



# ***Amor y Virtud***

## ***Reflexiones respecto a la doctrina tomista del amor***

**Prof. Patricia Astorquiza Fierro**  
**Universidad Santo Tomás, Santiago (Chile)**

La virtud moral se ha entendido tradicionalmente como un *hábito operativo bueno* radicado en *las potencias apetitivas*. El sentido clásico de la palabra *hábito* no puede confundirse con el uso moderno de este término, pues en el lenguaje ordinario el hábito equivale a una *costumbre* o a un *modo mecánico o rutinario de actuación*<sup>1</sup>; así, en la actualidad, hablar de un 'hábito bueno' equivale a hablar de una 'buena costumbre'. Pero para la filosofía tradicional y, sobre todo, para la filosofía tomista, no es lo mismo un hábito bueno que una buena costumbre. La 'buena costumbre' equivale a *una acción exterior* que una persona realiza siempre de la misma manera y que uno podría juzgar 'apropiada' o 'razonable'. En cambio, la virtud es una *disposición interior* que lleva no sólo a realizar buenas acciones, sino a *realizarlas bien*. Por esto, describe Aristóteles la virtud como aquello que "*hace bueno a quien la posee y hace buena su obra*"<sup>2</sup>.

Lo que diferencia la virtud de la buena costumbre es la *profundidad* del principio donde la virtud moral arraiga. La virtud no es una mera rutina de actos buenos, sino una *cualidad interna del sujeto* que modifica no sólo el obrar del sujeto, sino al sujeto en sí mismo. ¿En qué consiste esta *disposición interior* que viene a constituir como una segunda naturaleza? Sostenemos que esta disposición interior es, esencialmente, un *amor firme y recto* hacia un bien verdadero.

Evidentemente esta tesis tiene ascendencia agustiniana: el mismo Agustín afirma que la virtud no es otra cosa que el recto *ordo amoris*<sup>3</sup>. Es cierto,

---

<sup>1</sup> Cfr. MOLINER, M. *Diccionario de Uso del Español*, Gredos, Madrid, 1994, tomo 2, voz: *hábito*, p. 10.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II, c.6, 1106 a 15. Cfr. AMADO F., ANTONIO, *La Educación Cristiana*, Editorial Balmes, p. 105

<sup>3</sup> Cfr. *De Moribus Ecclesiae*, cap.15.

también, que este orden de amor está entrañado en la Caridad y que, por esto, Santo Tomás entiende la Caridad como la raíz y la forma de todas las virtudes<sup>4</sup>. Pero no queremos decir solamente que, supuesta la Gracia, cada virtud esté necesariamente enraizada en la Caridad para ser verdadera virtud, sino que *cada virtud constituye un recto amor* del apetito a un determinado bien, un amor según el orden de la razón y según la adhesión de la voluntad al verdadero fin. Y como contrapartida, sostenemos que cada vicio es, esencialmente, un amor desordenado a un determinado bien.

Aunque estas afirmaciones puedan parecer absolutamente extraídas del pensamiento agustiniano<sup>5</sup>, lo cierto es que han venido a nuestra mente por una consideración detenida de la doctrina de Santo Tomás de Aquino acerca de la naturaleza del amor y de la naturaleza de la virtud. En esta comunicación intentaremos exponer sucintamente lo que hemos encontrado en la lectura de las obras de Santo Tomás y de qué manera hemos concluido la tesis arriba expuesta.

## **2- Naturaleza, causas y efectos del amor.**

¿Qué es el amor en el pensamiento del Doctor Angélico? Antes que nada, una realidad analógica: llamamos ‘amor’ a muchas entidades distintas vinculadas según una analogía propia de proporcionalidad. Si queremos dar una definición ‘casi-genérica’ que exprese la proporción sobre la que se funda la analogía del amor debemos decir: *el amor es la respuesta primera y básica del apetito frente al bien.*

*“El amor es algo propio del apetito, pues el objeto de ambos es el bien; y, por consiguiente, según la diferencia del apetito así también se establece la diferencia del amor. (...) En cada uno de estos apetitos se da le nombre de amor a lo que es **principio del movimiento que tiende al fin amado**. En el apetito natural, el principio de tal movimiento es la **connaturalidad** del apetente con aquello a lo cual tiende, connaturalidad que puede llamarse amor natural (...). Y de modo semejante, la ‘coadaptación’ del apetito sensitivo o de la voluntad con un determinado bien, es decir, la **complacencia** misma en el bien, se llama amor sensitivo o intelectual”<sup>6</sup>.*

---

<sup>4</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.23, a.8 c. Uno de los muchísimos lugares donde el Aquinate sostiene esta doctrina.

<sup>5</sup> Ya señalaba san Agustín que “*quien conoce y ama perfectamente la justicia, es justo*”. De *Trinit.*, liber IX, cap.9.

