



Influencia del hábito moral sobre el acto humano

P. Miguel Ángel Fuentes¹

Resumen

A partir de la tradición filosófica de Aristóteles y de su desarrollo en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, se analiza la noción de virtud moral como hábito electivo y su relación con la perfección del acto humano y con la libertad. En primer lugar, se explica cómo la virtud influye en la recta estimación del fin, generando una connaturalidad entre las facultades apetitivas y el bien moral, de modo que el sujeto llega a percibir el bien como verdaderamente conveniente. Esta disposición interior permite orientar adecuadamente el razonamiento prudencial que conduce a la elección moral. En segundo lugar, se examina el papel de la prudencia como virtud intelectual que delibera, juzga y determina los medios adecuados para realizar el bien en cada situación concreta. Finalmente, se muestra que la virtud no produce acciones automáticas, sino que perfecciona la capacidad electiva de la voluntad, fortaleciendo la libertad para elegir el bien y realizarlo de modo firme y constante. La formación de hábitos virtuosos aparece como un elemento central para comprender el desarrollo moral de la persona y su relevancia en la psicología contemporánea.

Palabras clave

virtud moral, hábito electivo, prudencia, libertad, santo Tomás de Aquino

¹ Seminario religioso del Instituto del Verbo Encarnado, San Rafael, Argentina



Un tema ausente en gran parte de la psicología del último siglo es el de los hábitos morales, en particular la virtud. A lo sumo, podemos llegar a encontrar algunos desarrollos en sentido conductista, es decir, respecto del hábito, visto como mecanismo reflejo, aprendido en orden a enfrentar determinadas situaciones de un modo automático y eficaz.

Sin embargo, es un tema importantísimo. Aristóteles tituló sus obras morales como *ética*, palabra que proviene de *éthos*, que se escribe con la letra griega *eta* o *e larga*, y no *éthos* con la palabra griega *épsilon* o *e breve*. La diferencia entre una y otra es que *éthos* con *eta* (e larga) quiere decir *carácter*; con *épsilon* (e breve), en cambio, quiere decir *costumbre*. La ética no es, pues, la ciencia de las costumbres, sino la del carácter; esto es, de la virtud o del hábito virtuoso. Y por eso hay quienes dicen que el libro de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*) es más un libro de psicología que de ética, pues es un texto donde el Filósofo da las pautas para la formación del carácter virtuoso. Esto lo reconoce incluso un autor de proveniencia neopsicoanalítica y marxista como Erich Fromm (1986), quien escribe en una de sus obras:

La mayoría de los hombres piensan que la psicología es una ciencia relativamente moderna. Opinan eso porque la palabra «psicología» se difundió en general en los últimos 100 o 150 años. Olvidan, sin embargo, que hay una psicología anterior a ésta, que se extendió más o menos desde el año 500 a.C. hasta el siglo XVII, aunque no se le haya llamado psicología sino «ética», y también, más frecuentemente, «filosofía»; pero no era otra cosa que psicología. ¿Cuáles eran entonces la naturaleza y los fines de esta psicología premoderna? A esto se puede responder muy sucintamente: era el conocimiento del alma del hombre con el fin de convertirlo en un hombre mejor. La psicología tenía entonces una motivación moral, y hasta podríamos decir religiosa, espiritual. (p. 96)

Ningún psicólogo ni psicoterapeuta debería, pues, prescindir de sus líneas. Y menos todavía de las alturas a las que llevó santo Tomás de Aquino el pensamiento de Aristóteles en su propio comentario.



Objetivo del ensayo

En este breve ensayo trataré de responder a dos interrogantes:

1. Por qué santo Tomás llama a la virtud moral *hábito electivo*.
2. En qué sentido la virtud perfecciona el acto humano, y especialmente la libertad del mismo.

