Universidad de Navarra

Facultad de Teología

Eduardo Ronald Olivera Ríos

LA VIRTUD DE LA MODESTIA Y LAS FORMAS CORPORALES DE EXPRESIÓN EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona

2008

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 24 mensis octobris anni 2007

Dr. Thomas TRIGO

Dr. Xavierus SÁNCHEZ CAÑIZARES

Coram tribunali, die 25 mensis octobris anni 2006, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LII, n. 2

PRESENTACIÓN

El trabajo que presentamos sobre el tratamiento clásico de la modestia y las formas corporales de expresión en Santo Tomás de Aquino, constituye la primera de tres secciones que conforman un trabajo más amplio relacionado con el pensamiento del Aquinate y las aportaciones que puede ofrecer a la cultura moderna.

Somos conscientes de que el tratamiento de las formas corporales de expresión se ha realizado de diversas maneras y con diversos objetivos a lo largo de la historia del pensamiento. Pensamos que un estudio exhaustivo de la cuestión a través de la historia es una empresa inabarcable. Por eso hemos visto conveniente centrarnos en el pensamiento que sobre la modestia y las formas de expresión nos proporciona Santo Tomás, e intentar relacionarlo con los aspectos de esta virtud que han sido puestos de relieve por autores más recientes.

Así pues, en este trabajo buscaremos profundizar en la comprensión del pensamiento de Santo Tomás en relación a la modestia, a través de las fuentes que utilizó y de sus escritos. Con este fin, en el primer capítulo, analizaremos las fuentes tomistas sobre la modestia: la Sagrada Escritura, que es además el punto de partida de todo estudio teológico; los filósofos greco-romanos, concretamente, Aristóteles y Cicerón; y los Padres de la Iglesia citados por Santo Tomás al estudiar esta virtud. En el segundo capítulo estudiaremos la modestia propiamente dicha en los escritos de Santo Tomás: su lugar en el organismo de las virtudes, su objeto y sujeto, los actos regidos por ella, los vicios opuestos, las virtudes subordinadas, etc.

Múltiples e interesantes aportaciones ofrece el estudio del pensamiento del Aquinate aplicado a lo que se viene denominando teología del cuerpo, pese a que la modestia y, concretamente, las virtudes subordinadas en las que nos centraremos (modestia en el comportamiento y modestia en la presentación personal), no han recibido en el pensamiento teológico posterior la atención y el interés que les co-

rresponde. Una prueba de ello es la escasa bibliografía específica sobre estas virtudes, que suelen ser tratadas en estudios variados sobre otras virtudes, pero casi siempre tangencialmente.

Suele considerarse que la modestia es una virtud menor –menor por la materia regulada–; sin embargo, posee con más propiedad que otras una característica que es básica en toda virtud: la moderación o medida (*modus*). Por eso, cuando decimos de alguien que es una persona modesta, podemos pensar enseguida en alguien que sabe estar en el lugar que le corresponde, alguien equilibrado al que da gusto tratar, que, incluso en el porte externo y en las maneras, es educado y sin afectación. Es una virtud humanamente atractiva, vivida por Cristo, modelo del hombre perfecto.

La modestia es una virtud exigida directamente por el trato social, pero también por el trato con Dios. He aquí otra dimensión de la modestia sobre la que apenas se reflexiona. A través de los siglos, con la experiencia cristiana, al reflexionar sobre el proceso de santificación se ha puesto el énfasis en la función del alma, a veces, con cierta visión pesimista en relación al cuerpo, como si fuese un obstáculo en el camino a recorrer. Por eso, conviene no perder de vista que es la totalidad corpóreo-espiritual la que es llamada a ir a Dios en la unidad de su ser. El empeño ascético al que invita Cristo no debe despreciar o ignorar las potencialidades del cuerpo como si no fueran también un don de Dios.

Además, debido a la banalización del cuerpo y al menosprecio de su importancia, que actualmente tiende a ser mayor, consideramos que es preciso mostrar que las formas corporales de expresión tienen un contenido real y no solo convencional, pues deben ser proporcionadas al sujeto que las origina, es decir, al ser humano. La antropología tomista contiene, sin duda, los fundamentos necesarios para mostrar el valor positivo de los aspectos que acabamos de mencionar.

El acto modesto tiene un valor invariable y objetivo, independiente de la persona que lo valora, que puede descubrir o no su valor y tender hacia él o rechazarlo. La «ceguera moral», es decir, la atrofia en la percepción o aprehensión de los valores morales, también afecta al reconocimiento del valor de las formas de expresión corporal.

En el fondo, todo depende del concepto que la persona tenga de sí misma, de su «ser». De hecho, podría decirse que la modestia es la virtud de la persona que se manifiesta al exterior sabiendo que «es» persona, que «es» poseedora de una dignidad. Ser y manifestación del ser, constituyen una de las raíces profundas de esta virtud que, aparentemente, es para algunos insignificante.

En este sentido, el fondo moral de la persona guarda una íntima relación con las formas externas, hasta tal punto que entre ambos se produce una cierta interacción: el buen fondo moral pide buenas formas; y el descuido de las formas arrastra muchas veces el fondo de la persona. Es este tal vez uno de los aspectos que menos se han tenido en cuenta en el estudio y en la educación de las virtudes que se relacionan de modo especial con la convivencia social. Su importancia aparece más clara cuando se aprecia adecuadamente la íntima relación entre espíritu y corporalidad.

Por otro lado, es evidente que es preciso conformar el comportamiento con las costumbres necesarias para facilitar la vida social, pero siempre bajo la guía de la recta razón, para evitar que conductas decadentes y generalizadas en algunos lugares sean tomadas como modelo de comportamiento. En este sentido, la virtud de la modestia y otras virtudes relacionadas, como la austeridad, la cortesía, las buenas maneras, la afabilidad, etc., exigen una personalidad fuerte, fruto de la fidelidad a la verdad y al bien, y de la conciencia de la propia dignidad. Lo que está en juego no son aspectos secundarios relacionados con el modo de actuar o de vestir, sino la dignidad de la persona y, concretamente, la dignidad del cuerpo.

Todos los aspectos apuntados han sido otros tantos motivos para profundizar en la virtud de la modestia a la luz del pensamiento teológico de Santo Tomás. Nos anima también a ello saber que –como afirma S. Pinckaers*– la obra del Doctor Angélico constituye «el hecho histórico más importante para la moral, en relación con los que le han precedido y con los que le seguirán», y proporciona rigor y unidad, tanto en el establecimiento de los principios como en el análisis de los elementos propios del obrar moral.

* S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, J. GARCÍA-NORRO (trad.), Pamplona 1988, p. 290.

ÍNDICE DE LA TESIS

Abreviaturas 9
Introducción 11

SECCIÓN I
EL TRATAMIENTO CLÁSICO DE LA MODESTIA
Y LAS FORMAS PERSONALES DE EXPRESIÓN

Capítulo I
ALGUNOS ASPECTOS DE LA VIRTUD
DE LA MODESTIA HASTA LA PATRÍSTICA

1. La Sagrada Escritura 29
2. La filosofía greco-romana 35
3. Algunos Padres de la Iglesia 42
   3.1. San Cipriano 43
   3.2. San Ambrosio 47
   3.3. San Juan Crisóstomo 52
   3.4. San Agustín de Hipona 54
   3.5. San Gregorio Magno 68

Capítulo II
LA MODESTIA EN EL PENSAMIENTO MORAL
DE SANTO TOMÁS

1. La visión tomista de virtud 71
2. La templanza, virtud integradora de la modestia 74
   2.1. La templanza en general 74
   2.2. Las partes de la templanza 77
   2.3. Partes potenciales de la templanza 80
3. La modestia y sus virtudes subordinadas 83
4. El objeto de la modestia 86

5. Sujeto de la modestia 89
5.1. La voluntad, sujeto primario 90
5.2. El apetito sensible y el deleite anímico 92
5.3. Discriminación del sujeto de la modestia 96
6. Definición de modestia 98
7. Virtudes regidas por la modestia 99
7.1. La modestia en el comportamiento 99
7.2. La modestia en la apariencia externa 108
8. Vicios contrarios a la modestia 119
8.1. Vicios de la modestia en el comportamiento 119
8.2. Vicios de la modestia en la apariencia personal 125

SECCIÓN II
INTEGRACIÓN DEL PENSAMIENTO TOMISTA SOBRE LA MODESTIA EN LA TEOLOGÍA DEL CUERPO

Capítulo III
ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS GENERALES

1. El espacio y el tiempo: coordenadas básicas de la identidad personal 137
2. Cuerpo y espíritu: realidades constitutivas de la persona ... 144
3. Noción de persona 155
4. La dignidad personal 158
5. La libertad humana: componente de la expresión corporal ... 165
6. La dimensión afectiva 173
7. La sociedad y el bien común 183
8. Las relaciones interpersonales 188

Capítulo IV
MORALIDAD DE LAS FORMAS CORPORALES DE EXPRESIÓN

1. Elección moral del comportamiento 196
2. Las virtudes, perfección del obrar humano 207
3. El «sentido común» y la aplicación de la prudencia 211
4. Las formas como manifestación del fondo moral de la persona 217
5. Algunas virtudes relacionadas 222
5.1. La castidad y la continencia 223
5.2. El pudor 225
5.3. La afabilidad o amabilidad 230
5.4. La veracidad 232

5.5. La sencillez 236
5.6. La austeridad 238
5.7. La justicia 239

SECCIÓN III
NUEVOS ASPECTOS DE LAS FORMAS CORPORALES DE EXPRESIÓN EN EL ESTUDIO DE LA TEOLOGÍA MORAL

Capítulo V
LA EXPRESIÓN CORPORAL COMO LENGUAJE

1. Lenguaje corporal 245
1.1. Las manifestaciones corporales como lenguaje 245
1.2. El sentido de las manifestaciones corporales como creación cultural y convencional 249
1.3. La comunicación 259
1.4. La moda y la socialización 263
2. La belleza y la manifestación de la dignidad de la persona ... 276
2.1. Relación con los trascendentales: verdad, bien y belleza 276
2.2. El buen gusto y la apreciación estética 286
3. La expresión en el comportamiento 292
4. La expresión en la apariencia personal 299
5. Modestia: un equilibrio virtuoso entre revelar y ocultar 304

Capítulo VI
LAS FORMAS CORPORALES DE EXPRESIÓN Y LO SACRO

1. La liturgia: expresión de la relación del hombre con Dios ... 308
2. Lo sagrado y la experiencia religiosa 318
3. La belleza y lo sagrado 326
4. La oración y el cuerpo 336

Capítulo VII
CRISTO Y LAS FORMAS CORPORALES DE EXPRESIÓN

1. Cristo: principio y modelo del actuar humano 344
2. Imagen de Dios en el ser humano 347
3. Mostrar la verdad de Dios en el hombre 353
4. Cristo como modelo de modestia 359
5. Las formas externas y la santificación 367
5.1. La importancia del cuerpo en la santificación 367
5.2. La expresión corporal, materia de santificación 368

5.3. La unión con Cristo y la expresión modesta 370
5.4. Lugar de la acción de Dios 374

CONCLUSIONES 377

BIBLIOGRAFÍA 393
Obras de Santo Tomás de Aquino 393
Bibliografía sobre Santo Tomás de Aquino 394
Bibliografía complementaria 400

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

Obras de Santo Tomás de Aquino

S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, 5 vols., R. Busa (ed.), Milano 1980.
Especialmente las siguientes obras:
– *Catena Aurea super Lucam.*
– *Compendium Theologiae.*
– *De Regimine Principum.*
– *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio.*
– *In Epistolam Pauli ad Colossenses lectura.*
– *In Epistolam Pauli ad Galatas lectura.*
– *In Epistolam Pauli ad Titum lectura.*
– *In Isaiam Prophetam expositio.*
– *In octo libros Physicorum expositio.*
– *Quaestiones disputatae de Anima.*
– *Quaestiones disputatae de potentia Dei.*
– *Quaestiones disputatae de veritate.*
– *Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus.*
– *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi.*
– *Quaestiones disputatae de Malo.*
– *Quaestiones quodlibetales.*
– *Scriptum super quator libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi.*
– *Sententia libri politicorum.*
– *Summa contra Gentiles.*
– *Summa Theologiae.*

Bibliografía sobre Santo Tomás de Aquino

Aranguren, J., *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1997.
Brenna, L., *L'immagine di Dio in san Tommaso d'Aquino. L'uomo alla luce di St I,93*, Roma 2004.

CANALS, F., *Verbum hominis. Lugar de la manifestación de la verdad. Raíz de la libertad. Nexo de la sociabilidad*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. I: «San Tommaso d'Aquino, Doctor Humanitatis», Vaticano 1991, pp. 200-211.

CORDERO, J., *Sobre el concepto y división de imagen, según Sto. Tomás*, en «La Ciencia Tomista» 92 (1965) 397-429.

DAUPHINAIS, M., *Loving the Lord your God: the Imago Dei in Saint Thomas Aquinas*, «The Thomist» 63 (1999) 241-267.

ELDERS, L., *Hombre, naturaleza y cultura en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 2003.

— *La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios*, en *Dar razón de la esperanza*, T. TRIGO (ed.), Pamplona 2004, p.299-316.

ELOY-PONFERRADA, G., *Metafísica de los valores*, en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. V: «Problemi metafisici», Vaticano 1982, pp. 367-381.

FABRO, C., *Pensiero e linguaggio in S.Tommaso*, en *Homo Loquens. Uomo e linguaggio. Pensiero, cervelli e macchine*, A. LOBATO (ed.), Bologna 1989, pp. 167-182.

FOLEY, M., *Thomas Aquinas' novel modesty*, «History of Political Thought» 35 (2004) 402-423.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*, Pamplona 2003.

— *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología*, Pamplona 1997.

JORDAN, M., *Aquinas's construction of a moral account of the passions*, «Freiburger Zeitschrift für philosophie und theologie» 33 (1986) 71-97.

KALKA, R., *La théorie des relations personnelles. Présentation du problème*, en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. V: «Problemi metafisici», Vaticano 1982, pp. 479-481.

LACHANCE, L., *Humanismo Político. Individuo y estado en Tomás de Aquino*, J. CRUZ (ed.), Pamplona 2001.

LAFONT, G., *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, N. LÓPEZ-MARTÍNEZ (trad.), Madrid 1964.

LASHERAS, A., *El pulchrum como trascendental del esse en el comentario al de Divinis Nominibus y en la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino*, Roma 2003.

LÉRTORA, C., *Estudio Preliminar*, en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ana Mallea (trad.), Pamplona 2000.

LOBATO, A., *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino,* en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. I: «San Tommaso d'Aquino, Doctor Humanitatis», Vaticano 1991, pp. 51-82.

LOMBO, J., *La persona en Tomás de Aquino*, Roma 2001.

MANZANEDO, M., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, Madrid 1984.

MONDIN, B., *Dizionario Enciclopedico del pensiero di san Tommaso D'Aquino*, Bologna 1991.

— *Il sistema filosofico di Tommaso D'Aquino. Per una lettura attuale della filosofia tomista*, Milano ²1992.

OCÁRIZ, F., *Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, en FABRO-OCÁRIZ-VANSTEENKISTE-LIVI, *Tomás de Aquino, también hoy*, Pamplona ²1990, pp. 49-94.

ORTIZ, T., *Imagen de Dios en la creación*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. V: «Problemi teologici alla luce dell'Aquinate», Vaticano 1991, pp. 197-207.

PÖLTNER, G., *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino*: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie estética y teoría de las artes 3, Pamplona 2002.

REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona 2005.

RIVETTI, F., *Il linguaggio strumento di dialogo*, en *Homo Loquens. Uomo e linguaggio. Pensiero, cervelli e macchine*, A. LOBATO (ed.), Bologna 1989, pp. 114-124.

RODRÍGUEZ-LUÑO, A., *La consideración axiológico-objetiva de las virtudes morales en la ética de Santo Tomás de Aquino*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. IV: «Etica, sociologia e politica d'ispirazione tomistica», Vaticano 1991, pp. 169-178.

RUSSO, F., *Ermeneutica e antropologia*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. III: «Antropologia Tomista», Vaticano 1991, pp. 409-415.

SAAVEDRA, A., *Fundamentación metafísica de la dignidad de la persona humana*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. III: «Antropologia Tomista», Vaticano 1991, pp. 162-171.

SARANYANA, J., *La creación «ab aeterno». Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con san Buenaventura*, «Scripta Theologica» 5 (1973) 127-174.

TORRELL, J., *La «Somme de théologie» de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1998.

URDANOZ, T., *El sujeto psíquico de las virtudes. Introducción a la cuestión 56*, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, V, Madrid 1954.

VERBEKE, G., *Man as a «Frontier» according to Aquinas*, p. 196, en *Aquinas and problems of his time*, G. VERBEKE, D. VERHLEST (ed.), Louvain 1976, pp. 195-223.

VERGRIETE, P., *La tempérance*, en SAINT THOMAS D'AQUIN, «Somme Théologique», XVI, Paris 1969.

WADELL, P., *An interpretation of Aquinas' treatise on the passions, the virtues, and the gifts from the perspective of charity as friendship with God*, Indiana 1985.

ZOFFOLI, E., *La dignità del corpo umano nella dottrina di s. Tommaso*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. III: «Antropologia Tomista», Vaticano 1991, pp. 81-90.

Bibliografía complementaria

Obras de la antigüedad

S. Agustín, *Confesiones* (PL 32).
S. Agustín, *De Civitate Dei*, II (PL 41).
S. Agustín, *De Doctrina Christiana* (PL 34).
S. Agustín, *De libero arbitrio*, II (PL 32).
S. Agustín, *De Natura Boni* (PL 42).
S. Agustín, *De Sancta Virginitate* (PL 40).
S. Agustín, *De sermone Domini in monte* (PL 34).
S. Agustín, *Enarrationes in Psalmos 118,* sermo 4 (PL 37).
S. Agustín, *Epistola 211*: *Ad Virgines* (PL 33).
S. Agustín, *Epistola 245 ad Possidium* (PL 33).
S. Ambrosio, *De Officis Ministrorum*, I (PL 16).
Aristóteles, *Etica nicomáquea,* J. Pallí (trad.), Madrid 1995.
Cicerón, *De Officiis*, C. Atzert (ed.), Lipsiae 1977.
Cicerón, *De Oratore*, K. Kumaniecki (ed.), Stuttgardiae 1995.
Cicerón, *La Invención Retórica*, S. Núñez (ed. y trad.), Madrid 1997.
Cicerón, *On Obligations (De Officiis)*, P. Walsh (trad. y ed.), New York 2000.
Cicerón, *Rhetorici Libri duo. De Inventione*, E. Stroebel (ed.), Stuttgardiae 1965.
S. Cipriano, *De Habitu Virginum* (PL 4).
S. Juan Crisóstomo, *In Matthaeum Homilia LXXVIII* (PG 58).
S. Juan Crisóstomo, *In Matthaeum Homilia XLIX* (PG 58).
S. Gregorio Magno, *XL Homiliae in Evangelia* (PL 76).
S. Jerónimo, *Epistola 111. Ad Nepotianum* (PL 22).
Tertuliano, *Liber de cultu foeminarum*, I (PL 1).

Otras obras

Alvira, R., *El espacio urbano y la moda*, en M. Codina, M. Herrero (ed.), *Mirando la moda. Once reflexiones*, Madrid 2004, pp. 69-75.
— *Modernidad y moda*, en M. Codina, M. Herrero (ed.), *Mirando la moda. Once reflexiones*, Madrid 2004, pp. 13-22.
Barbotin, E., *El lenguaje del cuerpo*, II: *El rostro, la mirada, la palabra, las relaciones interpersonales*, Pamplona 1977.
Basevi, C., *La corporeidad y la sexualidad humana en el «corpus paulinum»*, en P. Viladrich (ed.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Madrid 1991, pp. 287-439.
Borgioli, G., *La morale del linguaggio*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. IV: «Etica, sociologia e politica d'ispirazione tomistica», Vaticano 1991, pp. 222-225.

CAFFARRA, C., *La sexualidad en el Antiguo y Nuevo Testamento desde la perspectiva ética*, en P. VILADRICH (ed.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Madrid 1991, pp. 517-538.

CAPÁNAGA, V., *Introducción a la Naturaleza del Bien*, en S. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, III, Madrid 1971.

CASCIARO, J., *La sexualidad en los evangelios sinópticos con especial referencia a la predicación de Cristo*, en P. VILADRICH (ed.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Madrid 1991, pp. 171-285.

COENEN, L., *Vestir*, en «Diccionario teológico del Nuevo Testamento», IV, M. SALA (ed.), Salamanca [3]1994, pp. 347-353.

