

Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios

Personality and moral evil. The connection of vices

MARTÍN F. ECHAVARRÍA
Universitat Abat Oliba CEU
echavarria@uao.es

Resumen: La tradición moral aristotélica afirma que las virtudes son conexas, lo cual implica también que el carácter moral es una unidad en la que hay organización y jerarquía. Los vicios morales, en cambio, son considerados en esta tradición como esencialmente inconexos. Sin embargo, especialmente en el pensamiento de Tomás de Aquino, hay cierta conexión entre algunos vicios. Esta conexión se puede considerar de dos maneras: o atendiendo al individuo y sus inclinaciones propias, perspectiva que no puede ser objeto de ciencia; o atendiendo a la conexión entre los objetos de las inclinaciones apetitivas, que es una consideración que atiende a conexiones *per se* entre los vicios morales y que, por lo tanto, puede ser objeto de ciencia. De este segundo tipo es la consideración de los vicios capitales que hace el Aquinate.

Palabras clave: Ética de la virtud; psicología moral; vicios morales; vicios capitales; Tomás de Aquino.

Abstract: *The Aristotelian moral tradition affirms that the virtues are connected, which also implies that the moral character is a unit in which there is organization and hierarchy. Moral vices, on the other hand, are considered in this tradition to be essentially unconnected. However, especially in the thought of Thomas Aquinas, there is a certain connection between some vices. This connection can be considered in two ways: either by attending to the individual and his own inclinations, a perspective which cannot be the object of science; or by attending to the connection between the objects of the appetitive inclinations, which is a consideration that attends to connections per se between moral vices and which, therefore, can be the object of science. Of this second type Aquinas' consideration of the capital vices.*

Key words: *Virtue Ethics; Moral Psychology; Moral Vices; Capital Vices; Thomas Aquinas.*

Artículo recibido el 2 de julio de 2019 y aceptado para su publicación el 1 de octubre de 2019.

Espíritu LXIX (2020) · n.º 159 · 71-94

I. Introducción: Ética, carácter, personalidad y salud

No es ya ninguna novedad decir hoy que la moral no trata sólo sobre los deberes, o sólo sobre la bondad o maldad de los actos humanos considerados aisladamente, sino que también debe tener en consideración el carácter, o incluso que este sería el tema principal de esta disciplina, como se dice en la hoy llamada “ética de la virtud”¹. De hecho, ya explicaba Aristóteles que la palabra “ética” (ἠθική) deriva a su vez de “ēthos” (ἦθος), que significa “carácter”, por lo que la ciencia ética (ἠθική επιστήμη) es “la” ciencia del carácter², una ciencia que tiene como objeto la constitución de la personalidad moral.

En esta sede utilizaremos de modo intercambiable las palabras *carácter* y *personalidad*, aunque en el contexto de la discusión actual sobre el tema de la teoría filosófica del carácter, se suele hoy discutir esta identificación³. El motivo principal es que la personalidad sería un constructo de la psicología para medir determinados rasgos, entendiendo por tales a factores estadísticos que permitirían la predicción de las conductas. El carácter, en cambio, es un conjunto de disposiciones estables en el interior de las personas que da cuenta de sus actos humanos. De esta manera, se deslinda el campo de acción de la psicología de la personalidad del de la ética de la virtud.

¹ En el origen de la actual “*virtue ethics*” están los ensayos de Anscombe, Foot y, sobre todo, de MACINTYRE. Cf. G.E.M. ANSCOMBE (1958). “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, 1-19; Ph. FOOT (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press; A. MCINTYRE (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. La recuperación de los temas del carácter y la virtud se ha hecho sentir también en ámbito protestante; cf. S. HAUERWAS (1991). *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press. Tanto en el MCINTYRE de *After Virtue*, como en Hauerwas, se desarrolla una ética de las virtudes de tendencia sociologista e historicista, que se desconecta de la noción aristotélica de naturaleza, a diferencia de la lectura tomista de la noción de virtud. En cuanto a la importancia de las virtudes en el contexto general de la ética del Aquinate, cf. G. ABBÀ (1989). *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma: LAS; J. PORTER (1990). *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

² A pesar de sus raíces aristotélicas, no toda ética de la virtud, en el sentido contemporáneo de la palabra, es de orientación aristotélica; cf. D. CARR, D. ARTHUR & K. KRISTJÁNSSON (Eds.) (2016). *Varieties of Virtue Ethics*. London: Palgrave Macmillan.

³ Hoy se discute mucho la diferencia o conexión entre los conceptos de “carácter” de la ética de la virtud y de “personalidad” de la psicología. Ver el interesante artículo de K. BANICKI (2017). “The Character-Personality Distinction. A Historical, Conceptual, and Functional Investigation”, *Theory & Psychology*, 27/1, 50-68.

Sin embargo, el problema es mucho más complejo, porque no hay en la psicología contemporánea unanimidad acerca de lo que se llama *personalidad*. Si el concepto de personalidad definido más arriba es el que emplean en general las orientaciones factoriales en la investigación de la personalidad, entre las que destaca como la más aceptada la de los cinco grandes factores (*big five*), hay muchas otras maneras de entender la personalidad. No es nuestra intención entrar aquí en detalle en estas cuestiones, pero permítasenos mencionar sólo dos. La primera, la concepción de la personalidad del pionero de la psicología de la personalidad como disciplina académica, Gordon Allport. Este autor considera que los enfoques factoriales responden en general a una manera positivista de entender la ciencia, según la cual esta no podría alcanzar una definición esencial de la cosa estudiada, por lo que se limitaría a definirla operacionalmente⁴. Desde esta perspectiva, la personalidad es un mero constructo del investigador, al que no le correspondería nada en la realidad de las cosas. Por el contrario, Allport propone una concepción realista según la cual la personalidad es una realidad “en el interior del individuo... que determina su conducta y pensamiento característicos”⁵. Para Allport, carácter y personalidad no se referirían a realidades distintas, sino que la diferencia dependería de la perspectiva. Se utilizaría la palabra “carácter” para referirse a la personalidad en cuanto sujeta a evaluación moral, y se utilizaría la palabra “personalidad” para enfocar a esta misma realidad desde un punto de vista neutro, sin valoración moral⁶. Que este intento de separación sea deseable y, de hecho, alcanzable es otra cuestión, y Martin Seligman, fundador de la reciente “psicología positiva” critica a Allport por este intento de separación, puesto que la madurez personal no se podría estudiar adecuadamente prescindiendo de lo que implicaría la noción de carácter, es decir, la libertad y las virtudes⁷. De hecho, a pesar de la diferencia que introduce Allport, el mismo autor considera que no se puede hablar de la madurez de la personalidad sin recurrir a criterios éticos, y toda su exposición sobre la personalidad madura no es más que la descripción de una persona que se ha desarrollado según determinados valores y parámetros éticos⁸.

⁴ Cf. G. W. ALLPORT (1964). *Pattern and Growth in Personality*. London-New York: Holt, Rinehart and Winston, 27-28.

⁵ ALLPORT, *Pattern and Growth*, 28.

⁶ Cf. ALLPORT, *Pattern and Growth*, 30-33.

⁷ Cf. M. E. P. SELIGMAN (2003). *La auténtica felicidad*. Barcelona: Bergara, 176-177.