Santo Tomás de Aquino (1989) define la virtud moral como un hábito electivo (*est ergo virtus habitus electivus*) (*S. Th.* I-II, q. 58, a. 1, ad. 2; q. 29, a. 1) en el sentido de que hace hacer bien (*bene*) el acto humano, el cual es un acto electivo. A esto, santo Tomás llegó tras una evolución de su pensamiento.

Partamos de que santo Tomás distingue, en todas sus obras, dos aspectos del acto humano que él denomina *substantia actus* y *modus agendi*. Con *substantia actus* entiende todo el acto con su momento principal en la elección. El *modus agendi* es la facilidad y la delectabilidad que acompañan al obrar humano perfecto.

Ahora bien, según el *Comentario a las Sentencias* para la *substantia actus* (*III Sent.*; de Aquino, 2019), es decir, para cumplir la elección recta, o sea, para hacer un acto psicológicamente humano y éticamente bueno, bastarían las facultades naturales del hombre, mientras que la virtud agregaría la facilidad y la delectación. Haría hacer bien (*bene*) lo bueno (*bonum*).

En cambio, en la *Suma Teológica* (*S. Th.*; de Aquino, 1990, 1994) y en el *Comentario a la Ética Nicomáquea* (*In Eth.*; de Aquino, 1964), la virtud pasa a influir directamente sobre la *substantia actus*. Así, al hablar de la condición para que la acción sea perfectamente buena, dice que hay que hacerla *bien*. Pero al momento de explicar ese *bien* no dice ‘hay que hacerla bien, es decir, fácil y deleitablemente’, sino “hay que hacerla bien, es decir, conforme a la recta elección” (de Aquino, 1989, *S. Th.* I-II, q. 65, a. 4), lo cual pertenece a la substancia del acto. El hábito que perfecciona la facultad apetitiva ya no solo otorga el hacer fácil, pronto y deleitablemente una obra, sino que garantiza la rectitud de la misma elección, es decir, permite que sea hecha *connaturalmente*, según el modo como le compete por naturaleza a tal potencia².

2 “Para la bondad de las obras de arte basta con que las cosas que se hacen, estén bien hechas. Pero las virtudes son principios de acciones que no terminan en una materia exterior, sino que permanecen en los mismos agentes, por lo que tales acciones son perfecciones de los agentes, y por tal razón la bondad



Veamos ahora cómo realiza esto la virtud.

La virtud moral y la recta estimación del fin

En primer lugar, santo Tomás asigna a la virtud moral la función de garantizar lo que él llama la recta estimación del fin. Santo Tomás de Aquino (1964, *In Eth.*, VI, 10, nn° 1273-1274) afirma que el fin bueno, que tiene la función de principio en el silogismo o razonamiento prudencial, no aparece bueno “sino al bueno, es decir al virtuoso, quien tiene recta estimación del fin, por cuanto la virtud moral hace recta la intención del fin”³. ¿Qué es esto del *silogismo prudencial*? Es el modo en que razonamos cada vez que tomamos una decisión moral. Pongamos un ejemplo.

1. Hay que hacer el bien y evitar el mal.
2. Entonces debo evitar el robo, pues es un mal.
3. Ahora bien, este acto concreto, que consiste en llevarme esa bicicleta sin permiso de su dueño, es un mal.

de estas acciones consiste en los mismos agentes. Por eso dice [Aristóteles] que para algunas cosas sean hechas justa y temperadamente no basta con que las obras que se hacen sean buenas, sino que se requiere que el operante obre de *modo debido*. Ahora bien, este *modo debido* se considera en razón de tres cosas. La primera pertenece a la razón o intelecto, a saber, que el que obra la opera de virtud no actúe por ignorancia o por casualidad sino que sepa lo que hace. Segundo, en cuanto a la parte apetitiva, en lo cual se consideran a su vez dos aspectos: ante todo, que *no obre por pasión* (como por ejemplo el que hace un acto de virtud pero movido por el temor), *sino por elección*; en segundo término que la elección de la obra de virtud no sea en razón de otra cosa (como quien hace una obra virtuosa porque es lucrosa o por vanidad), *sino por sí misma*, en cuanto la misma agrada a aquel que tiene el hábito virtuoso como algo conveniente a sí. Lo tercero se toma según la razón de hábito, a saber, que la realice firmemente (es decir de modo constante en cuanto a sí mismo y manteniéndose inmóvil en cuanto a los influjos exteriores) de modo tal que no sea removido de la elección virtuosa y del obrar según la misma” (de Aquino, 1964, *In Eth.*, II, 4, n° 283).