COMPAGNONI-PIANA-PRIVITERA, F. (ed.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Milán 1990.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Orationis Formas* (15-X-1989).

CRUZ, A., *El influjo del arte moderno sobre la moda*, en M. CODINA, M. HERRERO (ed.), *Mirando la moda. Once reflexiones*, Madrid 2004, pp. 125-134.

DÍAZ DE CERIO, A., *Ética Fundamental Privada y Pública: otras antropologías y sistemas morales*, Pamplona 1995.

DYCK, A., *A commentary on Cicero: De Officiis*, Michigan 1996.

ECHEVARRÍA, J., *Getsemaní. En oración con Jesucristo*, Barcelona 2005.

EDWARDS, D., *Dress and Ornamentation*, en «The anchor Bible dictionary», DAVID FREEDMAN (ed.), New York 1992, pp. 232-238.

ETZWILER, J., *Man as «Emboided Spirit»*, «The New Scholasticism» 54 (1980) 358-377.

GONZÁLEZ, Ana M., *Pensar la moda*, en M. CODINA, M. HERRERO (ed.), *Mirando la moda. Once reflexiones*, Madrid 2004, pp. 35-49.

GONZÁLEZ RUIZ, J., *Modestia*, en «Enciclopedia de la Biblia», A. DIEZ MACHO (dir.), V, Barcelona 1965, col. 240-241.

GUARDINI, R., *Cartas sobre autoformación*, G. TERMENON (trad.), San Sebastián 1966.

— *El espíritu de la liturgia*, Joseph URDEIX (ed.) Barcelona 1999.

— *Imagen de culto e imagen de devoción*, J. VALVERDE (trad.), Madrid 1981.

— *La existencia del cristiano*, A. LÓPEZ-QUINTÁS (trad.), Madrid 1997.

— *Los sentidos y el conocimiento religioso*, A. SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid 1965.

— *Sobre la esencia de la obra de arte*, J. VALVERDE (trad.), Madrid 1981.

— *Una ética para nuestro tiempo*, J. VALVERDE (trad.), Madrid 2002.

HAAG, V. BORN, S. AUSEJO, *Vestidos*, en «Diccionario de la Biblia», Barcelona 1963, col. 2025-2029.

HERRERO, M., *Fascinación a la carta: la moda en la postmodernidad*, en M. CODINA, M. HERRERO (ed.), *Mirando la moda. Once reflexiones*, Madrid 2004, pp. 23-33.

HILDEBRAND, D. VON, *La gratitud*, E. WANNIECK (trad.), Madrid 2000.

— *Santidad y virtud en el mundo*, E. PRIETO (trad.), Madrid 1972.
— *Pureza y virginidad*, A. DE MIGUEL (trad.), Bilbao 1952.
JOACHIM, H., *Aristotle, The Nicomachean Ethics. A commentary*, Oxford 1951; reimpr. Connecticut 1985.
JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, P. A. URBINA (trad.), Sevilla 2000.
— *La dottrina filosofica, teologica, etica e politica dell'Aquinate ereditá' da riapprofondire nel contesto culturale di oggi*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. I: «San Tommaso d'Aquino, Doctor Humanitatis», Vaticano 1991, pp. 9-15.
— *Matrimonio, amor y fecundidad. Catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio*, J. ESPINOSA (ed.), Madrid 1998.
— *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, J. ESPINOSA (ed.), Madrid 1996.
KASS, L., *El alma hambrienta. La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, G. INSAUSTI, E. MICHELENA (trad.), Madrid 2005.
LASANTA, P., *Diccionario social y moral de Juan Pablo II*, Madrid 1995.
— *Diccionario de teología y espiritualidad de Juan Pablo II*, Madrid 1996.
LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona [2]1997.
MAUSBACH, J., ERMECKE, G., *Teología moral católica*, III: *Moral Especial*, Pamplona 1994.
MÉNDEZ, J., *Valores Éticos*, Madrid 1978.
MERKELBACH, H., *Summa Theologiae Moralis*, II: *De Virtutibus Moralibus*, Brugis [11]1962.
MILLÁN-PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Madrid 1995.
MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Milano [2]1994.
PIETTRE, A., *Carta a los revolucionarios bien pensantes. Acerca del precio y el desprecio de las formas*, J. MILLÁN (trad.), Madrid 1977.
PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, J. GIL-CREMADES (ed.), Madrid [2]1980.
PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, J. GARCÍA-NORRO (trad.), Pamplona 1988.
RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Madrid 1979.
REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid [21]1994.
RUIZ-RETEGUI, A., *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la antropología cristiana*, Madrid [2]1999.
RHONHEIMER, M., *La Perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, J. MARDOMINGO (trad.), Madrid 2000.
ROCCHETTA, C., *Hacia una teología de la corporeidad*, E. VARONA (trad.), Madrid 1993.
RODRÍGUEZ-LUÑO, A., *Ética general*, Pamplona [4]2001.
SCHINELLA, I., *La corporeità. Luogo di solidarietà*, «Bioetica e cultura» 11 (1997) 93-102.

SCHELER, M., *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, I. VENDRELL (trad.), Salamanca 2004.

SELLÉS, J., *Hábitos y virtud (II)*, «Cuadernos de Anuario Filosófico» 66 (1998).

— *Hábitos y virtud (III)*, «Cuadernos de Anuario Filosófico» 67 (1998).

SPAEMANN, R., *Lo ritual y lo moral*, «Anuario Filosófico» 34 (2001) 655-672.

VILLER-CAVALLERA-GUIBERT-RAYEZ (ed.), *Dictionaire di spiritualite*, XI, Paris 1982.

WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, D. SZIDT, J. GONZÁLEZ (trad.), Barcelona 1996.

EL TRATAMIENTO CLÁSICO DE LA MODESTIA Y LAS FORMAS PERSONALES DE EXPRESIÓN EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Como ya adelantamos en la presentación, en este trabajo buscaremos profundizar en la comprensión del pensamiento de Santo Tomás en relación a la modestia, a través de las fuentes que utilizó y de sus escritos. Para esto estudiaremos en primer lugar las fuentes tomistas sobre la modestia y posteriormente la modestia propiamente dicha en los escritos del Doctor Común.

CAPÍTULO I
ALGUNOS ASPECTOS DE LA VIRTUD DE LA MODESTIA HASTA LA PATRÍSTICA

Es innegable la trascendencia e importancia del pensamiento de Santo Tomás sobre las virtudes, y, aunque es impresionante la originalidad y la síntesis que realiza[1], no debemos olvidar que se basó en fuentes de conocimiento existentes en su tiempo, por eso realizaremos una presentación de la información de que disponía el Aquinate para desarrollar una original concepción de la virtud de la modestia.

Comenzaremos estudiando algunos aspectos de la modestia, y más concretamente, de la modestia en los movimientos del cuerpo y de la modestia en el adorno exterior en las Sagradas Escrituras, pues «la Biblia es para Santo Tomás la Palabra de Dios en la cual él encuentra su inspiración y su norma»[2]. En un segundo momento, estudiaremos la filosofía greco-romana y la patrística, para acercaremos al pensamiento de los autores que pueden considerarse fuentes de Santo Tomás en el desarrollo de sus reflexiones sobre la modestia en los movimientos del cuerpo y en el adorno externo.

El objetivo es, como ya se anticipó, poner de relieve el contexto conceptual de Santo Tomás y, por tanto, la novedad de su pensamiento respecto a la concepción de dicha virtud. Como es obvio, no estudiaremos de modo exhaustivo el pensamiento de cada uno de los autores citados. Nos centraremos, únicamente, en los elementos que nos faciliten la comprensión del pensamiento de Santo Tomás.

1. La Sagrada Escritura

Es bien sabido que el Angélico poseía un conocimiento amplísimo de la Sagrada Escritura. Por eso, pensamos que no podemos limitarnos a las citas bíblicas utilizadas en los textos donde Santo Tomás expone su pensamiento sobre la modestia, pues, si actuásemos así, no reflejaríamos adecuadamente su perspectiva bíblica con relación a la virtud de la modestia.

Es por esto que, en este apartado, no nos hemos ceñido únicamente a las citas bíblicas[3] utilizadas explícitamente por el Angélico, sino que hemos examinado de un modo general aspectos relacionados con la modestia que aparecen en los Libros Sagrados; para esto nos hemos servido de diccionarios y enciclopedias bíblicas.

En la Sagrada Escritura hay diversas referencias a la virtud de la modestia, aunque este término, «modestia», está asociado a veces a comportamientos que no necesariamente corresponden a lo que ordinariamente entendemos en la actualidad por modestia[4]. Al adorno interior, por ejemplo, se refiere *Sal* 46, 14[5], que lo relaciona con la dignidad y que muestra además que la modestia nace en el interior de la persona; o también, más claramente, 1 *Pe* 3, 3-4: «Que vuestro adorno no sea el de fuera, peinados, joyas de oro, vestidos llamativos, sino lo más íntimo vuestro, lo oculto en el corazón [...]». No puede verse aquí un desprecio de las formas externas, sino la exhortación a buscar, en primer lugar, la belleza interior, es decir, un corazón agradable a Dios.

Es necesario precisar que el adorno para la apariencia personal, no se limitaba al vestido tal como se ha mostrado en los párrafos anteriores, sino que incluía el peinado, los adornos en la cabeza, incluso las sandalias, todo lo cual podía tener diversos significados[6]. Por ejemplo, las viudas llevaban ropa especial al enviudar (*Gen* 38, 14-19; *Jdt* 8, 5; 10, 3), y las hijas vírgenes usaban ropa larga con mangas (2*Sam* 13, 18; *Ct* 5, 3). El perfume era distintivo de posición social o distinción especial (*Sal* 45, 8; *Ct* 4, 11; *Jn* 12, 3; *Mt* 26, 7-8; *Mc* 14, 3; *Lc* 7, 38).

El aspecto externo, que es moderado por la modestia, muestra las diversas situaciones en las que se encuentra la persona (*Gen* 37, 29; 2*Sam* 1, 11-12; *Num* 20, 26). Esto es evidente al llevar vestiduras rasgadas (1 *Sam* 15, 27; *Sal* 109, 29; *Job* 2, 12; *Esd* 9, 3; *Mt* 26, 65; *Hch* 14, 14; 22, 23), que expresa vergüenza, humillación, pérdida de poder, desgracia, indignación[7]. Y muestra también la disposición del comportamiento, pues para expresar el luto y la penitencia, tanto hombres como mujeres vestían el saco (1 *Re* 21, 27; 2*Re* 6, 30, *Jon* 3, 6; *Is* 32, 11). Este comportamiento es regulado, junto a otras virtudes, por la modestia en el vestir[8]. Incluso el color de la ropa tenía significaciones precisas: el púrpura era signo de un estatus superior (en *Jn* 19, 2.5, los soldados visten de púrpura a Jesús para burlarse de su realeza), y el blanco era el color festivo.

Por otra parte, «la ropa y los ornamentos jugaron un papel significativo en los aspectos económico, social, político y religioso de la sociedad antigua; expresaban quién era cada uno y la naturaleza de sus relaciones con los que estaban a su alrededor»[9]. Por eso la modestia cumple, además del perfeccionamiento personal, una función social.

En consecuencia, el vestido y los adornos nos permiten obtener información sobre quien los usa: respecto a su estatus, poder, grupo social y cultural al que pertenece, etc.; tanto es así que «las frecuentes referencias a los vestidos y ornamentos indican la importancia social y simbólica de esos para la sociedad israelita. [...] Incluso la tela, generalmente lana o lino (*Lev* 14, 47), podía tener importancia simbólica»[10].

Los adornos en general, muestran la importancia del individuo en la sociedad israelita. Por ejemplo, los sacerdotes llevaban decorados en sus ropas: «en la tradición sacerdotal, vestidos especiales representaban poder, prestigio y condición»[11]; el rey vestía mantos de púrpura y vestidos de lino, los hombres importantes podían llevar un sello o una cinta en el brazo o algo con una marca (*Gen* 38, 18, 25; *Jer* 22, 24; 2*Sam* 1, 10; *Rom* 4, 11; 1*Cor* 9, 2; 2*Tim* 2, 19, *Ap* 5, 1; 6, 1; 7, 2; 8, 1; 9, 4); así tenemos también que el anillo era signo de un cierto estatus (*Gen* 41, 42; *Est* 3, 10).

La apariencia externa también manifiesta el papel social que tiene cada persona, por eso encontramos que a los israelitas les estaba prohibido usar adornos de mujer[12], y asimismo intercambiar vestidos, los varones con mujeres y viceversa: todo esto, dentro de una clara connotación moral[13].

La disposición íntima de la persona se expresa mediante los movimientos y apariencia externos, como por ejemplo el vestido, la risa, el

modo de andar, etc. (cfr. *Si* 19, 29-30)[14]. Tenemos aquí, sin duda, la expresión de una verdad que también la sabiduría popular ha encontrado: habitualmente, el interior del hombre se manifiesta al exterior a través de las formas que adopta. De ahí que la modestia sea una virtud que exija, en primer lugar, un interior recto; la moderación de las formas tendrá como finalidad expresar adecuadamente el fondo bueno de la persona.

La modestia modera actitudes que sirven de signo para mostrar al exterior un estado anímico que es interno a la persona. Tal manifestación exterior tiene, en San Pablo, una finalidad apostólica, de testimonio. El Apóstol, hablando sobre la alegría que deben tener los cristianos, exhorta a «que vuestra modestia sea patente a todos los hombres» (2*Fil* 4, 5). Es este el sentido de la modestia en la Sagrada Escritura, pues haciendo referencia a la belleza interior, que se refleja en la exterior, se alude a una actitud piadosa, a un corazón unido a Dios, que lo tiene como centro de su vivir.

La modestia les permitía además, evitar el excesivo cuidado en el vestido, ayudando a contentarse con lo necesario para vivir convenientemente (cfr. 1 *Tim* 6, 8)[15]. Por eso no es condenado el cuidado externo moderado sino su exceso, tal como afirma el Apóstol: «Las mujeres, vestidas decorosamente, arregladas con modestia y sobriedad, sin trenzar el cabello con oro, sin perlas ni aderezos caros, sino como corresponde a mujeres que manifiestan la piedad por medio de obras buenas» (1 *Tim* 2, 9-10).

2. La filosofía greco-romana

Entre los filósofos griegos, Aristóteles es el más citado por Santo Tomás cuando trata de la virtud de la modestia, a pesar de que esta virtud no aparece –al menos de modo explícito– en el elenco de virtudes del Estagirita[16]. Aristóteles presta, sin embargo, gran atención a otras virtudes íntimamente relacionadas con la modestia: la afabilidad y la veracidad[17].

Del tratamiento aristotélico de estas virtudes tomará Santo Tomás –como veremos– algunos elementos para precisar las características de la virtud que queremos estudiar, pues, como también veremos más adelante, el Estagirita proporcionó la perspectiva necesaria para que el Aquinate desarrollara un concepto nuevo y amplio de la virtud de la modestia basándose en la afabilidad y a la veracidad.

La modestia como virtud aparece de modo explícito en Cicerón, concretamente en su obra *De inventione*, conocida después como *Rhetorica*[18], que será una de las fuentes del pensamiento de Santo Tomás sobre este tema.

Cicerón afirma en la *Rhetorica* que la virtud de la templanza o moderación (que corresponde al concepto griego de *sōphrosýnē*[19]), «consiste en un control de la razón sobre la pasión y sobre los otros nocivos impulsos de la mente»[20]. Como partes o manifestaciones específicas de la templanza, señala: «la continencia, la clemencia y la modestia»[21]. Dentro de ésta, considera también que «ayudado por la modestia, el pudor de lo honesto nos asegura un respeto cuidado y durable»[22].

Dado que el fin de la *Rhetorica* no es hacer un análisis filosófico de las virtudes, no nos ofrece más reflexiones. Concluye afirmando que las virtudes mencionadas deben ser buscadas desinteresadamente, por sí mismas, y que, de la misma manera, deben ser evitados los vicios correspondientes[23].

Donde encontramos una idea más desarrollada sobre la modestia es en su obra *De Officiis*, en la que sigue principalmente la pista de los estoicos y especialmente de Panaetius. Debemos advertir que Cicerón no utiliza el término modestia para referirse unívocamente a una virtud específica, sino que la considera una virtud general que incluye otras virtudes particulares.

Cicerón asume la división de la virtud[24] (*honestum*), en las cuatro virtudes cardinales[25], ya señaladas por Platón[26]; sin embargo, con el fin de ampliar el concepto griego de *sōphrosýnē*[27], utiliza el concepto –también de origen griego– *prepon*[28]: «lo conveniente» o «lo digno», que asocia al concepto de *decorum*. Así, «el decoro incluye la modestia, la templanza (que embellece la vida), la moderación, la total calma de desórdenes del espíritu y medida en las cosas»[29]. Sin embargo, en esta parte de su tratado, encontramos dificultades terminológicas, pues algunas veces los contenidos de conceptos se superponen, lo que no facilita la articulación de temas.

Por otra parte, Cicerón, que –como acabamos de decir– introduce el término *decorum* como término genérico que incluye la modestia, la templanza, etc.[30], en otros lugares no distingue claramente el *decorum* del *honestum* (como totalidad). A esto se suma el hecho de querer expresar conceptos griegos con términos latinos que no abarcan completamente el significado de los primeros[31]. Con todo, dentro del significado general ya mencionado, podemos aproximarnos a los matices de los conceptos griegos y latinos usados por Cicerón en referencia al tema del presente trabajo.

El término griego *prepon* parece significar: destacar, distinguirse, sobresalir, ser destacadamente decoroso y decente; mientras que *decorum* es usado por Cicerón en dos sentidos.

a) la apariencia externa: *pulcher*, *gratus*, *speciosus*, *ornatus*, *formosus*, *egregius*; y
b) la relación entre dos términos como proporcionales o adecuados el uno al otro: *aptus, conveniens, concinnus, dignus, accommodatus, decens*[32].

Por otro lado, Cicerón piensa «que el decoro debe ser observado en cada acto y en cada palabra, incluso en cada movimiento y postura del cuerpo; esto consiste en tres elementos: belleza, orden adecuado y adorno adecuado para la actividad; esto es difícil de explicar, pero basta darse cuenta»[33]. Además, como el decoro debe observarse en cada palabra y las palabras no se pueden separar del pensamiento, «no es posible conseguir el ornato verbal si antes los pensamientos no se han formado y si falta lo que puede iluminar un discurso»[34]; es decir, respecto al decoro verbal, considera necesario ejercer una virtud específica para decir lo conveniente en cada momento.

Llegados a este punto, conviene hacer notar que Cicerón, como clásico que es, explicita más la importancia del decoro externo –es evidente con el uso del concepto *prepon*–, sin embargo, como acabamos de apreciar, da por sentado que este *decorum* se origina, funda su contenido, en el interior de la persona, pues la «calma del espíritu» no se logra desde el exterior aunque éste contribuya a lograrla.

Como síntesis, podemos decir que encontramos en Cicerón una interesante reflexión sobre la modestia, aunque adolezca de claridad y precisión al distinguirla y relacionarla con otras virtudes. Siempre relacionando a la modestia con un control de la razón, llega al concepto latino de *decorum*, ampliando el concepto griego de *sōphrosýnē* (modestia, templanza, moderación, sobriedad, decencia, etc.) basándose en otro concepto griego: *prepon. Decorum*, en forma resumida, tiene dos acepciones: una asociada a la apariencia externa y otra referida a la relación de términos adecuados el uno al otro. Además, conviene hacer mención especial al ornato verbal como parte del ornato externo.

En este proceso, no estarán ausentes los problemas terminológicos por contenidos imprecisos, problema que será subsanado por el Doctor Angélico al integrar, dentro de su concepto evolucionado de modestia, las acepciones de Cicerón.

3. Algunos Padres de la Iglesia

Pasemos ahora a estudiar el pensamiento de algunos Padres sobre la modestia. Pero antes de continuar, consideramos conveniente advertir que los Padres tuvieron que hacer frente a variadas desviaciones de la recta doctrina moral, sobre todo durante la época de decadencia del imperio Romano, cuya degradación de costumbres influía sin duda en la vida de los cristianos. Esto, unido a la influencia de corrientes de corte platónico, explica que algunos Padres adopten una posición que tiende al rigorismo, para compensar la relajación de costumbres.

