



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1257>

VIRTUDES MORALES E INTELECTUALES EN SUÁREZ*

MORAL AND INTELLECTUAL VIRTUES IN SUÁREZ

ÁNGEL VIÑAS VERA
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 22/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Las virtudes son un tema central en la ética o filosofía moral de Suárez. El presente artículo indaga su concepción general sobre las virtudes éticas así como su articulación con las intelectuales. Al mostrar estos dos puntos no podemos soslayar la relación con otros autores escolásticos, la continuidad de Suárez con el planteamiento clásico y su aporte original. Esto ayudará a seguir valorando en sus justos términos y más allá de juicios apresurados la propuesta suareciana, su marco católico ineludible y su originalidad respecto a la tradición aristotélico-tomista.

* Esta investigación se enmarca en el Proyecto I+D+i «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00, Agencia Estatal de Investigación, Prof. Dr. Juan Antonio Sement de Frutos (IP1) y el Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2).

Palabras clave: Virtudes, bien, libertad, natural, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

The virtues are a central theme in Suárez's ethics or moral philosophy. This article explores his general conception of the ethical virtues as well as their articulation with the intellectual virtues. In showing these two points we cannot avoid the relationship with other scholastic authors, Suárez's continuity with the classical approach and his original contribution. This will help us to continue assessing Suárez's proposal in its proper terms and beyond hasty judgements, its unavoidable Catholic framework and its originality with respect to the Aristotelian-Thomistic tradition.

Keywords: Virtues, good, freedom, natural, Thomas Aquinas.

INTRODUCCIÓN

El cuarto de los tratados morales de Suárez se titula *De actibus, qui vocantur passiones, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis*¹. En ellos, Suárez estudia las pasiones, los hábitos y las virtudes, entre otros temas. En este tratado cuarto, en concreto en la disputación tercera, se abordan nociones tan esenciales en la filosofía moral como las virtudes en general y la relación entre las diversas virtudes en particular. Lo que mostramos en esta investigación es la articulación que ofrece Suárez de las virtudes morales e intelectivas. La vinculación de estas nos mostrará qué es más decisivo para el ser humano. Si todo apunta a que las virtudes intelectivas, y en concreto la sabiduría, son más elevadas, habrá que analizar cuáles son más decisivas para el transcurso moral de nuestra vida en la tierra. La mayor perfección de las virtudes morales sobre las intelectuales es una cuestión suficientemente relevante y de repercusiones decisivas.

1 Francisco Suárez, "De actibus, qui vocantur passiones, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis". En *Opera omnia*, vol. IV, 454-512, Parisiis: L. Vivès, 1856. A partir de ahora citaremos este tratado moral cuarto con la abreviatura *AVP*. Las traducciones al español son revisadas desde las que se están realizando desde el Proyecto de Investigación Proyecto I+D+i «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» en la Universidad Loyola Andalucía.

El estudio de la relación entre ambas virtudes arranca, en esta tradición, de Aristóteles donde en el libro segundo y sexto de la *Ética Nicomáquea* muestran la supremacía de la *sophía* sobre las demás virtudes. Sin embargo, desde el punto de vista del sujeto, las virtudes intelectuales suponen las morales de entre las cuales sobresale como la más elevada la justicia. Lo que aquí mostramos es la lectura que hace Suárez del Estagirita y los énfasis que él muestra en su lectura.

Este estudio debe enmarcarse y circunscribirse a los análisis que se han venido realizando sobre la relación intelecto-voluntad en Suárez. También debemos situar este estudio dentro de los límites de ese tratado. Hay otros estudios que abordan cuestiones cercanas y próximas en el *De anima* o en las *Disputaciones metafísicas*. Nos remitimos a los estudios de Alejandro Vigo² y Giannina Burlando³ como especialistas en la acogida del pensamiento suareciano en lo que se refiere a estos temas. Por otro lado, hacemos nuestro el encuadre general de Espósito del planteamiento suareciano cuando indica:

Teniendo presente la esencia así conceptualizada y auto-certificada, ¿qué significa “existir”, venir al ser, y permanecer, durar en el ser? Ciertamente (¡y justamente!) no un carácter “realmente distinto” de la esencia (como para la escuela tomista: véase Egidio Romano), sino el “constitutivo formal e intrínseco de lo constituido por ella [existencia]” (*intrinsicum et formale constitutum sui constituti*: DM, XXXI. 5.1). En el intento de Suárez -y contra aquellos que le acusaban de negar la dependencia del ente creado respecto al Creador- es este constitutivo intrínseco la señal del ser-creada de la esencia.⁴

Estos prolegómenos hermenéuticos son claves para encuadrar bien el planteamiento de Suárez y dejar de lado otras interpretaciones secularizantes. El estudio de las virtudes tiene continuidad en debates posteriores, en la filosofía contemporánea. Una teoría de la verdad que quiera hacerse hoy necesita pensar no sólo lo que es la verdad en sí, sus dimensiones más o menos objetivas, sino que debe acometer ineludiblemente el camino subjetivo para alcanzar la verdad. Esto, que es clásico en la filosofía moderna y contemporánea y que nos remite al problema crítico kantiano, no es aquí subrayado en su dimensión meramente epistemológica. Lo que se mostrará indirectamente en esta investigación es que

2 Alejandro Vigo, “El bien como objeto del querer. Suárez y los presupuestos apetitivos y cognoscitivos de la acción racional”, *Scientia et fides*, 5 (1) (2017): 141-164; “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español* ed. por Juan Cruz (Barañáin: EUNSA, 2011), 11-29.

3 Giannina Burlando, “Psicología moral en Suárez y Descartes: la pasión en la vida virtuosa”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* nº 51 (2017): 277-232.

4 Constantino Espósito, “Ens, essentia, bonum en la metafísica de Francisco Suárez”, *Azafea. Revista filosófica*, 6 (2004): 38.

sin una teoría del bien, es decir, de las virtudes morales en toda su finura y alcance, la verdad que se alcanza es limitada o no puede ser entendida como la más plena. Si en la filosofía cristiana, por ejemplo, la verdad más excelente es Dios, y aplicamos lo que acabo de enunciar, podría decirse de manera algo sintética y abrupta que no basta con pensar o razonar bien para poder alcanzar a Dios. Sin la templanza, la justicia, y las demás virtudes morales es imposible alcanzar lo nuclear del Dios cristiano que, aunque pueda ser tematizado desde la doctrina del ser, es amor y vida. Evidentemente, no podemos olvidar el papel de las virtudes teologales en esta filosofía. Las virtudes morales, por lo tanto, y con más rigor aún la doctrina sobre el bien, son esenciales para poder elaborar una teoría de la verdad a la altura de nuestro tiempo. Esto no supone abonarse a las tesis historicistas, hermenéuticas o meramente existencialistas para supeditar lo que sea la verdad a lo que el ser humano pueda comprender, vivir o sentir. Lo que está en juego aquí es que el acceso a la verdad debe ser comprendido también desde la misma verdad que se alcanza.

Esta investigación, por lo tanto, tiene como objetivo fundamental el aporte de Suárez en este tratado sobre las virtudes morales e intelectuales. Al hacerlo, analizaremos su lectura y apropiación del pensamiento ético de Aristóteles. Seguidamente mostraré la relevancia del tratado de las virtudes para poder acometer una teoría de la verdad y del bien a la altura de nuestro presente.