- 3 *Habitus prudentiae non fit sine virtute morali (quae se habet semper ad bonum) ut dictum est et ratio eius est manifesta. Quia, sicut syllogismi speculativi habent sua principia, ita syllogismorum operabilium principium est quod talis finis sit bonum et optimum, qualiscumque finis sit ille propter quema liquis operatur, et ponatur, exempli gratia, quodcumque, puta temperato optimum et quasi principium est attingere medium in concupiscentia tactus. Sed quod sit optimum, non apparet nisi bono, id est virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine, cum virtus moralis faciat rectam intentionem finis; et quod aliis malis non appareat id quod vere est optimum, patet per hoc quod malitia opposita virtuti pervertit iudicium rationis et facit mentiri circa fines, qui sunt circa practica principia, sicut intemperato videtur optimum sequi concupiscentias. Non autem recte potest syllogizari si erratur circa principia. Cum ergo ad prudentem pertineat recte syllogizari de operabilibus, manifestum esto quod impossibile est esse prudentem illum qui non est virtuosus, sicut non posset esse sciens qui erraret circa principia demonstrationis* (de Aquino, 1964, *In Eth.*, VI, 10, nn° 1273-11274).



4. Por tanto, debo evitar llevarme esa bicicleta contra la voluntad de su dueño.
5. Finalmente, me parece muy bueno para mí respetar ese bien del prójimo.

La primera premisa es el primer principio de nuestra sindéresis. Es un principio evidente por sí mismo, pero universalísimo. Nuestra ciencia moral natural forja a partir de él principios que también son universales, aunque ya más concretos. Son los modos concretos del bien natural y del mal contranatural. Los más universales coinciden con los mandamientos de la ley natural. En este caso he puesto como ejemplo el robo: el robo es un mal, porque destruye la sociabilidad natural de nuestra naturaleza; si el robo fuese lícito, no tendríamos ni amigos, porque no sabríamos cuándo estos, haciendo uso de lo que es lícito, se van a llevar nuestra bicicleta, nuestro auto o nuestra esposa. Estas afirmaciones universales las establece la razón a modo de concreciones del principio universal de la sindéresis. Pero luego, en cada caso concreto, interviene la cogitativa, potencia anfibia que hace de puente entre lo universal y lo particular, identificando un acto concreto como contemplado por los respectivos principios: *‘Este acto que se me ha cruzado por la cabeza (llevarme sin permiso esa bicicleta apoyada en el árbol y que nadie parece vigilar) es precisamente en lo que consiste un robo’* (llevarse algo contra la razonable voluntad de su dueño). La conclusión la saca primero la conciencia y luego la prudencia. La conciencia afirma: *‘Si quiero respetar los principios morales, no me debo llevar esa bicicleta porque va contra la norma moral’*. La prudencia: *‘Me parece muy bueno para mí y conveniente el no llevarme esa bicicleta y respetar lo que pertenece al prójimo’*.

Decía antes que los fines virtuosos (honrar a los padres, decir la verdad, respetar los bienes del prójimo, ser castos) es algo que alcanzamos con la razón natural. Y también decíamos que santo Tomás sostiene que no alcanza para ser buenos con este mero conocimiento. Si no hay virtud, esto solo no alcanza. ¿Por qué?