<sup>6</sup> “Amor est aliquid ad appetitus pertinens: cum utrisque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur *illud quod est principium motus tendentis in finem*”.

“Principio del movimiento que tiende al fin amado”. En numerosos pasajes, Santo Tomás compara el amor con un cierto ‘reposo’ o ‘quietud’ en el bien, para distinguir el amor del deseo. El amor no es el movimiento apetitivo de búsqueda del bien: el amor no es sinónimo de deseo, sino que es el *primer* reposo del apetito en el bien; reposo que ‘gatilla’ el movimiento de deseo cuando el bien amado no se posee plenamente. “*El amor es cierto **aquietamiento del apetito***”<sup>7</sup>. ¿En qué consiste este aquietamiento amoroso? En cuanto al apetito natural, ya se ha dicho: es la misma connaturalidad o proporción entre el ente y el bien proporcionado a su forma. En cuanto al apetito elícito o animal, afirma el Aquinate repetidamente en sus obras, que el amor es *complacencia del apetito en el bien*. “*La aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, **que no es otra cosa que complacencia en el bien***”<sup>8</sup>. Advirtamos que esta complacencia no equivale, al menos en los entes finitos, a la complacencia y reposo propios del gozo. El gozo es reposo y quietud en el bien ya poseído en su plenitud, en cambio, el amor es cierta *proporción* entre el apetito y su bien; es, en otras palabras, complacencia en el bien, no en cuanto plenamente poseído, sino *en cuanto proporcionado al sujeto amante*<sup>9</sup>.

Evidentemente la complacencia amorosa en el apetito sensitivo es un acto distinto de la complacencia amorosa de la voluntad. En el ámbito del apetito sensitivo, esta complacencia es una pasión sensible que equivale a lo que llamamos *gusto*. El gusto (entendido de manera general) es la proporción que existe entre nuestra sensibilidad y determinados objetos. En cambio, el amor de la voluntad no es, en sentido estricto, una pasión, porque no conlleva alteración orgánica (otra cosa es que existan pasiones ‘redundantes’ al acto amoroso de la voluntad). La complacencia del amor en la voluntad se manifiesta al modo de una ‘aprobación’ afectiva del bien aprehendido por el entendimiento. Es una adhesión del alma a aquello que se presenta como bueno: aquello ‘place’, ‘está bien’. Nos cuesta distinguir el amor de la voluntad del amor del apetito sensitivo porque casi no tenemos experiencia del amor ‘voluntario’ en estado ‘puro’. Quizá podríamos reconocer algo de esto en la aprobación de nuestra voluntad respecto un acto bueno que, sin embargo, podría perjudicarnos físicamente o, al menos, resulta indiferente respecto a nuestro bien individual.

---

*amatum*. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est *connaturalitas appetentis ad id quod tendit*, quae dici potest amor naturalis (...). Et similiter *coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni*, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.1.

<sup>7</sup> In *III Sent.*, d.27 q.2, a.1. Cfr. *Ibíd.*, q.1, aa. 2 y 3, entre otros.

<sup>8</sup> *Summa Theol.*, 1-2, q.25, a.2. Cfr. *Ibíd.*, q.26, a.2 ad 3, q.27, a.1.

<sup>9</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.2; cfr. q.25, a.2.

En los entes finitos, la complacencia amorosa viene a ser el resultado de un cierto ‘movimiento’ (aunque el amor mismo es una ‘quietud’ y una ‘terminación’ de movimiento), puesto que antes de ser conocido el bien, éste no afectaba al apetito del amante ni, por tanto, era un bien actualmente amado<sup>10</sup>. Santo Tomás describe el proceso de generación del amor como un modo de ‘información’, distinto y consiguiente a la información cognoscitiva. Mediante dicho proceso, la cosa conocida es aprobada por la complacencia del apetito, de manera que se vuelve ‘forma’ de éste. “**De ahí que el amor no sea otra cosa que cierta transformación del afecto en la cosa amada. Y puesto que todo lo que se hace forma de algo se vuelve una sola cosa con aquello, por esto, el amante, por el amor, se hace uno solo con lo amado, que se vuelve forma del amante**”<sup>11</sup>.

### Causas del amor:

El Doctor Angélico pone tres causas generales del amor *por parte del objeto*: el bien, la semejanza y el conocimiento. En cambio, por parte del sujeto, la causa del amor es el apetito mismo y *las disposiciones* de éste.

1. El *bien* es el objeto propio del amor y, por esto mismo, su causa primera y directa; el amor es la primera respuesta del apetito frente al bien<sup>12</sup>. No hay que olvidar que el bien que despierta el amor no necesariamente es un bien moral, sino que es simplemente cierta perfección ontológica.