I. FRANCISCO SUÁREZ Y LAS VIRTUDES

1. CONTEXTO Y CLAVES HERMENÉUTICAS

Los autores de la escolástica dedicaron un especial tratamiento a la razón práctica, sus posibilidades y límites⁵. Este tratamiento no se realizó al margen de su estudio de la realidad en su conjunto. El planteamiento metafísico y la dimensión práctica de la facultad racional van unidos. Tan es así que la reforma de la Iglesia, que en el siglo XV y XVI fue decisiva y que tiene un hito decisivo en Trento, no pueden ser entendidos sin los debates de las virtudes y la gracia⁶.

5 Cf. Ángel Rodríguez Luño, “La virtud moral como habito electivo según santo Tomas de Aquino”, *Persona y Derecho*, 10 (1983): 209-234.

6 “Al acercarnos al ministerio del obispo en el programa reformista avilista, veremos que muchos de sus postulados, leídos con los criterios de la época, nos pueden servir para avanzar en el conocimiento de la Iglesia en España en el siglo XVI, y de la época de la Reforma católica.”, José Ramón Godino Alarcón, “El ministerio del obispo en el programa reformista de San Juan de Ávila”, *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 130.

Hoy se hace necesario volver a los temas clásicos para poder seguir pensando el presente. Pero si eso es aplicable a varias de sus indicaciones, tareas, temas y énfasis, más aún si cabe sobre las virtudes. Como indica el académico García-Baró:

Uno de los capítulos de la filosofía antigua que más han de tenerse en cuenta hoy es, sin duda, el catálogo y la ordenación jerarquizada de las *virtudes* humanas, - o sea, de los modos *excelentes* de realizar la vida del ser humano en cada uno de sus múltiples sectores- que se encuentra en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles.⁷

Al hacer este estudio de las virtudes hacemos, como no puede ser de otra manera, una incursión en la excelencia humana y lo que lo hace posible. Francisco Suárez no es comprensible sin el marco de la teología y filosofía católicas de la edad media. Esto supone que no puede entenderse su tratamiento de la razón práctica sin el encaje en una metafísica creacionista, en una comprensión antropológica anclada en la dependencia radical con el Hacedor y en un enraizamiento realista del conocimiento. Esto supone, en nuestro tema en concreto, lo que nos dice Vigo: “Y algo análogo ocurre en el tratamiento de la facultad intelectual, en la medida en que Suárez subraya que, más allá de su necesaria distinción fundamental, el intelecto especulativo y el intelecto práctico no deben verse como dos facultades diferentes: no hay entre ambos una distinción real”.⁸ No hay en Suárez dos facultades intelectivas, la especulativa y la práctica, sino que son una misma y única facultad. Al hacerlo enfatiza la unidad de ambas y evita la dislocación que podría derivarse de la distinción radical.

En la Escolástica hubo debates encendidos sobre la relación intelecto-voluntad. Uno de los clásicos es el que supuso el tomismo con el franciscanismo. Suárez, como veremos, no es asumible sin más en alguno de ellos. En este tema en concreto, como podremos ver seguidamente, se sentirá no muy lejano de la postura franciscana. El contexto histórico del franciscanismo, por ejemplo en San Buenaventura, muestra una manera de entender la voluntad y el intelecto que debe ser tenido en cuenta a la hora de comprender el aporte suareciano. Como dice Cuccia: “Ciertamente San Buenaventura no quería decir con esto que la razón no participara del proceso. Según su postura todo ejercicio del libre albedrío comenzaría en la razón, pero sólo sería consumado en la voluntad y, por este motivo, el libre arbitrio y la facultad de dominio sobre las acciones

⁷ Platón. *Hippias Menor-Cármides. La templanza y la prudencia*. Edición bilingüe por Miguel García-Baró. Traducción de Claudia Marsico (Salamanca, Sígueme, 2020): 9.

⁸ Alejandro Gustavo Vigo, “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español* ed. por Juan Cruz (Barañáin: EUNSA, 2011): 13.

corresponderían principalmente a dicha potencia”⁹. No es bueno olvidar que cuando se habla en esta escuela de la voluntad, como indica el profesor Lázaro Pulido refiriéndose a Duns Escoto y los malentendidos sobre su doctrina de la voluntad, no se está hablando de una potencia irracional:

Aún así el propio primado de la voluntad implica no sólo comprenderlo desde la lógica del amor, sino en sintonía con la lógica del entendimiento y todo ello en la dinámica de la absoluta y radical li-bertad. Señala Antonio Pérez-Estévez como tesis de partida algo que es tan claro, pues se impone como fruto del sentido común, como olvidado: y es que la defensa de Escoto de la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento no implica irracionalidad.¹⁰

La voluntad ha sido creada y es racional, aunque de manera diversa a como lo es la inteligencia. La voluntad es la voluntad y la razón es la razón, pero las dos han sido creadas libremente por Dios.

2. SUÁREZ, LOS TRATADOS MORALES Y LAS VIRTUDES

Suárez analiza el tema de las virtudes en varios de sus estudios, como el *De anima*¹¹ y las *Disputaciones metafísicas*¹². Nuestro estudio quiere aportar a estos análisis la comprensión que aparece en el tratado moral sobre los apetitos y las pasiones (*AVP*). Esto nos permitirá hacernos cargo de una manera más completa de su planteamiento de la ética y de las virtudes en concreto. El objeto de este primer apartado es exponer la idea que muestra Suárez sobre las virtudes morales e intelectuales en el Tratado IV. La manera de proceder va a ser exponerlo según el orden y modo en que aparece escrito por el propio filósofo granadino.

La disputación tercera del citado tratado está dedicada a estudiar las virtudes en general¹³. Las referencias fundamentales que cita Suárez, y con las que dialoga, son la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino. Lo primero que afirma Suárez, para marcar y separarse de

9 Emiliano Cuccia, “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”, *Tópicos* 43 (2012): 158.

10 Manuel Lázaro Pulido, “Querer desde la libertad en Duns Escoto: Dos contribuciones. In memoriam”, *Naturaleza y Gracia*, LVI 1/enero-abril (2009): 114.

11 Cf. Sebastián Contreras, “Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez”, *Scientia et fides*, 5 (1) (2017): 187-204.

12 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, ed. de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón (Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 2011). A partir de ahora la citaremos como DM seguida de su número romano.

13 *AVP*, 477b.

otros planteamientos metodológicos, como el del Aquinate, es que “no diremos nada sobre las virtudes infusas en cuanto tales”¹⁴. Las virtudes teologales no entran en este momento del estudio sobre el sentido general y concreto de las virtudes. Optar por este camino es una opción. En primer lugar, es coherente con el objeto de estudio en los tratados morales a diferencia de un compendio de la teología. Pero también apunta a algo que Suárez suele subrayar y es la dimensión natural, el detenimiento en mirar lo natural, su dimensión histórica antes que articular desde el principio lo natural/sobrenatural. Esto no se obvia, como no podía ser menos en este pensamiento y este momento histórico. Es una cuestión de matiz, pero coherente con su deseo de volver a mirar lo humano, lo natural. El acercamiento suareciano a este tema en este tratado es el intento de pensar las virtudes desde el orden natural, aún asumiendo que su planteamiento teológico hace que éste no aparezca nunca del todo absolutamente separado del sobrenatural. La comprensión de las virtudes, la definición de estas se realiza no teniendo como modelo las infusas, sino la clasificación clásica de Aristóteles.