La respuesta puede esbozarse sintéticamente como sigue: no basta con que los principios sean conocidos ni aceptados con un conocimiento ético científico o con el que recibimos en nuestra educación familiar o por tradición, sino que debe establecerse una especie de conaturalidad entre la potencia apetitiva y el fin concreto al que tiende. Es decir, que la potencia debe *percibir* la coadaptación o la proporción que existe entre ella y ese fin. Esto es lo que Santo Tomás llama la buena disposición de las facultades apetitivas⁴. Así como quien tiene

4 “En la elección hay dos cosas, a saber, la intención del fin, que pertenece a la virtud moral, y la selec-



quemado el paladar no puede distinguir claramente los sabores y confunde los gustos, así quien no tiene bien dispuesto el afecto no puede distinguir adecuadamente los verdaderos bienes y le resulta confuso o no ve que lo que un principio moral llama *bueno* sea tan bueno, ni lo que califica como malo sea tan *malo*.

Recordemos que el paso o *applicatio* del plano de los principios al plano de lo particular y concreto lo hace la prudencia. Pero santo Tomás afirma que esta no puede aplicar los principios universales al caso concreto no solo cuando falta la ciencia, sino incluso cuando se tiene ciencia, pero falta una connaturalidad respecto de los fines contenidos en las premisas. Dice santo Tomás de Aquino (1989):

La prudencia no puede existir sin la virtud moral. La razón de ello es porque la prudencia es la recta razón de lo agible, no sólo en general, sino también en los casos particulares, donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón exige la posesión de unos principios de los que procede en su raciocinio. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no sólo de los principios universales sino también de los principios particulares. En cuanto a los principios universales de lo agible, el hombre está bien dispuesto por el entendimiento natural de los principios, mediante el cual conoce que nunca se ha de hacer el mal, o también por alguna ciencia práctica. Pero esto no basta para razonar correctamente sobre lo particular, pues ocurre a veces que este principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia, se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión, como sucede al lujurioso, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que según es cada uno, así le parece a él el fin, conforme se dice en el libro III de la Ética. Por consiguiente, para la recta razón

ción de aquello que se ordena al fin, lo cual pertenece a la prudencia, como dice en el libro IV de la Ética. Ahora bien, el que la elección proceda con recta intención del fin respecto de las pasiones del alma, se debe a la buena disposición del apetito irascible y del apetito concupiscible” (de Aquino, 1989, S. Th. I-II, q. 56, a. 4, ad. 4).



de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral.
(S. Th. I-II, q. 58, a. 5)

Como se ve en el texto, es precisamente el hábito virtuoso el que da connaturalidad respecto del fin, y en tal sentido asegura al razonamiento prudencial el principio del cual proceder para concluir en un recto juicio de razón. El hábito virtuoso, por tanto, da un conocimiento y una inclinación connatural hacia el fin bueno⁵.

En síntesis, para el procedimiento prudencial que concluye con la recta elección son necesarios dos tipos de principios: universales y particulares. Los principios universales son dados por la razón natural o *intellectus principiorum* o sindéresis, o también por la ciencia moral. Pero estos no bastan: *Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia*. ¿Por qué no alcanza? Por un lado porque puede ocurrir que se conozca el principio universal, por ejemplo 'no hay que fornicar', y se desconozca alguna aplicación particular del mismo: 'este acto concreto es una fornicación'. Pero esto sería un error de ciencia particular. En segundo lugar, y esto es más importante, también puede ocurrir que se conozca tanto el principio universal como la aplicación particular, pero que este conocimiento no se actualice en este momento (por ejemplo, por una intensa ocupación exterior, por debilidad corporal, o por un estado pasional); de ahí que no sea raro que el hombre obre contra algo que sabe pero que no tiene presente en acto en ese momento. Estas observaciones, que son claves para entender el verdadero sentido de la afirmación *non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia*, santo Tomás (1989) las desarrolla en S. Th. I-II, q. 77, a. 2 al analizar si la razón puede ser superada por la pasión a pesar de su ciencia. Por lo tanto, para que el hombre pueda aplicar a lo particular lo que conoce en universal y aplicar en acto (o sea tener presente) lo que conoce ya sea como principio universal cuanto como caso particular que cae bajo ese principio, es necesario que el apetito *esté bien dispuesto*, no solo removiendo los impedimentos, sino inclinando positivamente hacia esos fines; lo cual lo hace el hábito virtuoso.

