el curso de la respuesta a una de las objeciones, Tomás sintetiza la doctrina de Aristóteles sobre la fortaleza aparente, y observa: “esto sucede de tres modos. En primer lugar, porque se lanzan a lo difícil como si no lo fuera. Lo cual puede provenir de tres causas: bien de la ignorancia, porque no se percibe la magnitud del peligro; bien de la esperanza de vencer los peligros, porque se considera experto en evitarlos; o bien de un cierto arte o habilidad, como acontece en los soldados... En segundo lugar, uno puede realizar un acto de fortaleza sin tener la virtud, a impulsos de una pasión, como puede ser la tristeza que se intenta superar, o la ira. En tercer lugar, por una elección, pero no de un fin legítimo, sino con el fin de conseguir algún beneficio temporal, como puede ser el honor, el placer o la riqueza, o de evitar algún mal como el vituperio, la aflicción o el daño”[21].

El segundo artículo se dedica a clarificar en qué sentido la fortaleza es virtud especial. Como adelantábamos más arriba, esta pregunta es importante porque hay un sentido en el que el término “fortaleza” designa una virtud general, o condición de toda virtud, a saber, en cuanto supone una firmeza de ánimo en abstracto, ya que para la virtud se exige obrar firme y constantemente. La virtud de la fortaleza en sentido estricto supone “una firmeza de ánimo para afrontar y rechazar los peligros en los cuales es sumamente difícil mantener la firmeza”[22]. Según esto, la fortaleza tiene materia determinada.

Esa materia determinada se detalla en el artículo tercero: los temores y audacias asociados a los bienes y males arduos. En efecto: la fortaleza “se ocupa sobre todo del temor a las cosas difíciles que pueden retraer a la voluntad de seguir la razón. Por otra parte, es necesario no sólo soportar con firmeza la embestida de estas dificultades reprimiendo el temor, sino también atacar moderadamente, por ejemplo cuando sea necesario eliminar esas dificultades para tener seguridad en el futuro. Y esto parece propio de la audacia”[23].

En esta caracterización de la fortaleza –en especial la referencia a “eliminar las dificultades para tener seguridad en el futuro” no es difícil percibir un cambio de acento: pasa a primer plano el horizonte práctico que el fuerte ha de tener presente antes de acometer el peligro. El fuerte, en efecto, si es prudente, sabe cuándo, cómo y por qué debe atacar. En este punto, Tomás señala un posible motivo: tener seguridad en el futuro. La seguridad de la que se habla aquí, sin embargo, no es la seguridad privada, sino la seguridad común. De lo contrario no sería razonable arriesgar la vida individual, que es lo que hace el fuerte.

Como hemos visto antes, Tomás de Aquino mantiene la tesis de Aristóteles de que “la virtud de la fortaleza tiene por objeto el temor a los peligros de muerte”. Pero el motivo que subraya Tomás no es el amor a la gloria, sino más bien “conservar la voluntad del hombre en el bien racional”[24]. Por eso, en el artículo siguiente no limita su alcance a los peligros que sobrevienen en la guerra, sino que lo extiende a los peligros que sobrevienen a causa de la virtud “por ejemplo, el no rehuir la asistencia a un amigo enfermo por temor a un contagio mortal, o el no dejar de encaminarse a una obra piadosa por temor al naufragio o los ladrones”[25]. Con ello, Tomás introduce un principio que podríamos llamar “liberal” en la consideración de la fortaleza: pues no apela simplemente al bien común sino al bien de la virtud. Un principio parecido entra en juego también en su misma consideración de la guerra. Pues, a pesar de admitir la tesis de Aristóteles según la cual la fortaleza tiene que ver sobre todo con los peligros que sobrevienen en la guerra justa, se permite ampliar el concepto de *guerra*, para referirse no sólo a la guerra que se libra en el campo de batalla, sino también a otra clase de conflictos: “por ejemplo, cuando el juez, o incluso una persona privada no se aparta del juicio justo por temor a la espada inminente o cualquier otro peligro, aunque le acarree la muerte. Por eso es propio de la fortaleza proporcionar firmeza de ánimo no sólo contra los peligros de muerte inminentes de la guerra común, sino también de la lucha particular, que también puede recibir el nombre común de guerra”[26].