2. “La raíz del amor, hablando con propiedad, es la **semejanza** del amado al amante, porque (lo amado) es bueno y conveniente para él”<sup>13</sup>. Con prioridad a la unión afectiva que define formalmente al amor, se da la semejanza real de forma entre el sujeto y el objeto conocido: *unidad de forma según el ser natural*<sup>14</sup>. Por esta semejanza de forma o proporción formal, se puede decir que el objeto conocido es ‘bueno’, pero ya no con una mera bondad trascendental, sino que es bueno *para el sujeto*, es decir, es *bien del sujeto*. Santo Tomás es preciso en este punto: ningún ente puede producir el amor del apetito sino en cuanto es bien *proporcionado* al apetito del sujeto<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> *In III Sent.*, d. 27, q.1, a.1. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.2.

<sup>11</sup> “Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1.

Esta información del apetito se refiere no sólo a la especie de la cosa conocida, sino a la cosa misma en su ser real. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.16, a.1;q.82, a.3; q.19, a.6 ad1; 1-2, q.27, a.2 ad2; *In III Sent.*, d.27, q.1a.4; *De Verit.*, q.1, a.2., etc.

<sup>12</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.1 ; q.20, a.1.

<sup>13</sup> *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 ad3. Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1 ad 3.

<sup>14</sup> Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 ad 2. Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1 ad 3.

<sup>15</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3; *In De Divin. Nom.*, IV, lec.9.

3. Finalmente, también el conocimiento es causa esencial del amor<sup>16</sup>. En esto, Santo Tomás sigue claramente el principio agustiniano: “Nada se ama si no se conoce”<sup>17</sup>. Efectivamente, por mucha proporción real que exista entre el apetente y su objeto, éste no puede influir actualmente en el apetito cognoscitivo sino está presente a modo de fin. Ni siquiera el amor natural se produce sin que intervenga, de alguna manera, una conocimiento del bien que es perfección del ente natural<sup>18</sup>.

4. Como causa del amor por parte del sujeto está el apetito mismo. Pero cada apetito tiene inclinación a un determinado bien *según su propia disposición*. El surgimiento del amor requiere de un bien *proporcionado* al sujeto apetente; como consecuencia, el apetito del sujeto debe tener una determinada disposición que le haga *proporcionado* ese bien, puesto que “*así como es cada uno, así le parece el fin*”<sup>19</sup>. Tal disposición del apetito es, en primer lugar, una disposición o inclinación ‘natural’, que procede de la misma forma del apetito y de la naturaleza del sujeto<sup>20</sup>. Pero, en la medida en que el apetito se encuentre indeterminado respecto a ciertos bienes, a aquella inclinación natural pueden sobreañadirse otras disposiciones adquiridas: tales son los diversos *afectos* que pueden inmutar al sujeto y los llamados *hábitos* o *disposiciones habituales*. Respecto a los afectos vemos como el amor a un determinado bien puede despertar, a través de otras afecciones, el amor a otros bienes. Así, por ejemplo, el amor y el deseo del dinero pueden despertar nuestra simpatía hacia una persona rica, o hacia un posible comprador de nuestras mercancías; y, en general, el amor al fin causa el amor a los medios proporcionados para aquel fin<sup>21</sup>. Respecto a los hábitos, también ellos disponen para que amemos determinados bienes, como explicaremos más abajo, pero de una manera estable y no esporádica.

---

La semejanza es causa del amor sólo en cuanto es semejanza según *alguna perfección* del ente, puesto que sólo el *esse* puede atraer hacia sí como fin. Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1 ad 4.

<sup>16</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2.

<sup>17</sup> Cfr. *De Trinitate*, X, c.1: ML 42, 971.

<sup>18</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2 ad 3; q.26, a.1; q.1, a.2; 1, q.6, a.1 ad 2.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, c.5, 1114 a 32; cfr. *In III Ethic.*, lec.13, nn. 519, 520 y 523; *Summa Theol.*, 1-2, q.78, a.2.

<sup>20</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.1 y todos los artículos que hablan de la necesidad en la voluntad.

<sup>21</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.4; *In III Sent.*, d.27, q.1, a.3 ad 1 et ad 2.

## Efectos del amor:

A través de sus obras, Santo Tomás enumera también varios *efectos* del amor. Nosotros hemos agrupado estos efectos en tres ámbitos, para mayor brevedad y claridad.

### 1. Efectos de unión

Tales son la *unión real* del amante con el amado, la *mutua inhesión*, y el *perfeccionamiento* o el *deterioro* del amante.