En la sección primera Suárez se cuestiona si cualquier hábito es esencialmente virtud. La definición primera de virtud que se da impide considerar lo anteriormente mencionado. La virtud es “el hábito que perfecciona la potencia intelectual y que inclina al bien”¹⁵. La raíz aristotélica de esta definición es incuestionable al suponer, por un lado, las capacidades que el ser humano tiene, y por otro, la vinculación teleológica. Además, Suárez asume que las potencialidades propias que tenemos pueden desarrollarse y llegar a ser excelentes. Y por último, en esta primera aproximación, afirma que hay objetos diferentes porque también lo son las facultades, y uno de esos objetos mayores es el bien. Así Aristóteles, como cita Suárez, en *Física* 7, cap. 3 la virtud es “la disposición del hombre perfecto para lo mejor” y en *Retórica* 1, cap. 1 “es algo que produce cosas buenas”. Así se repite en *Ética a Nicómaco* libro I, cap. 1. Y en el libro VI, cap. 1. La importancia que tiene la cuestión del hábito es clave para poder aproximarnos a las virtudes morales ya que las intelectuales, aunque tengan el hábito como ingrediente fundamental en la concepción clásica, lleva aparejada la instrucción como elemento esencial. Al poner el énfasis en la definición genérica de virtud como un hábito muestra desde el principio que las virtudes morales tienen un lugar singular en el tratamiento de aquellas.

Suárez prosigue aplicando esta definición a las virtudes morales en sentido

14 *AVP*, 478a.

15 *AVP*, 478a.

estricto indicando que “virtud es un hábito eficiente y que consiste en la moderación según el sabio determinar”¹⁶. En este sentido, Suárez se hace eco de lo que Aristóteles recoge en la *Ética a Nicómaco* “la virtud es lo que hace bueno al que la tiene y hace su obra buena”¹⁷. Esta dimensión nos abre al problema que tenemos que abordar en esta investigación y es la singularidad de las virtudes morales y su relevancia en relación con las intelectuales. Aristóteles afirma que las virtudes morales son lo que hacen bueno al que las posee como forma habitual de actuar y, por otro lado, las virtudes hacen que su obra sea buena. Al hacer esto, tanto Suárez como Aristóteles, muestran la dimensión subjetiva y objetiva de las virtudes.

Las virtudes, para Suárez, son un hábito operativo. Esto supone que la virtud no es un solo acto virtuoso porque por este no se hace el hombre ni sabio ni bueno. Por otro lado, la virtud es algo que permanece en el ser humano de ahí que sería difícil plantear el perder una virtud. Por otro lado, la virtud no es una potencia sin más porque tampoco somos buenos por el sólo hecho de poseer una capacidad o facultad. Es por la costumbre por lo que las potencias se vuelven más dóciles a hacer el bien y no son sólo indiferentes a serlo. Porque las potencias al principio son indiferentes, pero mediante los hábitos van perdiendo su indiferencia. Como aparece en *De voluntario et involuntario*, la virtud en tanto que hábito nos hace menos indiferentes por el hecho de llegar a ser un hábito: “En segundo lugar, se debe definir otra cuestión de los principios expuestos, a saber, si la costumbre o el hábito aumenta lo voluntario o lo libre o lo disminuye”¹⁸. Sobre esto, continúa Suárez afirmando:

Así pues el hábito aumenta lo voluntario porque como dije anteriormente el aumento de lo voluntario consiste en esto: que la voluntad se mueva con mayor ímpetu. Pero sobre lo libre hay que decir, como le decíamos poco antes sobre la afección de la voluntad o de la concupiscencia consecuente, que el hábito ciertamente de por sí y formalmente o hecha la suposición, disminuye la libertad porque inclinando más la voluntad a otra parte disminuye su indiferencia.¹⁹

Esto supone que cuanto más virtuoso es el ser humano, menos indiferente

16 *AVP*, 478b.

17 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1106a. Traducción de Julián Marías (Madrid: Colección Clásicos Políticos, 1959).

18 Francisco Suárez, “De voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali”. En *Opera omnia*, vol. IV, 406a, Parisiis, L. Vivès, 1856. A partir de ahora lo citaremos DVEI seguida de la paginación de esta edición.

19 *DVEI*, 406a.

es. La tendencia que se ha ido creando a fuerza de la costumbre hace que el ser virtuoso tenga ya una inclinación a hacer el bien.

La costumbre, pues, es la que posibilita que las potencias realicen aquello conforme a su naturaleza o esencia. De ahí que la virtud trate, pues, de lo difícil ya que trata sobre lo honesto y requiere no sólo materia buena sino motivos formales buenos. En ese sentido la virtud no puede ser principio que genera un acto deshonesto o malo. La bondad de la virtud, en cuanto significa la coincidencia que tiene esta con la naturaleza racional del ser humano, no forma parte de su esencia sino que es propiedad consecuente. Si todo esto ha aparecido sobre el concepto de virtud y lo que es propio, Suárez pasa a analizar en la sección segunda cómo se dividen las virtudes.

II. VIRTUD INTELECTUAL Y MORAL

1. SUÁREZ, TOMÁS DE AQUINO Y ARISTÓTELES

Seguidamente Suárez pasa a analizar los tipos de virtudes y la relación entre estas. La clasificación que se asume como punto de partida es la clásica aristotélica, es decir, las virtudes intelectuales y virtudes morales. Por un lado, tenemos la virtud intelectual que se comprende fundamentalmente por su relación a su objeto, es decir, que está “bajo la condición de lo verdadero”²⁰. Esta virtud perfecciona la potencia racional del ser humano. La apetitiva está bajo el motivo del bien, porque es su objeto. La honestidad es a lo que se apunta en último término.

Como las virtudes intelectuales tienen por objeto perfeccionar la razón para que alcancen la verdad son más perfectas en sí. Su perfección proviene de su objeto y no tanto por su manera excelsa de ser virtud. Al contrario, las virtudes morales son más excelsas porque son simplemente virtudes. “Dico secundo, quamvis intellectuales virtutes in genere entis considerat perfectiores sint, tamen in ratione virtutis, morales sunt simpliciter perfectiores”²¹. Es decir, “Digo en segundo lugar que, aunque las virtudes intelectuales se consideran más perfectas en el género del ser, sin embargo, en la razón de virtud, las morales son absolutamente más perfectas.” Lo que las virtudes intelectivas tienen de mayor perfección no viene por el hecho de ser virtudes, sino por la supremacía del objeto a alcanzar. En este caso las virtudes aparecen como medios necesarios

20 *AVP*, 480b.

21 *AVP*, 481a.

para su consecución. Las virtudes morales son absolutamente más perfectas en cuanto virtudes porque se realiza a la vez, como ahora veremos, la dimensión objetiva y subjetiva del bien, coherente con su idea del bien como conveniencia²². Este elemento es congruente con su apuesta, de raíz aristotélica, de que el intelecto es principio de la razón práctica. Es cierto que no es suficiente para elegir, decidir o actuar con que el intelecto considere buena una acción. El apetito debe motivar, inclinarse, aceptar la inclinación. Sin la primacía del intelecto la voluntad no puede querer nada. Sin la voluntad y sus dinámicas, no actuaríamos. Como nos dice Vigo, analizando el *De anima* y el tratado moral tercero:

El reconocimiento intelectual de la bondad del objeto de la acción es, pues *condición necesaria principal* de la bondad de la acción misma. “condición necesaria”, y no “suficiente”, porque para que la acción sea realmente buena, desde el punto de vista moral, deben concurrir también las correspondientes subjetivas, vinculadas con el modo que tiene lugar el correspondiente acto de la voluntad²³.