5 Por eso se pueden entender las afirmaciones de santo Tomás de Aquino (1989) que dice que en la cuestión de los fines de la vida humana hay que dar crédito a los sabios, porque éstos tienen al respecto *optimum gustum, gustum bene dispositum* (S. Th. I-II, q. 1, a. 7c; q. 2, a. 1, ad. 1). Esto es fruto de la evolución del pensamiento de santo Tomás: en el Comentario de las Sentencias el hábito solamente preservaba del error contenido en las pasiones y eliminando los hábitos viciosos contrarios, es decir, que es una función negativa, *removens prohibens*; pero aquí se trata de un rol positivo.



El hábito virtuoso, por tanto, produce una connaturalidad entre el apetito (por ejemplo, el concupiscible) y el fin virtuoso (por ejemplo, la castidad).

¿Qué es esta connaturalidad? Es una suerte de instinto resultado de la modificación positiva que realiza el hábito. Santo Tomás dice que el hábito da una suerte de segunda naturaleza⁶. El conocimiento por connaturalidad que resultará no es de orden puramente intelectual, sino que se trata de un conocimiento concreto, determinado por las disposiciones reales del sujeto hacia el objeto. Es una especie de evidencia intelectual-afectiva. Lo que este conocimiento alcanza no es el significado meramente racional de un objeto, sino fundamentalmente su valor para el sujeto.

Todo hábito introduce una modificación accidental en el sujeto sobre el que inhiere, y en las disposiciones más íntimas del mismo. El hábito implica una inclinación hacia un objeto determinado el cual se comporta a modo de fin. Ahora bien, en el orden intencional el fin es principio de especificación, o sea que actúa a modo de causa formal. Por la tendencia al mismo se da una particular comunicación en la forma entre la potencia y aquel bien (real o aparente) al que esta tiende. Esta comunicación en la forma es el principio de la semejanza. En este sentido puede decirse que si bien la semejanza es principio del amor, como enseña santo Tomás, también el amor o la tendencia hacia un bien es principio de semejanza.

Por lo tanto, el hábito modifica el sujeto dándole una particular semejanza respecto de un determinado fin y la semejanza introduce una relación de mutua atracción o, lo que es lo mismo, de inclinación. Por tal motivo dicho fin no tendrá ya solamente razón de fin, sino también de conveniente, y esta conveniencia es la que mueve la voluntad, y la que establece la connaturalidad (connatural: de la misma naturaleza). No debemos olvidar que la operación voluntaria tiene como objeto el bien que es conveniente al sujeto; por eso dice santo

6 Se llama *per modum naturae* o *quasi naturale* (de Aquino, 1989, S. Th. I-II, q. 58, a. 1) la inclinación que se asemeja a las inclinaciones naturales. Pero esto sólo en el sentido de determinación *ad unum*, que es uno de los rasgos característicos de las inclinaciones naturales y que se basa en la unicidad de la forma natural. Ahora bien, ese *unum* al que inclina la naturaleza es un *unum commune* o abstracto y que deja puesto al ulterior obrar electivo. Las virtudes morales perfeccionan la inclinación del apetito hacia el objeto propio de la virtud dándole esta dirección *ad unum commune*: la castidad perfecciona el apetito concupiscible hacia lo casto (sin determinar éste o aquel acto casto, cosa que pertenece a la prudencia), la justicia perfecciona la voluntad inclinándola hacia lo justo, etc. Esto explica por qué, a pesar de que uno tenga un hábito, puede obrar en contra del mismo.



