

Venturas y desventuras de la virtud

Julio L. Martínez, SJ

Este artículo explica por qué la virtud (“el coraje del bien” como la definió Le Senne) continúa siendo, después de muchos siglos, una categoría fundamental para la ética (tanto filosófica como teológica), a pesar de todos los desgastes y tergiversaciones que ha ido sufriendo. Volver a los clásicos –aquí sobre todo a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino– permite entender las razones de tan portentosa supervivencia, y también ayuda a apreciar las enormes posibilidades que contiene de actualización –junto a los principios y los valores– para la educación moral y para el discernimiento ético. En el 4º centenario de la muerte de Cervantes tomaremos prestados algunos de sus textos sobre la virtud y las virtudes; son lugares donde se aprende no sólo un magnífico castellano sino una genuina sabiduría de la vida buena.

This article explains why virtue (“the courage of goodness”, as defined by Le Senne) continues to be, after many centuries, a fundamental category of Ethics (both Philosophical as well as Theological Ethics), in spite of all of the attacks, twists and turns it has suffered continually. Returning to the Classics – above all here to Aristotle and Saint Thomas of Aquinas – allows us to understand the reasons for such a resounding survival, and also helps us to appreciate the enormous possibilities that it possesses for current times – along with principles and values – for moral education and for ethical discernment. On the 400th Anniversary of the death of Cervantes, we shall borrow on some of the texts on virtue and virtues; they are places where not only is an outstanding Spanish Language learned, but also where knowledge on the genuine concept of good life is evidenced.

“El coraje del bien”

Desde siempre la tarea más propia de la ética ha consistido en encontrar y enseñar la vida buena, y la virtud ha sido la categoría que más consistentemente ha ayudado a ello, porque es –como escribió Aristóteles– lo que hace bueno a quien la posee y hace buena su obra; disposición habitual y firme a hacer el bien, que “permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma” (CEC, 1803), en el sentido del *êthos* como carácter o lugar donde se habita. Dicho más poéticamente, virtud es “el coraje del bien” (Le Senne), no solamente por la valentía que se necesita para hacer lo correcto, sino porque lo más genuino de cada ser humano es ese deseo/impulso fundamental hacia el bien, a hacer lo bueno y hacerse mejor, a pesar de que con ahínco nos empeñemos en desmentirlo.

Por eso la virtud bien entendida no tiene ni una pizca de mojigatería ni se concentra en las pasiones de “cintura para abajo”, es llamada a la realización de la excelencia de la vida moral que encuentra en el bien su criterio último de determinación. Obviamente en una historia tan larga no podían faltar excepciones a la regla, siendo una de las más notables la que representa Maquiavelo y su exigencia del

empleo juicioso y enérgico a la vez de la virtud y del vicio, según las circunstancias. Para ello utilizaba en ocasiones la palabra “virtud” en un sentido tradicional y otras “virtú” para expresar su peculiar síntesis, distinta e incluso contrapuesta a la bondad, vista como obediencia servil e hija del temor.

No en el marco que asentó Maquiavelo sino en el del desarrollo de hábitos e inclinaciones afectivas a favor del bien, se entiende perfectamente por qué la ética judeo-cristiana la asumiese gustosamente para expresar el ideal del comportamiento moral que debían tener los discípulos de Jesús. El cristianismo entró en una relación fecunda con otras formulaciones circundantes, sobre todo las griegas y romanas, asumiendo las denominadas “virtudes cardinales” —prudencia, fortaleza, justicia y templanza— como “goznes” de la vida moral, e insertándolas en el dinamismo de las “virtudes teologales” —fe, esperanza y caridad—. El criterio teológico-moral lo ofrece Pablo de Tarso a los cristianos de Filipos: “tened en cuenta todo cuanto de verdadero, noble, justo, puro, amable, honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio” (Flp 4, 8); y cuando en su primera Carta a los corintios le reserva un puesto de excepción al amor, que “no pasa nunca” (1 Cor 13,8).