Para esta tesis, Suárez acude y cita a Aristóteles y santo Tomás. Sin embargo, como ahora veremos, no dicen lo mismo el Aquinate ni aparece tal cual en el Estagirita. Veamos en primer lugar, lo que dice santo Tomás. Lo primero que hay que consignar es que hay un error en el texto latino de la *Opera Omnia*, posiblemente por el escritor. No es la cuestión 56 de la *Suma Teológica* la que habla de la relación entre virtudes morales e intelectuales y su supuesta superioridad, como nos indica Suárez. Es en I-IIae, cuestión 66, artículo 3 donde hemos encontrado, la doctora Pilar Pena y un servidor, esta cita sobre la relación entre las virtudes en Tomás de Aquino. ¿Y dice lo mismo Tomás? Dice lo siguiente: “En cambio, la virtud moral reside en la parte racional por participación, mientras que la virtud intelectual reside en la parte racional por esencia, según se dice en el libro I *Ethic*. Pero lo racional por esencia es más noble que lo racional por participación. Luego la virtud intelectual es más noble que la virtud moral”²⁴. Si la frase de Suárez tenía dos partes, la superioridad de las intelectuales en el orden del ser y la superioridad de las morales en cuanto virtudes, Tomás habla aquí sobre lo primero. Ahí no dice que las virtudes intelectuales sean superiores, sino que son más nobles por pertenecer por esencia a la razón. Las virtudes morales pertenecen por participación de la parte racional del ser humano y es más noble pertenecer por esencia que por participación. Con independencia de cómo

22 Cf. *DM*, X.

23 Alejandro Gustavo Vigo, “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en: *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español* ed. por Juan Cruz Cruz (Barañáin, EUNSA, 2011): 26.

24 Las referencias a la *Suma teológica* son tomadas de la edición y traducción en Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1989, segunda edición.

analicemos la diferencia entre noble y superior, lo que no dice Tomás es que las virtudes morales en cuanto virtudes sean absolutamente superiores a las intelectuales. Lo que dice posteriormente es que si se considera la virtud en orden al acto, entonces la virtud moral, que perfecciona el apetito, es más noble. La razón de virtud compete más a las morales que a las intelectuales, en la línea que vemos que subraya Suárez. Pero insiste para terminar Tomás que las virtudes intelectuales son absolutamente hábitos más nobles. Es decir, por usar la terminología de Tomás en esta cuestión, la virtud moral es mejor “relativamente”, pero las intelectuales lo son absolutamente. ¿Por qué? Porque si la virtud se comprende en su esencia por el objeto, el más noble es el de la razón que aprehende las cosas en universal. Como además se dice en la cuestión 66, art.1 “la causa y raíz del bien humano es la razón”. La diferencia fundamental del planteamiento suareciano en este punto sobre Tomás es de matiz, pero relevante: las virtudes intelectuales son más nobles, absolutamente más nobles que las morales.

Veamos, en un segundo lugar, lo que dice Aristóteles al respecto. Chequeando los libros de la *Ética a Nicómaco*, que es la que cita Suárez, no aparece esa idea explícitamente. Cotejando los papeles de Elorduy sobre las citas de los tratados morales, él considera que el texto al que remite es de la *Magna Moralia* A.4, 1185 b 6-10. Ahí encontramos referencias al tema, pero no lo que nos apunta Suárez que está en Aristóteles. En 1182b se dice: “Así, si en todas las facultades el fin es bueno, es evidente que la facultad mejor tendrá un fin mejor.” En el citado número por Elorduy se nos dice:

Decimos que el alma se divide en dos partes, la racional y la irracional. En la parte racional reside la prudencia, la sagacidad, la sabiduría, la facilidad para aprender, la memoria y las cosas semejantes; en la parte irracional las llamadas virtudes: la templanza, la justicia, la valentía y todas las demás cualidades del carácter ético que se suponen elogiabiles.

Y dice más adelante, y podemos entender el vínculo con lo que afirma Suárez: “Ni tampoco es elogiabla la parte irracional, salvo en la medida en que esté al servicio de la parte racional y de hecho sirva a ésta”. Es decir, las virtudes morales son valoradas en la medida en que están al servicio de la razón en su conjunto. La conclusión, después de ver las referencias suarecianas a Tomás y Aristóteles parece imponerse: ninguno de los dos autores citados dice lo que afirma Suárez. Este prolonga y matiza la postura de aquellos dándole más relieve a las virtudes morales.

2. RAZONES DE LA SUPERIORIDAD DE LAS VIRTUDES MORALES EN SUÁREZ

¿Cuáles son los motivos que aduce Suárez para defender que, aunque las intelectuales sean más perfectas en sí, las morales son absolutamente más perfectas? En primer lugar, Suárez muestra razones para defender la perfección de las intelectuales. En segundo lugar, pasa a mostrar la singularidad de las morales.

El primer motivo para mostrar la excelencia de las intelectuales es que el entendimiento es una potencia más perfecta que la voluntad, porque su objeto es más perfecto. De aquí se deriva que sus virtudes son más perfectas por su género. De la perfección del objeto, añade Suárez, se origina la perfección de la potencia²⁵. El marcado acento realista de su filosofía le lleva a mostrar que es el objeto el que está en el origen de la bondad del ser humano, el que hace bueno al ser humano. Eso no es óbice para que el concurso libre de este sea condición indispensable para la adquisición de las virtudes. Además se afirma que la prudencia, según Suárez, es una virtud del entendimiento y supera las virtudes de la voluntad. Hemos de anotar que Suárez enfatiza como objeto principal de las virtudes intelectuales la verdad mientras que otros acercamientos subrayan más el ser o incluso el bien como objeto de la razón. Además, se vincula entendimiento y felicidad, mostrándose el vínculo aristotélico entre razón y felicidad.

¿Por qué son absolutamente más perfectas las virtudes morales? En primer lugar, Suárez afirma que estas son sencillamente virtudes. En ellas se aplica y se ejemplifica el sentido genuino de virtudes que es adquirida mediante costumbre, que supone perfección de las potencias y que el objeto hace bueno al que lo realiza y hace bueno lo que realiza. En segundo lugar, las intelectuales son virtudes en algún sentido o por algún requisito. La ciencia y el arte, que son virtudes intelectuales clásicas desde Aristóteles, no hacen bueno al hombre sino según algún requisito o condición. Es muy relevante poner esto en consideración ya que las virtudes intelectuales, por sí mismas, no hacen bueno al ser humano que las realiza. ¿Necesitan las virtudes morales a las intelectuales para ser buenas? Suárez afirma que las virtudes morales hacen al hombre bueno simplemente y sin que las intelectuales sean necesarias. Dice:

La ciencia y el arte no hacen bueno al hombre sino según algún requisito. Sin embargo, la virtud moral da lugar a lo bueno absoluto incluso sin lo puro intelectual” (*Scientia enim et ars non faciunt hominem bonum, sed secundum quid; virtus autem moralis facit bonum simpliciter etiam sine puris intellectualibus*)²⁶.

¿Esto significa que las virtudes morales pueden hacer al hombre bueno, a diferencia de la ciencia y el arte que antes se nos ha dicho que no hacen bueno

25 *AVP*, 481a.

26 *AVP*, 481a.

al hombre sino según algún requisito que no lo son necesarias? el texto precedente no sólo dice que las intelectuales son necesarias, sino que se apunta a la posibilidad de que la acción buena puede darse incluso si solo se dan las virtudes morales.