Tomás que si algo es conocido solamente como bien pero no como conveniente, no movería la voluntad (de Aquino, 1965, *De malo*, q. 6, a. único). Así, por ejemplo, el hombre casado que sabe que el celibato es un bien pero que no es conveniente para él, no siente atraída su voluntad hacia el mismo.

Por eso, la inteligencia, basándose en el conocimiento que tiene de nuestra naturaleza *modificada* por el hábito, capta como bueno todo fin que parece adaptarse a la misma. Se entiende así que santo Tomás diga que quien es causa de un hábito, es también causa de la fantasía consecuente a tal hábito, es decir, causa de que el fin de ese hábito aparezca como bueno en sí mismo para este sujeto⁷. En el *Comentario a la Ética Nicomáquea* afirma santo Tomás de Aquino (1964) que el “juicio por el cual el hombre juzga que algo es en sí y absolutamente bueno proviene de la inclinación del hábito” (*In Eth.*, III, 13, n° 520).

Yendo a las influencias y consecuencias que produce el hábito sobre esta primera dimensión, podemos indicar, primero, que el hábito virtuoso inclina y estima el fin bueno como bueno, coincidiendo con el contenido de los primeros principios, garantizando así un proceso recto y verdadero en el silogismo. Esta es la primera perfección que produce la virtud respecto a la libertad: garantiza la tendencia hacia el auténtico bien. Al virtuoso le parece bueno aquello que es realmente bueno:

el virtuoso quiere máximamente para sí mismo los bienes tanto verdaderos cuanto aparentes, pues ante él son lo mismo los bienes verdaderos y los aparentes, ya que quiere para sí los bienes de la virtud que son los verdaderos bienes del hombre. (de Aquino, 1964, *In Eth.*, IX, 4, n° 1804)

En segundo lugar, el hábito vicioso, sin llegar a corromper la sindéresis, no dice ninguna connaturalidad con sus principios; es más, ve como bueno lo que éstos proponen como malo o como malo lo que éstos proponen como bueno. En este sentido, el fin al que tiende connaturalmente el hábito vicioso se comporta como una especie de nueva premisa mayor que influye sobre el juicio prudencial.

⁷ *Et ideo dicit, cum homo aliquantulum sit causa sui habitus mali propter consuetudinem peccandi, ut ostensum est, consequens est, quod ipse etiam sit sibi causa phantasie consequentis talem habitum, idest apparitionis qua sibi videtur hoc esse secundum se bona* (de Aquino, 1964, *In Eth.*, III, 13, n° 520).



La intervención de la virtud de la prudencia

El conocimiento por connaturalidad que da el hábito moral no es causa suficiente del acto, porque el fin presentado es todavía abstracto, y los universales no mueven directamente a la acción. Porque el hábito da una connaturalidad hacia su objeto *in communi* (la justicia hace parecer bueno al justo lo justo).

Por eso, para la perfección del acto virtuoso santo Tomás afirma que se requiere la intervención de la prudencia. En efecto, para el cumplimiento de la virtud es necesario que la razón delibere, juzgue y ordene. En efecto, para el cumplimiento de la virtud es necesario que la razón delibere, juzgue y ordene aquello que en cada caso concreto se adecua al fin propuesto (de Aquino, 2019, *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3, ad. 3). La prudencia es necesaria por el aspecto electivo de las virtudes. Para la elección se requiere la delimitación del fin debido y la determinación racional de los medios. Para lo primero basta la misma virtud, que, como hemos dicho, garantiza la intención del fin debido. Pero para lo segundo, hace falta la intervención de un hábito distinto que tenga precisamente como objeto los medios; y ésta es la prudencia (de Aquino, 1989, *S. Th.* I-II, q. 58, a. 4).