Declive y recuperación de la virtud

Tras muchos siglos —los de los períodos clásico y medieval— en que la virtud dominó entre las categorías de la ética filosófica y teológica, vino su declive (que no desaparición) en el período post-medieval, acentuado en el moderno. En el mundo católico hubo un momento decisivo al comienzo del XVII, después de que Trento hubiera precisado la teología y la praxis del sacramento de la penitencia, cuando los moralistas prefirieron organizar sus tratados desde los mandamientos en vez de desde las virtudes, tal como hasta entonces se había venido haciendo. Efectivamente los mandamientos ofrecían una estructura más nítida y fácil para la confesión. Los siglos siguientes ahondaron el desprestigio de la virtud; el filósofo Max Scheler llegó a decir que “las apóstrofes patéticas y sensibleras que le dedicaron los burgueses del siglo XVIII, fuesen poetas, filósofos o predicadores, han convertido la palabra ‘virtud’ en voz tan odiosa que a duras penas podemos reprimir la sonrisa cuando la oímos o leemos”. Y los siglos XIX y XX con los maestros de la sospecha frente al cristianismo y el progresivo imperio del enfoque positivista-analítico en moral creyeron relegar definitivamente la virtud a reliquia del pasado.

En el trasfondo de ese gran desgaste está la ruptura de la lógica según la cual la ética clásica encontraba el bien en la naturaleza humana, considerando que la búsqueda de la persona buena y de la sociedad buena suponía una metafísica y una antropología de lo bueno, a la vez que un orden objetivo de moralidad alcanzable por la razón humana. Y al ir rompiéndose esa lógica, las categorías éticas asociadas sufrieron un inevitable deterioro. No cabe mucha duda de que nuestra cultura desde hace tiempo carece no solo de una metafísica de lo bueno sino de consensos morales básicos sobre los temas fundamentales de la vida, algo incentivado por la extensión de la subjetivización crasa de la moral.

Pero como la virtud señala a lo nuclear de la vida moral y expresa algo que no se puede eliminar mientras haya seres humanos, a la postre acaba sucediendo que —cual *ave fenix*— la categoría virtud resurge y vuelve a escena, para repensar filosófica y teológicamente la moral. Ha resurgido especialmente vinculada a algunas

comunidades profesionales con bienes y fines comunes y específicos (por ejemplo, las profesiones médica o docente). También a una ética narrativa que tiene en cuenta contextos y comunidades de sentido, donde hay un “carácter moral” compartido que nutre valores y sustenta principios. Y, cómo no, ha reverdecido en la teología moral. De la virtud en las éticas profesionales, Pellegrino y Thomasma son probablemente los mejores exponentes aplicándola a la práctica médica. De la recuperación comunitarista de la virtud, MacIntyre es acaso el mejor representante con su *After virtue* de 1981. Y de la teología moral hay buenos ejemplos incluyendo la recién publicada exhortación apostólica postsinodal sobre la familia, *Amoris laetitia* (2016), donde la virtud se usa muy inteligentemente.

No es este artículo el lugar para entrar en honduras sobre la historia de la virtud, pero sí para captar qué es y tratar de entender la maravilla de su supervivencia, para lo cual no hay mejor método que acudir a los clásicos, a saber: la *Ética a Nicómaco* (EN) de Aristóteles y a la *Suma Teológica* (STh) de Tomás de Aquino. En este IV centenario de la muerte de Cervantes, junto a esos dos clásicos quiero dar entrada a otro no menor por clásico y por desbordante sabiduría sobre la vida: *El Quijote*. La mayoría de los epígrafes los tomaré prestados de don Miguel.