El amor es en sí mismo 'cierta transformación del afecto en la cosa amada', que Santo Tomás llama unión afectiva: el apetito del amante queda informado por la forma de lo amado y se hace uno con aquello. Ahora bien, la misma unión afectiva conlleva una tendencia a la *unión real* con lo amado, una unión que no es sólo física y exterior, sino principalmente interior, mediante la presencia de lo amado en todas las potencias. Es tal la fuerza de unión del amor, que el amante aplica todas sus potencias conscientes a permanecer y penetrar en el interior del ser amado: piensa en él, lo recuerda, intenta conocerlo lo más plenamente posible, se complace en el bien de la persona amada o en su posesión, se siente identificado con el ser amado como 'otro yo' o, al menos, parte de sí mismo, etc. Esto es lo que el Angélico llama *mutua inhesión*<sup>22</sup>. En la medida en que el amor conlleva la identificación con el objeto amado, el amor produce el perfeccionamiento del ser del amante o su deterioro: si lo amado es un verdadero bien, entonces el amante se perfecciona, mas si es bien aparente y, en realidad, un mal, entonces el amante queda deteriorado o *herido* por el amor hacia aquella cosa<sup>23</sup>.

### 2. Éxtasis.

En cuanto el amante queda informado por el bien, puede decirse que en cierto modo *sale de sí*, en cuanto su intención se orienta a lo *otro* que él. Ya el hecho mismo de tender a transformarse según el ser real en lo amado, le lleva a *abandonar* su forma presente y propia, y quedar como orientado hacia lo otro<sup>24</sup>. Por el amor, el ente busca un bien fuera de sí mismo; o si no busca el bien de otro distinto de sí mismo.

---

<sup>22</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1 y 2

<sup>23</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.3.

<sup>24</sup> Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1 a.1 ad 4.

### 3. Dirección operativa.

El amor es *una fuerza, un motor, un principio de movimiento y de acción*<sup>25</sup>. El amor es un acto que posee, a la vez, una dimensión de quietud y una dimensión de dinamismo. En realidad, el amor es el principio del obrar en todos los niveles de vida y en todo orden de cosas. *“Todo agente obra en vistas de un fin. Pero el fin es lo deseado y amado por cada uno. De aquí que sea manifiesto que todo agente, cualquiera que sea, realiza todas sus acciones a partir de algún amor”*<sup>26</sup>.

Ahora bien, si es propio de la voluntad, más que de ninguna otra potencia, el moverse por el fin y ordenar todas las acciones del sujeto a tal fin, y el amor es la referencia primera del apetito al fin, debe decirse que el amor voluntario es el principio intrínseco de todas las acciones voluntarias de la persona.

Así, el amor es, en primer lugar, el *principio de todos los afectos* de la voluntad. Porque, ausente el bien amado, la voluntad lo desea con  *fervor*, y si ni lo puede alcanzar, languidece de *tristeza* y está como sin fuerzas para decidirse a nada; y si lo posee se *goza* en él, y en ese gozo *refuerza* su amor, moviendo a la voluntad a querer con más intensidad el bien que ama<sup>27</sup>. Pero también el amor es principio de las todas las operaciones de las demás potencias del amante, sobre las cuales la voluntad impera: *“Cada cosa obra según la exigencia de su forma, que es principio de operación y regla de la obra. Ahora bien, el bien amado es fin; y el fin es principio respecto a las operaciones así como los primeros principios respecto a lo cognoscible (...). Así el amante cuyo afecto está informado por el bien, que tiene razón de fin, aunque no siempre de fin último, se inclina por el amor a obrar según la exigencia del amado. Y tal operación es lo más deleitable para él, como lo que conviene a su propia forma. De aquí que todo lo que hace o padece en pro del amado le sea deleitable, y ama con más ardor al amado en cuanto experimenta un mayor deleite en el amado en todas las cosas que hace o padece por él. Y así como no se puede retener el movimiento que al fuego le compete por las exigencias de su forma, a menos que se haga por violencia; así tampoco se puede impedir que el amante obre según su amor. (...). Y porque todo lo violento contrista, como repugnando a la voluntad, también es penoso obrar contra la inclinación del amor o aparte de ella”*<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a2 ad 1.

<sup>26</sup> “Omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.6.

<sup>27</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.5 ad 4.

<sup>28</sup> “Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis. Finis autem est

El amor lleva a realizar las acciones en pro de lo amado (ya sea para poseerlo, ya sea para beneficiarlo) *con deleite, con fuerza y con facilidad* como actividades que proceden de la propia forma natural.

### 3- Naturaleza, causas y efectos de la virtud.

Repasemos rápidamente la esencia, las causas y los efectos de la virtud para poder compararlas con las del amor.

Dijimos antes que la virtud es un hábito moral o electivo. El hábito, entendido en el pensamiento tomista (*habitus*) y aristotélico (*hexis*), es una *disposición interior y estable* del sujeto que lo lleva a *ser* y a *obrar* de una determinada manera. Esto es lo radical en el hábito; que no sólo lleva a actuar de un determinado modo con cierta facilidad –como la costumbre–, sino que determina, de un modo u otro, el mismo *ser* del sujeto, su constitución ontológica o moral: el hábito es un *modo de ser* de la persona, del cual brota directa o indirectamente su obrar. En lo que respecta al hábito moral, éste constituye el *carácter* o *ethos* de la persona; puesto que consiste en una determinación de los mismos apetitos, desde los cuales la persona impera y dirige todas las operaciones de todas sus potencias. Por eso, también el hábito moral es llamado *hábito electivo*, puesto que orienta las elecciones del sujeto y puede ser usado libremente por éste, cuando él quiere<sup>29</sup>.