Una modificación ulterior del planteamiento aristotélico, que Tomás presenta más bien como una conclusión de lo dicho por Aristóteles, es el destacar, como acto principal de la fortaleza, el resistir: “la fortaleza tiene por objeto reprimir los temores más que moderar las audacias, ya que lo primero es más difícil que lo segundo, pues el mismo peligro, objeto de la audacia y el temor, nos lleva por sí mismo a moderar la audacia, pero también aumenta el temor. Pero el atacar corresponde a la fortaleza en cuanto modera la audacia; en cambio, el resistir es consecuencia de la represión del temor”[27]. Se podría discutir la consistencia del argumento: al fin y al cabo la moderación de las audacias derivada de la simple inminencia del peligro no es una moderación elegida, derivada de la virtud. Pero hay audacias cuya moderación puede resultar bien difícil –sobre todo si uno tiene un natural brioso, como diría Aristóteles. Con todo, el sentido de su exposición es claro: resistir en el bien, a pesar del temor es más difícil. Sobre el mismo punto vuelve en la respuesta a la primera objeción: “resistir es más difícil que atacar por tres razones: primera, porque la resistencia se hace, al parecer, ante uno más fuerte que nos ataca: en cambio, si atacamos es porque somos más fuertes. Pero es más difícil luchar contra uno más fuerte que contra uno más débil. Segunda, porque el que resiste ya siente inminente el peligro, mientras que el que ataca lo ve como futuro. Tercera, porque la resistencia implica un tiempo prolongado, pero el ataque puede surgir de un movimiento repentino (...)”[28].

Más interesante es tal vez el artículo siguiente, que nos da la oportunidad de precisar algunos rasgos del modo de obrar virtuoso: “¿El fuerte actúa por el bien de su propio hábito?”. ¿Qué es lo que pregunta aquí? En el fondo Tomás de Aquino no hace sino recordar una de las condiciones que Aristóteles había señalado a la virtud: los actos de las virtudes no se realizan virtuosamente a menos que el que los realiza reúna tres condiciones al hacerlos: los realice con conocimiento, eligiéndolos y eligiéndolos por ellos mismos, y con una actitud firme

e inconvencional[29]. En conformidad con esta doctrina el propio Aristóteles había dicho que para el fuerte la fortaleza es a la vez su bien y su fin[30]. Afirmar esto no se opone a sostener que el fuerte obre por la justicia. No se trata de cosas incompatibles: en un caso hablamos de un fin próximo y en otro de un fin remoto. Podríamos decir también que la justicia, como virtud general, impera el acto de la fortaleza. Algo análogo dirá Tomás al hablar del martirio: un acto de fortaleza imperado, en este caso, por la caridad. En todo caso la distinción entre fin próximo y remoto es el instrumento del que se vale Tomás para responder: “existe un doble fin: último y próximo. El fin próximo de todo agente es producir en otro una forma semejante a la suya (...). En cambio, cualquier otro bien que de él se siga, aunque sea intentado, puede denominarse fin remoto del agente (...). Hay que decir, por tanto, que el fuerte intenta, como fin próximo, expresar en el acto una semejanza de su hábito, pues pretende obrar según la conveniencia de su hábito. En cambio, el fin remoto es la bienaventuranza o Dios”[31].

El fuerte, como el virtuoso en general, expresa su carácter en sus acciones, como algo natural. Esto, sin embargo, no significa que se deleite en el curso de su acto. Si bien Tomás de Aquino concede –con Aristóteles– que toda virtud, comporta un gozo anímico, el caso de la fortaleza es distinto, porque esta virtud versa precisamente acerca de dolores y tristezas que afectan no sólo al cuerpo sino al alma misma: “el acto principal de la fortaleza es soportar tristezas según la aprehensión del alma, como es perder la vida corporal (que el virtuoso ama no sólo en cuanto bien natural sino también en cuanto necesaria para las obras virtuosas) y lo que a ella se refiere, y al mismo tiempo soportar dolores según el tacto corporal, como heridas o azotes (...). Ahora bien, el dolor sensible corporal impide al alma sentir el placer de la virtud, a no ser por la sobreabundancia de la gracia divina (...)”. Por eso, a todo lo más que alcanza la fortaleza es a “que la razón no sea absorbida por los dolores corporales... Por eso dice el Filósofo que al fuerte no se le pide que se deleite como si sintiera placer, sino que le es suficiente con no estar triste”[32].