Por otro lado, algunos Padres, especialmente en los primeros siglos, se basan en un concepto de naturaleza poco claro y algo ambiguo, en el que con cierta frecuencia se identifica lo natural con lo originario o primitivo. De ahí que, a veces, contrapongan lo artificial a lo natural, rechazando lo primero como antinatural y, por tanto, como opuesto a la voluntad de Dios. Esto, unido a la influencia maniquea de esos siglos, puede explicar el carácter rígido o despectivo con que tratan todo aquello que viene a modificar artificialmente la naturaleza tal como ha sido creada por Dios.

3.1. San Cipriano

De Habitu Virginum es la obra de San Cipriano (258†) que cita Santo Tomás[35] cuando trata la cuestión de la licitud del ornato de las mujeres, y, más concretamente, cuando reflexiona sobre la vanidad de quien cuida excesivamente el porte exterior. San Cipriano se dirige, en la mencionada obra, a las vírgenes de Cartago[36], y las amonesta por sus aspiraciones mundanas, recordándoles la necesidad de la disciplina para todo cristiano y, de modo especial, para quienes han elegido la virginidad por el Reino de los Cielos[37].

Es evidente que San Cipriano se refiere a las vírgenes que se alejan de Dios por culpa de los placeres del mundo, recordándoles que Dios reprueba tales comportamientos: «Dios acusa y reprueba tal costumbre. Él afirma que por esta costumbre las mujeres de Sión se han corrompido y se han alejado del verdadero culto de Dios. Por exaltarse orgullosamente y vestirse con adornos elegantes, cayeron en deshonor»[38]. Es más, San Cipriano afirma que «las mujeres que se visten de seda y de púrpura no pueden revestirse de Cristo», pues por esos vestidos y «por el oro, las perlas y las joyas perdieron el adorno del corazón y del alma»[39].

Conviene notar que lo que San Cipriano constata es que en aquellas vírgenes se ha producido un cambio interior. Ya no tienen su corazón enamorado de Cristo, sino de sí mismas: esa es la causa de su vanidad, y si no se convierten se perderán. Para reforzar su mensaje, compara el comportamiento que ha reprobado con un veneno mortal, que ninguno desearía ni se permitiría tomar, sabiendo que ha matado a otros. Por eso advierte que es una locura pensar que algo no producirá la propia muerte si ha matado a otros[40]. Asimismo, ataca la pompa y ostentación de los adornos utilizando un argumento de tipo filosófico. Considera que es natural lo que viene por nacimiento, y por tanto es obligado aceptar lo existente; para ilustrar esto, explica que Dios no ha enseñado a las ovejas a pintar su lana de colores. Por tanto, el embellecimiento de los rasgos humanos iría en contra de la voluntad de Dios y de la creación[41].

En este sentido, es preciso reconocer que San Cipriano usa inadecuadamente el concepto de naturaleza –para justificar la prohibición del adorno exterior–, empleándolo como algo absoluto, inmodificable por el hombre, y, por consiguiente, todo adorno sería artificioso y falso por ir contra la verdad natural. Es más, considera que los adornos (collares, pendientes, etc.) son invenciones diabólicas[42]. Este santo no es un caso aislado de un recurso tal al concepto de naturaleza. La encontramos también en Tertuliano, quien, al tratar del vestido femenino, considera que no es voluntad de Dios colorear la lana de las ovejas[43]; incluso, al igual que San Cipriano, afirma que las joyas para adornarse son invenciones de los ángeles rebeldes[44].

Ahora bien, aun cuando estas afirmaciones parecen a primera vista rigoristas, debe tenerse en cuenta que San Cipriano condena o reprueba el ornato exterior cuando implica de alguna manera un desprecio a Dios[45]. Además, como ya se dijo, es necesario tener en cuenta las características del contexto en esa época de decadencia del imperio romano.

Santo Tomás no incurrirá en un uso indebido del concepto de naturaleza cuando acuda a la autoridad de san Cipriano[46], pues precisará que esa amonestación se aplica cuando se hace por lascivia[47].

3.2. San Ambrosio

San Ambrosio (397†), al tratar sobre la modestia[48], indica que el campo de dicha virtud abarca los actos y las palabras: «Bella es la virtud de la modestia y suave su gracia que se ve no solo en las acciones

sino también en las palabras»[49]; de esta manera el santo destaca la importancia del ornato verbal; así mismo indica que dichos actos y palabras «reflejan lo que hay en el alma»[50].

Otro aspecto de la modestia que considera el santo obispo de Milán, es el hablar honesto. Es más, incluye también el evitar escuchar formas de hablar deshonestas, porque quien se entretiene escuchándolas invita al otro a hablar[51]. Es interesante el hecho de que también considere el silencio como objeto de la modestia, cuando no es por soberbia o por incapacidad de hablar[52]. El silencio, en efecto, es también un acto, pues la persona decide permanecer callada con una intención determinada.

El obispo de Milán pone en relieve que lo externo es un reflejo de lo interno, de lo que pertenece a la esfera de la intimidad humana, que no puede ser percibida si no es mediante signos externos. En efecto, con respecto al comportamiento y movimientos, San Ambrosio indica que en éstos se muestra la condición interior de la persona; que son también la «voz del alma», de nuestra intimidad[53]. Así por ejemplo, indica que se debe andar de tal modo que se refleje seriedad, serenidad, sin caer en la artificialidad, es decir, con naturalidad[54]. Como norma práctica señala que ni la voz ni los gestos del cuerpo deben ser lentos, lánguidos o afeminados sino enérgicos, sin caer en lo agreste[55].

Además distingue la modestia[56] del pudor y de la castidad, pues «ninguno debe considerar que la modestia pertenece exclusivamente a la castidad porque la modestia es compañera del pudor, con la cual la castidad es más segura»[57]. En esto, San Ambrosio concuerda con Cicerón, pues ambos distinguen la modestia del pudor como realidades diferentes aunque relacionadas. La modestia también influye indirectamente en la castidad, pues pone las condiciones que permite al pudor tener una reacción más pronta ante el desordenado apetito venéreo.

San Ambrosio relaciona la modestia con la sencillez. Del mismo modo que el artista trabaja mejor un material adecuado para su trabajo, la modestia resalta mejor el decoro humano si la persona es natural, simple, sin necesidad de depender de vestidos ostentosos, sino usando vestidos comunes, para que nada sea añadido con el fin de lucir[58].

Aunque los movimientos y la apariencia deben ser regulados por la naturaleza, afirma, sin embargo, que, si hubiera algún defecto, sería lícita la aplicación de un arreglo a la apariencia externa, de manera que dejando de lado el «artificio» no falte la corrección del defecto.

Es decir, que sin necesidad de recurrir a lo artificial –como contrario a la naturaleza–, deja la posibilidad de ocultar defectos de la naturaleza[59].

Esto se entiende mejor cuando el obispo de Milán, ante una pregunta retórica, indica que la misma naturaleza es parámetro de la modestia: «¿No es la misma naturaleza maestra de discreción? Siguiendo su ejemplo, la modestia de los hombres (que estimo sea así llamada por el modo de conocer lo que es conveniente) ha recubierto y protegido las partes escondidas en la estructura de nuestro cuerpo»[60].

Resumiendo todo lo dicho, San Ambrosio indica que mantener la belleza del vivir significa dar a cada sexo y a cada condición aquello que le conviene, pues ése es el mejor modo de actuar, es la mejor aplicación, el mejor ornato para cada acción. Por eso invita a imitar a la naturaleza, pues ella dará el principio para actuar decorosamente, dará el modelo de la virtud[61].

3.3. San Juan Crisóstomo

San Juan Crisóstomo (407†) es citado por Santo Tomás cuando estudia el problema de aquellos que con su «arte» podrían ser ocasión de pecado, al colaborar con los pecados relativos al ornato externo. Para San Juan el arte se relaciona con lo que el hombre produce, que puede ser algo necesario o algo superfluo, pero el término arte debería aplicarse propiamente a la producción de lo necesario, pues «las artes tienen por función procurarnos o fabricarnos las cosas necesarias y que sostienen nuestra vida»[62]. «Mucho habría que cercenar del arte de los zapateros y de los fabricantes de tejido –prosigue–, pues la mayor parte de su trabajo ha venido a parar en lo superfluo, corrompiendo lo necesario y mezclando con el arte bueno sus detestables artificios»[63]. Más adelante afirma también que no llamará arte a la zapatería, si es que obliga a los hombres a adoptar formas femeninas o si contienen un lujo superfluo[64]. Por tanto, el concepto de modestia que tiene San Juan Crisóstomo parece que está más relacionado con la humildad, y la asocia preferentemente a los monjes y presbíteros, que viviendo pobremente pueden vivirla mejor.

Por otro lado, desarrolla otro aspecto de la modestia que es el decoro en el hablar, diciendo que nuestra lengua debe imitar a la de Cristo. La explicación es elocuente cuando afirma que aunque una boca fuera de piedras preciosas, no resplandecería tanto como con el

adorno de la modestia[65], pues con ésta hasta el demonio es vencido[66]. Y hablando sobre el arte necesario para lograr formar una boca así, indica que solamente es necesaria la virtud.

Sobre el uso de los adornos del cuerpo para embellecer a la mujer, el Crisóstomo muestra una visión rigorista en el uso de estos objetos, pues contrapone las mujeres de buena fama a aquellas que van adornadas y que dan sospecha de no serlo, debido a los adornos y al lujo[67].

3.4. San Agustín de Hipona

Comenzaremos el estudio de la modestia en San Agustín (430†) con la obra *De Natura Boni*[68], que es citada por el Angélico para determinar si la modestia es parte de la templanza[69].

En primer lugar, es interesante resaltar que San Agustín considera tres bienes básicos como vestigios del Creador en las creaturas: *modus, species, ordo*:

> «Estos tres bienes, el modo, la especie y el orden, son como bienes generales que se encuentran en todas las cosas creadas por Dios, lo mismo en las espirituales que en las corporales [...] porque de Él procede toda medida, toda belleza, todo orden. Donde se encuentran estas cosas en alto grado de perfección, allí tenemos grandes bienes; donde la perfección de estas propiedades es pequeña, también son pequeños los bienes y donde faltan no existe bien alguno. De la misma manera, donde estas tres cosas son grandes, grandes son las naturalezas; donde son pequeñas, las naturalezas son también disminuidas»[70].

El obispo de Hipona indica que es el *modus*[71] el que da el modo (medida) del ser a las cosas, es decir, lo suficiente, que está entre los extremos de mucho y poco: «*horum in medio modus est, quod dicitur sat est*»[72], y que «si la corrupción destruye en las cosas corruptibles todo lo que constituye en ellas la medida [*modum*], la belleza y el orden, por el mismo hecho destruye o suprime la naturaleza»[73], con lo que no sería posible una naturaleza sin *modum* (medida). Añade además que a cada *modus* le corresponde una *species* (forma, belleza o aspecto) y un *ordo* (orden) por el que ocupa un lugar dentro de la armónica naturaleza[74].

Pero, como veremos en el siguiente capítulo, el *modus* no se refiere aquí propiamente a la virtud de la modestia, es más bien el Aquinate quien la relacionará con la característica común a todas las virtudes

que es la moderación, necesaria para lograr el justo medio que cada virtud requiere. El obispo de Hipona no relaciona el *modus* con las virtudes sino con la naturaleza de las cosas[75]. Por tanto, aquí el *modus* es un concepto relativo a la ontología, no a la ética. Sin embargo, a partir de esta tríada de bienes propuesta por San Agustín, es posible realizar una interesante reflexión antropológica y moral. El *modus* y la *species*, que corresponden a la naturaleza humana desde el punto de vista ontológico, parece que deben reflejarse en el comportamiento y apariencia externos de la persona. De esta manera el ser humano refleja su realidad, el hecho de ser una persona, y de haber sido elevado al plano sobrenatural. En efecto, a diferencia de lo que sucede con los seres no racionales, la persona puede aceptar o no su *modus*, vivir de acuerdo con él o no, puede manifestarlo (*species*) bien o mal, de una manera o de otra, y puede asumir o rechazar el *ordo* que le corresponde. Se podría decir que en estos tres conceptos se resume toda la ontología de la modestia.

Otra obra en la que encontramos muestras del pensamiento del Hiponiense sobre la modestia, es el *De Doctrina Christiana*, donde trata de establecer unas reglas para entender y explicar las Sagradas Escrituras, pues considera que en último término toda verdad pertenece a Dios y que ésa se encuentra en los Libros Sagrados. Aquí San Agustín explica que el cambio de costumbres según la época lleva a una apreciación diferente en el uso de los vestidos, pues, por ejemplo, «entre los antiguos romanos era un escándalo llevar la túnica hasta los tobillos y con mangas, mientras que ahora sería una deshonra para hijos de familia distinguida el no llevarlas así»[76]. Esto de ninguna manera quiere decir que no haya una referencia de comportamiento y que todo sea relativo a las circunstancias de tiempo y lugar. Más bien, lo que San Agustín pone de relieve es la dimensión cultural de la persona, manifestando así un claro avance respecto a un uso reductivo del concepto de naturaleza humana que algunos Padres hacen. La persona no es solo naturaleza, sino también cultura; ésta debe ser medida por aquella, pero aquella puede manifestarse de diversos modos según las circunstancias culturales e históricas. Pensamos por tanto que son las circunstancias las que permiten adecuar el patrón, que nos sirve de referencia para reconocer una virtud[77].

En el libro III de la mencionada obra, que versa sobre cómo superar aparentes ambigüedades bíblicas y cómo entender frases aparentemente escandalosas que deben juzgarse por las circunstancias, San Agustín explica que respecto a las cosas transitorias «no está la culpa en el uso de ellas, sino en la pasión viciosa del que las usa»[78]. Con esto

muestra que el uso de adornos externos se vicia cuando falta la moderación en su uso, superando así visiones rígidas en las que se enfatiza el aspecto negativo de lo material.

Por eso, S. Agustín, ejemplificando el caso del uso restringido de las cosas, contrapone el hombre templado al supersticioso o escrupuloso, para luego enfrentar al hombre que simboliza –que expresa algo más (*aliquit significat*)–, con el hombre vicioso. Y para aclarar su pensamiento pone el ejemplo, entre otros, de la pecadora que unge los pies de Cristo, la cual realizó un acto que expresaba algo más que un simple acto de amabilidad y que una visión restringida, escrupulosa y viciosa podría considerar que lo hizo con intenciones lascivas. De esta manera, se puede comprender que es posible que alguien use vestidos elegantes sin falta de modestia, mientras que un mendigo puede vestir sin modestia un harapo mejor que el de otros mendigos, pues «en todas las cosas de esta especie se ha de aprobar o reprobar lo que hacemos, no según la naturaleza de las cosas que usamos, sino según el motivo de su uso y el modo de apetecerlas»[79]. Asimismo, una vez más San Agustín alude a la necesidad de considerar más la intencionalidad que el aspecto material del acto, como se deduce en este caso por lo simbolizado, el *aliquit significat*, y también como veremos más adelante, cuando veamos su obra *De Sermone Domini in Monte*.

Otro aspecto del mismo tema lo encontramos en las *Confesiones*[80]. Después de desarrollar el tema de las trasgresiones contra la Ley divina, trata sobre las realizadas contra las costumbres humanas, y muestra que aunque las transgresiones contra la Ley divina tienen prioridad sobre las humanas, éstas ofenden a Dios porque «obran impíamente contra sus propias almas y su iniquidad se engaña a sí misma [...] ya sea usando inmoderadamente de las cosas permitidas, ya sea apeteciendo las no permitidas para usarlas contra naturaleza»[81].

En relación con las costumbres humanas, la modestia en el comportamiento y en la apariencia corporal, se puede viciar por una falta de moderación en relación a las costumbres del lugar, llegando incluso a ser pecado. Así pues, no basta lo que de modo abstracto se considera como «natural» sino que el recto orden exige atender a lo culturalmente reconocido para evitar el escándalo[82]. Y la razón es que «los pecados que son contra las costumbres humanas se deben evitar según la diversidad de las costumbres, a fin de que los mutuos convenios entre pueblos, establecidos por costumbre o por ley, no sean quebrantados por el capricho de ningún ciudadano o de un forastero»[83].

En otro lugar de las *Confesiones*, al tratar sobre acciones que aparentemente son pecados, San Agustín confirma la idea anterior al in-

dicar que es diferente la apariencia externa de la acción, la intención y circunstancias del momento[84]. Así, para agradar a Dios, es necesario que la intención se refleje en la acción de acuerdo a las circunstancias, y Dios, que ve el interior del hombre, juzgará si es viciosa la intención.

Otra obra del obispo de Hipona que muestra su pensamiento respecto al ornato exterior es *De Sermone Domini in Monte*, citada por Santo Tomás al hablar de los defectos en el ornato exterior[85]. Esta obra la escribió San Agustín antes de ser obispo (año 393), como explicación del Sermón de la Montaña de S. Mateo[86]. En esta obra, al explicar el ayuno como un aspecto de la limpieza de corazón, San Agustín aconseja «que no se introduzca subrepticiamente alguna ostentación o deseo de alabanza humana que hagan doble el corazón»[87], e indica que, respecto al cuidado externo del cuerpo, no se ha de buscar una recompensa exterior, sino más bien el goce interior de agradar a Dios:

> «Pues acerca de este punto ha de tenerse en cuenta especialmente que puede uno tener jactancia no solamente en el brillo y pompa de los bienes temporales, sino también en el lamentable desaliño, lo cual es más peligroso, porque ocultándose bajo un manto de piedad, engaña con la apariencia de servir a Dios. [...] pero aquel que en la profesión del cristianismo con falta de aseo y miseria hace que se fijen en él las miradas de los hombres, cuando no sufre estas cosas por necesidad, sino que las hace voluntariamente, por sus obras restantes puede conjeturarse si hace esto por menosprecio del adorno superfluo o por alguna oculta ambición»[88].

En relación al cuidado externo, también encontramos muestras del pensamiento de San Agustín en la *Epistola 245 ad Possidium*[89]. En esta carta, el criterio que aconseja el obispo de Hipona respecto a la moda y los cosméticos (aunque no los llame así), es la referencia a las buenas costumbres, porque «el verdadero ornamento de los cristianos y cristianas son las buenas costumbres, no el colorete mentiroso, ni siquiera la pompa del oro y de los vestidos»[90]. Respecto a los solteros que no desean casarse, la posición de San Agustín parece ser más restrictiva[91], mientras que para el resto y especialmente para los casados, le aconseja a Posidio ser más comprensivo, pues ésos buscan agradar a su cónyuge.

Sin embargo, respecto a los cosméticos de las mujeres su juicio no es muy positivo, pues afirma que «el teñirse de colorete para parecer [simular] más rubicundas o blancas, es una falacia adulterina, con la

que ni los maridos quieren ser engañados, y solo por ellos se les permite a las mujeres adornarse, aunque no se les manda»[92]. San Agustín manifiesta de este modo un rechazo del exceso en el adorno y, al mismo tiempo, comprende su licitud y conveniencia, siempre de manera moderada, para que la mujer agrade al esposo, pues es lógico que el amor humano deba cuidarse también en este aspecto.

San Agustín trata también sobre el cuidado externo en la *Regula*[93], donde indica a personas consagradas que «en el modo de proceder o de estar, en todo vuestro comportamiento, no haya nada que ofenda la mirada ajena, sino que os comportéis como conviene a los santos»[94].

Este aspecto, que es citado por Santo Tomás en relación al escándalo que puede producir la falta de modestia, se entiende mejor cuando el Hiponiense indica que «los ojos, si caen sobre alguno, no se fijen en ninguno, pues cuando salen no se les prohíbe ver hombres pero sería grave desearlos o querer ser deseadas por ellos»[95].

San Agustín conoce muy bien las debilidades humanas y lo fácil que puede tergiversarse algo bueno. Por eso, además de dar un consejo prudente basado en un comportamiento impregnado de modestia, destaca también el carácter relacional de su acción, pues si descuidaran la modestia en su comportamiento podrían provocar lascivia en otros, independientemente de la intención con la que hayan actuado. Por eso les aconseja que su «ropa no sea vistosa, no busquéis agradar por la ropa sino por el comportamiento»[96]. Aquí podemos ver también la importancia que le da a la actitud interior que se muestra por el aspecto exterior.

Por otro lado, San Agustín no descuida poner de relieve otros aspectos de la modestia, cuando anima a sus interlocutores a afinar con virtudes pequeñas para alcanzar la perfección. Un ejemplo de esto lo encontramos en *De Sancta Virginitate*, cuando dirigiéndose a vírgenes consagradas, destaca entre varias características que deben estar acordes con su virginidad, el evitar las faltas ligeras como la mirada vaga, la lengua sin freno, la risa descontrolada y el vestido indecente, entre otras[97].