⁸ Cf. ALLPORT, *Pattern and Growth*, p. 275: “Our long survey of the development of

Otro ejemplo, es el uso de las palabras “personalidad” y “carácter” de muchos de los más importantes investigadores de la personalidad en perspectiva clínica, como Erich Fromm, Theodore Millon o Claude Robert Cloninger. Para estos autores, el concepto genérico de personalidad abarcaría dos conceptos específicos: el de temperamento y el de carácter, de tal manera que el carácter sería una de las dos dimensiones de la personalidad. El temperamento, sería la parte de la personalidad determinada biológicamente, mientras que el carácter sería la parte adquirida de la personalidad⁹. Fromm explícitamente afirma que este carácter es la parte de la personalidad por la que se nos considera buenos o malos éticamente¹⁰. Cloninger, por su parte, considera que esos rasgos adquiridos permitirían medir la madurez de una personalidad, e introduce unos conceptos en su explicación que nos conectan implícitamente con criterios de orden ético: la autodirección (*self-directedness*), que se refiere a la capacidad de autogobierno en vistas a un fin; la cooperatividad (*cooperativeness*), que se refiere a su actitud hacia los demás; y la auto-trascendencia, que se refiere al desarrollo de una actitud espiritual¹¹.

Con estos ejemplos basta para comprobar que, como mínimo, cualquier consideración seria de lo que la psicología llama “personalidad” nos condu-

selfhood, of motivation, of cognitive styles brings us at last to the crucial question: What is the *mature person* like?

We cannot answer this question solely in terms of pure psychology. In order to say that a person is *mentally healthy, sound, mature* we need to know what health, soundness, and maturity are. Psychology alone cannot tell us. To some degree ethical judgment is involved”.

⁹ Cf. E. FROMM (1985). *Ética y psicoanálisis*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, p. 64: “Entiendo por personalidad la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas y adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único. La diferencia entre las cualidades heredadas y las adquiridas es en general sinónima de la diferencia entre temperamento, dotes y todas las cualidades psíquicas constitucionales, por una parte, y el carácter, por la otra”; Th. Millon & G. S. Everly (1994). *La personalidad y sus trastornos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, p. 19: “Resumiendo, dentro del contexto de este volumen nosotros consideraremos la personalidad como un concepto amplio que puede fácilmente incluir temperamento y carácter. El temperamento será considerado como la materia prima biológica desde la cual la personalidad se formará, y el carácter será considerado como un subgrupo de la personalidad, más amplio que temperamento, pero más reducido que personalidad y definido según las costumbres sociales”.

¹⁰ Cf. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, p. 64: “Mientras que las diferencias en el temperamento no tienen significado ético, las diferencias en el carácter constituyen el verdadero problema de la ética”.

¹¹ Cf. C. R. CLONINGER, D. M. SVRAKIC & Th. R. PRZYBECK (1993). “A Psychobiological Model of Temperament and Character”. *Archives of General Psychiatry*, 50, 975-990.

ce a consideraciones éticas y que personalidad y carácter, o son lo mismo, o denominan dos maneras de enfocar la misma cosa, o una es parte de la otra (el carácter, parte de la personalidad).

Por otro lado, dado que muy frecuentemente, la personalidad es considerada principalmente como objeto de las ciencias de la salud, sin darnos cuenta, se termina absorbiendo el terreno de los actos y disposiciones humanas, es decir, el terreno de la ética, en el campo de las ciencias de la salud. Así, el carácter o el gobierno de las emociones, temas clásicos de la ética, terminan siendo terreno privilegiado de la psiquiatría y de la psicología clínica, en el que los moralistas no osan entrar. Esta absorción de lo moral por lo sanitario, es parte de un fenómeno todavía más amplio, y que no ha sido todavía suficientemente discernido. Un ejemplo de la trascendencia de lo que aquí planteamos es la más difundida definición del concepto de “salud”, la de Constitución de la OMS (1948). Merece la pena citarla aquí para que se entienda de qué estamos hablando: “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Esta definición pretende que la salud sea bastante más que aquel hábito entitativo del organismo que era en santo Tomás ¿Cuánto más? Para responder a esta pregunta, hay que recurrir a otra definición célebre. Nos referimos a la definición de felicidad de Boecio: “el estado perfecto por la reunión de todos los bienes” (*status omnium bonorum aggregatione perfectus*¹²). Si comparamos las partes de ambas definiciones, nos encontraremos con la sorpresa de que lo que Boecio, y con él toda la tradición moral de occidente, llamaba felicidad, coincide prácticamente con lo que hoy la OMS llama “salud”. De esta manera, esta organización se transforma en la garante de la felicidad humana, que es puesta en las manos de los profesionales de la salud. Urge, por lo tanto, una recuperación para las disciplinas morales de los temas de la felicidad, la personalidad y la afectividad.

¹² Usada con frecuencia por santo Tomás; cf. por ejemplo, *Summa Theologiae*, I, q. 26, a. 1, arg. 1. Si tenemos en cuenta que, según la concepción clásica, los bienes del hombre son de tres tipos, bienes exteriores, bienes del cuerpo y bienes del alma, la reunión de todos los bienes se acerca mucho a ese bienestar físico, mental y social del que habla la definición de la ONU.

II. La teología de la personalidad de Tomás de Aquino

Aunque es objetable que la ética filosófica y la teología moral de santo Tomás puedan ser reducidas a la categoría de “ética de la virtud”, porque en su síntesis moral juegan también un papel fundamental otras nociones igualmente importantes, como las de felicidad, ley y gracia¹³, es evidente que las virtudes ocupan un lugar fundamental en la concepción tomasiana de la moral, hasta tal punto que la mayor parte de la II^a-II^{ac} de la *Summa Theologiae* está organizada en torno a las virtudes fundamentales, y en la I^a-II^{ac} las virtudes juegan un papel fundamental entre los principios explicativos de la acción humana. Es también cierto que la concepción de las virtudes que santo Tomás presenta en la II^a-II^{ac} no se limita a un tratamiento de cada una de las virtudes como disposiciones aisladas, sino que el Aquinate nos presenta allí lo que podríamos llamar una verdadera “teología de la personalidad”. En efecto, santo Tomás sigue la concepción aristotélica de que las virtudes morales adquiridas son conexas. Además, el Doctor Angélico extiende esta idea de conexión a las virtudes infusas, tanto morales como teológicas. Si bien se pueden tener las virtudes separada o aisladamente de modo imperfecto e informe¹⁴, no se puede tener la virtud

¹³ Cf. N. AUSTIN (2018). *Aquinas on Virtue. A Causal Reading*. Washington D.C.: Georgetown University Press, p. xvi: “We need a way to acknowledge virtue’s significant contribution without overclaiming its significance. To this end, it helps to adopt from moral philosophy the distinction between ‘virtue ethics’ and ‘virtue theory’. ‘Virtue ethics’ is notoriously difficult to define, yet the phrase does suggest by its constituent terms an *ethics* in which virtue serves as the *basic idea* or *central focus*. Virtue ethics is most frequently presented as an alternative to deontology or consequentialism, and is therefore seen as a self-standing moral theory in which all important ideas are derived from one basic concept—namely, virtue. A virtue theory, in contrast to a virtue ethics, is an account of the nature, genesis, and role of virtue (and the virtues). It does not claim to be an autonomous ethics. [...] Theological ethics needs a place for virtue but also for commandments, covenant, happiness, law, and grace”. Una síntesis tomista que armoniza todos los elementos de la moral católica es la de SERVAIS PINCKAERS; cf. S. PINCKAERS (1985). *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg, Editions Universitaires; S. PINCKAERS (1991). *La morale catholique*. Cerf Paris; S. PINKARES (2009). *Passions et vertu*. Paris: Parole et Silence.