“La sangre se hereda y la virtud se aquista¹”

Aristóteles distingue las virtudes dianoéticas (cuyo origen e incremento es la enseñanza y cuyo fin es la verdad) de las virtudes éticas las cuales tienen que ver con el “hábito” (*héxis*) y el uso de la razón, y tienen como fin la vida buena. La virtud es “hábito relacionado con la elección, que está en el justo medio, es decir el medio en relación con nosotros, estando éste determinado por un principio racional” (EN, II, 6, 1107a). La virtud es un término medio desde el punto de vista de su entidad o esencia, sin embargo es un extremo desde el punto de vista de lo mejor y del bien. En ese sentido las virtudes (*aretai*) son excelencias con un carácter teleológico, toda vez que hacen que las cosas cumplan bien su función y de este modo las convierte en buenas, como sucede con el cuchillo al cortar bien o con el ojo al ver.

A diferencia de Platón, cree Aristóteles que no practicamos la justicia porque sepamos qué es, sino que la “aprehendemos” haciendo: “es nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos”². El hecho de que la virtud sea hábito y no pasión, facultad o mera costumbre, supone un proceso de asimilación y apropiación que da lugar a un modo de ser precisamente virtuoso, pues los actos que elegimos entre las posibilidades que tenemos para obrar brotan de hábitos en lo que se ha incorporado la experiencia y la memoria. Así la virtud está directamente relacionada con las prácticas concretas, “pues lo que hay que hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. Así también practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes” (EN, II, 1, 103b). Recordemos la famosa frase de Aristóteles: “Porque una golondrina no hace verano, ni

¹ Aquista es adquiere o alcanza.

² EN, II, 1, 103b. El concepto de *phrónesis* adquiere aquí un sentido distinto al platónico, de manera que mientras para Platón los prudentes eran los *sapientes*, para Aristóteles lo son quienes actúan con recta elección de lo que se ha de hacer.

un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo” (EN, I, 7, 1098a), que Cervantes pone en labios de don Quijote con una leve modificación “*una sola golondrina no hace verano*”.

El caballero de la Triste Figura le asegura a Sancho que es más valiosa la virtud y el esfuerzo personal que lo que se hereda y recibe de los antepasados. Así entre los consejos que da le a Sancho para el buen gobierno de la ínsula de Barataria le dice: “*Mira, Sancho: si tomas por medio a la virtud y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que padres y agüelos tienen príncipes y señores, porque la sangre se hereda y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale*”. Dicho de otro modo: “*la verdadera nobleza consiste en la virtud*”.

“Letras sin virtud son perlas en el muladar”

Si las virtudes están relacionadas con las prácticas, tendrá que ser la sabiduría práctica —la prudencia (*phrónesis*)— la que las guía y orienta, pero una prudencia que ya no es como en la teoría platónica una aprehensión de la norma universal, sino la recta elección de lo que se ha de hacer a partir de la experiencia discernida. Por ello el ideal del término medio (*mesótes*) hace referencia al hombre sensato y prudente que ejerce su inteligencia analizando, autolimitándose, examinando y actuando responsablemente, es decir, un vivir opuesto a la experiencia de la *hybris*, del exceso y del defecto.

Ahora bien, la inteligencia nunca hace sobrante o superfluo al “carácter” o la ciencia, innecesaria la virtud. Al contrario, ambas son imprescindibles en una verdadera formación de la persona. El Caballero del Verde Gabán, don Diego de Miranda le comenta a don Quijote acerca de su hijo Lorenzo, aficionado a la poesía, que estudiaba en Salamanca: “*Quisiera yo que fuera corona de su linaje..., porque letras sin virtud son perlas en el muladar*”. Y en *El coloquio de los perros* describe con una precisión enorme el estilo de la educación en un colegio de jesuitas, hasta el punto de que se piensa que estudió entre los 7 y los 17 años en colegios de la Compañía de Jesús de Córdoba y Sevilla: “*recibí gusto de ver el amor con que aquellos benditos jesuitas y maestros enseñaban a aquellos niños, enderezando las tiernas varas de su juventud, porque no torciesen el camino de la virtud, que juntamente con las letras mostraban*”.