Por lo tanto, en cada acto humano virtuoso se da en realidad una influencia conjunta de dos virtudes: la virtud que está en juego en un campo concreto (por ejemplo, la templanza o la justicia) y la de la prudencia. De aquí la tesis de santo Tomás de que no hay ninguna virtud moral sin la prudencia.

Perfección electiva de la virtud moral

Luego del último juicio-práctico que es propio de la prudencia, la voluntad debe todavía moverse a elegir lo presentado y preceptuado por aquélla: la elección requiere no sólo la recta razón sino también el apetito recto que adhiere a aquello que la razón afirma (de Aquino, 1964, *In Eth.*, VI, 2, n° 1129). La razón perfeccionada por la prudencia revela una preferencia, pero a ésta debe suceder la elección de la voluntad que se inclina a una cosa con preferencia sobre otras. Esta inclinación conforme y consiguiente con el juicio prudencial, constituye el acto electivo de la virtud.



Este aspecto propiamente electivo de la virtud moral es el momento más importante y esencial de la virtud. Santo Tomás lo afirma repetidamente: “Lo principal de la virtud moral consiste en la elección” (de Aquino, 1949, *De Ver.*, q. 22, a. 15, obj. 3); “este conocimiento se requiere para la elección, en la cual consiste principalmente la virtud moral” (de Aquino, 2019, *III Sent.*, d. 35, 1, 3, sol. 2); “o propio de la virtud moral es realizar la recta elección” (de Aquino, 1989, *S. Th.* I-II, q. 65, a. 4).

Ahora bien, hábito electivo significa principalmente hábito cuyo acto es la elección. La virtud moral es un hábito de elegir bien, el hábito que hace recta la elección.

Los hábitos morales se adecuan al modo de obrar característico de las potencias que perfeccionan, y así ocurre con las virtudes morales que o bien perfeccionan la voluntad, o las potencias subordinadas a ella (apetito sensible), y por eso se adecuan a su modo propio, es decir de la libertad. Cada una de las potencias encuentra elegible el objeto al que está inclinada por su propio hábito, ya que éste le hace connatural y amable su objeto.

Con esto queda claro que la acción virtuosa no se realiza instintiva o automáticamente, sino de modo electivo. Si bien el hábito *inclina*, como hemos dicho, a su objeto propio, esta inclinación no produce ya el acto de virtud, sino que hace falta elegirlo y aceptarlo. Esta segunda faceta la posibilita la misma virtud.

Recordando lo que dijimos en torno a la prudencia, podemos decir ahora que el acto electivo de la virtud es la aceptación del juicio prudencial por parte de la potencia apetitiva. Por eso dice santo Tomás (2019): “elegir es un acto de cada virtud en la materia que le es propia; determinar, en cambio, es un acto de la prudencia” (*III Sent.*, d. 33, q. 2 a. 3, ad. 2).

La elección es el acto en el cual la voluntad expresa toda su energía y el señorío sobre sus actos. La virtud, en tal sentido, potencia esta capacidad de la voluntad sobre un terreno particular (el de la virtud concreta); aumenta la energía de la voluntad en este momento tan propio de la misma. Por eso, hemos dicho que la virtud, para el Aquinate perfecciona la naturaleza misma de la facultad sobre la que inhiere potenciando su orientación natural: la virtud es un hábito operativo porque determina las potencias humanas a su acto propio, que es el buen uso del libre albedrío: “la virtud se ordena al uso del libre albedrío como a su propio acto” (de Aquino, 1989, *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, ad. 2). Esta determinación debe ser en-