Esta tesis sobre la supremacía de las intelectuales y la mayor perfección de las virtudes morales no es contradictoria, según Suárez. Lo que se afirma es que las virtudes intelectuales son menos perfectas en alguna condición o por algún requisito; por ejemplo, cita él, en la libertad es menos perfecto el entendimiento que la voluntad: “No es más perfecta por razón del acto humano y del bien moral, ya que más bien toma su bondad de la voluntad”²⁷. Lo que hace en el acto que sea bueno es el bien, por el lado objetivo, y la voluntad libre, por el polo subjetivo. Otra cuestión sería mostrar las condiciones esenciales de todo este proceso, donde las virtudes intelectuales tendrían mucho qué decir. Por decirlo en un lenguaje más moderno y no exento de dificultades, aunque en el orden del ser el conocer es previo al actuar, y el ser antes que el conocer, en el orden del bien no se opera de esa misma manera.

Otra razón que añade es que las virtudes morales tienden formalmente al bien absolutamente, es decir a lo honesto. Estas perfeccionan al ser humano en orden a la operación y al actuar humanos. Con ellas no se usa lo que es simplemente malo para el hombre. Sin embargo, en las virtudes intelectuales no se excluye esta malicia porque sus actos pueden ser sencillamente malos. Es decir, una virtud intelectual no tiene las armas para poder impedir un acto malo, mientras que las virtudes morales las poseen suficientemente.

En Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea* libro VI 1139A encontramos, hablando de la buena elección, la necesidad de un razonamiento verdadero y un deseo recto. Si eso es así, se alcanza un entendimiento y “verdad práctica”. Es importante este elemento para mostrar cómo, según Aristóteles, intervienen el intelecto y la voluntad a la hora de la elección. Esta anotación de verdad práctica supone un elemento esencial en el planteamiento aristotélico. Este rasgo no lo encontramos en este tratado cuarto de Suárez. Aparece en el tratado moral consagrado a la bondad y la maldad de los actos humanos, en concreto en relación con los análisis de la conciencia verdadera o falsa. Es importante anotar este elemento que recoge también Alejandro Vigo analizando *De anima*: “Por cierto, en el tratamiento de Suárez falta toda referencia expresa a la noción aristotélica de verdad práctica, lo cual no puede dejar de llamar la atención. Pero, por otro lado, hay referencias múltiples a las nociones de “conocimiento práctico”

27 AVP, 481b.

(*cognitio practica*) y “ciencia práctica” (*scientia practica*)”²⁸. ¿Qué relevancia tiene esto en ese tratado? Supone una cierta diferencia en el tratamiento de la verdad como objeto formal del intelecto en las *Disputaciones metafísicas* (VIII) y en el *De anima*. Al hacer esto se pone más en contraste el uso teórico del intelecto y el uso práctico que apunta a dirigir y regular la acción humana. Esta distinción ayuda a evitar el voluntarismo, pero por otro lado tiene la dificultad de articular bien la dimensión universal del intelecto con el particular de lo práctico.

La siguiente cuestión se sigue necesariamente: ¿Son, entonces, las virtudes intelectivas virtudes?²⁹ La cuestión es pertinente porque Suárez, haciéndose eco de Tomás de Aquino afirma: “porque hemos dicho anteriormente que los actos propios de la voluntad son sencillamente buenos y honestos y que los demás son denominados así por ellos y que son tales analógicamente”³⁰. En primer lugar, se repite la tesis anteriormente recogida sobre las virtudes morales que se refieren directamente a lo bueno. Y, por lo tanto, de forma análoga que no idéntica se puede decir de las virtudes intelectuales son virtudes. Son análogamente virtudes³¹. Se dice seguidamente y se concluye este párrafo apelando a la prudencia como “condición peculiar” que debe ser estudiada. Suárez aborda seguidamente la cuestión tomista sobre el carácter de las virtudes morales, que no son infusas, y sí son plenamente virtudes. En la sección siguiente, la tercera, aborda la clasificación de las virtudes intelectuales. Aristóteles, como se recoge en el Libro VI de la *Ética Nicomáquea*, distingue entre entendimiento, sabiduría, ciencia, prudencia y arte, tal como se hace eco Suárez. Lo interesante, y Suárez lo recoge hablando sobre la dificultad de esta clasificación y de la índole práctica y especulativa de estas, es que todas las virtudes intelectuales “disciernen lo verdadero de lo falso”³², mientras que las virtudes morales tienen al bien o lo bueno como objeto central. Lo realmente dificultoso es cómo se articulan las dos ya que, por un lado, las virtudes morales no pueden operar sin el recto juicio de las virtudes intelectuales. Pero, por otro lado, sólo las virtudes morales hacen bueno el acto que se realiza y hacen bueno al que lo realiza.

Suárez es incomprensible sin el marco teológico y filosófico cristiano de su época y de la tradición de la Iglesia. Él no es un voluntarista que supondría una

28 Alejandro Gustavo Vigo, “Aristóteles y la filosofía actual”. *Estudios públicos*, 151 (2018): 144.

29 *AVP*, 481b-482a.

30 *AVP*, 482a.

31 Para un estudio monográfico de la analogía en Suárez, que excede nuestro trabajo, remitimos como texto fuente esencial las DM, XXVIII, sección tercera. Remitimos al estudio de José Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid: Gráficas Urgina 1947).

32 *AVP*, 483a.

creación *ex nihilo* de la voluntad de lo bueno. Por otro lado, tampoco podemos abonarle a la teoría más intelectualista que defendería una mera comprensión o intuición de la verdad para ya derivar de ahí necesaria y suficientemente lo bueno. Los énfasis que los diversos intérpretes han hecho de la teoría suareciana dicen más de ellos que del pensador granadino. En su pensamiento hay un intento de hacer una síntesis entre la razón, la voluntad y los afectos. Si quisiéramos hablar de énfasis, me atrevería a decir que su filosofía intenta mostrar la enorme relevancia de la voluntad, la acción humana y su libertad. Es decir, sus planteamientos no llevan a situarlo en un bando más intelectualista o voluntarista, sino que, dentro de la tradición católica que aún y articula lo mejor de la razón y de la voluntad desde un planteamiento creacionista y de una relación de dependencia de la criatura de su Hacedor, él quiere subrayar lo natural y la libertad.

Por otro lado, la articulación de las virtudes, objeto de nuestra investigación, deja al margen temas muy relevantes de la posición suareciana. En primer lugar, el tratamiento de los afectos en el estudio de las virtudes morales. La relevancia que Suárez le da le hace formar parte de los grandes filósofos que han mostrado la importancia de los afectos a la hora de la elección racional libre. En segundo lugar, sus análisis de la virtud intelectual le ponen también en situación de pensar lo particular y lo universal, la posibilidad de encontrar en lo particular algo no sólo mutable o variable, sino definitivo e inmutable. Es decir, que en lo particular puede encontrarse verdad de manera adecuada a su forma de darse. Nuestro énfasis ha querido ponerse en la importancia de las virtudes morales e intelectuales y la lectura suareciana del planteamiento clásico aristotélico.

Si queremos mostrar, por el contrario, algunos matices propios del planteamiento suareciano frente a Aristóteles deberíamos marcar en primer lugar la relevancia de la prudencia en el análisis suareciano. No lo decimos porque en Aristóteles no esté abordado, que lo está, sino porque es la virtud a la que Suárez le dedica más extensión en estos análisis. ¿Por qué? Porque en ella es donde con más dificultad y finura se articula lo práctico de la virtud intelectual. Nos llegar a decir que, siendo virtud intelectual, y por lo tanto análogamente virtud en relación con las morales, no es suficiente: “Los actos de la prudencia en cuanto proceden del entendimiento no son de por sí moralmente buenos sino solamente en cuanto dependen de la voluntad ya que de por sí no son libres: luego ni el mismo hábito será de por sí sencillamente virtud”³³. La virtud intelectual más práctica, según el esquema clásico, no es suficiente para comprender el acto

33 AVP, 484a.

bueno o lo bueno de todo acto bueno. Por eso, se dice a continuación, que en los actos prudentes no hay, por el hecho de ser prudentes, bondad moral.