Ciertamente este tema de “la virtud y las letras (ciencia)” está muy presente en las reflexiones de San Ignacio de Loyola donde siempre se conjuga la formación moral y la formación intelectual. Nos dice a los jesuitas que para ser “perfecto instrumento” en las manos de Dios se requieren vida buena y talento intelectual. Eso sí, caso (no deseable) de tener que elegir entre ambas es “más importante que se aprovechen en las virtudes que en las letras, cuando lo uno y lo otro no se compadecen” (Ignacio de Loyola, Carta 67, 11). Más que de elitismo en la selección de los sujetos, la relación entre virtud y letras habla de entrega total de la “persona entera” a Dios y a sus cosas, así como de una clara conciencia de que si los valores quedan sólo en el nivel intelectual, no generan rectitud e integridad de vida. El de San Ignacio era puro sentido común y Cervantes bien lo pudo recibir de aquellos buenos jesuitas que probablemente contribuyeron a su formación.

“El caballero andante ha de estar adornado de todas las virtudes teologales y cardinales”

Esas virtudes teologales y cardinales de las que don Quijote le hablaba a Lorenzo recibieron sistematización y orden de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII sobre una base aristotélica y los desarrollos de los pensadores cristianos. También para el santo dominico la virtud es un hábito que hace bueno al sujeto que lo posee y a la acción que realiza, pero introduce una variación no poco importante respecto de Aristóteles: la virtud dispone al hombre correctamente hacia el fin último de su vida. Es el principio de la actividad moral por la que puede alcanzar ese fin, y por eso todas las demás realidades morales se organizan en función de la virtud. De alguna manera se puede decir que las virtudes son esas energías espirituales que actualizan el ser de la persona, lo encaminan a su plena realización y la anticipan progresivamente. Ellas nos van acercando a ser plenamente lo que estamos llamados a ser.

Toda una gran parte de la *Suma Teológica* (la II-II) está dedicada al análisis detenido de las virtudes teologales (c.1-46) y cardinales (c.47-170), en torno a las cuales analiza y organiza otras virtudes como la paciencia, la humildad, la sobriedad..., en una lista prácticamente inabarcable, para desembocar en los estados de vida (c.171-189). Si la teoría y práctica de las virtudes morales significa el esfuerzo por humanizar la naturaleza, recogiendo así lo mejor del humanismo grecorromano, las virtudes teologales señalan la apertura de la naturaleza humana a una meta y a un bien trascendente.

Lo expresó formidablemente el teólogo Juan Alfaro, SJ, al llamar a las virtudes teologales “actitudes fundamentales de la existencia cristiana”: “fundar la existencia en la Realidad fundante (fe), abrirse confiadamente al Misterio de la Gracia (esperanza), entregarse al Amor Originario en la praxis del amor al prójimo (caridad). La gracia de Cristo interpreta y plenifica las dimensiones constitutivas de la existencia humana: unión vital de lo ‘humano’ y lo ‘cristiano’ en la existencia del creyente”³. Como dice el Catecismo: “Las virtudes teologales fundan, animan y caracterizan el obrar moral del cristiano. Informan y vivifican todas las virtudes morales” (CEC, 1813).

Evidentemente no podemos entrar aquí en el análisis de cada una de las virtudes concretas, pero sí destacar la importancia que Tomás de Aquino da a la caridad: “la caridad ordena los actos de las demás virtudes al fin último, y por eso también da a las demás virtudes la forma. Por lo tanto, se dice que es forma de las virtudes” (STh, II-II, c.23, a. 8). La caridad se encarna en el resto de virtudes y se sirve de ellas a la vez que las asume y eleva hacia el fin sobrenatural de la persona. No existe caridad sin virtudes morales, ni éstas son posibles “plenamente” sin aquéllas, lo cual no quiere decir que no puedan darse. Esa centralidad la conocía muy bien Cervantes al afirmar sin ambages que la caridad es la principal virtud del caballero andante: “*Al caballero pobre no le queda otro camino para mostrar que es caballero sino el de la virtud, siendo afable, bien criado, cortés y comedido y oficioso, no soberbio, no arrogante, no murmurador, y, sobre todo, caritativo*”.