¹⁴ Hay una discusión clásica sobre qué son esas cuasi virtudes que se poseen de modo imperfecto, es decir, inconexo. Están claramente las disposiciones naturales o adquiridas pre-morales, lo que Aristóteles llama “virtudes naturales”, como la facilidad para la templanza o para la mansedumbre que deriva del temperamento o de la crianza. Estos no son hábitos, sino simples disposiciones. Algunos autores consideran que incluso en algunos casos puede haber una virtud imperfecta que sea verdadero hábito, pero un hábito que

según el perfecto estado de virtud, sin poseer todas las virtudes fundamentales¹⁵. Esta conexión implica no sólo que hay relaciones recíprocas entre las virtudes, y que conforman un sistema en el que se necesitan y apoyan mutuamente, sino también que hay un orden y jerarquía entre ellas. Las más importantes se comportan como forma de las inferiores. Así, las infusas son más importantes que las adquiridas, las teologales son principales respecto de las morales, especialmente la caridad, *forma virtutum*, y entre las morales, la prudencia es superior a la justicia, y ésta a la fortaleza y a la templanza¹⁶. Este orden depende a su vez del orden de los objetos: las virtudes teológicas, que tienen por objeto a Dios, Sumo Bien, en quien consiste la felicidad, son principales respecto de las que tienen por objeto las operaciones y las pasiones, y por ello, la personalidad cristiana se organiza en torno a aquellas. Por eso, santo Tomás define al organismo de las virtudes, es decir, a la personalidad virtuosa como “el conjunto ordenado de virtudes” (*ordinata virtutum congregatio*)¹⁷. De aquí, generalizando, podríamos definir a la personalidad como “el conjunto ordenado de hábitos operativos”¹⁸. Esta definición abarca no sólo a la personalidad virtuosa,

es incapaz de ser actuado perfectamente, por la obstrucción que provendría de las otras disposiciones desordenadas, que impedirían el pleno ejercicio de esa virtud, pero que, una vez adquiridas o infundidas las virtudes faltantes, se liberaría y operaría según todo su poder. Por otro lado, está la cuestión de la posibilidad de poseer las virtudes morales adquiridas, incluso con su conexión, sin poseer las virtudes infusas. Cf. AUSTIN, *Aquinas on Virtue*, 177-185.

¹⁵ Me refiero a las “virtudes fundamentales”, porque algunas virtudes, como la magnificencia, que supone la posesión de riquezas, no pueden darse en todas las personas virtuosas en acto perfecto, sino virtual o radicalmente. En cuanto a las virtudes imperfectas por falta de conexión con las virtudes infusas informadas por la caridad, cf. L. BILLOT (1905). *De virtutibus infusis. Commentarius in Secundam Partem S. Thomae*. Roma: Typographia iuvenum opificium a S. Ioseph, p. 22: “Adhuc tamen sciendum est quod omnis virtus, ut sit in statu perfecto virtutis, debet non tantum posse ordinari, sed etiam ordinari de facto ad bonum perfectum quod est ultimum finis. Quapropter, si qua forte virtus particularis existat in homine non bene se habentem ad ultimum finem qui Deo est, ista nondum facit habentem simpliciter bonum, adeoque non est virtus perfecta, sed imperfecta seu informis, cui nimirum ultima deest forma moralitatis”.

¹⁶ Cf., especialmente, *Sum. Theol.*, I-II, q. 65.

¹⁷ Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2: “Ad secundum dicendum quod, sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem aedificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio iacitur.” Todos los textos en latín de santo Tomás están tomados del Corpus Thomisticum <http://www.corpusthomisticum.org/>. La traducción es nuestra.

¹⁸ Cf. M. F. ECHAVARRÍA (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, 164.

sino también a la que posee vicios, de la que trataremos en los apartados siguientes.

Pero, para un enfoque completo de lo que sería la “teología de la personalidad” dentro de la psicología moral de santo Tomás¹⁹, es necesario atender a otros componentes fundamentales, que se suman a las virtudes fundamentales para la constitución de la personalidad. Me refiero a las llamadas “partes” de esas virtudes, y muy especialmente a las que santo Tomás llama “partes integrales”, porque las partes “subjetivas” y las partes “potenciales” no dicen necesariamente un orden real entre sí, aunque las partes potenciales estén lógicamente ordenadas entre sí en la medida en que participan del “modo” de la virtud cardinal correspondiente²⁰. Las partes integrales son “condiciones” que hacen que esas virtudes sean posibles²¹. Así, si la virtud de la prudencia se ordena propiamente al acto del “imperio”, para poder hacer este acto de la razón práctica es necesario que el sujeto posea otras disposiciones, que no siempre son virtudes morales, como la buena memoria, la inteligencia de lo presente, la previsión de lo futuro, la racionalidad, la sagacidad, la circunspección y la precaución²². Todas estas son capacidades cognitivas, que eventualmente pueden colaborar con los vicios, en vez de con las virtudes (el mentiroso, por ejemplo, tiene que tener muy buena memoria, y el ladrón, ser muy precavido). De modo semejante, para que se dé la virtud de la templanza es necesario el desarrollo de dos disposiciones positivas, que son la vergüenza y la honestidad²³. La vergüenza es el temor de la deformidad del desorden de la intemperancia; la honestidad es el sentido de la belleza. Sin una sensibilidad que siente repugnancia por la deformidad moral y admiración por lo bello, no se dan las bases suficientes para el desarrollo de la disposición estable de la moderación del apetito de placer, la templanza. De por sí, ni la vergüenza, ni la honestidad son la virtud de la templanza, e incluso son compatibles con la falta de la templanza

¹⁹ Cf. N. E. LOMBARDO (2011). *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, p. xi: “For Aquinas, ethics is nothing other than the study of human psychology insofar as it flourishes or fails to flourish. Unlike approaches that regard psychology and ethics as two distinct categories that are only occasionally concerned with each other, or perhaps extrinsically related in a calculus where psychological well-being is weighed against doing what is right, Aquinas’s approach offers a refreshing synthesis of psychology and ethics”.

²⁰ Cf. *De virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 27.

²¹ Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 143, a.u., co.

²² Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 49.

²³ Cf. *Sum. Theol.*, II-II, qq. 144 et 145.

como virtud perfecta, como puede pasar en la continencia e incluso tal vez en la incontinencia. Sin embargo, son una disposición y condición para la existencia de la virtud. En síntesis, las virtudes no sólo están conexas entre sí, sino también con otras cualidades positivas, que no necesariamente son virtudes en el sentido más fuerte de la palabra, pero que hacen posible la virtud.

III. La desconexión de los vicios

Las disposiciones contrarias a las virtudes son los vicios. Santo Tomás enseña que, a diferencia de las virtudes, todos los vicios no son conexos:

La intención del que actúa según la virtud para seguir a la razón se halla dispuesta de manera distinta de la intención del que peca para separarse de la razón. Pues la intención de quienquiera que actúe según la virtud es seguir la regla de la recta razón, y por eso la intención de todas las virtudes tiende hacia lo mismo. Y por eso, todas las virtudes están recíprocamente conectadas en la recta razón de lo agible, que es la prudencia, como ya se ha dicho. Pero la intención del que peca no tiende a apartarse de lo que es según la razón, sino más bien a que tienda a algún bien apetecible, del cual obtiene la especie. Este tipo de bienes a los que tiende la intención del que peca apartándose de la razón, son diversos, y no tienen ninguna conexión entre sí, e incluso a veces son contrarios. Puesto que los vicios y pecados toman su especie de aquello a lo que se convierten, es manifiesto que, según aquello que perfecciona la especie de los pecados, los pecados no tienen ninguna conexión entre sí. Pues el pecado no se comete pasando de la multitud a la unidad, como acaece con las virtudes que son conexas, sino más bien apartándose de la unidad hacia la multiplicidad²⁴.