Finalmente, otro aspecto del pensamiento del Hiponiense relacionado con la apariencia personal, nos lo proporciona la obra *De Civitate Dei*, citada por el Doctor Común, debido a una referencia que San Agustín hace a Platón[98] en relación a la cooperación al mal que realizarían los artistas que fabrican esos adornos. En dicha referencia, Platón desacredita a los artistas relacionados con ficciones sobre dioses paganos, por considerarlos enemigos de la verdad y nefastos; por

eso no los incluyó dentro de una ciudad bien organizada pues corromperían la conducta humana[99]. Sin embargo, S. Agustín, partiendo del razonamiento platónico, desacredita a estos artistas por el mal uso que hacen de su arte y no porque su arte en sí sea malo.

De lo anteriormente expuesto, podemos deducir el papel central que tiene el aspecto moderador –principal y propio de la modestia– en la concepción metafísica del Hiponiense en relación con Dios: los defectos en las creaturas (también los vicios en el hombre) son considerados como deficiencia en la tríada de bienes básicos: *modus*, *species* y *ordo*.

Un desorden en la apariencia o en el comportamiento personal, provocan una degradación del bien (privación de bien) ontológico de la persona, pues pierde la justa medida (por exceso o defecto), la forma ejemplar, la belleza que le corresponde, pudiendo incluso afectar al orden y armonía propio de su relación con otros seres[100].

Por otro lado, es destacable la superación de la visión rígida y negativa. El obispo de Hipona, con ocasión de la disputa maniquea, abre la perspectiva del componente intencional como decisivo para juzgar como virtuoso o vicioso el uso de ornamentos; además de incluir los factores de tiempo y lugar para elaborar un juicio más justo.

San Agustín tiene también en cuenta el aspecto social de la modestia, pues la apariencia y comportamiento externos son factores importantes en la relación entre personas, ya que es diferente el modo de conducirse entre casados y solteros, entre familiares o compañeros de trabajo o clientes, etc. Finalmente conviene poner de relieve que el Hiponiense señala el problema de la cooperación al mal en relación con la falta de modestia, indicando que es reprobable el mal uso y no el arte en sí.

3.5. San Gregorio Magno

Al estudiar el pensamiento de San Gregorio (604†) respecto a la modestia en el uso de vestidos, resulta muy ilustrativo el comentario que hace al pasaje de *Lc* 16, 19-32 sobre la parábola del pobre Lázaro[101]. S. Gregorio pone atención en el hecho de que el rico se vuelve arrogante con sus bienes sin tener compasión con los demás. Luego se refiere a los vestidos refinados y preciosos y a la opinión de los que piensan que no es pecado usarlos. Si así fuese –afirma S. Gregorio– en el Evangelio no aparecería que el rico estaba vestido de púrpura[102].

De esto deduce que es la vanidad y la vanagloria lo que desvirtúa su uso pues, como afirma el santo, ninguno lleva ropas preciosas si no

es por vanagloria o por ser admirado por otros, y tampoco se llevan si no es para ser visto por los otros, es decir por ostentación y vanidad[103].

A continuación San Gregorio califica de virtuoso el vestido pobre de San Juan Bautista[104]. Pero debido a que no da mayor aclaración, podría entenderse erróneamente el sentido del uso del vestido sencillo en el decoro externo. Santo Tomás, sin embargo, nos da la clave para explicar que San Gregorio se refiere a la coherencia entre la vida penitente y austera de san Juan Bautista y su vestido[105].

Finalmente, podemos decir que San Gregorio no rechaza el uso de vestidos y adornos refinados, excepto cuando es por motivo de vanidad, que lleva a comportamientos soberbios que menosprecian a los demás. Por eso alaba el uso de vestidos simples, pues protegen a la persona del peligro de la ostentación y del pecado en general. Realiza esta alabanza porque «hay algunos que piensan que el cuidado [excesivo] en ponerse vestidos preciosos no es pecado»[106], sin embargo, debemos mencionar que San Gregorio no incluye entre éstos a los que en razón de su cargo o condición, conviene que lleven vestidos finos, como es el caso de ministros en el culto divino.

Capítulo II
LA MODESTIA EN EL PENSAMIENTO MORAL DE SANTO TOMÁS

1. La visión tomista de virtud

Dado que es mucho lo escrito sobre la concepción de virtud elaborada por Santo Tomás, no pretendemos de ninguna manera en este apartado realizar un estudio profundo sobre esta cuestión. Simplemente propondremos al lector unas definiciones y conceptos que le permitan familiarizarse con el sentido en el que utilizaremos los diversos términos relacionados con la virtud.

Para definir la virtud, el Doctor Común, contra la costumbre de su tiempo, no se basa únicamente en la definición agustiniana[107], sino que incluye además, la aristotélica: «La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, y que está regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente»[108].

Teniendo en cuenta lo dicho por Aristóteles, de modo general, Santo Tomás afirma que la virtud es un hábito operativo bueno[109], «el

principio del movimiento o de la acción»[110], necesario para que las potencias racionales, que no están unívocamente determinadas, se determinen a sus actos[111]. De esta manera, la virtud permite a una capacidad o potencia operativa obrar en orden a su fin, es decir, le da una perfección operativa que no le viene dada por la naturaleza de esa facultad[112].

En síntesis, las virtudes son perfecciones de aquellas facultades que están orientadas a la actividad (*operatio*), o dicho de otra manera, la virtud es la buena disposición de las facultades humanas para el perfecto cumplimiento de sus respectivas operaciones.

Las virtudes pueden ser intelectuales y morales. La virtud moral es «una cierta disposición, o forma, que ha sido impresa por la razón en la facultad apetitiva como un sello»[113] y que «perfecciona a la parte del alma que tiende, ordenándola al bien de la razón; el bien de la razón es aquel que es moderado u ordenado por la razón»[114]. Podemos afirmar, por tanto, que la virtud moral es un hábito bueno que perfecciona una potencia operativa, facilitando su obrar y ordenándolo al bien determinado por la razón. Así perfecciona la facultad y a la misma persona[115].

2. La templanza, virtud integradora de la modestia

2.1. La templanza en general

Veamos a continuación la situación de la modestia, dentro del marco general de las virtudes tratadas por Santo Tomás en la *Summa Theologiae,* y concretamente de la templanza.

Santo Tomás clasifica las virtudes en torno a las tres virtudes teologales y las cuatro virtudes cardinales[116]. Éstas son jerarquizadas por el Aquinate según su proximidad a la razón[117]. La templanza, en sentido genérico, se asocia al término latino *temperantia*, relacionado con moderar, y en este sentido designa una propiedad de todas las virtudes. Pero, en sentido específico, la templanza es la virtud que perfecciona la facultad del apetito concupiscible, «el cual se dirige a aquello que con arreglo a la valoración de los sentidos parece placentero»[118]. A la templanza le corresponde, por tanto, regular los actos humanos que requieren moderación o contención.

Ahora bien, propiamente la virtud cardinal de la templanza se ocupa de las pasiones más fuertes, es decir, de los placeres más vehementes, como son los que siguen a las operaciones relacionadas con

la nutrición y con la generación[119]. El apetito concupiscible[120] puede llevar a la persona a realizar actos que sobrepasen la norma de la razón, elevando el plano animal sobre el plano racional. Por eso la templanza debe moderar y rectificar ese apetito natural, manteniendo el justo medio, para que no pervierta el orden de la razón. Así tenemos que el sujeto propio de la templanza es el apetito concupiscible, y que su objeto son las pasiones vehementes de dicho apetito, especialmente las referidas al tacto[121].

Por otro lado, aunque existen otras virtudes relacionadas con la templanza –que también realizan el mismo tipo de regulación– lo hacen en materias menos difíciles de controlar por la razón. Con esto no se afirma que la virtud cardinal sea más perfecta que las virtudes anejas a ella, sino que versa sobre aspectos más fundamentales de la vida moral[122]. Para completar esta aproximación a la comprensión de la virtud de la templanza, pasemos ahora a tratar sobre sus partes[123].

2.2. Las partes de la templanza

Las partes integrales[124] de la templanza son la vergüenza[125] y la honestidad[126]. Las partes subjetivas[127] son la abstinencia, la sobriedad (ambas sobre los placeres de la nutrición), la castidad y el pudor[128] (éstas se refieren a los placeres de la generación: respecto al uso natural del sexo y respecto a otros actos complementarios, respectivamente). La última división corresponde a las partes potenciales: la continencia, la clemencia, la mansedumbre y la modestia. Partes potenciales son «las virtudes anejas, ordenadas a otros actos o materias secundarias porque no poseen toda la potencialidad de la virtud principal»[129]. Completan por tanto la virtud principal moderando algún movimiento hacia un objeto.

Como ya se dijo, la templanza propiamente modera los placeres del tacto, que son los más vehementes. De ahí que las virtudes que moderen alguna materia o refrenen deseos, se puedan considerar virtudes menores asociadas a la templanza, tal como lo afirma Santo Tomás: «Llamamos partes potenciales de una virtud a las virtudes secundarias, las cuales ejercen, en materias de una menor dificultad, un papel moderador semejante al que desempeña la virtud principal en una materia principal. [...] toda virtud que modere alguna materia y refrene los deseos de cualquier objeto pueda considerarse parte de la templanza como virtud asociada a ella»[130].

Y en otro lugar precisa: «Las partes se asignan a las virtudes principales no según la coincidencia en el sujeto o materia sino por la coincidencia en el modo formal»[131].

Todo lo anterior se puede resumir en el siguiente cuadro sinóptico.

Partes	**Característica**	**Virtudes**
INTEGRALES	*Condiciones*	Vergüenza Honestidad
SUBJETIVAS	*Especies*	Abstinencia Sobriedad Castidad-Pudor
POTENCIALES	*Materias secundarias*	Continencia Clemencia y Mansedumbre **Modestia**

Pasemos ahora a profundizar en las partes potenciales de la templanza, entre las cuales se encuentra la modestia.

2.3. Partes potenciales de la templanza

El Doctor Común, partiendo de virtudes relacionadas con la templanza, anteriormente propuestas por otros autores[132], las ordena según la clasificación de partes integrales, subjetivas y potenciales, explicada en el apartado anterior.

Para la clasificación de las partes potenciales de la templanza, Santo Tomás indica tres campos o ámbitos de acciones y movimientos, en los que otras virtudes pueden compartir la moderación de la templanza[133]:

a) Los movimientos y actos internos. A éstos corresponde la continencia (ordena la pasión sexual que hostiga la voluntad), la humildad (ordena el deseo de la propia excelencia), y, por último, la mansedumbre y la clemencia (ordenan la ira que busca venganza).

b) Los movimientos y actos externos al alma. Éstos son moderados por la modestia y serán estudiados con profundidad en el siguiente capítulo.

c) Las apetencias, en general, de cosas externas relacionadas con nosotros. Corresponden a este tercer tipo: la parquedad o suficiencia (para no buscar lo superfluo) y la moderación o simplicidad (para no buscar cosas demasiado exquisitas). Éstas también están relacionadas con la modestia.

Todo ello puede sintetizarse en el siguiente cuadro:

Tipos de acciones y movimientos moderados	Virtudes
1º) Internos	– Continencia – Humildad – Mansedumbre y Clemencia
2º) Externos	– **Modestia**
3º) Lo externo con relación a nosotros	– Parquedad o Suficiencia – Moderación o Simplicidad

3. La modestia y sus virtudes subordinadas

Según lo visto anteriormente, la modestia es la virtud que modera y frena los movimientos externos. Siguiendo a Andrónico, el Aquinate divide a la modestia en tres partes: el recto orden, el ornato y la austeridad[134].

Mediante el recto orden se decide «qué debe hacerse y qué omitirse, qué debe llevarse a cabo y en qué orden, y perseverar firmemente en ello»[135]. Mediante el ornato se observa la decencia en el comportamiento, y por la austeridad se cuidan las relaciones con los amigos y con los demás hombres.

Sin embargo, aunque inicialmente el Aquinate indica que la moderación de actitudes y comportamientos externos del cuerpo es lo que distingue a la modestia dentro del género templanza[136], posteriormente amplía el concepto de la virtud de la modestia para que incluya con más propiedad virtudes ya mencionadas y otras nuevas: la estudiosidad y la eutrapelia.

De esta manera, relaciona la modestia con actitudes corporales y espirituales que requieren autodominio y que no son propiamente materia de la templanza.

Así tenemos que, dentro del concepto ampliado de modestia, el Angélico distingue cuatro virtudes: la que modera la propia excelencia (humildad), la que modera el deseo de conocer (estudiosidad), la referida al movimiento del cuerpo (el comportamiento) y la referida a la apariencia externa[137].

La división de la modestia quedaría del siguiente modo:

DIVISIÓN ORIGINAL (siguiendo a Andrónico)	– Recto orden – Ornato – Austeridad
DIVISIÓN AMPLIADA	– Humildad (la propia excelencia) – Estudiosidad (deseo de conocer) – **Movimientos del cuerpo** – **Apariencia externa**

Se puede apreciar en este cuadro que ha habido un cambio considerable en la visión del Doctor Común. En primer lugar queremos hacer notar que en la división ampliada se concretan con mayor precisión los campos que corresponden a cada especie de la modestia. En segundo lugar, puede apreciarse con más claridad que la modestia modera no solo las acciones exteriores de la persona, sino también las interiores[138] (que se manifiestan a través de las externas[139]).

Finalmente conviene señalar que las especies de la modestia definidas originalmente por el Aquinate, están asumidas en la división ampliada. Así tenemos, por ejemplo, que el recto orden –que se ocupa de «qué y cómo hacer algo»– es asumida, de manera más concreta, por otras virtudes en la nueva división, informando aspectos que antes aparecían más difusos. Lo mismo sucede con el ornato (decencia en el comportamiento) y con la austeridad (moderar las relaciones con otras personas).

4. EL OBJETO DE LA MODESTIA

El objeto de una virtud se relaciona con la materia *circa quam*, es decir, aquello sobre lo que «trabaja» la virtud, el campo donde ejerce su acción, tal como lo afirma el Aquinate al hablar de la definición agustiniana de virtud.

> «La virtud no tiene materia (*ex qua*) de la que se forme, como tampoco la tienen otros accidentes; pero tiene materia (*circa quam*) sobre la que versa [se ejercita], y materia (*in qua*) en la que se da [reside], es decir, el sujeto. La materia sobre la que versa es el objeto de la virtud, que no pudo ponerse en dicha definición, porque el objeto determina la vir-

tud de una especie, mientras que aquí se trata de la definición de la virtud en general»[140].

Delimitando aún más, al objeto no le corresponde la materia remota (referida a las realidades externas), sino, más bien, la materia próxima (referida a las pasiones y operaciones)[141]. Además, no se refiere al debido uso que se hace de la virtud, sino a la sustancia propia del acto. Al respecto, el Angélico, hablando sobre la magnanimidad, afirma:

> «[...] una virtud está en relación con dos cosas: uno, con la materia (*circa quam*) de su acto, y otro, con el propio acto, que consiste en el uso debido de tal materia. Y como el hábito de la virtud se determina principalmente por su acto, de ahí que se llame sobre todo magnánimo al que tiene el ánimo orientado hacia un acto grande»[142].

Para comprender mejor lo anterior, puede ayudar lo que el Aquinate dice, hablando de la estudiosidad: «[...] pero las virtudes toman como objeto propio la materia (*circa quam*) sobre la que tratan de un modo principal: la fortaleza, los peligros de muerte; la templanza, los deleites del tacto. Por eso la estudiosidad tiene por objeto propio el conocimiento»[143].

Ahora bien, para determinar el objeto de la modestia, Santo Tomás parte de la templanza como su virtud integradora. Como ya se explicó, la virtud de la templanza tiene propiamente por objeto los placeres más difíciles de refrenar. La modestia, en cambio, modera los placeres menos difíciles[144]. Además, también se dijo que el Doctor Común evolucionó en su manera de concebir la modestia. Él considera que «la modestia no solo se ocupa de las acciones exteriores, sino también de las interiores»[145].

Por tanto, podemos afirmar que, para el Angélico, el objeto de la modestia son los movimientos y actitudes menores –menos difíciles de moderar– del cuerpo y del espíritu que requieren de autodominio. Se entiende también que las virtudes y vicios de estos objetos se refieren a los placeres y deleites relacionados con el objeto mencionado.

Por último, dado que estamos centrando el estudio en dos de los cuatro tipos subordinados de modestia, proponemos los objetos relacionados con ellas. El objeto de la modestia en el comportamiento[146] es la disposición de las acciones corporales en el obrar; y el objeto de la modestia en la apariencia externa[147] es el uso, como adornos, de las cosas externas (vestidos y otros objetos similares).

5. Sujeto de la modestia

En sentido general, «el sujeto de una potencia operativa es aquello que tiene capacidad para obrar»[148]. Con respecto a las virtudes morales, se puede hablar de un sujeto último, que corresponde a «la sustancia humana y precisamente en cuanto humana o racional»[149]. Sin embargo cuando hablamos del sujeto de una virtud nos referiremos al sujeto inmediato[150] de las virtudes que son las potencias o facultades[151]. El Doctor Común, no mencionó cuál es el sujeto de la modestia, por lo que estudiaremos los posibles sujetos de dicha virtud para determinar cuál es su sujeto propio.

5.1. La voluntad, sujeto primario

El Angélico afirma que «las virtudes morales son hábitos de la parte apetitiva»[152], pero siempre bajo el dominio de la razón[153], y, como se sabe, la parte apetitiva del alma abarca la voluntad (apetito intelectivo, que es racional por esencia), y los apetitos sensibles (racionales por participación), que son el apetito irascible y el apetito concupiscible:

> «La parte principal del hombre es la parte racional. Pero es racional de dos modos: evidentemente por esencia y por participación»[154]. «Y de la misma manera, así como en el hombre existe una potencia apetitiva sin pasión, que es la voluntad, existen dos con pasiones, que son el concupiscible y el irascible»[155].

Al mismo tiempo, Santo Tomás considera que la voluntad siempre es sujeto de cualquier virtud[156], es decir, que toda virtud tiene por sujeto a la voluntad[157], y, siendo la modestia una virtud moral, se puede decir que la voluntad es sujeto de la modestia.

La voluntad para tender al bien de la razón no necesita virtud perfectiva, a menos que ese bien no le sea proporcionado, trascienda a la voluntad, como ocurre con los bienes divinos o con el bien del prójimo, y entonces sí necesita virtudes que la perfeccionen (como la caridad, la justicia, etc.), que radican solo en la voluntad.

Si el bien fuera proporcionado a la voluntad, es decir ordenada solo al bien de la misma persona, habría virtud en la potencia gobernada por la voluntad, siendo la voluntad el sujeto primario. Pero como veremos más adelante, la modestia se ordena al bien de aquellos con los que se relaciona, a través de su bien personal.

5.2. El apetito sensible y el deleite anímico

Un aspecto que se debe tener en cuenta para la correcta determinación del sujeto de la modestia[158], es la distinción que hace el Doctor Angélico, siguiendo a Aristóteles, de los deleites producidos por bienes placenteros. Dichos deleites los divide en anímicos (del alma) y corporales[159].

Los deleites corporales son los que terminan en cierta pasión corporal del sentido externo y son aprehendidos también por un sentido externo[160]; los anímicos, en cambio, se realizan por la sola aprehensión interior del alma, de la mente[161]. La templanza se relaciona directa y primariamente con los deleites corporales, sin embargo, en los dos aspectos de la modestia que estamos estudiando, el deleite corporal no influye determinantemente en el control de los movimientos y actitudes no vehementes que requieren autodominio, que son los que modera la modestia[162]. Asimismo, los deleites anímicos no dependen de alguna pasión corporal, como sucede con el saber y con el honor[163]. Además, en otra categoría de deleites anímicos, podemos mencionar los basados en el hablar y el oír (conversaciones insulsas) y otros referidos a las cosas exteriores, como por ejemplo el dinero y los amigos[164].

Una distinción de los deleites que realiza el Aquinate, adicional a la ya mencionada, es entre los deleites comunes y los propios. Los comunes se refieren a los relacionados a toda la naturaleza de la especie y del género humano[165]. Los deleites propios, se refiere a que no todos se complacen en lo mismo ni de la misma manera[166].

Por tanto, podemos afirmar que el placer moderado por la virtud de la modestia en el comportamiento y en la apariencia personal, son deleites anímicos propios, que no son directamente provocados por una pasión corporal –es decir, estimulada por un sentido externo, aunque éste sea el que aprehenda la realidad con respecto a las circunstancias de la persona–, pues el deleite anímico proviene de la sola aprehensión interior, como sucede en la mayoría de los casos en los que la modestia debe realizar su función moderadora. Esto no excluye que pueda haber además, algún componente interno concomitante, como por ejemplo, la vanidad (que proviene de una pasión no corporal).