Así, la virtud –como hábito moral *bueno*– es la *disposición interior y estable del sujeto que le inclina a elegir el verdadero bien* (el bien conforme a la razón o a la norma divina)<sup>30</sup> y a elegirlo *de la manera adecuada*. En definitiva, las virtudes morales constituyen ciertas perfecciones *sobreañadidas* al apetito y que lo

---

principium in operabilibus sicut principia prima in cognoscendis (...). Ita amans cuius affectus est informatus ipso bono quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati. et talis operatio est sibi maxime delectabilis, quasi formae suae conveniens. Unde amans quidquid facit vel patitur pro amato totum est sibi delectabile et semper magis accenditur in amatum inquantum maiorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita nec amans quin agat secundum amorem (...) Et quia *omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans* ut dicitur V *Metaphys.*, ideo etiam est poenosum contra inclinationem amoris operari vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam est operari ea quae amato competunt”. In *III Sent.*, d.27, q.1, a.1 c n.14, 15 y 16.

<sup>29</sup> Cfr. AVERROIS CORDVBENSIS, *In III de Anima*, coment.18, líneas 26-29.

<sup>30</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.38, a.3; *ibíd.*, q. 55, a.1.



disponen a querer y elegir rectamente frente a bienes a los cuales no se encuentra ordenado por naturaleza<sup>31</sup>.

Esta disposición estable para elegir bien se genera en las potencias apetitivas a partir de varias *causas*. Si son disposiciones infusas por Dios, su causa principal es *Dios mismo*, aunque también los actos conformes a la virtudes infusas disponen apropiadamente al sujeto para el aumento de esa virtud. No trataremos aquí de las virtudes infusas y sus causas sobrenaturales. Advirtamos, sin embargo, que es manifiesto -como se dijo al principio- que, para Santo Tomás y para toda la Iglesia Católica, la raíz y la forma de todas ellas (incluso de las virtudes morales anejas) está en la Caridad. Esto es ya bastante significativo con respecto a lo que nos proponemos demostrar ahora. Si nos referimos a las virtudes que pueden ser adquiridas por las fuerzas humanas, encontramos que sus causas son, principalmente, dos: ciertas *disposiciones naturales* del sujeto y la *repetición de actos conformes a la virtud*<sup>32</sup>.

Hay disposiciones naturales para la virtud tanto en las potencias cognoscitivas como en las apetitivas, y tanto en referencia a la especie como en referencia al individuo. De todas ellas, las más importantes son *los primeros principios de la inteligencia y la inclinación natural de la voluntad hacia el bien aprehendido por la razón*<sup>33</sup>. ¿Por qué son los más importantes? Porque tales disposiciones naturales son *los principios activos* a partir de los cuales, mediante la repetición de actos conformes a la virtud, los apetitos irán determinando su inclinación hacia los bienes propios de la razón<sup>34</sup>.

Nos detendremos en este razonamiento espléndido de Santo Tomás: las potencias apetitivas del ser humano no se encuentran plenamente determinadas al bien que es conforme a la razón, ni siquiera la voluntad misma<sup>35</sup>. ¿Qué significa para un apetito 'no estar plenamente determinado' hacia el bien conforme a la razón? Simplemente, que no posee una inclinación estable y firme hacia ese bien, o al menos hacia algunos de los bienes que son conforme a

---

<sup>31</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.49, a.4.

<sup>32</sup> Cfr. *De Virtut.*, q.1., art. 8 y 9.

<sup>33</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.63, a.1 c.

<sup>34</sup> Cfr. *De Virtut.*, q.1, art.8 c

<sup>35</sup> Aunque es cierto que el objeto propio de la voluntad es el bien aprehendido por el entendimiento, sin embargo, hay algunos bienes que la razón puede mostrar y que, sin embargo, exceden, en cierto modo, la tendencia natural de la voluntad: el bien de los otros, especialmente cuando significa prejuicio propio. Querer el bien ajeno no es un acto contrario a la voluntad misma, pero la tendencia más fuerte de la voluntad se dirige hacia el bien propio antes que al ajeno. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.56, a.6; *De Virtut.* q.1, a.5, entre otros.

razón. Por tanto, debe adquirirla. Esa inclinación adquirida no es otra cosa que la virtud moral.