²⁴ *Sum. Theol.*, I-II, q. 73, a. 1, co.: “Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut rationis regulam sequatur, et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit. Et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est prudentia, sicut supra dictum est. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, immo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod

La respuesta de santo Tomás es clara, aunque contiene más matices de los que podemos imaginarnos a primera vista. El vicio y el pecado, en cuanto son el mal de la criatura racional, tienen el carácter de privación. El mal y la privación no son apetecibles *per se*, porque el objeto que atrae al apetito es el bien. Las virtudes están conexas porque, si bien cada virtud tiene su propia materia, todas tienden a algo analógicamente uno, que es el bien de la recta razón. Por eso todas las virtudes morales se unifican en la virtud de la prudencia, que es la que determina cuál es el bien según la razón *hic et nunc* en lo agible, al ser la regla próxima de los actos humanos. El vicio y el pecado, en cambio, se definen como una privación del orden de la recta razón, y, por lo tanto, en cuanto males no tienen razón de apetecible ni, por lo tanto, de fin de la acción, ni del hábito. Por lo mismo, no pueden ser principio de unificación. El que peca, no busca ni puede buscar *per se*, el mal, sino algo que se presenta bajo la apariencia de bien, y es ese bien el que especifica el acto. Pecando se puede tender a innumerables bienes creados que no tengan ninguna conexión *per se*, y por eso mismo, los distintos pecados y vicios son esencialmente inconexos. Por otro lado, mientras que la virtud consiste en un término medio entre dos desórdenes extremos, los vicios están en esos extremos, y, por lo tanto, hay vicios que son contrarios y que no pueden darse simultáneamente en el mismo sujeto, como la pusilanimidad y la presunción, o el temor y la “*intimiditas*”²⁵.

La consecuencia de todo esto es que, al ser disolutivo del bien del hombre, que es el de la razón, y al hacer tender al hombre a una multiplicidad de bienes, inconexos y a veces opuestos en su concreción (no en la participación de la perfección común del bien), más bien la tendencia del vicio en cuanto tal es la de la descomposición de la personalidad moral, la caída desde la unidad del bien de la razón, a la multiplicidad del apetito perdido en la multitud de los bienes finitos. No se debe, por ello, menospreciar el efecto desorganizador de la vida humana que tiene el pecado como tampoco, por el contrario, el efecto unificador y saludable de la vida verdaderamente virtuosa.

¿Deben llevarnos estas afirmaciones a la conclusión de que no es posible estudiar el vicio y el pecado desde la perspectiva de la personalidad, es decir

convertuntur, manifestum est quod, secundum illud quod perficit speciem peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quae sunt connexae, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem”.

²⁵ *Ibidem*.

de algún tipo de conexión que se dé *ut in pluribus* entre las distintas formas de inclinación viciosa? A continuación, explicaremos por qué pensamos que no es así.

IV. La conexión de los vicios

Aunque todos los vicios, por los motivos apenas explicados, no tengan una conexión *per se* entre sí, esto no significa que no haya algún tipo de conexión entre *algunos* vicios, y que captar esa conexión no sea de la mayor importancia para el desarrollo de la psicología moral. Todo lo contrario, es muy importante, para entender algo de la psicología del pecado, comprender que estos no sólo producen y proceden de vicios, sino que hay vicios que se relacionan y se apoyan mutuamente entre sí, y que también están en relación a otras disposiciones, que no necesariamente son vicios en sentido estricto. En eso consiste, justamente, la doctrina de los vicios capitales²⁶.

Se llaman vicios capitales aquellas disposiciones morales estables, rasgos del carácter moral, que inclinan, fuera del orden de la recta razón, a fines tan importantes o atractivos que causan el surgir de otros pecados y vicios. Este causar tiene la modalidad de la causa final. Santo Tomás lo explica con las siguientes palabras:

Un pecado causa otro de parte del fin en cuanto el hombre comete algún pecado por el fin de otro pecado. Como la avaricia causa el fraude, porque el hombre comete fraude para lucrar con el dinero. Y según este modo se causa el pecado en acto y formalmente. Y por eso según este modo de origen se llama a los vicios “capitales” [...]. Porque es manifiesto que el príncipe ordena a los que le están sujetos hacia su fin, como el ejército es ordenado al fin por el general, como se dice en los *Metaf.*, XII. De donde, según Gregorio [Magno], los vicios capitales son como generales; y los vicios que de ellos nacen, son como un ejército. Pero, que un pecado se ordene al fin de otro, puede suceder de dos maneras. Primero, de parte del mismo pecador, cuya voluntad está inclinada al fin de un pecado más que

²⁶ Una prueba de la actualidad de la doctrina de los vicios capitales es el libro de un catedrático de Psicología de la Universidad de Barcelona, M. VILLEGAS (2018). *Psicología de los siete pecados capitales*. Barcelona: Herder. El autor declara adoptar un punto de vista no religioso, lo que refuerza el argumento de la objetividad de la importancia de esta doctrina.

al de otro, lo cual es accidental al pecado. Por lo que, según este [modo] no se llama a algunos vicios “capitales”. De otro modo, se dice esto por la misma disposición de los fines, de los cuales alguno tiene conveniencia con otro, de tal manera que ordinariamente [*ut in pluribus*] se ordene al mismo. Como el engaño, que es el fin del fraude, se ordena a juntar riquezas, que es el fin de la avaricia. Y de acuerdo a esto hay que considerar los vicios capitales. Por lo tanto, se llaman vicios capitales aquellos que tienden a algunos fines apetecibles principalmente por sí mismos, de tal modo que a estos fines se ordenen los otros vicios²⁷.

El texto es muy rico, e iremos comentándolo por partes. En primer lugar, Santo Tomás afirma que un pecado puede cometerse a causa de otro pecado cuando uno de ellos posee un fin tan atractivo que, por motivo de ese fin se cometen otros pecados. Se trata de dos pecados distintos, que tiene cada uno su objeto propio, pero hay orden de uno a otro, como cometer fraude por avaricia. Tenemos el pecado del fraude y el de la avaricia, pero aquel no se explicaría, si atendemos a la comprensión del acto humano, si no entendemos que ese acto de fraude se ha realizado para conseguir el bien al que se aspira por la avaricia, que son las riquezas. Eso, que se explica así al nivel de los actos, vale también en el nivel de los hábitos operativos, en este caso, los vicios. Y esto se puede enfocar según dos tipos de consideración:

a) La que atiende a las disposiciones individuales, es decir a la personalidad en su singularidad: así, cada uno tiene sus propias inclinaciones