En consecuencia, no se puede afirmar que el apetito concupiscible sea sujeto propio de la modestia en el comportamiento y la apariencia externa. Pues el apetito concupiscible descansa en las percepciones de los órganos sensoriales y en los efectos somáticos que causa su percepción, y como hemos visto el deleite anímico moderado por la modestia, no depende de dicha percepción.

5.3. Discriminación del sujeto de la modestia

Finalmente, para completar el análisis del sujeto de la modestia, seguiremos un razonamiento similar al usado por el Doctor Común para establecer el sujeto de la justicia.

La modestia, en el comportamiento y en la apariencia, no se ordena a ningún acto cognoscitivo (conocer rectamente); por tanto, no radica en la facultad cognoscitiva. Luego, dado que se llama modesto al que realiza algo –actúa– con moderación y que el principio próximo del acto es la facultad apetitiva, la modestia debe tener su sujeto en dicha potencia.

La potencia apetitiva o tendencial se divide en: la voluntad (apetito intelectivo) y el apetito sensitivo. Ahora bien, considerar las relaciones entre las cosas aprehendidas es propio del aspecto intelectivo, mientras que el apetito sensitivo se sigue de la aprehensión del sentido[167].

Sin embargo, esta aprehensión del sentido no es la que en sí produce la pasión que deba moderar la modestia, pues la modestia, en los dos aspectos que estudiamos, modera las pasiones en la relación con otros, como por ejemplo en la rusticidad de comportamiento o en la fastuosidad del adorno. Entonces, como la moderación que realiza la modestia requiere en sí, la consideración de relaciones de lo aprehendido, la modestia existe en sentido propio en la voluntad (apetito intelectivo).

Por último, podemos citar el caso de la continencia –otra parte potencial de la templanza, igual que la modestia– que modera el desorden de los apetitos carnales de innegable carácter físico, pero que no tiene su sujeto en el apetito concupiscible. El control que ejerce la continencia de dicho apetito, lo realiza «a distancia», desde la voluntad (a diferencia de la castidad que lo hace desde el mismo apetito).

De todo lo expuesto anteriormente, podemos afirmar, por tanto, que la modestia en el comportamiento y en la apariencia externa, tienen como sujeto propio a la voluntad. Además, no podemos afirmar que tenga como sujeto al apetito concupiscible, ni siquiera como sujeto secundario[168].

6. Definición de modestia

Ahora que disponemos de los elementos necesarios para definir la modestia procederemos a dar un orden sintético a los elementos ya desarrollados.

En primer lugar, la modestia, por ser virtud, es una hábito operativo bueno, cuyo termino medio es regulado por la razón en relación a cada persona. Como hábito racional, con una disposición estable, permite a la voluntad e indirectamente a la potencia apetitiva concupiscible, perfeccionar un aspecto de su capacidad de obrar en orden al bien[169].

Además, como parte potencial de la templanza, la modestia participa de la moderación de la templanza (de lo que es percibido como placentero), pero lo hace en materias secundarias o menores, es decir, en las que no hay una razón especial de bien o de dificultad en moderar[170].

Y, dado también que «la modestia no solo se ocupa de las acciones exteriores, sino también de las interiores»[171], podemos afirmar que pertenecen al campo de acción de la modestia los movimientos y actitudes menores del cuerpo y del espíritu que requieren de autodominio, y que por consiguiente, no son materia propia de la virtud de la templanza.

7. Virtudes regidas por la modestia

Pasemos ahora a estudiar con más detenimiento las dos virtudes subordinadas de la modestia sobre las que estamos centrando nuestro estudio.

7.1. La modestia en el comportamiento

Cuando hablamos del comportamiento en los movimientos del cuerpo, nos referimos al sentido obvio de la expresión: a la manera de caminar, de moverse, de expresarse, de proceder, de permanecer; a los gestos, expresiones faciales, voz, risa, etc. y, en general, a la manera de estar, es decir, a todo lo que suponga manifestaciones del cuerpo[172].

En una apreciación inicial, podría causar extrañeza que los movimientos del cuerpo sean objeto de alguna virtud, pues, como se sabe, en condiciones normales, los movimientos del cuerpo de una persona son naturales, no necesitan un control consciente en cada momento. Por ejemplo, se puede pensar que una persona normal, al caminar, no va controlando en cada paso cómo deben ir las manos, sino que más bien éstas acompañan la acción misma de caminar, acompasándose al paso que se lleva, moviéndose rápido si se camina con rapidez

y lentamente si el paso es pausado. En definitiva, es un movimiento no reflexivo.

Se podría dudar también de la necesidad de una virtud para los movimientos del cuerpo, teniendo en cuenta que dichos movimientos aparentemente ni se ordenan al bien de otras personas ni son pasiones que requieran regularse, sino que son más bien acciones imperadas.

Pero las actitudes y movimientos del cuerpo, por estar sometidos a la voluntad, comparten con ésta la moralidad propia del ordenamiento al bien de la recta razón, incluidas las facultades locomotrices, que son las que usamos anteriormente como ejemplo (aunque no son sujetos de virtud). Pues, si bien es cierto que los movimientos humanos son libres, son también susceptibles de ser ordenados por la razón, porque los movimientos corporales son imperados por la razón para actualizar el movimiento.

Además, si bien toda persona posee unas características singulares por las que de manera propia tiende a realizar gestos, tener posturas, etc., es decir, realiza sus movimientos de manera personal –producto de la herencia genética, de la educación, etc.–, esto no impide que dichos movimientos puedan ser regulados por una virtud; regulación que no solo consiste en restringir los excesos, sino también en suplir, con el esfuerzo, la falta de gracia de la que puede carecer una persona[173].

Teniendo en cuenta que dichos movimientos pueden ser bien o mal ordenados, de acuerdo a la tendencia de la voluntad, y considerando además que los movimientos del cuerpo son ordenados al bien conocido por la razón –que los impera–, podemos concluir que deben ser regulados por una virtud moral específica, que es, en este caso, la modestia en el comportamiento[174]. Por eso, la modestia es la virtud que permite el gobierno y la correcta relación, por parte de la recta razón, de tales movimientos.

También debemos recordar, como se dijo anteriormente, que el comportamiento externo es signo que expresa una actitud interior que nace de la intencionalidad a la que tiende la voluntad[175]. Por ejemplo, el adolescente que está frente a su padre escuchando un consejo con una postura descuidada, le está diciendo: «¡no te estoy escuchando!», aunque en realidad le esté oyendo.

Por consiguiente, es correcto afirmar que la modestia, al moderar los movimientos del cuerpo que expresan dichas pasiones internas, modera a la vez las mismas pasiones internas de la persona. Los movimientos exteriores del cuerpo exhiben lo que hay en el interior de

una persona, en su intimidad, son como una voz del alma con la que ésta se revela al exterior. Por eso, debe haber un aspecto de las virtudes humanas que regule e impere lo relacionado con la verdad de tales movimientos (que se opone a la simulación, a la hipocresía). Esa virtud, que es la modestia en el comportamiento, es conveniente para que la persona se muestre tal como es en realidad, sin distorsionar sus sentimientos, mostrándose agradable al entorno y permitiendo mantener la buena actitud y distinción que conviene a la dignidad de la persona. De esta manera, moderando el *modus* en que la verdad de la propia persona es mostrada, colabora con la veracidad –y sus virtudes asociadas– que disponen a mostrar la verdad, pero que, si se descuida la modestia, pueden fallar en su ejecución, al no corresponder por justicia el signo con el significado[176].

Se podría preguntar también si los movimientos del cuerpo generan algún sentimiento o pasión en la persona que deba ser regulado por alguna virtud, pues, como parece a primera vista, dichos movimientos no son sino «actos mediáticos» por los cuales se realizan otras acciones, las que están regidas por otras virtudes. Sin embargo, basta pensar un poco en las diversas relaciones entre personas para comprobar que todo movimiento del cuerpo es un «lenguaje» que expresa algo. Podría incluirse, continuando con el ejemplo mencionado, hasta la manera de caminar, pues el buen porte, el garbo, incluso sin mucho razonamiento, es mejor visto que el caminar descoordinado.

Además, las demás personas se basan en ese «lenguaje del cuerpo» para formarse un juicio sobre una persona determinada, pues es una manera indirecta y común para poder conocer el interior de alguien. Es comúnmente sabido que una persona cualquiera se da cuenta –o al menos lo intuye– de que sus movimientos y apariencia no son indiferentes para quienes lo observan, pues reflejan de alguna manera su vida interna y le ponen en contacto social con el resto de personas con las que convive. Ciertamente, puede suceder que alguien esté influido por la afectación y la doblez, fingiendo una actitud que no corresponde a la verdad. Este aspecto será desarrollado más adelante.

El Aquinate divide los movimientos externos en dos grupos[177], tomando como base el accidente relación: en primer lugar, encontramos los movimientos del cuerpo que se orientan a la propia dignidad y conveniencia, que están íntimamente relacionados con la decencia. En segundo lugar, los que se orientan a la conveniencia ajena, y que se corresponden con el buen orden o con las relaciones sociales ordenadas.

Una muestra de la finura del análisis que realiza Santo Tomás, es que, a pesar de que Aristóteles no menciona la modestia entre las vir-

tudes que analiza, encuentra que está implícitamente tratada cuando el Estagirita estudia otras dos virtudes: la afabilidad y la veracidad. Así, el Doctor Común logra extraer de dichas virtudes un primer concepto vago e implícito de modestia, relacionándola con esas dos virtudes según el aspecto hacia donde se oriente la moderación de los movimientos externos que ejerce la modestia.

Así tenemos que cuando los movimientos externos se ordenan al trato con otras personas, su moderación atañe a la virtud de la amistad o afabilidad; mientras que cuando muestran la disposición íntima del sujeto, corresponden a la virtud de la veracidad.

Dicho de otra manera, la modestia en el comportamiento participa de la moderación que da a las acciones del hombre la regla de la razón. Desde el punto de vista social, esta moderación produce la afabilidad o amistad; y desde el punto de vista personal, produce la veracidad o sinceridad, entendidas como coherencia entre las características de la persona y de sus manifestaciones externas.

Un ejemplo, llevado al absurdo, puede clarificar la idea: el saludo efusivamente tonto de un adolescente sorprendería un poco si viniera de un ministro del gobierno –aspecto social–; y sin embargo, no esperamos que el ministro, al dormir, use habitualmente traje y corbata –aspecto personal–.

Muchas veces las personas, con una pretendida espontaneidad y coherencia con lo que «se siente», bajo la consigna «ser uno mismo», incurren en la falta de moderación del comportamiento. Esa consigna puede ser en ocasiones una mera excusa para justificar con comodidad cualquier acto excéntrico, y, en otras, puede suponer una actitud de rebeldía ante lo establecido.

Más adelante estudiaremos la relación de la modestia con la verdad y con la veracidad, pero podemos adelantar que el «ser uno mismo» no justifica comportamientos que desdigan de la dignidad de la persona, teniendo en cuenta todas las circunstancias que deban matizar una conducta determinada.

Así, por ejemplo, no es extraño que los padres, en la educación de sus hijos, les enseñen que existe un modo correcto de sentarse, de modular la voz, etc., que va más allá de las buenas maneras de comportarse o de la rigidez de costumbres socialmente pactadas, aunque sea implícitamente. Ese ir «más allá» tiene su razón de ser en la correspondencia con la dignidad personal que está relacionada con el *pulchrum*, el orden y armonía de la naturaleza creada; en definitiva, con el *modus* que debe dar la medida a cada cosa creada y más aún en seres racionales y libres.

La adquisición de esta virtud no tiene nada que ver con el comportamiento fingido o estereotipado, de la misma manera que el que lucha por ser puntual no debe hacerlo para fingir, sino para que mediante actos concretos de puntualidad adquiera verdaderamente la virtud de la justicia o de la caridad, etc., en vista del bien que la razón le muestra.

Por otro lado, conviene aclarar que la modestia no modera los movimientos exteriores en relación con los otros, en razón de la justicia (aunque estén relacionadas), sino que los modera según la recta disposición de la misma persona que actúa, tomando en cuenta las relaciones en las que se vea involucrada. Aunque, tal como se ha mencionado anteriormente, los movimientos se pueden dirigir a la conveniencia del prójimo o a la propia conveniencia, es irrefutable la repercusión que posee el ejercicio de la modestia en la consecución del bien de la sociedad.

7.2. La modestia en la apariencia externa

Santo Tomás incluye también, en la virtud de la modestia, otro aspecto relacionado con la postura exterior de la persona. Se trata de un campo que deberá controlar una nueva forma de modestia, hasta entonces no estudiada de esta manera.

La modestia en la apariencia externa (*modestia cultus*[178]) corresponde a la moderación en el arreglo del cuerpo y del conjunto de cosas externas, como por ejemplo el vestido, decoración y adorno propio, etc.; y, por extensión, a los objetos asociados a la imagen personal: muebles, instrumentos, vajilla, coche, etc., siempre y cuando hagan referencia a la relación con las personas a las que el sujeto desea mostrar algo perteneciente a su propia persona; todo esto sin olvidar la condición y posición de la persona, el lugar, la época, costumbres, etc.

El buen uso del adorno permite mostrar con más claridad la belleza (*pulchrum*) propia de la persona. El mal uso que se puede hacer de los elementos de adorno puede ser doble: en primer lugar –aspecto social–, en relación con quienes se convive, por comparación con las costumbres y la condición de esas personas. Es decir, el usar unos accesorios que resultarían extraños y chocantes para los demás, en determinadas circunstancias[179]. En segundo lugar –aspecto individual–, el mal uso puede deberse a la desordenada disposición (afecto) en el uso de dichas cosas, esté o no de acuerdo con las costumbres del lugar. Este desorden se puede dar, por ejemplo, en el excesivo tiempo

empleado en el arreglo personal, o en el desproporcionado gasto que se hace para adquirirlo, el lujo excesivo, etc.

Éste es el aspecto más polémico del referido mal uso, pues es aquí donde podemos encontrar más resistencia a aceptar la moderación de una virtud. La razón es sencilla: en una sociedad donde predomina el individualismo moral, cada uno se siente señor en los dominios de su intimidad mientras no afecte a los demás de modo más o menos violento. Si el mal uso va contra las costumbres de aquellos con los que se convive, nos encontramos en el primer caso ya mencionado. Pero si no afecta a sus costumbres, el uso desordenado suele excusarse, alegando la autonomía personal.

Por otro lado, para estudiar metódicamente el uso de los accesorios para la presentación personal, podemos clasificarlo de acuerdo a las cuatro causas que lo motivan[180]: necesidad del cuerpo, necesidad del alma, conveniencia de la honestidad y el honor, y, finalmente, conveniencia de la belleza[181].

Necesidad del cuerpo

Este es el motivo más directo y primario, pues está relacionado con la protección ante el ambiente (el vestido). No es necesario explicar demasiado que es ésta una necesidad natural de supervivencia que abarca solo uno de los aspectos del adorno externo. Sin embargo, si no se modera, facilitaría la predisposición para el desordenado uso del vestido[182] con otros motivos que exceden a la necesidad de protegerse[183].

Necesidad del alma

Este motivo se refiere a la natural vergüenza de mostrar la desnudez ante personas ajenas. Esta necesidad corresponde más a otras virtudes relacionadas con la modestia, tales como la castidad (y con ella, el pudor), la continencia y la misma templanza. De igual manera que en el caso anterior, no nos extenderemos al respecto.

Conveniencia de la honestidad y del honor

Nos referimos aquí a la necesidad de conservar la decencia de la condición que posee la persona de acuerdo a las costumbres de la sociedad a la que pertenece. Además, este uso que se le da al adorno

está relacionado con la virtud de la veracidad, pues denota la dignidad que posee la persona, ya que por el adorno «se significa algo del estado del hombre»[184].

Por otro lado, la necesidad de moderación en este aspecto puede referirse al caso de travestismo, que puede ser un signo de una tendencia anormal o pervertida[185]; últimamente se le relaciona con la «ideología del género»[186] aunque el campo de acción de esta ideología abarca un espectro mucho más amplio que excede el estudio que hemos abordado.

El Aquinate menciona al respecto que «es vicioso que la mujer use ropa de hombre y viceversa»[187], y solo menciona como aceptable el caso de circunstancias pasajeras que obligan a ello. «El adorno externo –afirma– debe corresponder a la condición de la persona según la costumbre común»[188], por lo que se puede inferir que, teniendo en cuenta las diferencias entre su época y la actual, la restricción mencionada no se aplica al hecho de que las mujeres, hoy en día, usen ropa parecida a la que usan los hombres.

Es claro que el Aquinate va contra el uso desordenado de elementos que desfiguran la verdadera naturaleza de la persona, y que no puede aplicarse como una condena a algún aspecto de la moda actual. Es importante tener en cuenta lo dicho anteriormente, pues es de todos conocido que hoy en día el consumismo favorece que los parámetros de referencia sobre el conveniente uso de los accesorios para la presentación personal sean manipulados por intereses comerciales, con modas que muchas veces desvirtúan, en las personas, lo que la recta razón les indica.

Una de las armas más esgrimidas actualmente es el sensualismo desordenado de tendencia erótica, que altera u oscurece los criterios que sirven para juzgar el valor de la dignidad humana de un hombre o de una mujer. A todo esto se añaden campañas publicitarias –agresivas o sutiles– que buscan hacer parecer «normal» modas de vestir que están fuera de medida y por tanto exceden los límites de la decencia.

Por otro lado, el estudio que hace Santo Tomás sobre el adorno de las mujeres es a la vez una defensa razonable de la moda, en contra de las condenas devastadoras de algunos Padres, como ya hemos mostrado. Muchas de las condenas de los Padres respecto al adorno femenino las realizaban en contextos determinados contra los abusos que se daban en su tiempo y muchos con ocasión de situaciones concretas. El Aquinate, con un estudio más calmado y objetivo del tema, indica la falta de maldad intrínseca en el uso adecuado de adornos femeni-

nos, maldad que sí existe en su uso desproporcionado, pues no se refiere únicamente al público femenino, sino también al masculino.

Conveniencia de la belleza

La virtud que tratamos es necesaria también para cuidar y estimular la belleza que sea conveniente y conforme a la razón, teniendo en cuenta la condición de la persona que usa los accesorios para la presentación personal. Éste es el aspecto que da lugar a mayores excesos en la utilización. S. Jerónimo ya advertía los extremos en el uso de los adornos personales, cuando afirmaba que hay que evitar tanto el excesivo uso de los adornos como el descuido. Los primeros son efecto del lujo y el segundo de la vanagloria[189].

Un punto importante que no conviene dejar de mencionar es el hecho de que se haya asociado comúnmente a la modestia en la apariencia personal, como una virtud que debe ser vivida principalmente por mujeres. En el punto anterior adelantamos un aspecto de este tema, en lo relacionado a la moda; ahora nos centraremos en el adorno femenino.

Es tan relevante este tema que Santo Tomás le dedica un artículo específico de la *Summa Theologiae*[190], preguntándose si existe pecado mortal en el adorno de las mujeres. Al final del artículo mencionado concluye que las mujeres que, excediendo el querer agradar a sus maridos, deliberadamente se visten para provocar lascivia en ellos, pecan; pero además, y esto muestra la originalidad del Aquinate, no tiene reparos en indicar que lo mismo se aplica a los hombres.

El Angélico desarrolla este tema relacionándolo con las personas casadas. No alude al mal uso de adornos que podrían realizar los solteros que buscan casarse, a los que también se les puede aplicar lo mencionado. Esta omisión puede explicarse por las costumbres de su época, pues en tiempos de Santo Tomás los matrimonios eran generalmente acordados entre familias. La búsqueda y elección de la pareja no tenía la importancia que tiene actualmente.

De todas maneras, en efecto, tradicionalmente se les ha atribuido a las mujeres la falta de moderación en el uso de accesorios para la presentación personal, llegando a abusar de ellos. Sin embargo, como se ve hoy en día, el desarrollo de la industria de los cosméticos, la creación de modas consumistas, etc., ha facilitado y evidenciado lo que antes ya sucedía: que el varón también es sujeto de excesos en el uso de dichos accesorios. Con esto queda claro que «el Aquinate no con-

sidera que la modestia sea posesión única del género femenino, sino una virtud igualmente importante para ambos sexos»[191].