Por su parte, las virtudes cardinales tienen un papel de “goznes” que articulan el desarrollo de la vida moral hacia la bienaventuranza. De hecho, sobre ellas se organizan las demás virtudes complementarias. La *prudencia* dispone a la razón

³ J. ALFARO, “La cuestión del hombre y la cuestión de Dios”: *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 831.

práctica a discernir en toda circunstancia nuestro verdadero bien y a elegir los medios rectos para realizarlo: es la regla recta de la razón. La *justicia* es la virtud moral que consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido. La *fortaleza* es la virtud que asegura la firmeza en las dificultades y la constancia en la búsqueda del bien. Y la *templanza* es la virtud moral que modera la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso los bienes creados.

Ocho siglos antes del Aquinate había destacado la fuerza con que San Agustín introducía la perspectiva religiosa en las virtudes cardinales. Basta un ejemplo: “vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todo el obrar. Quien no obedece más que a Él (lo cual pertenece a la justicia), quien vela para discernir todas las cosas por miedo a dejarse sorprender por la astucia y la mentira (lo cual pertenece a la prudencia), le entrega un amor entero (por la templanza), que ninguna desgracia puede derribar (lo cual pertenece a la fortaleza)”⁴.

Virtudes y discernimiento moral

En este punto quiero destacar la propuesta de James F. Keenan, SJ, partiendo del Aquinate. El profesor del Boston College cree que, para ser guías de la realización de las personas en sociedad, las virtudes requieren una continua actualización en su comprensión, adquisición, desarrollo y formulación. La ética de la virtud preconizada por Keenan pertenece al tipo de teología moral que no se contenta con poner el énfasis en las acciones particulares malas y en el modo de evitarlas. Su preocupación se dirige al crecimiento moral de las distintas dimensiones de la vida de cada persona, en situaciones concretas y en sus relaciones fundamentales.

La mayor originalidad de la propuesta de Keenan está en las virtudes cardinales, respecto de las cuales hace cambios significativos, apoyado en datos como la conciencia del conflicto de valores o bienes y la visión de la persona no como de un individuo con facultades dadas para perfeccionarse sino como ser-en-relación. Así, junto a la justicia, virtud cardinal de la persona como ser-en-relación en general, encuentra la fidelidad, virtud de las relaciones específicas, y el cuidado de uno mismo, la virtud de la responsabilidad especial que cada uno tiene consigo mismo. La prudencia es la que determina lo que constituye el modo de vida justo, fiel y cuidadoso de sí para cada individuo en sus contextos vitales; es una virtud que persigue fines pero de tal modo que no se oponen a ninguna de las demás virtudes, ni son ajenos a ninguna de ellas. Ninguna de las virtudes cardinales de esta propuesta renovadora es éticamente superior ni auxiliar de las otras; todas poseen exigencias morales igualmente importantes, que habrán de valorarse en lo concreto de la vida, cuando vienen los conflictos axiológicos.