²⁷ *De malo*, q. 8 a. 1 co: “unum peccatum causat aliud ex parte finis, in quantum scilicet propter finem unius peccati committit homo aliud peccatum; sicut avaritia causat fraudem, quia homo ad hoc fraudem committit ut pecuniam lucretur; et secundum hoc peccatum causatur a peccato in actu et formaliter. Et ideo secundum istum modum originis dicuntur vitia capitalia [...]. Manifestum est enim quod princeps ordinat sibi subiectos ad finem suum, sicut exercitus ordinatur ad finem ducis, ut dicitur in XII Metaph. Unde, secundum Gregorium, vitia capitalia sunt quasi duces; et vitia quae ex eis oriuntur, sunt quasi exercitus. Quod autem unum peccatum ordinetur ad finem alterius, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cuius voluntas est pronior ad finem unius peccati quam alterius; sed hoc accidit peccatis. Unde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capitalia. Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium quorum unus habet quamdam convenientiam cum alio, ita quod ut in pluribus ad ipsum ordinetur; sicut deceptio, quae est finis fraudis, ordinatur ad pecunias congregandas, quod est finis avaritiae; et secundum hoc oportet capitalia vitia assumere. Illa ergo dicuntur capitalia vitia quae habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, ut sic ad huiusmodi fines alia vitia ordinentur”.

apetitivas habituales y, por razón de ellas, está más dispuesto a ser atraído por un bien antes que por otro. Esto puede darse según innumerables variables individuales y no puede estar sujeto a la ciencia, ni al arte (la técnica), pues esta sólo puede atender a lo que se da *ut in pluribus*²⁸. En este caso, no hablamos de los vicios capitales, sino en todo caso, de los vicios dominantes en este sujeto, como si dijéramos, unos vicios capitales propios de la idiosincrasia personal, lo que a veces se llama la “pasión o vicio dominante”. Así, en una persona el vicio de la pusilanimidad o el del temor pueden ser dominantes y causa de otros vicios a modo de fin, aunque no aparezcan en el listado de los vicios capitales.

b) La que atiende al orden de los bienes o fines a los que tiende el apetito. Un vicio puede ordenarse al fin de otro *ut in pluribus*, cuando en general se observa que tiende a cometerse un pecado, o mejor, a tener inclinaciones a determinados pecados, como medio para lograr el fin de un vicio principal, que es el llamado “vicio capital”. Estos vicios tienden a fines “apetecibles por sí”, mientras que los vicios subalternos tienden a medios para esos fines. Aunque no se está considerando aquí las personalidades individuales, como en el caso anterior, se están contemplando conexiones objetivas entre vicios, que tienden a darse en la mayoría de los casos. Nos encontramos, así, con una conexión entre vicios, en la medida en que, en general, y por la naturaleza misma de los bienes a los que esos vicios apuntan desordenadamente, unos vicios tienden a subordinarse a otros. Este suceder así en general, tiene que ver con una conexión esencial entre los medios y los fines que, si no se da siempre, es por intervenir causas contingentes, como sucede tanto en las cosas morales como en las naturales, y por la participación de la libertad²⁹. Esta consideración, por ser objetiva y esencial puede ser objeto de la ciencia moral:

²⁸ Es llamativo cómo esta observación parece conectar, *ante litteram*, la concepción de la personalidad en santo Tomás con la de Gordon Allport al distinguir el enfoque *idiográfico* del *nomotético*; cf. ALLPORT, *Pattern and Growth*, 3-21.

²⁹ Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 84, a. 1, ad 3: “I^a-IIae q. 84 a. 1 ad 3Ad tertium dicendum quod, sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod est semper, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnis mali, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius, sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione praedicta”.

Por la disposición del hombre que peca puede acontecer que cualquier vicio se ordene a cualquier fin. Pero, según la disposición que los objetos o los fines tienen entre sí, algunos determinadamente se ordenan a otros, de los que proceden. Pero en la consideración de la moral se atiende a lo que sucede en la mayoría [*ut in pluribus*], como también en la consideración de la [ciencia] natural³⁰.

En definitiva, la primera forma de consideración de la estructura de los hábitos en la personalidad individual es más próxima al sujeto actuante, pero menos científica, objeto de la experiencia y de la prudencia. La segunda forma de consideración, aunque más remota de los casos particulares, es más universal y científica. Ambas perspectivas son complementarias. La segunda perspectiva es muy importante para comprender la coherencia que tienen entre sí determinadas inclinaciones. La primera lo es porque permite comprender la estructura de la personalidad tal como se da en la realidad de las personas. En efecto, el carácter de una persona que posee auténticos vicios no es puro vicio, no todas las disposiciones que tiene son vicios morales. Además de poder poseer, por ejemplo, algunas virtudes intelectuales, puede tener también algunas virtudes morales, aunque sea imperfectamente, sea a modo de pura disposición, sea como hábitos imperfectos por estar incorporados en una estructura organizada en torno a un falso fin último que prescinde de la prudencia, que es forma de las virtudes morales:

Como antes se ha dicho, no por cualquier acto de pecado se quita la virtud opuesta, sino que el pecado venial no quita la virtud; y el pecado mortal quita la virtud infusa, en cuanto separa de Dios; pero un solo acto de pecado, aunque sea mortal, no quita el hábito de la virtud adquirida. Pero, si se multiplica tanto el acto que se genere el hábito contrario, se excluye la virtud adquirida; excluida la cual, se excluye la prudencia, porque el hombre que actúa contra cualquier virtud, actúa contra la prudencia. Y, sin la prudencia, no puede existir ninguna virtud moral, como antes se ha expuesto; y, en consecuencia, se excluyen todas las virtudes morales, en cuanto al ser perfecto y formal de la virtud, que tienen según que participan

³⁰ *De malo*, q. 8 a. 1 ad 4: “Ad quartum dicendum, quod ex dispositione hominis peccantis potest contingere quodlibet vitium ad finem cuiuslibet ordinetur: sed secundum habitudinem obiectorum vel finium quam habent ad invicem, quaedam determinate a quibusdam oriuntur, a quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id quod est ut in pluribus, sicut et in consideratione naturali”.

de la prudencia. Pero permanecen inclinaciones al acto de las virtudes que no tienen razón de virtud. Sin embargo, no se sigue por esto que el hombre incurra en todos los vicios o pecados. Primero, porque a una virtud se oponen muchos vicios, de tal manera que la virtud se puede privar por uno solo de ellos, aunque los otros no falten. Segundo, porque un pecado se opone directamente a la virtud en cuanto a la inclinación al acto, como antes se ha dicho, de donde, permaneciendo algunas inclinaciones virtuosas, no se puede decir que un hombre tenga vicios o pecados opuestos³¹.

Con esto volvemos al argumento del apartado anterior: no sólo no se pueden tener todos los vicios, sino que incluso quien posee vicios importantes, y quien estructura su vida en torno a los fines de esos vicios, ordinariamente tiene, junto con estos, algunas inclinaciones positivas, virtudes imperfectas por la falta de conexión en la prudencia y en la caridad con el resto de las virtudes. Esto quiere decir que su personalidad moral no puede ser perfectamente cohesionada en torno a los falsos fines que persigue. Aunque en principio no es imposible que exista alguien que sólo posea vicios, ni siquiera estas personas los poseerían todos, aunque los vicios que sí poseyera configurarían una personalidad más coherente, mejor organizada, pero, por lo mismo, más contra la razón y la naturaleza, más artificial y más deforme, una especie de monstruo psico-moral. Para lograr esto, sería necesario un ejercicio consciente *contra natura* que acabara, no sólo con las virtudes, sino también con las disposiciones pre-morales en la sensibilidad y en el entorno que hacen posibles las virtudes. Cuando esto se consigue

³¹ I-II, q. 73, a. 1, ad 2: "Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita, nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, in quantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitae. Sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitae. Qua exclusa, excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam. Sine prudentia autem nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est. Et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales, quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam, remanent tamen inclinationes ad actus virtutum, non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per unum eorum, etsi alterum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est, unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita".

estamos frente a esa progresión en la malicia que hace a los hombres bestiales, de la que habla santo Tomás cuando estudia las causas de las tendencias *contra natura* en el *Comentario a la Ética Nicomáquea* de Aristóteles³².