Por otro lado, el detalle del análisis del Doctor Común llega incluso a distinguir «que no es lo mismo fingir una belleza que no se posee, que ocultar un defecto que procede de otra causa, como puede ser una enfermedad o algo semejante»[192]. Es decir, no sería falsear la naturaleza el uso de cosméticos para dar realce a la belleza natural, ni tampoco la cirugía estética correctiva; la falta de mesura surge, en este caso, en querer adquirir, sin causas proporcionadas, una apariencia que excede a la realidad de la naturaleza de la persona (piénsese por ejemplo, en implantes de silicona para aparentar mayor masa muscular, entre otros).

La moderación en el adorno es necesaria para apreciar la hermosura que debe reflejar la virtud de la templanza –de la cual la modestia es parte–, pues la modestia no modera el adorno a causa del pudor, sino en nombre de la dignidad y de la belleza de la persona. Los adornos deben mantener la armonía que proporciona la recta medida de las partes que componen el todo. De la misma manera que una nota desafinada es la perdición de un concierto sinfónico cuidadosamente preparado, la falta de moderación en la apariencia personal desdice de la dignidad de la persona.

Tratar de definir reglas en el uso de accesorios para la presentación personal, es un asunto engañoso en el que Santo Tomás no cayó. Ni siquiera indica un límite superior o inferior, aunque sí ofrece algunos principios generales que también pueden ser encontrados por cualquier persona sensata. A modo de ejemplo extremo podemos decir que es claro que la aparición de un empresario elegantemente vestido en la selva amazónica es tan chocante como la aparición de un aborigen selvático vestido con hojas en «*Wall Street*».

Esto nos muestra un criterio que da el Doctor Angélico para encontrar la justa medida en el uso de ornamentos: su utilización debe ser conforme a las costumbres del lugar donde se desenvuelve. Sin embargo, al igual que sucede con la conciencia oscurecida por las pasiones, vicios u otros factores, las costumbres de un lugar pueden haberse degenerado. En este caso, el principio general mencionado se ha desnaturalizado perdiendo su función rectora que debe conducir al bien.

De esta forma, parece que el santo invita a tomar la moda como pauta de referencia –presuponiendo que no haya degeneración de costumbres–, entendida la moda como la manera en que las demás personas suelen vivir las propias costumbres. Pero esto no significa re-

signarse a vivir mimetizados en una uniformidad, sino poner el propio toque personal, cuidando no singularizarse indebidamente, y no provocar extrañeza o escándalo.

En definitiva, la modestia en la apariencia externa correspondería a vivir basándose en una medida socialmente aceptada y sana, pero dentro de esta medida cada uno debe aportar su estilo personal que, según corresponda, implicará la parcial o total aceptación de lo que se vive comúnmente. Así, cuando el Angélico sostiene que es necesario conformarse con la usanza general, no rechaza en absoluto que cada uno aporte una nota propia y original.

8. Vicios contrarios a la modestia

Pasemos ahora a estudiar los vicios relacionados con la modestia. Continuando con la manera de estudiar esta virtud, veremos en primer lugar los vicios relacionados con el comportamiento y luego con la apariencia externa. El vicio se produce cuando la acción se aleja del justo medio determinado por la virtud siguiendo a la recta razón, siempre y cuando la acción no sea mala por sí misma (por ejemplo, el robo, el adulterio, etc.)[193]. Por tanto, estudiaremos el mencionado alejamiento que se produce por exceso o por defecto, pues el vicio tiende a los extremos del recto actuar[194].

8.1. Vicios de la modestia en el comportamiento

Vicios por exceso

Se opone a la modestia, la afectación[195], entendida como un modo de proceder simulado, que carece de naturalidad, en el que el sujeto estudia su comportamiento (movimientos, gestos, conversación, etc.) para aparecer de manera diferente a lo que en realidad es.

Esta actitud se reconoce porque sobrepasa lo racionalmente prescrito sobre los movimientos, gestos, etc. Por ejemplo, incurre en este vicio la persona que excede los modales comunes o asume costumbres, maneras extrañas al entorno al que pertenece, que no son congruentes con la propia condición.

La artificialidad del comportamiento externo por exceso, es viciosa por faltar a la verdad y no corresponder a lo que hay en el interior del hombre. Algunas veces se da en quienes quieren mostrar aires de

grandeza que no poseen, fingiendo actitudes forzadas que caen con facilidad en la pedantería, que dista mucho del espontáneo comportamiento sencillo y natural.

Además, no está en conformidad con el bien de la razón el fingir movimientos que no reflejan la disposición interna del sujeto. Sin embargo, poner un cuidado especial en dichos movimientos, no significa necesariamente una simulación para inducir a engaño, pues puede ser consecuencia de querer comportarse con gravedad y sencillez, más aún, si no se posee dicha cualidad por naturaleza es necesario que el sujeto se ejercite en la virtud para adquirirlo.

Por eso, no se puede afirmar directamente que posee este vicio quien busca afinar su comportamiento, si lo hace con el fin de superar ciertos defectos, pues aunque en el proceso de adquirir la virtud falle al inicio en encontrar el justo medio, la diferencia con el que tiene un modo de actuar rebuscado consiste en que el que está en proceso de adquirir la virtud tiende («tiene intención de») hacia el equilibrio, mientras que el otro padecerá siempre por exceso.

Podemos decir que la afectación es una clase de simulación con la que la persona busca aparentar un modo de actuar natural que no posee, así entre el signo del comportamiento externo y lo significado –una recta disposición interna– no existe correspondencia por la mala intención de la cosa significada. Dicho con palabras del Aquinate.

> «La obra externa es signo natural de la intención con que se hace. Por consiguiente, cuando alguien con obras buenas de suyo, ordenadas a servir y honrar a Dios, lo que busca no es agradar a Dios, sino a los hombres, simula una rectitud de intención que no tiene»[196].

Y en otro lugar añade:

> «La medida justa se llama amistad o afabilidad. El que se sobrepasa, si no lo hace más que por deleite, se llama complaciente; si, en cambio, lo hace por alguna utilidad propia, por ejemplo, por lucro, se llama adulador o lisonjero»[197].

De esta manera tenemos que la simulación se puede concretar en el vicio de la complacencia cuando, con las palabras o los hechos, se busca complacer a las demás personas, evitando todo lo que pueda ser ocasión de contrariarlas aun a costa de la verdad, asintiendo astutamente a los gustos ajenos para evitar la tristeza del enfrentamiento con otros. Si, en cambio, el comportamiento mencionado se realiza para obtener un provecho personal, se concreta en el vicio de la adulación[198].

Vicios por defecto

Por defecto podemos mencionar el vicio de la tosquedad o rusticidad. Nos referimos a comportamientos destemplados, con actitudes insolentes o que, al menos, manifiestan descaro o desvergüenza. Si no se consideran groseros, al menos sí son descorteses.

Es obvio que debe tenerse en consideración el ambiente en el que se desenvuelve la persona, pues la virtud de la modestia en el comportamiento no se vive de la misma manera en un lugar que en otro. Esta virtud debe vivirse de acuerdo a las circunstancias. Si alguien vive y se desenvuelve en un ambiente rudo, el justo medio que la modestia debe buscar no se encuentra en la exquisitez de modales, sería algo chocante para los que se relacionan con él.

En la tosquedad, la persona pierde el equilibrio del modo de conducirse por la tendencia general del ser humano a lo que requiere menos esfuerzo. Por eso, el ejercicio más común de esta virtud es la de frenar esa tendencia natural hacia lo que más complace y requiere menos esfuerzo. Pues, como dice el Aquinate, «para que el hombre sea virtuoso debe guardarse de todo aquello a lo cual la naturaleza inclina preferentemente»[199].

Este vicio se excusa en nuestros días haciendo referencia a un pretendido comportamiento espontáneo y libre, que es producto de la concepción moderna de libertad. Este modo de proceder, que adolece del vicio mencionado, se verifica en la mayor incidencia de la grosería y desvergüenza en el comportamiento público[200]. Esto es favorecido por la difusión dada por los medios de comunicación como «reflejo de lo que sucede en la sociedad», aunque se basan más en el criterio comercial que en la veracidad.

De esta manera, se llega a no tener en cuenta a las demás personas y aflora una actitud descortés y mal educada, que en el trato social puede generar conflictos porque no le importa el dañar a otros[201]. Así, junto con la rusticidad, puede darse el vicio de la pendencia, que es el otro extremo del vicio de la complacencia, por el que se busca generar discordia con los demás por no querer pasar por alto lo que contraría[202].

En los capítulos anteriores habíamos visto que la principal función de la templanza es la de refrenar los movimientos desordenados más vehementes de la persona, y la modestia, al ser una parte potencial de la templanza, comparte la forma: el modo de operar de la templanza. Contra este vicio, la modestia debe frenar este movimiento del espíritu que se muestra en el comportamiento zafio, propio de quien

se deja lleva por sus instintos sin mesura, tal como mencionamos en los párrafos anteriores. La ofensa que puede causar este vicio radica en que la falta de referencia en el comportamiento social causa un daño moral a las personas con las que se convive, por lesionar su dignidad personal, que reclama ser respetada.

8.2. Vicios de la modestia en la apariencia personal

Vicios por exceso

La persona puede actuar viciosamente por el desordenado placer que procede del uso de los adornos, vestidos, etc. En dicho actuar, el vicio por exceso se puede dar por diversos motivos.

En primer lugar, por la vanagloria, basada en que la persona que actúa presupone que los adornos usados proporcionan la estima de los demás. Este motivo está muy relacionado con la soberbia. En segundo lugar, por el desordenado placer sensual que pueden proporcionar los accesorios para la presentación personal. Y, en último lugar, por el cuidado excesivo en la comodidad personal, que va contra la satisfacción con lo conveniente y necesario. Es decir, por la afectación en su uso, que va contra la simplicidad.

Este vicio por exceso se manifiesta en el lujo, la fastuosidad, pompa, suntuosidad, que deriva del uso sin medida. Nos referimos a lo que excede la condición de la persona, en referencia al consenso tácito de la sociedad a la que pertenece. A continuación propondremos distintas manifestaciones del vicio por exceso en el uso del ornato que están en relación con los motivos mencionados párrafos antes.

El exceso en el arreglo personal que deriva en lujo y fastuosidad se puede dar por asociarse con un fin malo, por ejemplo, la gloria humana. Este es el caso en que el excesivo adorno, cuidado y preparación se aprecian como un medio para la propia complacencia, que está normalmente asociada a la vanagloria. Comúnmente se suele relacionar con los placeres sexuales, sin embargo no debe descartarse el deleite interno de sentirse admirado (vanidad).

Conviene puntualizar que, como señala el Doctor Angélico[203], el adorno personal que tiene cada uno de los esposos para aparecer atractivo ante su pareja no tiene nada de deplorable. Es más, Santo Tomás parece indicar cierta obligación moral de adornarse para atraer al cónyuge, evitar el peligro del adulterio[204] y mantener la armonía conyugal. Pero, como ya se ha puntualizado anteriormente, debido a

que la modestia exterioriza una disposición interior, si esta disposición está orientada a un placer ilícito, obviamente el exceso de ornato externo es reprochable[205].

En este caso, el vicio de la inmodestia por exceso de ornato reside en la exhibición de la propia esfera íntima, que lleva consigo un envilecimiento de la persona, que se pone al nivel de un objeto que puede ser usado como medio, perdiendo el señorío que le corresponde como persona.

En el caso de buscar despertar el instinto sexual en otros, lo consiga o no, es un vicio más grave, pues constituye una ocasión próxima para actuar en contra del bien de la recta razón. Está malbaratando (vendiendo) su dignidad personal a cambio de un placer o goce inferior que no tiene comparación con el bien que está maltratando.

Finalmente, se da también vicio en la falta de moderación del ornato, cuando la persona se adorna con demasiada preocupación e interés, poniendo excesiva atención en el aspecto que tiene. De esta manera utiliza, de manera desproporcionada, mucho tiempo y atención en su apariencia personal, para obtener una determinada imagen personal o para conservarla o para adaptarla, aunque en ninguno de estos casos se oriente a un fin desordenado, lo cual agravaría el vicio.

Vicios por defecto

El vicio por defecto en la apariencia personal se da en su falta de cuidado, en la negligencia de su uso. Tal como el Doctor Común indica, puede darse de dos maneras.

La primera se refiere a la falta de cuidado del porte exterior, por no darle importancia (por ejemplo, llevar la ropa sucia o maltratada), por pereza o por alguna otra razón similar. Este vicio es agravado, si esta falta de modestia causa escándalo por tratarse de una persona constituida en autoridad o considerada de alguna manera como modelo a seguir, y que, por tanto, debería gozar de la buena estimación de otros.

En segundo lugar, la inmodestia se considera un vicio cuando el defecto en el cuidado de los adornos se debe a la búsqueda de gloria, que está relacionada con la hipocresía. Este caso es más vulgar a causa de la jactancia o soberbia camuflada que conlleva, debido a que busca la atención de los que lo rodean y aparenta poseer una actitud interna que no posee en absoluto; «pues no solo es jactancia el exceso, sino la negligencia exagerada»[206].

Este aspecto del vicio de la modestia por defecto es deplorable y peligroso porque se presenta con excusa de virtud, y afecta directamente a la verdad. Sin embargo, debemos advertir que no debe confundirse con el caso de quien, sin lesionar su dignidad de persona ni la convivencia social, no presta cuidado al ornato externo por mortificación de los placeres sensibles o por verdadera humildad.

Este vicio tiene un aire ridículo, pero es peligroso, pues «todas las formas de mojigatería son con frecuencia nocivas para la práctica de la verdadera virtud, porque encierran al menos el peligro de desacreditarla. [...] Especialmente repugnante resulta la mojigatería cuando sus apariencias externas rigoristas no corresponden a ninguna seria disposición interior virtuosa; semejante proceder solo puede merecer una calificación: hipocresía o fariseísmo»[207].

NOTAS

1. Cfr. S. PINCKAERS, *o.c.,* pp. 289-291, 301-308.
2. J. TORRELL, *La «Somme de théologie» de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1998, p. 103.
3. Para las abreviaturas de los Libros Sagrados, hemos adoptado las utilizadas en la *Biblia para la iniciación cristiana*, Madrid 1977, que habiendo sido publicada por la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis de la Conferencia Episcopal Española goza de cierta autoridad.
4. El término modestia en el lenguaje bíblico literal, ordinariamente se traduce por dos expresiones griegas: πραῦτης y ἐπιείκεια. El término πραῦτης, traduce el hebreo *ānāw*: humilde, afligido, pobre modesto, que en el A.T. está relacionado con los beneficiarios de los favores de Dios, y que en el N.T. le agrega a los sentidos mencionados el matiz de dulzura. El término ἐπιείκεια, se relaciona con una cualidad atribuida a Dios y a los hombres constituidos en dignidad, como la clemencia, benevolencia, etc.; en el N.T. añade también el matiz de dulzura, como por ejemplo: «dulce y humilde paciencia» (*Hch* 24, 4). Cfr. J. GONZÁLEZ RUIZ, *Modestia*, en «Enciclopedia de la Biblia», A. DIEZ MACHO (dir.), V, Barcelona 1965, col. 240-241.
5. Este pasaje se refiere a la presentación de la nueva reina, y todo lo que la rodea muestra la dignidad que le pertenece. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 168, a.1, ag 1.
6. D. EDWARDS, *Dress and Ornamentation*, en «The anchor Bible dictionary», DAVID FREEDMAN (ed.), New York 1992, p. 234.
7. Cfr. *ibid.*, p. 233; HAAG, V. BORN, S. AUSEJO, *Vestidos*, en «Diccionario de la Biblia», Barcelona 1963, col. 2028.
8. Como afirma el Aquinate, «la condición humilde del vestido es, a veces, signo de tristeza. Por eso los hombres tristes suelen vestir ropa de peor calidad, como, a la inversa, en ocasión de solemnidad o de gozo visten ropa más elegante» (*S.Th.*, II-II, q. 187, a.6, co).
9. D. EDWARDS, *o.c.*, p. 238.
10. *Ibid.*, p. 232.
11. *Ibid.*, p. 233.
12. Entre estos adornos encontramos: joyas, cintas para la cabeza, pendientes brazaletes, fajas, anillos de nariz, turbantes, velos, etc. (cfr. *ibid.*, p. 235).
13. *Dt* 22, 5: «La mujer no se vestirá traje de varón ni el varón se pondrá vestido de mujer, pues cualquiera que hace esas cosas se convierte en una abominación para el Señor, tu Dios».
14. *Si* 19, 29-30: «*Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus: amictus corporis et risus dentium et gressus hominis enuntiant de illo*» («por la mirada se

conoce al hombre y por la cara se conoce al sensato. El modo de vestir, de reír y de andar del hombre manifiestan lo que es»).

15. Cfr. también *S.Th.*, II-II, q. 169, a.1, co.
16. Cfr. por ejemplo: *Ética,* 1107a28-1108b10 y *S.Th.,* II-II, q. 169, a.1, ag 3.
17. Cfr. *Ética,* 1126b11-1127a12. Aristóteles menciona dichas virtudes al abordar el tema de la convivencia y las relaciones sociales, pues su pensamiento tiene una marcada orientación política (cfr. A. DÍAZ DE CERIO, *Ética Fundamental Privada y Pública: otras antropologías y sistemas morales*, Pamplona 1995, p. 775; C. LÉRTORA, *Estudio Preliminar* en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, ANA MALLEA (trad.), Pamplona 2000, p. VII); de esta manera, el Estagirita estudia las virtudes como necesarias para pasar de la ética a la política (cfr. *Ética* 1179b1 ss; H. JOACHIM, *Aristotle*, *The Nicomachean Ethics. A commentary*, Oxford 1951; reimpr. Connecticut 1985, pp. 16 ss).
18. Usaremos el texto latino de: CICERÓN, *Rhetorici Libri duo. De Inventione*, E. STROEBEL (ed.), Stuttgardiae 1965. En adelante lo citaremos como *Rhetorica.* Esta obra fue escrita en su juventud entre el 90 y 80 a. C, y está bastante influida por el pensamiento aristotélico (cfr. CICERÓN, *La Invención Retórica*, S. NÚÑEZ (ed. y trad.), Madrid 1997, pp. 22 y 38). Está dividida en dos libros. En el primero trata sobre el discurso en general y sus partes, y en el segundo sobre las causas y argumentos judiciales. Es aquí donde encontramos su teoría sobre las virtudes, concretamente en la argumentación sobre la dignidad (cfr. *Rhetorica,* II, 53ss.). Posteriormente desarrolla la argumentación sobre la dignidad y la relaciona con la argumentación sobre la utilidad, lo que muestra también el tono político (organizativo, legislador) de su obra.
19. El término griego *sōphrosýnē*, se relaciona a los conceptos: moderación, prudencia, cordura, templanza, sobriedad, modestia, decencia, entre otros (cfr. σωφροσύνη J.PABÓN (ed.), «Diccionario Griego-Español», Madrid [17]1987, p. 572). Con esta palabra, Cicerón parece expresar en último término, la actitud del que en cualquier circunstancia sabe hacer lo que conviene (cfr. *Ética* 1117b23-1119a20; CICERÓN, *La Invención Retórica*, *o.c.*, p. 303 nt. 147).
20. *Rhetorica,* II, 54: «Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma moderata dominatio».
21. *Ibid.*: «...eius partes continentia, clementia, modestia».
22. *Ibid.*: «...modestia, per quam pudor honesti curam et stabilem comparat auctoritatem».
23. Cfr. *ibid.*
24. Nos referimos a la virtud estoica (que es de la que parte Cicerón) entendida como el único bien que debe ser perseguido.
25. Cfr. *Rhetorica*, II, 53: «Quamobrem omnibus eius partibus cognitis tota vis erit simplicis honestatis considerata, habert igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam». (Por ello, cuando conozcamos todos los elementos que lo integran, habremos examinado la esencia entera de lo digno en su estado puro. Incluye cuatro partes: sabiduría, justicia, valor y moderación).
26. Cfr. CICERÓN, *On Obligations (De Officiis)*, P. WALSH (trad. y ed.), New York 2000, p. XVIII.
27. Al respecto es interesante el estudio realizado en: A. DYCK, *A commentary on Cicero: De Officiis*, Michigan 1996, pp. 238 ss.
28. El término πρέπον se relaciona a lo conveniente, digno, ser propio de, etc. (cfr. πρέπω en J. PABÓN [ed.], «Diccionario Griego-Español», Madrid [17]1987, p. 496). Para un romano, este término pertenecía al ámbito estético más que a un concepto moral; Cicerón lo usa con un sentido más amplio relacionado con el comportamiento correcto (cfr. CICERÓN, *On Obligations (De Officiis)*, P. WALSH (trad. y ed.), *o.c.*, p. XX).