Esa necesidad de decidir con una elección consciente y libre ante un conflicto de valores expresa la dignidad humana y, además, hace que las historias sean interesantes. Por ejemplo, la tragedia griega *Antígona* comienza cuando la ciudad de Tebas acaba de ser devastada por una guerra civil causada por la enemistad entre dos hermanos. Los dos han muerto y uno de ellos yace en el campo de batalla, fuera del recinto amurallado de la ciudad, sin recibir sepultura. El nuevo caudillo de la ciudad trata de reunir a las facciones enfrentadas alrededor de su liderazgo y para conseguirlo

⁴ SAN AGUSTÍN, *De moribus ecclesiae*, 1, 25, 46.

prohíbe que nadie haga nada más respecto a la guerra, incluyendo en ello la prohibición dar sepultura a los muertos. Si alguno osase proceder a dar sepultura al cadáver, sería reo de muerte. La cuestión para Antígona se plantea entre obedecer la ley de la justicia o enterrar a su hermano y perder su propia vida. Las tres exigencias se presentan en conflicto, y no queda otra que elegir.

Quiero en este punto destacar la importancia capital que a mi juicio tiene para la ética centrarse en la persona y lanzar una potente llamada al discernimiento ético (como está haciendo el Papa Francisco). Discernir es lo contrario de una licencia para hacer la propia voluntad; es más que sopesar razones, requiere abrirse a la Palabra de Dios que ilumina la realidad concreta de la vida cotidiana y exige traspasar la superficie de las cosas y las apariencias para atender amorosamente a lo que Dios espera de uno en sus circunstancias. Requiere un talante de apertura a la complejidad y ambigüedad de lo real. Pide no separar fácilmente puros e impuros, buenos y malos, y no blindarse en rigideces, tópicos, complacencias narcisistas o condenas catastrofistas, que acaban siendo “doctrina sin vida”. Importa mucho prestar atención a la realidad concreta, porque sin escucharla es imposible comprender las exigencias del presente ni las llamadas del Espíritu.

“Principios sin carácter son ciegos”

Cuando reconocemos que el modo de ordenar, interpretar y aplicar los principios depende del carácter de los participantes y de los contextos en que las relaciones se dan, entonces no tenemos más remedio que aceptar que “los principios sin carácter son ciegos”, porque no se incorporan a la vida de las personas a la cual ha de servir la ética. Así de claro lo tiene el papa Francisco: “Por más que la conciencia nos dicte determinado juicio moral..., si no logramos que el bien captado por la mente se arraigue en nosotros como profunda inclinación afectiva, como un gusto por el bien que pese más que otros atractivos y que nos lleve a percibir que eso que captamos como bueno lo es también “para nosotros” aquí y ahora.... Las motivaciones o el atractivo que sentimos hacia determinado valor no se convierten en una virtud sin esos actos debidamente motivados” (AL, 265-266). De ahí que sin tradiciones, comunidades y narraciones que nos conforman como las personas que somos (para bien y para mal), es imposible cualquier proyecto moral, porque sin ellas no podemos sobrevivir o, si podemos, nuestra vida se convierte en solitaria, fragmentada, incluso desesperada y (auto)destructiva.

Cuando la ética acierta a conjugar virtudes, valores y principios se hace más realista, pues la vida real no es un contexto de individuos abstractos. También se hace más narrativa, comprometida y afectiva, y no sólo normativa o formalizada. Es el sujeto moral quien interpreta los principios, elige los que va a aplicar o los ignora, los ordena y les da contenido, a partir de su historia y las situaciones actuales de su vida, pues “todo principio general tiene necesidad de ser inculturado si quiere ser observado y aplicado” (AL, 3).

Cuando desde una lógica principialista se considera que lo mejor que podemos hacer es poner entre paréntesis nuestro “carácter moral” e historia personal para afrontar los dilemas morales con los que nos enfrentamos, estamos mutilando la ética y debilitando la educación moral, que es “cultivo de la libertad a través de propuestas, motivaciones, aplicaciones prácticas, estímulos, premios, ejemplos, modelos, símbolos,

reflexiones, exhortaciones, revisiones del modo de actuar y diálogos que ayuden a las personas a desarrollar esos principios interiores estables que nos mueven a obrar espontáneamente hacia el bien. La virtud es una convicción que se ha transformado en un principio interno y estable del obrar” (AL, 267). Aunque la ética narrativa y contextual sea desde el punto de vista de la claridad y formalidad de los procedimientos más pobre que una ética de principios y normas, sin embargo, es más rica en vida y en sustancia moral. Su lenguaje acentúa la importancia de las historias, el carácter, los ejemplos de vida, la comunidad y la influencia de los contextos sociales en nuestros juicios morales.