III. LA IMPORTANCIA DE LAS VIRTUDES PARA LA VERDAD Y DEL BIEN: MIGAJAS CONTEMPORÁNEAS

Los análisis de Suárez pueden ayudarnos a seguir pensando las cuestiones decisivas hoy. Nosotros no vamos a defender en este punto que Suárez es un contemporáneo más ni vamos a utilizar sus respuestas dejando al margen el contexto filosófico y teológico donde viven. Lo que pretendemos es mostrar que las preguntas que subyacen a su planteamiento sobre el tema de las virtudes siguen dando qué pensar hoy. Además, sus intuiciones o sus apuntes no son del todo lejanos de algunas búsquedas de la filosofía moderna y contemporánea, evidentemente aquella que se sitúa en un horizonte humanista y/o creyente. Insisto que no se trata de hacer de Suárez un pensador ni contemporáneo ni causante de la deriva moderna de la filosofía, sino de mostrar los puntos de cruce que podemos hacer desde hoy al acudir a su planteamiento filosófico y teológico. Lo que sigue, pues, no es el pensamiento de Suárez sino la justificación del que suscribe de la actualidad de sus planteamientos con las filosofías contemporáneas.

El objeto central de este último apartado es indicar que hoy sigue vigente el tratado de las virtudes como esencial para poder elaborar a la altura de nuestro tiempo una teoría de la acción, del bien y la verdad congruente. No busco en este apartado evaluar las propuestas más contemporáneas sobre las virtudes, como por ejemplo la ya clásica de Macintyre, sino cómo el tema de las virtudes sigue siendo esencial hoy. La filosofía moderna supuso una revolución en el modo de plantear la cuestión de la verdad y el bien. Kant, por tomarlo como arquetipo, supone el inicio de un camino donde la razón teórica y la práctica se dislocan. La clave esencial de su planteamiento, en lo que se refiere a nuestro tema, es que no es posible hacer una ciencia de lo humano y, menos aún, aplicar el mismo método científico para abordar la libertad, el bien, la ley de la estructura física del universo, las leyes de la física o las leyes de la historia. Fue Aristóteles el que nos legó que hay diversas formas de verdadar, de estar en la verdad, de hacer la verdad. Las virtudes intelectuales nos mostraron que no se puede acceder a la verdad de los diversos objetos de la misma manera, por el mismo camino o método. Que la *episteme* o la *tecné* o la sabiduría no tenían el mismo objeto y, por lo tanto, no podían estar en la verdad de la misma manera. Si eso es verdad para las virtudes intelectuales, ¿qué podemos decir de las virtudes morales? Aristóteles afirmaba, como anteriormente he indicado, la existencia de la verdad práctica. Esta no es una verdad teórica aplicada a la praxis,

sino una verdad que se descubre, conoce o aprehende en la praxis. Evidentemente Aristóteles no defendió un conocimiento intuitivo de la verdad o solo mediante la experiencia. Pero también es cierto que debemos plantear con total radicalidad qué aporta la acción humana a la verdad que conoce el ser humano. ¿Se alcanza la misma verdad pensando que actuando? ¿Se puede alcanzar la verdad de la paciencia de la misma manera que la verdad de la ciencia? El mismo Aristóteles nos decía que no se adquirirían de la misma manera las virtudes morales que las intelectuales. ¿Por qué nos ponía este énfasis? ¿Qué quería decir cuando asumía esa sentencia común que no se le debía dar a un niño un cuchillo apuntando a que era imprescindible aprender antes las virtudes morales que las intelectuales? Porque es cierto que las funciones o capacidades racionales no pueden perfeccionarse sin la enseñanza discursiva y la investigación personal, pero “el ser humano, antes de hablar, ya vive, y lo hace, además, en un conjunto de actividades que siempre siguen estando en la base del resto de su existencia, por más años que dure esta y más sabiduría -o sea, verdades adecuadamente vividas- que acumule”³⁴. Y son los actos que se ejecutan antes que verdades que se aprenden lo que está en la raíz de toda vida que debe ser pensada. Nosotros vivimos la verdad antes que pensarla, y esto debe ser tenido en cuenta a la hora de pensar la relación entre las virtudes. Esta es una de las razones de la recuperación de la fenomenología genética a la hora de plantear nuestro estar en la verdad. Husserl, que no es lejano a la tradición aristotélica, mostró que si la filosofía es una responsabilidad absoluta para con las verdades en la que se basa nuestra vida, era necesario y esencial articular bien la cuestión de lo moral y lo intelectual. Así nos lo dice Husserl:

En primer término: todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo «una vez en la vida», y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo. La filosofía —la sabiduría— es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante. Debe ir fraguándose como su sabiduría, como aquel su saber tendente a universalizarse que él adquiere por sí mismo, de que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada paso, partiendo de aquella evidencia absoluta. Tomada la resolución de dedicar mi vida al logro de este objetivo, que es la única resolución que puede ponerme en camino de llegar a filósofo dicho queda que he escogido como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento.³⁵

34 Platón. *Hippias Menor-Cármides. La templanza y la prudencia*. Edición bilingüe por Miguel García-Baró. Traducción de Claudia Marsico (Salamanca: Sígueme 2020): 10.

35 Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996): 38.

La filosofía contemporánea, es decir la que bebe de las críticas kantianas y llega hasta nuestros días, muestra que el tiempo forma parte esencial de la verdad. Esto fue subrayado por la tradición platónica, neoplatónica y llega por San Agustín a San Buenaventura. Como nos indica Verdú: “El presente no mira hacia el pasado sino siempre hacia el futuro; el presente no es el espacio que habitamos, desde siempre, y del que hemos de expulsar todo aquello que nos impide mostrarnos tal y como en verdad somos; el presente es siendo, apertura, apertura a lo otro que yo: tiempo”³⁶. Esto supone, entre otros elementos, que el acceso a la verdad es un elemento esencial de la propia comprensión de la verdad. Es decir, que el camino existencial, histórico, debe ser explicado por la misma verdad que se alcanza. Sócrates subrayaba en su manera de actuar que hago lo que hago porque sé lo que sé. Y esto, que a veces se ha entendido muy mal, significa que cuando he actuado no tenía ni idea de cómo actuar. La acción está en nuestra vida mucho antes que el pensar la acción. Y cuando hemos actuado lo hemos hecho guiado por verdades prestadas no suficientemente pensadas, por la gloria con la que nos aparecían o por el miedo a cuestionarlas. Hemos aprendido a ver el mundo, nos dice la fenomenología husserliana, y debemos hacer *epojé* de las supuestas verdades que hemos hecho nuestras. Estos dos apuntes significan que las acciones dicen más de lo que somos y creemos que nuestras ideas sobre la verdad que pensamos. Que la distancia entre lo que pensamos y lo que hacemos no siempre es cero, sino que lo normal es que sea grande. Y con esto no apunto al problema de la coherencia ni al indicio del pecado original en el que hemos podido caer según la tradición cristiana. Lo que esto supone es que sólo actuando se pueden, aquí el verbo poder es esencial, descubrir verdades que sólo pensando no se alcanzarían. Esto no significa que la razón no tenga ningún papel ni que haya que abonarse al voluntarismo o cualquier tipo de subjetivismo, que es lo que se dirían si se mantuviera la filosofía en el esquema clásico, sino que la verdad práctica debe seguir pensándose. El debate clásico entre Duns Escoto, por un lado, y Tomás de Aquino, por otro, sobre el lugar de la voluntad y su manera de interactuar con la razón sigue siendo decisivo. La defensa del Doctor Sutil de la voluntad como sujeto de las virtudes morales de la fortaleza y la templanza, que son clave en los procesos iniciales de nuestra vida y para acompañar los vaivenes de la existencia, deben ser considerados y valorados. Suárez, también en este punto, puede estar más cerca de Escoto que de Tomás. En el debate contemporáneo sobre de una filosofía de los acontecimientos³⁷ es esencial considerar también la cuestión de las virtudes.