Estas ideas nos llevan a reflexionar sobre un error liberal acerca del concepto de justicia: es posible poseer la justicia sin la fortaleza. No es tanto un error que afecte a la esencia de la justicia como a la idea de que la justicia tendría que poder realizar de un cierto modo en el mundo, lo cual requiere la fortaleza o valentía para poder llevar a cabo las acciones justas que se requieran, a pesar de las oposiciones que encontremos en nuestros intentos por llevarla a cabo. Es, por otra parte, una mala respuesta al error liberal, e igualmente falso, opinar que se puede ser fuerte sin ser justo. La fortaleza como virtud existe sólo donde se quiere la justicia. Quien no es justo no puede ser bueno en el verdadero sentido. Por ello, la fortaleza es una fuente de esperanza en la realización del bien y la justicia. Así Aristóteles afirma que “el que se excede en el temor es cobarde; pues teme lo que no se debe y como no se debe, y todas las otras calificaciones le pertenecen. Le falta también coraje, pero lo más manifiesto en él es su exceso de temor en las situaciones dolorosas. El cobarde es, pues, un desesperanzado, pues lo teme todo. Contrario es el caso del valiente, pues la audacia es la característica de un hombre esperanzado”[33].

La fortaleza no es idéntica a la de una agresiva temeridad a toda costa, sino en la forja de una esperanza por la realización de lo que es justo y bueno. Por ello existe

una temeridad contraria a la virtud de la fortaleza, la cual termina por ir en contra de la justicia. Para mayor claridad, conviene considerar qué lugar ocupa el temor en la vida del hombre. La “charlatanería” superficial de la vida cotidiana, en principio tranquilizadora, tiende a negar la existencia de lo terrible, o bien a situarlo en la esfera de lo aparente o inexistente. Esta “tranquilización”, eficaz o no, existe en todas las épocas y se encuentra hoy con oposición notable, ya que ningún concepto de la literatura profunda —filosófica, psicológica y poética— de nuestra época juega un papel tan importante como el del miedo. Otra forma de manifestar aquella inocuidad de la existencia sin trascendencia es un cierto estoicismo que a veces se forja como respuesta a la destrucción que encierra la promesa y amenaza de catástrofes como la guerra, o el terrorismo. La existencia es, en estos casos, horrible, mas no existe nada que lo sea tanto que el fuerte no pueda soportar y sobrellevar con grandeza.

[1] *EN VI*, 5, 1140a 23 – 1140b 7.

[2] *EN VI*, 5, 1140b 8-21 .

[3] *EN V*, 1, 1129a 25 – 30.

[4] *EN V*, 1, 1129b 1- 10.

[5] *EN V*, 1, 1129b 10 – 30.

[6] *EN V*, 1, 1129b 31 – 1130a 14.

[7] Cf. *EN*, V, 3.

[8] Cf. *EN*, V, 4 .

[9] *EN*, V, 4, 1132a 17.

[10] *EN*, V, 5 1132b 32 – 35.

[11] *EN*, V,5, 1133a 8 – 25.

[12] *EN*, V,5, 1133a 32 – 33.

[13] *EN*, V, 6, 1134a 30 -1134 b 1.

[14] Cfr. *EN*, V, 7.

[15] Cfr. *EN*, V, 8, 1137 a.

[16] *EN III*, 7, 1118a 25 – 1118b 9.

[17] *EN III*, 7, 1116a 11 – 14.

[18] *EN III*, 7, 1115b 17 – 1115b 24.

[19] *EN III*, 6, 1115a 6 – 1115b 5.

[20] *S.Th.* II-II, q.123, a.1.

[21] *S.Th.* II-II, q.123 a. 1 ad 2.

[22] *S.Th.* II-II, q.123 a. 2.

[23] *S.Th.* II-II, q.123 a. 3.

[24] *S.Th.* II-II, q.123 a. 4.

[25] *S.Th.* II-II, q.123 a. 5.

[26] *S.Th.* II-II, q.123 a. 5.

[27] *S.Th.* II-II, q.123 a. 6.

[28] *S.Th.* II-II, q.123, a. 6 ad 1.

[29] Cfr. *EN II*, 4.

[30] Cfr. *EN III*, 7, 115b 20-25

[31] *S.Th.* II-II, q.123 a. 7.

[32] *S.Th.* II-II, q.123 a. 8.

[33] *EN III*, 7, 1115b 34 – 1116a 3.

En la elaboración de estos apuntes he utilizado algunas notas personales sacadas de la introducción del libro de Josef Pieper, "La virtudes fundamentales", Rialp 2010. Además, he usado pasajes de las notas ofrecidas por la profesora Ana Marta González a sus alumnos, para el seguimiento de sus clases, en la Universidad de Navarra. A tales lecciones asistí como alumno en el periodo académico 2009-2010.