Por eso estimo que lo más conveniente es establecer un equilibrio entre la ética basada en los principios y las normas y la ética basada en la virtud y el carácter, para bien de ambas orientaciones. En las encrucijadas donde hay que elegir entre diferentes posibilidades de acción, es importante la pregunta ¿qué debo hacer?, pero no lo son menos preguntas como ¿actúo de acuerdo a lo que es respetarme a mí mismo y a los otros? ¿Cómo me está afectando? ¿En qué persona me estoy convirtiendo? etc. En fin, las preguntas de una ética de la virtud centrada en las personas.

“El camino de la virtud acaba en vida... y de la que no tiene fin”

A mí me parecen especialmente reseñables de la categoría virtud tanto su carácter integrador como las posibilidades que ofrece para una visión unitaria de toda la moralidad. A través de ella, felicidad y vida buena vendrían a coincidir, si no se confunde felicidad ni con rigorismo ni con laxismo, puesto que, ya le explicó don Quijote a su escudero, *“la senda de la virtud muy estrecha y el camino del vicio, ancho y espacioso; y sé que sus fines y paraderos son diferentes, porque el del vicio, dilatado y espacioso, acaba en muerte, y el de la virtud, angosto y trabajoso, acaba en vida, y no en vida que se acaba, sino en la que no tendrá fin”*.

Escribió Romano Guardini que “la virtud alcanza a toda la existencia, como un acorde que la reúne en unidad, y, asimismo, se eleva hasta Dios, o mejor dicho, desciende de Él”⁵. En efecto, una categoría que media entre una moral de principios y una moral de situaciones, entre una moral del deber y una de la felicidad, entre el deontologismo y el consecuencialismo, sencillamente porque aglutina todos los elementos que conforman el dinamismo moral de la persona en referencia a la llamada al bien que la constituye.

En perspectiva cristiana, plantear la moral desde el horizonte de la virtud es una manera de no quedarse en la medianía de la prescripción y la norma para aventurarse en la exigencia liberadora del seguimiento de Cristo, contemplando su vida, conociéndole internamente, así como sintiéndose vitalmente injertado en la Iglesia como comunidad de discípulos que, por definición, están en camino. Además la virtud es una categoría adecuada para enfatizar la primacía de la gracia en la vida del creyente y la feliz “co(i)nspiración” de la espiritualidad y la ética⁶, sobre todo desde la vinculación existente y que siempre ha estado presente en la tradición cristiana entre las virtudes teologales y las cardinales. La prioridad de la iniciativa es de Dios, y en ella es posible la respuesta libre del individuo.

⁵ R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*, Madrid 2006, 120.

⁶ J. L. MARTÍNEZ, *Moral social y espiritualidad: una co(i)nspiración necesaria*, Santander 2011.

Si de Santo Tomás aprendemos que *“los actos humanos son actos morales”*, desde que nos levantamos hasta que nos acostamos, cuando trabajamos o jugamos, cuando conversamos o callamos, en todo lo que hacemos cuando entra de algún modo la libertad....; de San Ignacio de Loyola aprendemos que es de Dios el aspirar siempre a lo máximo, a elevados horizontes, sin dejar de concretarse en lo pequeño y cotidiano de la vida, porque en ello nos acabamos jugando la felicidad o el ser dignos de ella. Son los “pequeños pasos” que “comprendidos, aceptados y valorados” (AL, 271) nos hacen mejores y más libres, capaces de reconocer y aprovechar las oportunidades de crecimiento moral que se nos presentan. Por eso sobrevive la virtud, a pesar de todas sus desventuras.