36 Ignacio Verdú, “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”, *Cauriensia*, Vol. XIV (2019): 126-127.

37 Baste mencionar a algunos autores que han abordado la cuestión del acontecimiento como M. Heidegger, J. L. Chrétien, C. Romano, J.L. Marion, H. Maldiney y M. García-Baró, por citar a algunos.

Es cierto que el ser humano es, por decirlo con palabras de Maldiney, *transposable* y *transpassible*³⁸ o, en términos de Romano, un *ad-venant*³⁹ al que les puede sorprender lo real enseñando o quebrando lo que era impensable. Lo que a lo mejor no han subrayado suficientemente es que las virtudes básicas de la templanza y la paciencia⁴⁰ juegan un papel decisivo para poder seguir caminando en la vida cuando el desastre o el milagro han podido comparecer.

La filosofía contemporánea, en un segundo elemento, subraya en este proceso de análisis de la acción la relevancia del cuerpo. La manera en la que aprendimos a manejarnos y vivir el cuerpo debe introducirse en el debate de las virtudes, y el papel del intelecto y la voluntad. El cuerpo no sólo puede hacer algo ni puede entenderse solo desde el yo puedo, sino que debemos reconocer que desconocemos lo que realmente podemos y no podemos. El cuerpo vivido, con esa diferencia entre cuerpo objetivo y vivido que la fenomenología husserliana nos legó, sabe en verdad sobre realidades a las que no alcanzamos sólo con pensar. Es esto a lo que apuntan experiencias de sufrimiento, de necesidad, de violencia o penuria. Las experiencias de los testigos del nazismo, por citar un ejemplo demasiado luminoso, nos muestran cómo en situaciones tremendamente duras se puede seguir viviendo y sufriendo más aún de lo que cabría pensar. Maine de Biran⁴¹ nos mostró ya en los siglos XVIII-XIX que la distinción entre cuerpo objetivo y cuerpo subjetivo, clave en la fenomenología contemporánea y en otras corrientes filosóficas, es decisiva. Y esta distinción muestra que el conocimiento objetivo o estrictamente especulativo del cuerpo es sólo una dimensión del conocimiento que poseemos de nuestra propia corporalidad. Las virtudes que guardan una relación esencial con lo corporal, como la templanza, la prudencia y la fortaleza, deben ser repensadas hoy con todo lo que hemos ido asumiendo de los análisis sobre el cuerpo.

38 H. Maldiney, *Phénoménologie, psychiatrique, esthétique*, Dirección de Jérôme de Gramont y Philippe Grosos (Rennes : Ed. Presses Universitaires de Rennes, 2014): 44: “Lo real es siempre lo que no se esperaba y que no hay manera de esperar. El acontecimiento es un trans-posible al cual el sí mismo tiene apertura por su trans-pasibilidad. El horizonte de la apertura al acontecimiento, es el lado girado hacia nosotros de lo más allá de lo esperado. Cómo expresarlo mejor que con este fragmento de Heráclito: ‘Si él no espera, no encontrará lo inesperable, lo que no es buscable y sin camino de acceso’”. También su libro *Penser l’homme et la folie*. 3ª ed (París : Éditions Jérôme Millon, 2007).

39 C. Romano, *L’événement et le temps*. 1ª ed (París : Ed. Presses Universitaires de France, Quadrige, 2012) y *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2012).

40 “A aquellos que hoy yerran lejos del paraíso, ¿qué virtud les es más necesaria que la paciencia?” J. De Gramont, *Au commencement. Parole, regard, affect* (París, Les éditions du Cerf, 2013): 263.

41 Cf. Maine de Biran, *Nuevos ensayos de antropología. Seguidos de «Nota sobre la idea de existencia» y «Últimos fragmentos»* (Salamanca: Sígueme 2014) y la fecundidad de este pensamiento en el libro de M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (Salamanca: Sígueme, 2007).

El tercer elemento y decisivo para elaborar una teoría de la acción y de las virtudes a la altura de nuestro presente es el tema del mal. El cementerio del futuro, que es como Pierre Bouretz ha llamado al siglo XX, ha mostrado, entre otras verdades, que la acción humana no puede ser comprendida de la misma forma si estamos analizando la acción entre seres humanos que cualquier otra acción. La alteridad ha puesto encima de la reflexión filosófica, y por supuesto la experiencia del otro sufriente y humillado, que hay acciones que no deben hacerse, aunque nuestra vida esté en juego; que la felicidad ni la realización como personas debe ser la dinámica que secundar en nuestra vida a toda costa, sino el respeto a la santidad del otro. ¿Es el reconocimiento del otro una tarea fundamental de la acción teórica? ¿Es lo mismo saber que el otro existe que saber que no debo hacer daño al otro? ¿Se fundamentan las dos tesis de la misma forma? Recordemos lo que decía Antonio Machado en las sentencias de Juan de Mairena: “El problema del amor al prójimo -habla Mairena a sus alumnos- que algún día hemos de estudiar a fondo en nuestra clase de Metafísica nos plantea agudamente otro que ha de ocuparnos en nuestra clase de Sofística, el de la existencia real de nuestro prójimo. Porque si nuestro prójimo no existe, mal podremos amarle. Ingenuamente os digo que la cuestión es grave”⁴². Esto supone que en la acción humana hay previos a la libertad, al conocimiento como es la responsabilidad para con el otro. En la interpretación judía, por ejemplo, de Levinas⁴³, aparece el otro como aquello que no puede ser universalizado, eliminando su singularidad, usado, englobado en otras categorías mayores, convertido en un medio, etc. La acción humana tiene como mayor problema filosófico no la relación entre la inteligencia y la voluntad en su concreción particular, sino el mal. Como decía Shestov: “La libertad es la fuerza y el poder de no permitir que el mal penetre en el mundo. Dios, el ser más libre, no elige entre el bien y el mal”⁴⁴. Hay que seguir pensando la idea aristotélica de que se puede ser sabio solo, pero para ser bueno necesitamos a los demás. ¿De verdad podemos seguir manteniendo que la sabiduría puede darse en soledad?

El planteamiento de la acción hoy puede y debe beber de la distinción aristotélica y sureciana de virtudes morales e intelectuales, de las diversas formas de estar en la verdad, de la relevancia de la verdad práctica y la supremacía de las virtudes morales sobre las intelectuales en la vida del ser humano. Ellas, sus planteamientos, deberán incorporarse a los debates sobre la relevancia del

42 Antonio Machado, *Juan de Mairena*, vol. I y vol. II. 3ª edición (Buenos Aires: Editorial Losada, 1957), y *Poesías Completas* (P. C.). 6ª ed (Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1946); Vol I, 182.

43 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 4ªed (Salamanca: Sígueme, 2020).