**“La acción de la virtud apetitiva consiste en cierta inclinación hacia la cosa apetecible, y por eso, para que se dé virtud en esta parte es necesario que se le dé una cierta inclinación hacia algo determinado. Se ha de tener presente, sin embargo, que la inclinación de las cosas naturales sigue a la forma, y por eso se da en orden a una sola cosa según la exigencia de aquella forma (...). Pero aquellas cosas que están inclinadas a varias cosas no tienen ninguna forma por la que se inclinen hacia una cosa determinada, sino que son determinadas a algo por su propio motor. Y por lo mismo que se les determina a una misma cosa, aparece una disposición hacia tal cosa; y, como muchas veces se les da tal inclinación, quedan determinadas a una misma cosa por el mismo motor y se consolida una determinada inclinación hacia aquello, de tal manera que **esta inclinación sobreañadida es como una cierta forma que tiende como por naturaleza hacia una sola cosa**. Y por eso se dice que el hábito es como una segunda naturaleza”<sup>36</sup>.**

La claridad habla por sí sola. La virtud se genera en la medida en que la potencia apetitiva adquiere una cierta inclinación hacia un determinado bien racional. Esa inclinación no la puede imprimir sino un principio activo que ya la posea; tales principios en el hombre son los antes mentados: los primeros principios del intelecto y la natural inclinación de la voluntad. En la medida en que la potencia apetitiva actúa movida por tales principios, en esa medida, se *imprime en el apetito la forma* del principio activo y, junto con ella, la correspondiente inclinación, que viene a ser como una segunda naturaleza *que determina el fin al que se inclina el apetito*.

---

<sup>36</sup> “Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura”. *De Virtut.*, q.1, art. 9, c. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.51, a.2 c.

Explicuemos ahora los *efectos* de la virtud moral. Si la virtud es un hábito operativo y electivo, es evidente que los efectos de la virtud recaerán sobre las operaciones y, de manera más propia y directa, sobre las elecciones.

En primer lugar, la virtud hace que la elección no sólo sea una buena elección, sino que se haga bien. Por una parte, en la elección podemos distinguir dos aspectos *objetivos*: *la intención del fin y la selección de los medios* en orden al fin<sup>37</sup>; y la rectitud moral de ambos se establece por la virtud. De manera que la virtud hace que el hombre elija no sólo *lo que* corresponde elegir, sino que con la *intención* con que corresponde elegirlo, es decir, con el deseo de ordenar esa elección hacia el fin adecuado conforme a la regla adecuada (de la razón o de la ley divina).

Pero la virtud no sólo perfecciona los aspectos objetivos de la elección, sino también los aspectos *subjetivos*, a saber, los que afectan a la *intensidad* de la elección: la virtud hace que el sujeto elija no sólo con acierto y sin error, sino *pronta, firme y deleitablemente*<sup>38</sup>. Por el mismo hecho de que la virtud dispone adecuadamente respecto de un determinado bien, es efecto de la virtud el que el sujeto se *deleite* en su elección, es decir, que su elección no le resulte costosa (incluso cuando se refiere a bienes difíciles de alcanzar) porque no sólo el bien que pretende alcanzar con la elección, sino que hasta la misma elección buena se le ha vuelto proporcionada (de aquí que la virtud reduzca bastante el trabajo de la deliberación). Es tan propio de la virtud producir este ‘modo de obrar’ en la elección buena, que si no se da tal modo, no puede decirse que haya todavía virtud acabada y perfecta, aunque haya una elección virtuosa en cuanto a la acción exterior<sup>39</sup>.

Hay otro efecto propio de la virtud y es que, en cierto modo, se aumenta a sí misma. Es cierto que la disposición virtuosa no puede aumentarse a sí misma por el mero hecho de estar presente en el sujeto; pero en la medida en que el sujeto, a partir de su virtud, ‘pone’ actos conformes o superiores a esa virtud, tanto en la rectitud de la intención como en la intensidad de la acción, la virtud (que es una cierta formalidad del apetito) arraiga más y más en el sujeto<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.56, a.4 ad 4.

<sup>38</sup> Cfr. *De Virtut.*, q.1, a.1; *ibíd.*, a.8 ad 7.

Sobre la relación entre la *intensidad* del acto virtuoso y las características subjetivas, cf. *Summa Theol.*, 1-2, q.66. aa. 1 y 2.

<sup>39</sup> Cfr. *De Virtut.*, q. 1, a.9, ad 13 et ad 14.

<sup>40</sup> Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.52, a.2 et a.3.

#### 4- Identidad entre amor recto y virtud

Después de todo lo expuesto, parece que las conclusiones vienen ‘por su propio pie’. Pero oigamos lo que dice el Maestro Angélico.