29. CICERÓN, *De Officiis*, I, 93: «Una reliqua parte honestatis dicendum sit, un qua verecundua et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus cernitur». Hemos usado el texto latino de: CICERÓN, *De Officiis*, C. ATZERT (ed.), Lipsiae 1963.
30. Cfr. A. DYCK, *o.c.*, p. 241.
31. Cfr. *ibid.*, pp. 242-247 passim.
32. Cfr. *ibid.*, p. 242; *Oxford Advanced learner's dictionary*, S. WEHMEIER (ed.), Oxford [6]2000; *Collins Concise Dictionary*, G. BRESLIN (ed.), New York [2]1994.
33. CICERÓN, *De Officiis*, I, 126: «Sed quoniam decorum illud in omnibus factis, dictis, in corporis denique motu et statu cernitur idque positum est in trubus rebus, formositate, ordine, ornatu ad actionem apto, difficilibus ad eloquendum, sed satis erit intellegi».
34. CICERÓN, *De Oratore*, III, 6, 24: «Tamtum significabo brevi neque verborum ornatum invenire posse non partis expressisque sententiis neque esse ullam sententiam inlustrem sine luce verborum». Hemos usado el texto latino de: CICERÓN, *De Oratore*, K. KUMANIECKI (ed.), Stutgardiae 1995.
35. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169, a.2.
36. En esa época se daba la particularidad de que –excepto en muy pocos casos– las vírgenes no vivían en comunidad, ni realizaban votos públicos. San Cipriano las amonesta porque se había relajado la reserva de las vírgenes a asistir a espectáculos públicos, a fiestas de bodas y a baños públicos (durante el periodo de paz entre los años 219 al 249).
37. Toma como ocasión el comentario a *Is* 3, 16: «Et dixit Dominus pro eo quod elevatae sunt filiae Sion et ambulaverunt extento collo et nutibus oculorum ibant et plaudebant ambulabant et in pedibus suis composito gradu incedebant».
38. S. CIPRIANO, *De Habitu Virginum*, c. 13 (PL 4, 464): «Hoc Deus culpat, hoc denotat. Hinc corruptas esse virgines, hinc a cultu vero atque divino desgivisse pronuntiat. Exaltatae ceciderunt, comptae turpitudinem foeditatemque meruerunt».
39. *Ibid.* «Sericum et purpuram indutae Christum induere non possunt [...] Auro et margaritis et monilibus adornatae ornamenta cordis ac pectoris perdiderunt».
40. Cfr. *ibid.*
41. Cfr. *ibid.*, c. 14 (PL 4, 465).
42. Cfr. S. CIPRIANO, *Opere*, G. TOSO (ed), Torino 1980, p. 117, nt. 40.
43. Cfr. TERTULIANO, *Liber de cultu foeminarum*, I, c. 8 (PL 1, 1426).
44. Cfr. S. CIPRIANO, *De Habitu Virginum*, c. 15 (PL 4, 465); TERTULIANO, *o.c.*, I, c. 2 (PL 1, 1419-1420); *ibid.*, II, c. 10 (PL 1, 1942-1943).
45. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169, a.2, ad 2.
46. Cfr. S. CIPRIANO, *De Habitu Virginum*, c. 15 (PL 4, 467).
47. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169, a.2., ad 2.
48. Para el desarrollo de este apartado nos centraremos básicamente en la obra de S. Ambrosio: *De Officiis Ministrorum*, I, 67-84 (PL 16, 47-53), compuesta hacia el año 386. Está destinada a los clérigos pero no solo regula las costumbres de los clérigos, sino que da también normas para todos los cristianos. En esta obra, S. Ambrosio, siguiendo el enfoque del *De Officiis* de Cicerón, divide su escrito en tres libros que tratan respectivamente de lo honesto, lo útil y la relación entre ambos. Lo relacionado con la modestia es tratado principalmente en el libro I, donde después de una introducción sobre el silencio, retoma la distinción estoica de los *officia* (deberes) *media y perfecta*, que vienen identificados con los mandamientos y los consejos evangélicos respectivamente, para tratar sucesivamente del decoro, en particular de las cuatro virtudes cardinales.

49. S. AMBROSIO, *De Officis Ministrorum*, I, c. 18 (PL 16, 47): «Pulchra igitur virtus est verecundiae, et suavis gratia, quae non solum in factis, sed etiam in ipsis spectatur sermonibus». En las referencias de la obra *De Officiis Ministrorum* que trataremos en este apartado, cuando S. Ambrosio aluda al término latino *verecundia* lo traduciremos como modestia porque muestra un sentido más amplio que el de la simple vergüenza o pudor, como él mismo menciona. Cfr. *De Officis Ministrorum*, c. 18 (PL 16, 48) y también S. AMBROSIO, *I Doveri*, G. BANTERLE (ed. y trad.), Milano 1984, p. 65, nt. 1. Por otro lado, hacemos notar que, en este capítulo, S. Ambrosio desarrolla algunas formas de la modestia: concretamente la que regula las palabras y el silencio (incluso en la oración y en el pensamiento en general).
50. *Ibid.*, I, c. 18 (PL 16, 47): «Speculum enim mentis plerumque in verbis refulget».
51. Cfr. *ibid.*, I, c. 18 (PL 16, 50): «Et non solum nihil ipse indecorum loqui, sed ne aurem quidem debemus uiusmodi praebere dictis: sicut Ioseph ne incongrua sua audiret verecundiae, veste fugit relicta (*Gen* 39, 12); quoniam quem delectat audire, alterum loqui provocat».
52. *Ibid.*, I, c. 18 (PL 16, 50): «Silentium quoque ipsum, in quo est reliquarum virtutum otium, maximus actus verecundiae est. Denique si aut infantiae putatur aut superbiae, probro datur: si verecundiae, laudi ducitur».
53. Cfr. *ibid.*, I, c. 18 (PL 16, 48-49): «Est etiam in ipso motu, gestu, incessu tenenda verecundia. Habitus enum mentis in corporis statu cernitur. Hinc homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut iactantior, aut turbidior: aut contra gravior, et constantior, et purior, et maturior aestimatur. Itaque quaedam est animi corporis motus».
54. Cfr. *ibid.*, I, c. 18 (PL 16, 49): «Est etiam gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquilitatis vestigium; [...] nihil enim fucatum placet».
55. Cfr. *ibid.*, I, c. 19 (PL 16, 53): «Vox ipsa non remissa, non fracta, nihil femineum sonans, qualem multi gravitatis specie simulare consuerunt [...]; sed ut molliculum et infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo: ita neque agrestem ac rusticum».
56. Como mencionamos anteriormente, S. Ambrosio se refiere muchas veces a la modestia usando el término «*verecundia*».
57. S. AMBROSIO, *De Officiis Ministrorum*, I, c. 18 (PL 16, 47): «Neque vero quisquam solius hanc laudem castitatis putet. Est enim verecundia pudicitiae comes, cuius societate castitate ipsa tutior est».
58. Cfr. *ibid.*, I, c. 19 (PL 16, 52): «Ut enim artifex in materia commodiore melius operari solet, sic verecundia in ipso quoque corporis decore plus eminet; ita tamen ut etiam ipse non sit afectatus decor corporis; sed naturalis, simplex, neglectus magis quam exptitus non pretiosis et albentibus adiutus vestimentis sed communibus; ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori».
59. Cfr. *ibid.*, I, c. 18 (PL 16, 49): «Motum natura informet. Si quid sane in natura vitii est, industria emendet; ut ars desit, non desit correctio».
60. Cfr. *ibid.*, I, c. 18 (PL 16, 50): «Nonne igitur ipsa natura est magistra verecundiae? Cuius exemplo modestia hominum (quam a modo scientiae quid deceret appellatam arbitror) id quod in hac nostri corporis fabrica aditum reperit, operuit et texit».
61. Cfr. *ibid.*, I, c. 19 (PL 16, 53): «Hoc est enim pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personae reddere. Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. [...] Naturam imitemur: eius effigies, formula disciplinae, forma honestatis est».

62. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matthaeum Homilia XLIX*, c. 4 (PG 58, 501): «Artes vero necesarias, quae vitam nostram sustentant, nobis necessaria praebeant et apparent oportet». En esta homilía se comenta el pasaje de la multiplicación de los panes (*Mt* 14, 13ss), y, antes de hablar sobre las mencionadas artes, trata sobre la pobreza y la limosna como la mejor de las artes; hacia el final de dicha homilía exhorta a que la juventud debe ser educada austeramente invitando a vivir la templanza.
63. *Ibid.*: «Ideo ex calceariorum et ex textorum artibus multa resecanda essent: nam ad luxum multa deduxerunt, et quod necesarium erat labefactarum, arti malum artificium admiscentes».
64. Cfr. *ibid.,* c. 4 y c. 5 (PG 58, 501-503).
65. Cfr. *ibid.*, *LXXVIII*, c. 3 (PG 58, 499-500).
66. Cfr. *ibid.*, *LXXVIII*, c. 4 (PG 58, 500-501).
67. Cfr. *ibid.*, *LXXIII,* c. 3-c. 4 (PG 58, 499-501).
68. Esta obra agustiniana fue compuesta alrededor del 405 y se enmarca dentro de la polémica contra Félix maniqueo.
69. Cfr. *S.Th.,* q. 160, a.1.
70. S. AGUSTÍN, *De Natura Boni*, c. 3 (PL 42, 553): «Haec ergo tria: modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis sive in spiritu sive in corpore [...] a quo [Deo] omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parua sunt, parua bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus haec tria ubi magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parue sunt, parue naturae sunt». Con esto, San Agustín da a entender que todo lo existente es bueno por la participación en esos tres bienes.
71. Santo Tomás relaciona modestia con *modus*. Cfr *S.Th.*, II-II, q. 160, a.1, ag 1.
72. S. AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos 118,* sermo 4, 1 (PL 37, 1509).
73. S. AGUSTÍN, *De Natura Boni*, c. 6 (PL 42, 553-554): «Corruptio autem si omnem modum, omnem speciem, omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit».
74. Cfr. V. CAPÁNAGA, *Introducción a la Naturaleza del Bien*, en S. AGUSTÍN, *Obras de san Agustín*, III, Madrid 1971, pp. 864 ss. Así tenemos que la participación del ser de Dios se percibe por la gradualidad de posesión del modo, forma y orden dados por Dios.
75. Es Santo Tomás quien relaciona el *modus* con las virtudes, basado en San Agustín.
76. S. AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, III, c. 12 (PL 34, 74): «Sicut talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat; nun autem honesto loco natis, cum tunicati sunt, non eas habere falgitium est».
77. Puede aclarar esta cuestión considerar la relación entre el signo y el significado, donde el mismo significado puede expresarse con diferentes signos (que puede cambiar según el tiempo y el lugar). En la modestia, el problema no es tan sencillo, pero es un tema que desarrollaremos en los siguientes capítulos.
78. *Ibid.*, III, c. 12 (PL 34, 73): «...in omnibus enim talibus [rebus praeterentibus] non usus rerum, sed libido utentis in culpa est».
79. *Ibid.*, III, c. 12 (PL 34, 73): «Nam in omnibus huiuscemodi rebus, non ex earum rerum natura quibus utimur, sed ex causa utendi et modo appetendi vel probandum est, vel improbandum quod facimus».
80. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, III, c. 8 (PL 32).
81. *Ibid.*, c. 8 (PL 32, 690): «...impie faciunt in animas suas, et mentitur iniquitas sibi [...] vel immoderate utendo concessis rebus vel in non concessa flagrando in eum usum, qui est contra naturam».

82. Más adelante trataremos sobre el posible caso de que las costumbres de una sociedad estén viciadas.
83. *Ibid.*, III, c. 8 (PL 32, 689): «...quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur». Este pasaje es citado por Santo Tomás en *S.Th.*, II-II, q. 169, a.1, co.
84. Cfr. *ibid.*, c. 9 (PL 32, 691).
85. Cfr. *S.Th.,* II-II, q. 169, a.1.
86. *Mt.* 5-7.
87. S. AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte*, II, c. 12 (PL 34, 1287): «...ne subrepat aliqua ostentatio et appetitus laudis humanae, qui duplicet cor».
88. *Ibid.*: «In hoc autem capitulo maxime animadvertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam; et eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit. [...] qui autem in professione christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate facit, non necessitate patitur, caeteris eius operibus potest coniici, utrum hoc contemptu superflui cultus an ambitione aliqua faciat».
89. Esta carta fue escrita hacia el año 401 y es una respuesta a su discípulo y amigo Posidio, obispo de Calama, sobre consultas relativas a la vestimenta y al uso de pendientes y amuletos.
90. S. AGUSTÍN, *Epistola 245 ad Possidium* (PL 33, 1060): «Nam verus ornatus maximo Christianorum et Christianarum, non tantum nullus fucus mendax, verum ne auri quidem vetisque pompa, sed mores boni sunt».
91. *Ibid.*: «Nolo tamen de ornamentis auri vel vestis praeproperam habes in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati, neque coniugari cupientes, cogitare deben quomodo placean Deo».
92. *Ibid.*: «Fucari autem pigmentis, quo vel rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubio etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis permittendae sunt feminae ornari, secundum veniam, non secundum imperium».
93. Dicha *Regla* tiene dos versiones: una femenina, incluida en la *Epistola 211*: *Ad Virgines* (PL 33), y otra masculina, recogida en la *Regula ad servos Dei* (PL 32). Dejando de lado las controversias sobre la autenticidad y prioridad de cada una de las versiones, luego de revisar ambos textos encontramos, salvo adaptaciones obvias según sea un convento masculino o femenino, que las dos versiones no presentan mayores diferencias, por lo que en el análisis seguiremos la versión femenina de la *Regla*, es decir la *Epistola 211*: *Ad Virgines*. Al respecto es interesante la obra: AGOSTINO TRAPÈ, *Commento alla Regola di Sant' Agostino*, Città Nuova Editrice, que no hemos podido consultar en un ejemplar impreso, pero se puede encontrar el documento completo como recurso electrónico en *http://www.augustinus.it/pensiero/commento_regola* (septiembre de 2006).
94. S. AGUSTÍN, *Epistola 211*: *Ad Virgines* (PL 33, 961): «In incessu, in statu, in habitu, in omnibus motibus vestris nihil fiat quot illiciat cuiusquam libidinem, sed quod vestram deceat sanctitatem».
95. *Ibid.*: «Oculi vestri etsi iaciuntur in aliquem, figantur in neminem, neque enim quando proceditis, viros videre prohibemini, sed appetere, aut ipsis appeti velle».
96. *Ibid.*: «Non sit notabilis habitus vester; nec affecteis vestibus placere, sed moribus».
97. Cfr. S. AGUSTÍN, *De Sancta Virginitate*, c. 53 (PL 40, 427).
98. Cfr. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, II, c. 14. (PL 41, 58 ss).
99. *Ibid.*, II, c. 15. (PL 41, 60).

100. Obviamente, no llegará a afectar el orden de la naturaleza de la persona, que mantendría su bondad ontológica, pues como ejemplifica S. Agustín, la plata deteriorada es más preciada que el plomo pulido.
101. La homilía se encuentra dentro del marco de una explicación moral, donde compara al rico con el pueblo judío y desarrolla su arrogancia respecto a la seguridad de su salvación. Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *XL Homiliae in Evangelia*, 2 (PL 76, 1304). El contexto del pasaje es la explicación de por qué el rico fue condenado, que consiste básicamente en la omisión de ayudar a Lázaro y en no ser generoso con sus riquezas. Cfr. *ibid.*, 3 (PL 76, 1304-1305).
102. *Ibid.*, 3 (PL 76, 1305): «Quid si videlicet culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quod dive qui torquetur apud inferos abysso et purpura indutus fuisset». Este comentario es representativo también, porque muestra su pensamiento respecto a cómo vivir las virtudes en su época (entre ellas la templanza y con ésta, la modestia), ya que libres de persecuciones, era necesario recordar el espíritu de los mártires. En esta línea, el santo exhorta a vivir con coherencia cristiana, indicando que el dominio de sí hace elocuente el testimonio cristiano en una época de tranquilidad.
103. Cfr. *ibid.*, 3 (PL 76, 1305): «Nam quia pro sola inani gloria vestimentum pretiosius queritur res ipsa testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri».
104. Cfr. *ibid.*, 3 (PL 76, 1305): «Quam culpam possumus melius etiam ex diverso colligere, quia si abiectio vilis indumenti virtus non esset, evangelista vigilanter de Ioanne non diceret: "Erat indutus pilis camelorum" (*Mt* 3, 4)».
105. Cfr. *S.Th.,* II-II, q. 162, a.1, rc 2.
106. S. GREGORIO MAGNO, *XL Homiliae in Evangelia*, 3 (PL 76, 1305): «...et sunt nonnulli qui cultum subtitulium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum».
107. «Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nullus male utitur» (La virtud es una cualidad buena de la mente por la cual se vive rectamente y que nadie usa mal). Esta definición no se encuentra literalmente en San Agustín, pero sí sus elementos: San AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, c. 19 (PL 32, 1268); basado en estos elementos Pedro Lombardo elaboró dicha definición (*In II Sententiarum*, d.27, a.2) que Santo Tomás menciona (*S.Th.,* I-II. q. 55, a.4). Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*, Pamplona 2003, p. 43 y M. RHONHEIMER, *La Perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, J. MARDOMINGO (trad.), Madrid 2000, p. 209, nt. 15.
108. *Ética*, 1106b36-1107a2. Santo Tomás usa frecuentemente esta definición, ver por ejemplo: *In I Sententiarum*, d.46, q. 1; *In III Sententiarum*, d.33, a.3; *S.Th.,* I-II, q. 56, a.4, ad 4; q. 57, a.5; q. 58, a.1, ad 2; q. 58, a.2, ad 4; q. 64, a.1; q. 65, a.1; *Sententia Libri Ethicorum,* II, lec. 7, n. 202; lec. 5, n. 301; lec. 7, n. 322-323; III, lec. 1, n. 382-383; lec. 5, n. 432-433; VI, lec. 2, n. 1129; lec. 10, n. 1271; X, lec. 12, n. 2119; *De virtutibus in communi*, a.9; a.13. Así el Aquinate no se ciñe a la razón y la voluntad sino que reconoce otras facultades humanas y sus interrelaciones.
109. Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 55, a.3, co. El hábito virtuoso está causado por el acto bueno y está ordenado y subordinado a éste.
110. *S.Th.,* I-II, q. 26, a.2, ad 1: «Virtus significat principium motus vel actionis». Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 41, a.1, ad 1.
111. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 55, a.1: «La virtud designa cierta perfección de la potencia. [...].Pero las potencias racionales, que son las propias del hombre, no están unívocamente determinadas a sus actos, sino que se hallan indeterminadas respecto de muchas cosas, y así son determinadas a sus actos mediante hábitos».

112. «La virtud es el hábito por medio del cual alguien obra bien». (*S.Th.*, I-II, q. 56, a.3, co). Es decir, ese hábito, que es la virtud, dispone al hombre para obrar bien (cfr. *S.Th.,* I-II, q. 58, a.3, co).
113. *De virtutibus in communi,* a.9, co: «Virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in appetitiva a ratione» Dicho de otro modo, la tendencia, imperada por la razón, actuará según la virtud venciendo su tendencia espontánea y si esto se repite se hará estable formando un hábito. Lo propio de la virtud moral es perfeccionar la facultad apetitiva (cfr. *S.Th.,* I-II, q. 58, a.3, co; q. 58, a.1, co; q. 60, a.1, co.) para obedecer prontamente a la razón (cfr. *S.Th.,* q. 68, a.3, co; a.8, co).
114. *S.Th.,* I-II, q. 59, a.4, co: «Virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum» (cfr. también *S.Th.*, II-II, q. 141, a.1, co; q. 168, a.1, co).
115. Perfeccionan, por tanto, a la naturaleza humana y al sujeto (cfr. *S.Th.*, II-II, q. 123, a.1, co).
116. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 61, a.2-a.4. Esta clasificación formal de virtudes morales se basa en la distinción de facultades (voluntad y apetitos sensibles) y su relación con la razón. Con esta división, además del fin pedagógico de su obra, busca evitar repeticiones y desorden en el estudio de la moral.
117. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 66, a.4, co; *In IV Sententiarum*, d.33, q. 3, a.3, co. Por tanto, el orden es: primero, la prudencia, que reside en la razón; luego la justicia, que reside en la voluntad; finalmente, la fortaleza y la templanza, que se relacionan con el apetito sensible (irascible y concupiscible respectivamente) y actúan, por tanto, sobre las pasiones.
118. M. RHONHEIMER, *o.c.*, p. 258. Conviene recordar que, si bien la templanza radica en el apetito concupiscible (su sujeto), esto no entra en conflicto con el hecho de que deben intervenir la razón y la voluntad en el ejercicio de una virtud. Esto se debe a que los apetitos están sometidos al dominio «político» de la razón y de la voluntad, que producen en el apetito una inclinación estable (un hábito).
119. Estos dos apetitos son los más fuertes que posee el hombre, y se ordenan a la subsistencia del individuo y a la permanencia de la especie.
120. El apetito concupiscible (moderado por la templanza) se dirige al bien deleitable, considerando al mal opuesto como algo fácilmente superable; a diferencia del apetito irascible (moderado por la fortaleza), que considera al bien como difícil de alcanzar y al mal como difícil de superar (cfr. *S.Th.*, II-II, q. 141, a.3, co).
121. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 141, a.4, co. Santo Tomás no niega la importancia de otros deleites, simplemente establece un orden: primero los deleites del uso del tacto, luego los del uso de los otros sentidos sensitivos y finalmente los deseos, cuando aún no se tiene la delectación deseada.
122. Cfr. *De virtutibus cardinalibus*, a.1, ad 12.
123. Una explicación completa sobre la división de las virtudes se puede encontrar en: *S.Th.,* II-II, q. 48, a.un, co. Para la templanza, se puede consultar: *S.Th.,* II-II, q. 143, a.un, co.
124. Partes integrales son las condiciones, requisitos que deben darse para la realización de actos perfectos de la virtud principal. No llegan a alcanzar el grado propio de virtud, pero disponen para el ejercicio de la templanza.
125. *S.Th.*, II-II, q. 143, a.un, co: «Scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiae contrariam» (que hace rehuir la torpeza de actos contrarios a la templanza).