V. La conexión en los vicios capitales

No estando sujeta a ciencia la primera forma de considerar la conexión entre los vicios, nos centraremos aquí en la conexión que se establece entre los vicios capitales y otros vicios o pecados que se ordenan a aquellos, y que son llamados por santo Tomás, siguiendo a san Gregorio Magno, “hijas” de los vicios capitales. Se ha dicho antes que, la razón por la que no se habla de conexión de los vicios es justamente porque estos son un mal, es decir una privación, que en cuanto tal no puede producir orden. Sin embargo, entre los llamados vicios capitales y sus “hijas” se da un orden, justamente en la medida en que los actos y objetos de aquellos vicios son como el fin de estos otros. ¿Cómo es posible que se diga a la vez que entre los vicios puede y no puede haber orden y unidad? El Aquinate lo explica de la siguiente manera:

El pecado carece de orden de parte de la aversión, pues desde esta perspectiva tiene razón de mal; pues “el mal”, según Agustín en el libro *Sobre la naturaleza del bien*, “es privación del modo, la especie y el orden”. Pero de parte de la conversión, mira hacia algún bien. Y por eso, desde esta perspectiva puede haber orden³³.

La “aversión” a Dios y la “conversión” a la creatura son los dos aspectos que tienen los actos de pecado, y consiguientemente los vicios que a ellos

³² *Sententia Ethic.*, lib. 7, l. 1, n. 12: “Et ponit tres modos secundum quos aliqui fiunt bestiales. Quorum primus est ex conversatione gentis, sicut apud barbaros qui rationalibus legibus non reguntur, propter malam convivendi consuetudinem aliqui incidunt in malitiam bestialem. Secundo contingit aliquibus propter aegritudines et orbitates, idest amisiones carorum, ex quibus in amentiam incidunt et quasi bestiales fiunt. Tertio propter magnum augmentum malitiae, ex quo contingit quod quosdam superexcellenter infamamus dicentes eos bestiales. Quia igitur, sicut virtus divina raro in bonis invenitur, ita bestialitas raro in malis: videntur sibi per oppositum respondere”.

³³ *Sum. Theol.*, I-II, q. 84, a. 3, ad 2: “Ad secundum dicendum quod peccatum caret ordine ex parte aversionis, ex hac enim parte habet rationem mali; *malum autem*, secundum Augustinum, in libro de natura boni, *est privatio modi, speciei et ordinis*. Sed ex parte conversionis, respicit quoddam bonum. Et ideo ex hac parte potest habere ordinem”.

inclinan. En todo pecado la persona prefiere el bien creado al Bien divino, y por querer apoderarse de aquel bien fuera del orden establecido por Dios, se aparta de Él, despreciando el dictamen de la recta razón. En cuanto es separación del Bien divino y del bien de la razón, el pecado es privación y, por lo tanto, algo incapaz de establecer orden y unidad en la multiplicidad de actos y tendencias del hombre. Pero, desde el aspecto de conversión al bien finito, incluso el aparente, en tanto que en este se da alguna participación del bien, puede haber finalidad, orden y unidad³⁴. Este es el orden que se puede dar en una personalidad dominada por los vicios, y es el orden del que trata la doctrina de los vicios capitales, que son vicios que engendran y coordinan a otros vicios, es decir a otras disposiciones del carácter contrarias a la recta razón. Así lo explica santo Tomás:

“Capital” deriva de “cabeza”. Propiamente, “Cabeza” es cierto miembro del animal que es el principio y director de todo el animal. De allí que todo principio se llame cabeza metafóricamente, y que también los hombres que dirigen y gobiernan a otros se llaman “cabeza” de estos. Se llama “capital” a un vicio, en primer lugar, a partir de la “cabeza” propiamente dicha; y según esto, se llama “pecado capital” al pecado que se castiga con la pena capital. Pero aquí no es nuestra intención tratar de los vicios capitales así entendidos, sino según que, en segundo lugar, se llama “pecado capital” a partir de que “cabeza”, metafóricamente, significa “principio” o “director” de otros. Y así, se llama vicio capital a aquel del que nacen otros vicios, y principalmente según el origen [propio] de la causa final, que es origen formal, como antes se ha dicho. Así, el vicio capital no sólo es origen de otros, sino que también es director y, en cierto modo, conductor de los otros, pues siempre el arte o el hábito al que pertenece el fin, reina e impera sobre lo que se ordena al fin. Por lo que Gregorio, en el l. XXXI de los *Comentarios morales*, compara estos vicios capitales con los generales de un ejército³⁵.

³⁴ Por este motivo, para mostrar el carácter de mal de los vicios, el método de exposición adecuado es el de desarrollar el tema es en el contexto del tratamiento de la virtud de la que privan. Así lo hace santo Tomás en la *Summa*, y en parte este es el método del libro de K. TITTLE & C. A. BOYD (Eds.) (2015). *Virtues & Their Vices*. New York: Oxford University Press. Sin embargo, este no es el método de exposición más adecuado para mostrar la conexión de los vicios. Para este fin, es mejor exponer los vicios a partir de los vicios capitales de los que derivan en general, como hace santo Tomás en *De malo*, y como lo hace en la *Summa* en los artículos en los que explica cada vicio capital con sus “hijas”, aunque se haga en un contexto general de exposición de las virtudes con su orden.

³⁵ *Sum. Theol.*, I-II, q. 84, a. 3, co: “Respondeo dicendum quod capitale a capite di-

Como se ve claramente en este párrafo, los bienes a los que tiende el apetito desordenado engendran un orden nuevo, que es el del carácter vicioso, que santo Tomás compara al de las artes. En este contexto, hay algunos vicios que, por el carácter sumamente atractivo de sus objetos, son capaces de engendrar todos los vicios, y que destacan entre los vicios capitales. Estos son la *soberbia* (*superbia*) y la *codicia* (*cupiditas*). La soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia y, como todo hombre apetece naturalmente el pleno desarrollo de sus potencialidades, y esto se puede concretar, en este caso, desordenadamente, por medio de cualquier bien, la soberbia puede causar cualquier pecado, porque por medio de cualquiera de ellos el hombre podría estar buscando la propia excelencia³⁶. La codicia es el apetito desordenado de riquezas. Aunque las riquezas son esencialmente bienes útiles y no bienes deleitables de por sí, ni bienes honestos, sin embargo, para quien tienen su apetito convertido hacia los bienes terrenos genera una fortísima atracción porque mediante el dinero se pueden comprar todos los bienes corruptibles. Así, la codicia es “raíz” de todo pecado (1Tm 6,10), porque puede alimentarlos a todos³⁷.

A partir de aquí, santo Tomás se detiene en algunos vicios que, si bien no tienen la extensión causal de la soberbia y la codicia, arrastran consigo ordinariamente constelaciones bien determinadas de vicios: la vanagloria (*inanis gloria*), la envidia (*invidia*), la avaricia (*avaritia*), la ira (*ira*), la tristeza (*tristitia*) o acedia (*accidia*), la gula (*gula*) y la lujuria (*luxuria*). No podemos tratarlos todos, pero bastarán unos ejemplos para entender la importancia de considerar la conexión de estos vicios.