tendida no solo en el sentido de inclinación a cumplir fácil y deleitablemente actos buenos, sino más bien como habilitación para cumplir el acto típicamente humano, es decir, la libre elección, no en un modo cualquiera, sino en el modo típica y plenamente humano, en el modo coherente con la naturaleza humana y llevando la naturaleza humana (en la potencia concreta en la que radica la virtud moral) a realizar el máximo de su capacidad. Tal es el sentido que tenía la virtud para Aristóteles (1996, *De Coelo*, L. I, c. II, 281^a, 14-19) y que retoma santo Tomás de Aquino (1989): *virtus cuiuslibet rei determinatur in ultimum in id quod res potest* (*S. Th.* I-II, q. 55, a. 3); la *virtud* de una cosa se determina según el máximo que ella puede producir. Según el ejemplo de Aristóteles, se fija la *virtud* de un atleta a partir del máximo que éste puede rendir; si su actuación queda por debajo de ese nivel, se dice que su esfuerzo ha sido inferior a su *virtud*. La virtud aparece, pues, como una capacidad, un poder de acción, una aptitud de generar los mejores actos que la potencia perfeccionada por la virtud puede producir. La virtud perfecciona la potencia para producirlos y elegirlos libremente como naturales a ella.

Perfección ejecutiva de la virtud moral

Finalmente, señalo solo para completar lo dicho que la virtud moral perfecciona al sujeto no solamente en la decisión interior sino también en la realización exterior: el hombre fuerte (perfeccionado por la virtud de la fortaleza) decide rápidamente hacer frente a los peligros que deben afrontarse por la realización del bien, y cumple externamente la obra buena con firmeza y constancia y sin vacilación.

Conclusiones

La doctrina de santo Tomás –que en este punto es, a su vez, un perfeccionamiento de Aristóteles– se nos muestra extraordinariamente rica. Hoy en día ningún psicoterapeuta que se precie de serio ignora que una parte muy importante de su labor es positiva, educativa o reeducativa. Porque no se puede erradicar un hábito o disposición distorsionado sin desarrollar y arraigar su contrario, tan solo se amortiguan y adormecen, lo que significa que tarde o temprano volverán a despertar. Es, pues, necesario generar hábitos sanos, perfectivos, congruentes con la naturaleza humana. Y estos son las llamadas virtudes morales. He querido aquí destacar por qué la virtud es necesaria para el acto humano virtuoso, que es



el acto humano sano, pues todo lo dicho puede entenderse correctamente en el orden meramente natural. Me he detenido más en el perfeccionamiento cognoscitivo del hábito virtuoso, aunque la perfección que realiza tiene lugar en los tres planos del acto (conocimiento del fin, elección de los medios y ejecución) y aun a sabiendas de que el más importante es el electivo. Debiendo optar por explicar mejor uno solo de ellos, he preferido en esta oportunidad el primero, el cual, quizá, pueda resultar muy sugestivo a quienes me escuchen.

Creo que lo que hemos visto nos permite darle la razón a Erich Fromm (1988), ubicado a menudo en las antípodas de nuestra visión antropológica, pero a quien agradecemos la apreciación que hace en una de sus últimas obras, *El amor a la vida*, donde dice: “Encontramos en santo Tomás de Aquino un sistema de psicología, del que cualquiera podría verosímilmente aprender más que de la mayoría de los textos de psicología actuales” (p. 96).

Referencias

- Aristóteles (1996). *Sobre el Cielo*. Gredos.
- Fromm, E. (1988). *El amor a la vida*. Paidós.
- de Aquino, T. (1949). *De Veritate*. En *Quaestiones disputatae* (Volumen I). Marietti.
- de Aquino, T. (1964). *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Marietti.
- de Aquino, T. (1965). *De Malo*. En *Quaestiones disputatae* (Volumen II). Marietti.
- de Aquino, T. (1989). *Suma de Teología* (Tomo II). BAC.
- de Aquino, T. (1990). *Suma de Teología* (Tomo III). BAC.
- de Aquino, T. (1994). *Suma de Teología* (Tomo IV). BAC.
- de Aquino, T. (2019). *Scriptum super Sententiis*. En *Corpus Thomisticum*. Fundación Tomás de Aquino. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.