*“Como la virtud se ordena al bien, para cualquier virtud se requiere que de tal modo se relacione con el bien que obre bien, es decir, **voluntaria, pronta, deleitable** y también **firmemente**. Pero todas estas son condiciones de la operación virtuosa que no pueden convenir con ninguna operación, **si el agente no ama el bien en vistas del cual obra**, puesto que el amor es el principio de todas las afecciones de la voluntad. Lo amado es deseado cuando no se tiene, produce deleite cuando se tiene y las cosas que impiden que alcancemos el bien amado nos provocan tristeza. De manera que lo que se hace por amor, se hace firme, pronta y deleitablemente. Por tanto, **para la virtud se requiere el amor del bien al cual la virtud se dirige**”<sup>41</sup>.*

No podrían darse los efectos propios de la virtud si no existiese un amor al bien que la virtud busca; en efecto, ¿cómo puede hacerse con prontitud y deleite una cosa que no se ama? Podríamos contestar: ‘por costumbre’. Pero, aunque es cierto que la costumbre y la rutina dan cierta agilidad a la acción (puesto que ya no es necesario pensar qué hacer), no obstante, mientras no haya amor, no existe deleite en lo que se hace, y en cuanto hay deleite de la voluntad, hay amor al bien que con esa acción se realiza.

Pero no sólo el efecto subjetivo de la acción virtuosa no es posible sin el respectivo amor al bien realizado: ni siquiera los aspectos objetivos de la elección virtuosa se pueden lograr plenamente sin un recto amor, porque no puede haber recta intención del fin si no se ama antes, con un amor rectamente ordenado, el fin propuesto. Por esto puede Santo Tomás afirmar que la Caridad es la raíz de todas las virtudes y que no hay perfección plena de las virtudes sin ella: porque la Caridad pone el amor del sujeto donde debe estar para alcanzar la máxima perfección del hombre, es decir, en Dios. Una vez puesto ahí el amor, la intención de los actos de todas las virtudes está ordenada rectamente hacia el

---

<sup>41</sup> “Cum ergo operetur ad bonum; ad virtutem cuiuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, id est voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter; hae enim sunt conditiones operationis virtuosae, quae non possunt convenire alicui operatione, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntarium affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur et tristitiam ingerunt ea quae ad habendum amatum impediunt. Ea etiam quae ex amore fiunt, et firmiter, et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur”. *De Carit.*, q.un, a.2.

fin último verdadero<sup>42</sup>. Justamente porque el acto de verdadera virtud requiere estar dirigido por un amor recto, había afirmado ya San Agustín que “*no es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso, por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio que rehuye la pobreza arriesgándose por mar, montes y fuego*”<sup>43</sup>.

No hay acto verdaderamente virtuoso sin un recto orden de amor, es decir, si la persona no ama el bien verdadero en la medida y en el modo como debe ser amado. Así, pues, la primera conclusión de los anteriores razonamientos es: el efecto de la virtud, a saber, la elección virtuosa, no se alcanza sin un recto orden de amor en el sujeto.

Pero, en realidad, no sólo el efecto de la virtud, sino que *ni siquiera el hábito mismo se alcanza sin la existencia previa de un amor recto*. Sabemos que la virtud se genera en el apetito en la medida en que su inclinación queda determinada por principios superiores. En el caso de las virtudes morales, estos principios superiores son la inteligencia y la voluntad, que poseen ya su propio y recto amor natural<sup>44</sup>; y es este amor el que puede mover al sujeto a esforzarse por adquirir la virtud que todavía no posee. El amor natural al bien en general y a obrar conforme a la verdad (que son inclinaciones naturales de las facultades intelectuales) puede ser concretado respecto determinados bienes y determinadas acciones particulares, en la medida que el sujeto adhiera, con su consentimiento y con sus elecciones, a la recta ordenación de sus inclinaciones. En otras palabras, la virtud moral nace de un amor natural previo, porque no es posible adquirir la disposición virtuosa si, antes de adquirirla, no nos complace ya, de algún modo, el bien de la virtud: nadie se empeña en habituarse a ser justo si no ama antes, de algún modo, la justicia; ni procura hacerse templado, si no se le presenta como amable, de un modo u otro, el dominio racional de las pasiones.

Sin embargo, aunque la virtud tenga como causa y requisito indispensable un amor recto, ¿se puede identificar totalmente la virtud con el amor recto al bien?, ¿no es la primera una *disposición* y el segundo, una

---

<sup>42</sup> Cfr. *Summa Theol.*, q.23, a.8.

<sup>43</sup> “Non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes”. *Contra Iulan*, lib. IV, c.3: ML 44, 748.

<sup>44</sup> Cfr. *De Carit.*, q.un, a.2 ; *Summa Theol.*, 1-2, q.63, a.1.

*operación?*. Más: ¿no tiene la primera el carácter *permanente*, mientras que el amor, en cuanto es un acto segundo, consiste en una realidad *transitoria*?