126. *Ibid*: «Et honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae» (que nos hace amar la belleza de la templanza).
127. Partes subjetivas son las especies en las que se divide la virtud principal (según su materia u objeto).
128. Cfr. *ibid*.
129. *S.Th.*, II-II, q. 48, a.un, co: «Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis». Es decir, no poseen toda la naturaleza de la virtud principal; o como dice Rodríguez Luño: «Partes potenciales son las virtudes anejas que se ordenan a materias en las que no se cumple perfectamente la razón de la virtud principal» (A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética general*, Pamplona [4]2001, p. 225).
130. *S.Th.*, II-II, q. 143, a.un, co: «Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. [...] unde quaecumque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiae sicut virtus ei adiuncta».
131. *S.Th.*, II-II, q. 161, a.4, ad 2: «Partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subiecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali». Cfr. también: II-II, q. 137, a.2, ad 1; II-II, q. 157, a.3, ad 2, II-II, q. 161, a.5, co.
132. En la *S.Th.*, II-II, q. 143, a.un, encontramos las virtudes propuestas: tres por Cicerón: continencia, clemencia y modestia; nueve por Macrobio: modestia, vergüenza, abstinencia, castidad, honestidad, moderación, parquedad (parsimonia), sobriedad y pudor; siete por Andrónico: austeridad, continencia, humildad, simplicidad, ornato, buena ordenación y suficiencia. De esta lista, dos se repiten, y además el Aquinate asocia la mansedumbre a la clemencia, ya mencionada por Cicerón.
133. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 143, a.un, co. Ésta es una división inicial que realiza el Aquinate que nos permite conocer cuáles eran las categorías de clasificación que tenía en mente.
134. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 143, a.un, co.
135. *Ibid.*: «quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere».
136. Cfr. i*bid*.
137. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 160, a.2, co.
138. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 160, a.2, co.
139. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 160, a.2, ad 1.
140. *S.Th.*, I-II, q. 55, a.4, co: «Virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia, sed habet materiam circa quam; et materiam in qua, scilicet subiectum. Materia autem circa quam est obiectum virtutis; quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi».
141. «La materia de las virtudes es doble, a saber, remota, como las realidades exteriores, que vienen en el uso de la vida, y la próxima, como las pasiones y las operaciones» (*In III Sententiarum*, d.33, q. 2, a.2, ad 3). «Las pasiones sensitivas son la materia de las virtudes morales» (*Quodlibetum* VI, q. 10, co.). «Una virtud moral es necesario que verse sobre las pasiones o las operaciones» (*S.Th.,* II-II. q. 129, a.1, ag 2).

142. *S.Th.*, II-II, q. 129, a.1, co.: «Consideratur autem habitudo virtutis ad duo, uno quidem modo, ad materiam circa quam operatur; alio modo, ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiae. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus quod animum habet ad aliquem magnum actum». Es decir, la virtud se determina por la materia del acto y no por el uso del acto que corresponde más bien al fin del acto.
143. *S.Th.*, II-II, q. 166, a.1, co.: «Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem».
144. *S.Th.*, II-II, q. 160, a.2, co.: «Modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quae difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quae in hoc mediocriter se habent».
145. *Ibid.*: «Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores».
146. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 168.
147. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169.
148. *S.Th.*, I, q. 77, a.5, co: «Illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari».
149. J. García López, *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*, Pamplona 2003, p. 44.
150. En general consideraremos que el sujeto inmediato de cualquier virtud es la facultad o potencia operativa racional (racional por esencia o por participación). Cfr. *ibid.*, p. 44; M. Rhonheimer, *La Perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, J. Mardomingo (trad.), Madrid 2000, p. 206; T. Urdanoz, *El sujeto psíquico de las virtudes. Introducción a la cuestión 56*, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, V, Madrid 1954, pp. 169-172, 175-182. J. Sellés, admite como sujeto de virtudes únicamente a la inteligencia y a la voluntad, por tanto, los apetitos serían potencias con actos inmanentes, educables, pero sin llegar a ser sujetos de hábitos (cfr. J. Sellés, *Hábitos y virtud (II)*, «Cuadernos de Anuario Filosófico» 66 [1998] 22 ss; Idem *Hábitos y virtud (III)*, «Cuadernos de Anuario Filosófico» 67 [1998] 92). La divergencia de este autor parece radicar en que, en su noción de virtud, mantiene como una característica básica el irrestricto crecimiento perfectivo de la facultad, lo cual en una facultad con base orgánica (como los apetitos) es imposible. Siendo correcta esta postura, tomaremos el sentido amplio del sujeto de virtudes, por adecuarse mejor a nuestro estudio, tal como se verá en las siguientes páginas.
151. Existen dos tendencias sobre la admisión de las potencias como sujetos psíquicos de hábitos: la agustiniana que solo admite a la voluntad como sujeto de hábitos, y la aristotélica, que admite al entendimiento, la voluntad y otras potencias. El Aquinate sigue esta corriente pero matizándola. Cfr. J. Sellés, *Hábitos y virtud (II)*, «Cuadernos de Anuario Filosófico» 66 (1998) 22, nt. 20.
152. *S.Th.*, I-II, q. 60, a.1, co. Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 2, a. 2, sc. 3; *De virtutibus in communi*, q. 4, a.1, ad 6, *S.Th.*, II-II, q. 129, a. 2, co.
153. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 56, a. 4, co.
154. *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a.1, ad 11: «Principalis pars hominis est pars rationalis. Sed rationale est duplex: scilicet per essentiam et per participationem».
155. *Ibid.*, q. un., a.1, ad 7: «Et ideo, sicut in homine est una vis appetitiva sine passione id est voluntas, duae autem cum passione, id est concupiscibilis et irascibilis».

156. La voluntad es el motor que mueve a todas las potencias al acto, incluidas las virtudes morales. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 6, ag 3; II-II, q. 47, a.1, ad 1; I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a.1.
157. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 56, a.3, co: «Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus».
158. Es posible que una virtud radique en varios sujetos aunque no de la misma manera ni en el mismo orden de potencias. Así podría darse un sujeto primario y otros sujetos dependientes del primario (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 56, a.2, co.). Además, tal como afirma el Aquinate, «las virtudes que moderan las pasiones colaboran, en cierto modo, en cuanto a su efecto, con las virtudes que moderan las acciones, aunque sean específicamente diferentes» (*S. Th.*, II-II, q. 157, a.1, co.); porque también dichas virtudes se someten a un dominio político de la razón y de la voluntad (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 56, a.4, co.), evitando que éstas yerren al tomar como fin suyo los deseos de los apetitos sensibles que no han sido debidamente reconducidos por las virtudes respectivas hacia el querer de la voluntad (cfr. *In III Sententiarum*, d.26, q. 2, a.3, a, co).
159. Esta distinción se basa en la doctrina hilemórfica de la unión del alma y del cuerpo que desarrolló Aristóteles.
160. Los deleites corporales se relacionan con los cinco sentidos externos (cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a.3).
161. *Sententia Libri Ethicorum*, III, lec. 19, n. 397: «Et dicit quod earum quaedam sunt animales, quaedam corporales. Corporales quidem delectationes sunt, quae consummantur in quadam corporali passione exterioris sensus. Animales autem delectationes sunt quae consummantur ex sola apprehensione interiori».
162. Puede darse alguna delectación fisiológica, sin embargo, es más propio de la modestia moderar los deleites anímicos (psicológicos), que están más relacionados con la vista y el oído (sentidos que captan la belleza) que con el tacto (cfr. J. García López, *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*, Pamplona 2003, pp. 171 ss.).
163. Cfr. *Sententia Libri Ethicorum*, III, lec. 19, n. 397. Así los que aman el saber, el honor, etc. gozan en lo que aman.
164. Estas cosas exteriores carecen de indecencia o vileza (*turpitudinem*) pero pueden convertirse en vicio si por un desorden en el apetito, la pérdida, por ejemplo, de dinero y amigos, entristece desordenadamente a la persona (cfr. *Sententia Libri Ethicorum*, III, lec. 19, n. 397-400, *passim*).
165. Cfr. *Sententia Libri Ethicorum*, III, lec. 19, n. 410.
166. Esto se debe a la individualidad personal, que pertenece a la naturaleza del individuo, aunque no pertenezca a la naturaleza de la especie. Pues como dice el Doctor Angélico: «No todos los hombres desean tal o cual lecho, como un colchón de plumas o con preciosas coberturas» (*Sententia Libri Ethicorum*, III, lec. 19, n. 411: «Non omnes homines concupiscunt talem vel talem lectum, puta stratum plumis aut pretiosis tegumentis»).
167. Cfr. *S. Th.*, I, q. 80, a.2, co.
168. El Aquinate, agrupa las virtudes como partes potenciales de la templanza en razón de la forma en la que actúan: refrenando. Por eso, hablando de otras partes potenciales de la templanza afirma: «La clemencia y la mansedumbre no se consideran partes de la templanza porque coincidan en la materia, sino porque lo hacen en el modo de refrenar y moderar, como se dijo» (*S. Th.*, II-II, q. 143, a.un, ad 2).

169. Pues, como afirma el Aquinate, «la virtud importa perfección de la potencia; de ahí que la virtud de cada cosa se defina por lo máximo de que es capaz, conforme se dice en el libro I *De Caelo*. Ahora bien, lo último de que es capaz una potencia ha de ser bueno, ya que todo lo que es malo importa defecto, conforme dice Dionisio, en el capítulo 4 *De Div. Nom.*, que todo mal es débil. Por eso es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien» (*S.Th.*, I-II, q. 55, a.3, co).
170. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 160, a.2, co.
171. *S.Th.,* II-II, q. 160, a.2, co: «Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores».
172. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 168, a.1, co; *In Epistolam Pauli ad Galatas lectura*, c. 4, lec. 5: «Et ideo apostolus sicut bonus praelatus ostendit, quod non ex odio increpat eos, blande loquendo eis quantum ad tria. [...] Secundo quantum ad modestiae verbum. Unde dicit obsecro vos, Prov. XVIII, 23: cum obsecrationibus loquitur pauper»; *In Epistolam Pauli ad Galatas lectura*, c. 5, lec. 6: «Ad id quod est infra nos, scilicet corpus, dirigit spiritus, et primo quantum ad actus exteriores corporis, quod fit per modestiam, quae ipsis actibus seu dictis modum imponit; et quantum ad hoc dicit modestia, Phil. IV, 5: modestia vestra, etc.»; *In Epistolam Pauli ad Colossenses lectura*, c. 3, lec. 3: «C. III, 20: quanto magnus es, humilia te in omnibus, etc. In exterioribus debes modestiam, quae ponit modum ne in prosperis excedas».
173. S. Ambrosio, *De Officis Ministrorum*, I, c. 18 (PL 16, 49): «Motum natura informet, si quid sane in natura vitti est, industria emendet» (La naturaleza modela sus movimientos; si hay algo de defectuoso en ella, lo enmienda la industria humana).
174. Cfr. *In Epistolam Pauli ad Titum lectura*, c. 3, lec. 1: «Deinde cum dicit sed modestos, ostendit quomodo se habeant in operatione boni. Et primo in exterioribus actibus, dicens sed modestos. Est autem modestia virtus, per quam aliquis in omnibus exterioribus modum tenet, ut non offendat cuiusquam aspectum».
175. Como dice Santo Tomás en *In III Sententiarum*, d.33, q. 3, a.2, ag 4: «Inclinationem autem quae ad exteriores gestus est, quibus interior affectus ostenditur, refrenat modestia, ut nihil in eis immoderatum sit».
176. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 109, a.2, co; a.3, co.
177. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 168, a.1, co; H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, II: *De Virtutibus Moralibus*, Brugis [11]1962, p. 980.
178. Nos referimos al cuidado o cultivo en el modo vestir, en el adorno del cuerpo, etc.
179. Así, por ejemplo, sería muy extraño que alguien fuera con traje y corbata a un paseo por el campo o que alguien se presentara a una boda con un polo y zapatillas.
180. Cfr. H. MERKELBACH, *o.c.*, pp. 983 ss.
181. Obviamente es posible realizar la clasificación de acuerdo a otros criterios (por ejemplo cfr. J. MAUSBACH, G.ERMECKE, *Teología Moral Católica*, III, *Moral Especial*, M. GARCÍA-APARISI (trad.), Pamplona [9]1974, pp. 181 ss), sin embargo, la clasificación ofrecida nos parece la más adecuada para el análisis que estamos realizando.
182. Santo Tomás, al comentar un pasaje del evangelio de s. Lucas, menciona que la modestia previene el exceso al determinar la suficiencia del vestido necesario: «Sicut superius dominus de alimentis monebat, ita et nunc monet de vestitu, dicens considerate lilia agri, quomodo crescunt: non laborant neque nent, ut scilicet sibi faciant indumenta. [...] quod est exprimentis pretiositatem et providentiam humani generis. [...]. Sufficit enim prudentibus solius causa necessitatis aptum habere vestitum, modestiam non excedentem, et ciborum quod satis est. Sufficiunt etiam sanctis quae sunt in christo spirituales deliciae, et subsequens gloria» (*Catena Aurea super Lucam*, c. 12, lec. 8).

183. Coenen menciona al respecto que «el vestido es algo extraño que el hombre se pone y que cubre su cuerpo, al mismo tiempo lo protege y lo oculta: pero el vestido se adapta también a las personas como la piel al cuerpo y es precisamente lo único que a un primer golpe de ojo aparece ante los otros». H.WEIGELT, L. COENEN, *Vestir*, en «Diccionario teológico del Nuevo Testamento», IV, M. SALA (ed.), Salamanca [3]1994, col. 352.
184. *S.Th.*, II-II, q. 169, a.1, ad 3: «Quibus aliquid de statu hominis significatur».
185. Cfr. P. VERGRIETE, *La tempérance*, en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, XVI, Paris 1969, p. 446.
186. Para una introducción sintética puede consultarse: J. BURGGRAF, *¿Qué quiere decir género?*, Costa Rica 2001.
187. *S.Th.*, II-II, q. 169, a.2, ad 3: «De se vitiosum est quod mulier utatur veste virili aut e converso».
188. *S.Th.*, II-II, q. 169, a.2, ad 3: «Ultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem».
189. Cfr. S. JERÓNIMO, *Epistola 111. Ad Nepotianum* (PL 22, 535).
190. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169, a.2.
191. M. FOLEY, *Thomas Aquinas' novel modesty*, «History of Political Thought» 35 (2004) 415.
192. *S.Th.*, II-II, q. 169, a.2, ad 2: «Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud est occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine vel aliquo huiusmodi».
193. Cfr. *Sententia Libri Ethicorum,* II, lec. 7, n. 205.
194. Cfr. *Sententia Libri Ethicorum,* II, lec. 7, n. 223.
195. Cfr. CICERÓN, *De Officiis*, I, 129.
196. *S.Th.*, II-II, q. 111, a.2, ad 1: «Opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quae facit, ex suo genere ad dei servitium pertinentia, non quaerit deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem, quam non habet».
197. *Sententia Libri Ethicorum,* II, lec. 9, n. 220: «Et ipsa medietas vocatur amicitia vel affabilitas. Ille autem qui superabundat in hoc, si non faciat hoc nisi causa delectandi, vocatur placidus; si autem faciat hoc propter aliquam propriam utilitatem, puta propter lucrum, vocatur blanditor vel adulator».
198. Cfr. *Sententia Libri Ethicorum,* IV, lec. 14, n. 569.
199. *S.Th.*, q. 166, a.2, ad 3: «Quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quae maxime inclinat natura».
200. Podemos mencionar, por ejemplo: gestos bruscos y descompasados, carcajadas ruidosas, miradas indiscretas, lenguaje soez, etc.
201. *Sententia Libri Ethicorum,* II, lec. 7, n. 220: «Qui autem in hoc deficit, et non veretur contristare eos cum quibus vivit, vocatur litigiosus et dyscolus».
202. Cfr. *Sententia Libri Ethicorum,* IV, lec. 14, n. 570.
203. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169, a. 2, ad 1.
204. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169, a. 2, co.
205. Santo Tomás afirma la licitud del adorno de los esposos cuando existe rectitud de intención: «Deinde quaeritur de ornatu mulierum, utrum sit licitum mulieribus ornare se. [...] Et dicendum, quod ornatus mensurandus est praecipue ad modum et mensuram personae et ad intentionem. Si enim mulieres portent ornamenta decentia statum et dignitatem suam, ut moderate se habeant in factis suis secundum consuetudinem patriae: erit actus virtutis modestiae, quae ponit modum in incessu, habitu et omnibus motibus exterioribus: et poterit esse meritorius, si sit cum gratia. Similiter si faciat ad hoc ut placeat decenter viro suo, quem habet, vel quem

accipere debet, et ut ab aliis mulieribus retrahatur. Si autem portent ornamenta pretiosiora quam deceat ipsas; erit arrogantia, vel etiam quid deformatum vitio luxuriae, si faciant ad provocandum ad concupiscentiam sui» (*In Isaiam Prophetam expositio*, c. 3, lec. 3).

206. *Ética*, 1127b29.

207. J. MAUSBACH, G.ERMECKE, *Teología Moral Católica*, III, *Moral Especial*, M. GARCÍA-APARISI (trad.), Pamplona [9]1974, p. 296.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN 123

ÍNDICE DE LA TESIS 127

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS 131

EL TRATAMIENTO CLÁSICO DE LA MODESTIA Y LAS FORMAS PERSONALES DE EXPRESIÓN EN SANTO TOMÁS DE AQUINO 139

Capítulo I. Algunos aspectos de la virtud de la modestia hasta la Patrística 139

1. La Sagrada Escritura 140
2. la filosofía greco-romana 142
3. Algunos Padres de la Iglesia 145
   3.1. San Cipriano 145
   3.2. San Ambrosio 146
   3.3. San Juan Crisóstomo 148
   3.4. San Agustín de Hipona 149
   3.5. San Gregorio Magno 154

Capítulo II. La modestia en el pensamiento moral de Santo Tomás 155

1. La visión tomista de virtud 155
2. La templanza, virtud integradora de la modestia 156
   2.1. La templanza en general 156
   2.2. Las partes de la templanza 157
   2.3. Partes potenciales de la templanza 158
3. La modestia y sus virtudes subordinadas 159
4. El objeto de la modestia 160
5. Sujeto de la modestia 162
   5.1. La voluntad, sujeto primario 162
   5.2. El apetito sensible y el deleite anímico 163
   5.3. Discriminación del sujeto de la modestia 164
6. Definición de modestia 164

7. Virtudes regidas por la modestia 165
7.1. La modestia en el comportamiento 165
7.2. La modestia en la apariencia externa 169
8. Vicios contrarios a la modestia 174
8.1. Vicios de la modestia en el comportamiento 174
8.2. Vicios de la modestia en la apariencia personal 177
NOTAS 181
ÍNDICE DEL EXCERPTUM 195