44 Lev Shestov, *Atenas y Jerusalén* (Madrid: Hermida, 2018): 308-309.

tiempo en la verdad, la verdad del cuerpo, la alteridad y el mal para poder seguir estando a la altura de las dificultades filosóficas que tenemos hoy.

CONCLUSIONES

El objeto de nuestro estudio es el análisis de las virtudes, su clasificación y jerarquización en el pensamiento de Francisco Suárez, en concreto en el tratado moral explícitamente consagrado a estos análisis. Esta investigación quiere sumarse a otras que se han venido haciendo sobre el planteamiento suareciano en sus *Disputaciones*, en el tratado *De anima*. Al traer los análisis que hace Suárez en sus tratados morales, en especial el dedicado a esta temática, podemos enriquecer otros análisis y completar la visión suareciana.

Después de releer y mostrar la articulación de las virtudes morales e intelectuales en el tratado moral cuarto hemos llegado a expresar la relevancia de las morales sobre las intelectuales, es decir, por qué son absolutamente más perfectas aquellas. En la tradición aristotélica, donde las morales tienen un papel esencial y relevante, Suárez hace su aportación personal así como un diálogo fecundo con Santo Tomás. Hemos subrayado que el planteamiento suareciano tiene un marco hermenéutico esencial que es el catolicismo de la edad media, al menos en su planteamiento realista y creacionista, así como la dependencia radical del ser humano de su Hacedor. Si este es el marco esencial no es menos importante la apropiación de la tradición aristotélica. Suárez acude al sabio pagano, y no sólo al planteamiento tomista, de la antigüedad para mostrar la relación de las virtudes morales e intelectuales y la primacía de aquellas. Al hacerlo, subraya elementos o matices diferenciadores del planteamiento tomista que enfatiza el papel preponderante de las virtudes infusas así como que las virtudes intelectuales son más nobles que las morales.

Por otro lado, la mayor perfección de las virtudes morales sobre las intelectuales no le llevan al pensador granadino a rendirse en un voluntarismo radical que renunciaría a la esencial función intelectual en el comportamiento moral ni, menos aún, al elemento afectivo-estimativo de su comprensión de la inteligencia y del acto moral. Al subrayar el papel singular de las virtudes morales lo que está haciendo es continuar coherentemente su camino de querer mirar lo natural y sus dinámicas, la manera de aprender y vivir las virtudes y el acto mismo de la elección. Siguiendo la estela aristotélica, aunque con los matices diferenciadores que anteriormente hemos mencionado, subraya los elementos dinámico-existenciales, históricos o situados de toda elección moral. Pero esto no le lleva a olvidarse de su enraizamiento católico en su comprensión del ser humano y la

realidad, lo que pasa es que su manera de ser católico no se corresponde totalmente con la comprensión católica tomista.

La relevancia y actualidad de las virtudes es incuestionable. El filósofo granadino, aunque en un contexto filosófico y teológico muy distinto al nuestro, puede iluminar el debate postkantiano de la razón. Una de las articulaciones más difícil desde Kant es el de la razón pura y práctica, la teoría de la verdad y el ser con la del bien. El énfasis suareciano en analizar con detenimiento lo natural, sus dinamismos, la relevancia de la voluntad y su peculiar articulación con la inteligencia sin enredarse ni en el voluntarismo ni el intelectualismo, puede ayudar a seguir pensando los temas enunciados. Por eso hemos querido apuntar en el último punto, aunque serán desarrollados en siguientes investigaciones, los diálogos contemporáneos que puede enriquecer. Esta investigación, unida a las que venimos haciendo desde el grupo de investigación, quiere releer el legado suareciano que, sin olvidar su lugar histórico y teológico en el final de la edad media y comienzo de la modernidad, pueda seguir alimentando las búsquedas filosóficas actuales. Este estudio se encuadra en esta búsqueda común, en un deseo de publicar, analizar y enriquecer la visión suareciana desde los tratados morales, entre otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Traducción de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1990.
- Burlando, Giannina. “Psicología moral en Suárez y Descartes: la pasión en la vida virtuosa”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): 277-232.
- Burlando, Giannina. “El sí mismo desde Suárez y el valor moral de los hábitos”. Eds. Robert Aleksander Maryks y Juan Antonio Senent de Frutos, *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, Boston: Brill 2019: 323–350.
- Contreras, Sebastián. “Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez”. *Scientia et Fides*, 5(1) (2017): 187-204.
- Cuccia, Emiliano. “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”, *Tópicos* 43 (2012): 153-172.
- Cuccia, Emiliano. “Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Escoto”, *Carthaginensia*, CVol XXXIV, 65 (2018): 15-28.
- De Gramont, Jérôme. *Au commencement. Parole, regard, affect*, París: Les éditions du Cerf, 2013.
- Godino Alarcón, José Ramón. “El ministerio del obispo en el programa reformista de San Juan de Ávila”, *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 129-155.

- Heider, Daniel y Machula, Tomáš. “Sentidos internos, apetito sensitivo y virtudes cardinales en Cayetano y Suárez”, *Estudios Filosóficos*, LXVIII n° 198 (2019): 259-270.
- Hellín, José. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid: Gráficas Urgina, 1947.
- Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Lázaro Pulido, Manuel. “Querer desde la libertad en Duns Escoto: Dos contribuciones. In memoriam”, *Naturaleza y Gracia*, LVI 1/enero-abril (2009): 105-158.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 4ª edición Salamanca: Sígueme, 2020.
- Machado, A. *Juan de Mairena*, vol. I y vol. II. Buenos Aires: Editorial Losada, tercera edición, 1957
- Maine de Biran, François-Pierre. *Nuevos ensayos de antropología. Seguidos de «Nota sobre la idea de existencia» y «Últimos fragmentos»*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Maldiney, Henry. *Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, Dirección de Jérôme de Gramont y Philippe Grosos. Rennes: Ed. Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- Maldiney, Henry. *Penser l’homme et la folie*. 3ª edición. París: Éditions Jérôme Millon, 2007.
- Platón. *Hippias Menor-Cármides. La templanza y la prudencia*. Edición bilingüe por Miguel García-Baró. Traducción de Claudia Marsico. Salamanca: Sígueme, 2020.
- Rodríguez Luño, Ángel. “La virtud moral como habito electivo según santo Tomas de Aquino”, en *Persona y Derecho*, 10 (1983): 209-234.
- Romano, Claude. *L’événement et le temps*. 1ª ed. París : Ed. Presses Universitaires de France, Quadrige, 2012.
- Romano, Claude. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Shestov, Lev. *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Hermida, 2018.
- Suárez, Francisco. *De actibus, qui vocantur passiones, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis*, en: *Opera omnia*, vol. IV, L. Vivès, Parisiis (1856): 454-512.
- Suárez, Francisco. “De voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali”, en: *Opera omnia*, vol. IV, L. Vivès, Parisiis (1856): 157-276.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Edición de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, 2011.
- Verdú, Ignacio. “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”, *Cauriensa*, Vol. XIV (2019): 117-130.

- Vigo, Alejandro Gustavo. “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en: Juan Cruz Cruz (ed.) *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español*. Barañáin, EUNSA (2011): 11-29.
- Vigo, Alejandro Gustavo. “Identidad práctica, virtud y sentido. Entrevista a Alejandro Vigo”. *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy* 12 (2020): 10-42.
- Vigo, Alejandro Gustavo. “Aristóteles y la filosofía actual”. *Estudios públicos*, 151 (2018): 123-147.

Ángel Viñas Vera
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>