Revisemos otra vez la esencia del amor y de la virtud. La virtud es cierta disposición habitual de la potencia apetitiva para imperar actos conformes a la regla adecuada. Ciertamente la virtud no es una operación, sino una cualidad. ¿En qué consiste esa disposición? En cierta 'información' que recibe el apetito de principios activos 'superiores' a él: la virtud se engendra en la medida en que la inclinación del principio activo 'penetra' y 'se establece' en el apetito; de esta manera, lo que es el fin natural del principio superior pasa a ser también fin casi-natural del principio inferior. Adquirir un hábito es adquirir *cierta inclinación estable* a un determinado bien, de manera que quede connaturalizado con él.

Y ¿qué es lo propio del amor? La transformación del apetito; informar el apetito, de manera que el bien conocido se vuelva fin de la apetencia; volver connatural el bien conocido. Nuevamente se hace manifiesta la relación. Es verdad que el amor es una cierta *operación* del apetito, pero no olvidemos que se trata de una operación inmanente y que, por tanto, *permanece* de algún modo en el sujeto. Sabemos que las operaciones cognoscitivas dejan su huella en el sujeto: el que percibe sensiblemente una cosa se queda con su imagen, y el que entiende una realidad y adquiere una ciencia, tiene las especies inteligibles impresas en su alma *a modo de hábito*. No dudamos en decir que el geómetra posee la ciencia de la geometría, aunque no siempre piense de manera actual en ella: el geómetra ya ha adquirido y mantiene en sí mismo los principios estables e inmediatos de la geometría. ¿Por qué no decir lo mismo del amor? De hecho, lo decimos. Decimos que una persona está enamorada, aunque esté durmiendo y no esté pensando en nada, y decimos que Fulanito ama el fútbol, aunque ahora esté pensando en el examen del día siguiente y su más intenso sentimiento sea el miedo por las posibles calificaciones. El amor es una operación que, de algún modo, permanece en el sujeto y que tiene en él una presencia real, aunque no siempre esté plenamente actualizada. ¿Qué nos impide decir que se trata de una presencia *habitual*?

Se puede objetar que el amor es una *reacción* frente al bien, mientras que el hábito es la *disposición* para reaccionar frente a ese bien: el bien despierta el amor en el sujeto, *en la medida en que ya existe cierta proporción previa* entre el sujeto amante y el objeto que llega a ser conocido. El amor *supone* una cierta proporción *previa* al acto de amor mismo; en cambio, el hábito operativo *es en sí mismo esa proporción* que genera el amor, puesto que es la disposición del apetito para un determinado bien.

Todo esto es correcto. En el pensamiento del Angélico, el recto amor no es sólo causa de la virtud, sino que hay un cierto amor que es *efecto* de la virtud; “*porque a quien tiene un hábito, le resulta amable en sí mismo aquello que le es conveniente conforme a su propio hábito, puesto que (el hábito) se lo hace connatural, en cuanto la costumbre y el hábito se vuelven naturaleza*”<sup>45</sup>.

El amor es *acto* de complacencia en el bien y tiene su causa más directa en la *proporción* o *conveniencia* entre el sujeto y el bien: sólo el bien *conveniente* a una persona puede ser bien *amable* para ella, y por esto, la *amabilidad* de un bien concreto depende de la interna disposición natural o adquirida de la persona. En otras palabras, como disposición del apetito hacia el bien verdadero, la virtud dispone justamente para que el sujeto se complazca *de manera actual y efectiva* en los objetos proporcionados a esa virtud; de manera que la virtud es requisito previo para que se produzcan actos de amor respecto a determinados bienes.

La virtud supone el recto amor como causa y como efecto. Esto, en realidad, apoya nuestra tesis. Como ya hemos visto, también Santo Tomás enseña que un amor puede ser causa de otro amor: el amor al fin es causa del amor a los medios o a todo aquello que participa en algún grado del fin. De manera que el amor a un bien puede tener como causa el amor a otro bien superior y como efecto la actualización de ese amor cada vez que se presenta el bien proporcionado.

¿Qué más se puede objetar para identificar amor recto y virtud?, ¿que el hábito es inclinación a una determinada *manera de elegir*? El amor, también. ¿No es acaso el amor lo que hace que un bien se constituya en fin del operante y que oriente sus acciones y sus afectos?

Sostenemos, por tanto, que para la mente del Doctor Angélico (y en la realidad de las cosas) la virtud moral es la disposición adecuada y estable del apetito respecto a un bien verdadero, y que esta disposición no es otra cosa que un *amor recto por modo de hábito*. Amor generado, ciertamente, a partir de un amor previo y que *dispone* para *proceder* fácilmente a la elección conforme a ese bien y para complacerse *actualmente* (amor actual) en el bien y en las elecciones convenientes. Porque la virtud es esencialmente un amor, no llamamos verdadero virtuoso a aquel que realiza acciones externas de virtud, sino que a aquel que, incluso sin realizar acción alguna, ama el bien de la virtud.

---

<sup>45</sup> “Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam”. *Summa Theol.*, 1-2, q.78, a.2. Cfr. *De Virtut.*, q.1, a.1.