Empecemos, en primer lugar, por la vanagloria. Este vicio se opone a la virtud de la magnanimidad por exceso, y consiste en un apetito desorde-

citur. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium caput vocatur, et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, capita aliorum dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto, et secundum hoc, peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis poena punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale a capite prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum. Et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo, ut supra dictum est. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum, semper enim ars vel habitus ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem. Unde Gregorius, XXXI Moral., huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat”.

³⁶ Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 84, a. 2.

³⁷ Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 84, a. 1.

nado de la manifestación de la propia excelencia, es decir de que la propia perfección sea conocida. A la vanagloria se asocian como vicios conexos los siguientes: la jactancia (*jactantia*), la presunción de novedades (*praesumptio novitatum*), la hipocresía, la terquedad (*pertinatcia*), la discordia (*discordia*), la disputa (*contentio*) y la desobediencia (*inobediencia*). La lógica según la cual estos vicios se conectan con la vanidad, es esta: dado que este vicio consiste en la tendencia a manifestar la propia excelencia, a este fin se pueden ordenar distintos medios. Primeramente, si la manifestación de la propia superioridad se busca directamente, puede hacerse por el uso de las palabras, y así tenemos la *jactancia*, o por lo actos. Si los actos de los que uno se gloria son reales, tenemos la *presunción*, y especialmente la de originalidad o novedad, porque lo novedoso produce mayor admiración. Si, en cambio, la perfección de la que se gloria es falsa, tenemos la *hipocresía*. En segundo lugar, se puede manifestar indirectamente la propia excelencia, mostrando que uno no es inferior a los demás. En esta línea causal tenemos la *terquedad*, por la que uno se mantiene en su parecer a pesar de oír mejores razones del prójimo; la *discordia*, por la que uno no quiere ceder en sus decisiones para que su voluntad concuerde con la de los otros; la *disputa*, que conduce a discutir con los demás vociferando y la *desobediencia*, por la que no se quiere ejecutar las órdenes de un superior³⁸. Al tratar del vicio capital de la envidia, santo Tomás agrega que esta también es hija de la vanagloria, lo que no impide que a su vez sea un vicio capital del que nacen otros³⁹. Desde el punto de vista de la psicología del pecado, todas estas consideraciones tienen gran utilidad. Cuando un padre, un educador, un superior, encuentra a alguien que se comporta de alguna de estas maneras, por ejemplo, que es desobediente o presuntuoso, puede inferir como probable que haya detrás un desorden de la vanidad. Con más seguridad aún podemos hacer esta inferencia si nos encontramos con el complejo de todos estos defectos. A su vez, la vanagloria procede muchas veces de la soberbia, que, al ser el apetito desordenado de la propia excelencia, puede causar el apetito de manifestación de esa misma excelencia. Este complejo de vicio da lugar a un tipo psico-moral, el del vanidoso con complejo de superioridad.

Pongamos, por otro lado, un vicio carnal, como la lujuria, el apetito desordenado de placeres venéreos. Siguiendo a Gregorio, el Aquinate co-

³⁸ Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 132, a. 5.

³⁹ Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 36, a. 4.

necta la lujuria con los siguientes desórdenes: la ceguera mental (*caecitas mentis*), la inconsideración (*inconsideratio*), la inconstancia (*inconstantia*), la precipitación (*prapipitatio*), el amor propio (*amor sui*), el odio de Dios (*odium Dei*), el amor al tiempo presente (*affectus prasenti saeculi*), y el horror o desesperación del futuro (*horror vel desperatio futuri*). La explicación es la siguiente: por ser una inclinación intensa a los placeres sensibles, y en particular a los sexuales, la lujuria afecta el funcionamiento de las potencias superiores, es decir, a la razón y a la voluntad. Por lo tanto, los vicios que se asocian a la lujuria tendrán que ver con la afectación de estas potencias. La razón se ve afectada, en primer lugar, en cuanto a su primer acto, el de simple inteligencia que aprehende algo como un bien. Esta simple aprehensión de lo bueno es sustituida por la ceguera de la mente. En esto se diferencia de un efecto semejante de otro vicio capital, la gula, que es el del *embotamiento del sentido* (*hebetudo sensus*). Por el apego a los bienes sensibles que se da en el contentamiento del vientre propio de la gula (*gastrimargia*, “locura del vientre” la llamaban los griegos⁴⁰), la mente pierde la agudeza que le permite superar los accidentes y llegar a la esencia de las cosas y así, la mente se hace superficial. En el caso de la lujuria, en cambio, lo que se produce no es una simple superficialidad en la apreciación del bien y del mal, sino aún peor, una auténtica *ceguera mental* respecto de los bienes espirituales. A continuación están los actos de la razón dirigidos a los medios que conducen al fin, como la deliberación (*consilium*), el juicio (*iudicium*) y el imperio (*imperium*), que son sustituidos por vicios contrarios a la virtud de la prudencia: la *precipitación*, por la que se actúa impulsivamente sin previa deliberación o consejo; la *inconsideración*, por la que se juzga de modo desviado; y la *inconstancia*, por la que, aunque se hubiera deliberado

⁴⁰ Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 3, l. 20, n. 623. Respecto de los Padres orientales, cf. J.-C. LARCHET (1997). *Therapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Paris: Cerf, 163-164: “La gastrimargie, par tous ses aspects que nous avons évoqués, et en particulier pour la raison qu'elle constitue une perversion de l'usage naturel et normal de la nourriture, est qualifiée par les Pères de maladie. Saint Jean Cassien par exemple dit à propos des trois formes de cette passion qu'il a décrites: 'Il y a là trois foyers de maladies de l'âme aussi redoutables qu'elles sont nombreuses.' On comprend également qu'elle puisse être considérée par eux comme une forme de folie. Saint Dorothée de Gaza en prend d'ailleurs comme argument supplémentaire l'origine même des appellations de 'laimargie' et 'gastrimargie': 'Μαργαινειν' signifie chez les auteurs païennes 'être hors de soi' et l'insensé est appelé μαργος”. Quand il arrive à quelqu'un cette maladie (νοσος) et cette folie (μανια) de remplir le ventre, on l'appelle gastrimargie (γαστριμαργια), c'est-à-dire 'folie du ventre'. Quand il s'agit seulement du plaisir de la bouche on l'appelle 'laimargie' (λαιμαργια), c'est-à-dire 'folie de la bouche’”.

y juzgado previamente bien, no se lleva a cabo la acción justa previamente elegida. Por el lado de la voluntad, tenemos los siguientes desórdenes: en primer lugar, respecto de su primer movimiento, que es el apetito del fin, tenemos el *amor sui* (la *philautía* de los Padres orientales⁴¹), que no es otra cosa que el egoísmo, porque al apetecer el placer contra la recta razón, la persona se pone a sí misma como medida del bien; como consecuencia, se desarrolla el *odio de Dios*, porque aparece, con sus mandamientos, como quien prohíbe el libre disfrute de ese placer. Después, se desordena también el apetito de los medios que conducen al fin. En este nivel tenemos el *amor del presente siglo*, pues quien desea el placer sensible necesita plantarse en el aquí y el ahora. Como consecuencia, se cae en la *desesperación y horror del tiempo futuro*, porque la disipación en los placeres del presente lleva a descuidar los bienes espirituales. Es muy aguda la observación de que detrás de la búsqueda desordenada de placer se oculta una abismal desesperación. El lujurioso es un desesperado; cuando no puede gozar, cae en la depresión, al encontrarse con la propia esclerosis espiritual. El predominio de este vicio capital nos da otro tipo psico-moral, el de la persona egoísta, centrada en la búsqueda de placeres y del disfrute del aquí y el ahora, ciego al mundo de los valores.

Un caso especial lo constituyen aquellos vicios, como la envidia y la acedia, cuyo objeto no es algo que aparece como bueno, sino como malo, pues en ambos casos se trata de hábitos relativos a sentir una tristeza desordenada. La envidia es la tristeza por el bien ajeno, que es evaluado como un mal propio, y la acedia, la tristeza del bien divino interior, que es valorado como un mal en la medida en que se opone a la inclinación desordenada a los bienes creados. Se trata de dos vicios capitales, es decir, que engendran y organizan otros vicios, pero no directamente a causa de la atracción de un bien, sino de la repulsión de un mal, si bien en ambos casos, detrás del rechazo de lo que aparece como malo está el amor desordenado de sí y de los bienes finitos. El más interesante, es el de la acedia. Esta tiene como vicios subalternos la malicia (*malitia*), el rencor (*rancor*), la pusilanimidad (*pusillanimitas*), la desesperación (*desperatio*), la apatía respecto de los pre-

⁴¹ Cf. LARCHET (1997). *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 151-152 : “La philautie (φιλαντία) est considérée par beaucoup de Pères comme la source de tous les maux de l’âme, la mère de toutes les passions, et en premier lieu des trois passions génériques dont toutes les autres sont dérivées: gastrimargie, philargyrie et cénodoxie. C’est elle incontestablement, écrit saint Maxime, qui engendre la folie des trois pensées premières et fondamentales”.

ceptos (*torpor circa praecepta*), y la divagación mental sobre cosas ilícitas (*evagatio mentis circa illicita*). La explicación es esta: a quien se entristece de Dios como objeto interior de contemplación, que en esta vida es oscuro y con frecuencia no se deja sentir, sino que se oculta en la nube de la fe, le sucede, primeramente, que necesita huir hacia las cosas exteriores, porque no puede permanecer consigo mismo en el propio interior, porque allí siente la tristeza y “ningún hombre puede permanecer por un tiempo prolongado sin placer y en la tristeza”⁴². A esta huida se refiere la divagación de la mente sobre cosas ilícitas, que según el Aquinate, siguiendo a San Isidoro, se compone a su vez de las siguientes actitudes: la volubilidad de la voluntad, que denomina “importunidad de la mente” (*importunitas mentis*); la divagación cognitiva, que es el vicio de la curiosidad (*curiositas*); la locuacidad incontrolada, que se llama verbosidad (*verbositas*); en cuanto a los movimiento corporales, la inquietud; y en cuanto a la necesidad de cambiar constantemente de lugares, la inestabilidad (*instabilitas*). Todos estos vicios tienen en común la disipación, mediante las distintas potencias, en las cosas creadas. Como consecuencia de la separación del bien divino como fin, tenemos el vicio de la *desesperación*; respecto de los medios que conducen al fin, si se trata de lo que es estrictamente necesario, que es el cumplimiento de los preceptos morales, se cae en el defecto de la anomia, es decir, de la *apatía en el cumplimiento de los mandamientos*; si se trata de lo que cae bajo consejo, y que es más arduo, se cae en la *pusilanimidad*. Como consecuencia del apartamiento del bien divino interior y del relajamiento moral, se termina cultivando un resentimiento o *rencor* hacia las personas que inducen a perseguir los bienes espirituales; y finalmente sintiendo odio hacia los bienes espirituales mismos, que es lo que aquí llama “malicia”. Como vemos, la acedia es un vicio capital de la mayor importancia por la enorme constelación de vicios que fomenta, y que son seriamente lesivos del bien más alto del hombre. La acedia no es por ello, un vicio aislado, sino que tiende prácticamente a engendrar un tipo psico-moral: el del hombre interiormente amargado, disuelto en la multiplicidad de actividades, con una mala inquietud, extrovertido y activista extensivamente, pero paralizado intensiva e interiormente, pusilánime, relajado moralmente y resentido.

⁴² *De malo*, q. 11, a. 4; *Sum. Theol.*, I-II, q. 35, a. 4, ad 2.

Conclusión

Pensamos que hemos mostrado cómo en santo Tomás se encuentra una consideración de las disposiciones contrarias a la recta razón, es decir, de los vicios, desde la perspectiva de la personalidad. Si bien para el Aquinate todos los vicios no son esencialmente conexos, algunos vicios pueden y de hecho suelen estar conectados. Esta conexión de los vicios se puede enfocar de dos maneras, desde la consideración de las disposiciones individuales y desde las conexiones objetivas de acuerdo a los bienes creados a los que tienden los vicios. La primera perspectiva, no puede ser objeto de discurso científico, por centrarse en lo que sucede en las variaciones individuales, pero la segunda perspectiva puede ser objeto de la ciencia moral. Se trata del modo de conexión de los vicios capitales que, reúnen en torno a sí a completas constelaciones de defectos morales, en general (pero no exclusivamente) a modo de causa final. Los vicios capitales con sus vicios subalternos dan lugar a tipos de personalidad que se hacen comprensibles desde la conexión de esos defectos secundarios respecto del vicio capital correspondiente. Se encuentra aquí, en nuestra opinión, un interesante aporte de santo Tomás a la psicología moral, un aporte que es parte de una más compleja y profunda “teología de la personalidad”.

Referencias bibliográficas

- ABBÀ, G. (1989). *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma: LAS.
- ALLPORT, G. W. (1964). *Pattern and Growth in Personality*. London-New York: Holt, Rinehart and Winston.
- ANCOBE, G.E.M. (1958). “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, 1-19.
- AUSTIN, N. (2018). *Aquinas on Virtue. A Causal Reading*. Washington D.C: Georgetown University Press.
- BANICKI, K. (2017). “The Character-Personality Distinction. A Historical, Conceptual, and Functional Investigation”, *Theory & Psychology*, 27/1, 50-68.
- BILLOT, L. (1905). *De virtutibus infusis. Commentarius in Secundam Partem S. Thomae*. Roma: Typographia iuvenum opificium a S. Ioseph.
- CARR, D., ARTHUR D. & KRISTJÁNSSON, K. (Eds.) (2016). *Varieties of Virtue Ethics*. London: Palgrave Macmillan.
- CLONINGER, C. R., SVRAKIC, D. M. & PRZYBECK, Th. R. (1993). “A Psychological Model of Temperament and Character”. *Archives of General Psychiatry*, 50, 975-990.

ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria.

FOOT, PH. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

FROMM, E. (1985). *Ética y psicoanálisis*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

HAUERWAS, S. (1991). *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.

LARCHET, J.-C. (1997). *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Paris: Cerf.

LOMBARDO, N. E. (2011). *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

MCINTYRE, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

MILLON Th. & EVERLY, G. S. (1994). *La personalidad y sus trastornos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

PINCKAERS, S. (1985). *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg: Editions Universitaires.

— (1991). *La morale catholique*. Paris: Cerf.

— (2009). *Passions et vertu*. Paris: Parole et Silence.

PORTER, J. (1990). *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

TIMPLE, K. & BOYD, C. A. (Eds.) (2015). *Virtues & Their Vices*. New York: Oxford University Press.

VILLEGAS, M. (2018). *Psicología de los siete pecados capitales*. Barcelona: Herder.