
La perspectiva del amor como fundamento de la teoría de las virtudes

The Perspective of Love as a Foundation for the Theory of Virtues

RECIBIDO: 10 DE SEPTIEMBRE DE 2016 / ACEPTADO: 23 DE OCTUBRE DE 2016

Daniel GRANADA

Universidad de Navarra. Facultad de Teología
Pamplona. España
dgranada@unav.es

Resumen: La relación de los conceptos morales de acción, virtud y amor, que aparece en la obra de santo Tomás de Aquino, ofrece una nueva perspectiva para considerar la teoría tradicional de las virtudes. El Aquinate comprende el problema de la elección y de su principio, la virtud, superando la perspectiva del deseo de Aristóteles y radicando el fundamento de las virtudes en su origen afectivo y amoroso. El artículo presenta los dos momentos principales de la dinámica de la acción radicada en el amor: la revelación de la persona como fin de la acción y la determinación de los fines de las acciones concretas para la realización de la comunión con la persona.

Palabras clave: Ética de la virtud, Afectos, Amor.

Abstract: The relation between the moral concepts of action, virtue, and love which appear in the writing of Saint Thomas Aquinas offers a new perspective for the consideration of the traditional theory of virtues. Saint Thomas conceives the problem of election and its principle, the virtue, by overcoming Aristotle's perspective of desire and putting the origin of virtues in their affection and love. This article presents two main moments of the dynamics of action rooted in love: the revelation of person as the end of action and the determination of the concrete action's ends for the accomplishment of the communion with person.

Keywords: Virtue Ethics, Affections, Love.

La acción humana es uno de los elementos radicales de la existencia que caracterizan a la persona de un modo más global, «el elemento primero e irreductible de la vida del hombre, a partir del cual todo lo humano se desarrolla», según la intuición del primer filósofo de la acción, M. Blondel¹.

Esta primordialidad del fenómeno de la acción se verifica en el ingente campo de estudio que ha constituido la llamada «filosofía de la acción»². Ésta se vio recuperada, según consenso más o menos generalizado, por el famoso artículo «Intention» de Elisabeth Anscombe (1957)³, en el que recobra importancia el estudio analítico de la acción humana. El desarrollo de esta corriente de filosofía es a todas luces imponente, y su campo y perspectivas de estudio múltiples y muy variadas. Con todo, las conclusiones de este análisis científico causal de la acción, mantenido en gran nivel en el ámbito descriptivo y de análisis lógico-lingüístico de la acción y sus componentes, no han ofrecido síntesis clarificadoras para algunos problemas específicos de la acción en relación con su vertiente moral o ética, que es el ámbito propio de la reflexión de la teología moral en el que queremos movernos.

En un interesante libro, el filósofo O. Höffe ha dedicado un par de capítulos al estudio de la relación entre la filosofía de la acción y la ética. Ahí reconoce que una importante línea de este estudio filosófico, el «causalismo» de la acción, representado por el famoso filósofo analítico D. Davidson⁴, «sitúa la explicación del actuar en una ciencia unificada que está comprometida con lo teórico como modelo»⁵. Por esta marcada vertiente teórica de la filosofía de la acción contemporánea, la filosofía moral no ha encontrado todas las res-

¹ IZQUIERDO, C., *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona: Eunsa, 1999, 53.

² Por ejemplo, cfr. LEYVA, G. (ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid: Síntesis, 2008; SANDIS, C., *New Essays on the explanation of action*, Hampshire (UK): Palgrave MacMillan, 2010, 257-275; O'CONNOR, T. y SANDIS, C., *A companion to Philosophy of Action*, Oxford (UK): Blackwell Companion to Philosophy, Wiley-Blackwell, 2010. En el ámbito teológico, PÉREZ-SOBA, J. J. y STEFANYAN, E., *L'azione, fonte di novità: Teoria dell'azione e compimento della persona: hermeneutiche a confronto*, Siena: Cantagalli, 2010. En todas estas publicaciones, se analiza la teoría de la acción de Santo Tomás, objeto específico de monografías recientes: CAMPODONICO, A. y VACCAREZZA, M. S., *La presa del bene: teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Napoli: Orthotes, 2012; OSBORNE JR., T. M., *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2014.

³ ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, 2 ed. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000 (1 ed.: 1963).

⁴ Cfr. DAVIDSON, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon, 1980.

⁵ HÖFFE, O., *Can Virtue Make Us Happy? The art of living and morality*, Evanston IL: Northwestern University Press, 2010, 59.

puestas en esta reflexión acerca de la naturaleza de la acción, sino que ha debido poner también su foco de búsqueda en otro ámbito de la «complicación estructural inherente a los sucesos», aquel que se refiere específicamente a elementos subjetivos para su descripción, es decir, en la dimensión directamente práctica y moral de la acción, donde la mera descripción causal-racional no explica algunos elementos de la génesis de la acción ni, desde luego, la relación entre la motivación y el bien moral⁶. El autor repasa entonces estos componentes subjetivos de la acción tales como la intención, la motivación (en la distinción famosa de «razones o motivos» de P. Ricoeur) o los principios de felicidad y libertad como ejes de estos elementos de la acción. A todo ello le llama el «racionalismo práctico» y reconoce cómo

hay que estar de acuerdo con los intencionalistas y los personalistas (y al mismo tiempo contradecir al causalismo estricto) en que no toda acción humana, y sin duda la que constituye su singularidad, puede reducirse a fenómenos puramente naturales (explicaciones [causales])⁷.

En efecto, es todo este vasto espacio de relaciones objetivas (causales, lógicas, racionales), pero también subjetivas (personales, transcendentales, experienciales), de la acción humana, en sus relaciones más profundas, el que interesa a la teología moral, integrando los elementos descriptivos de la acción humana con los elementos motivacionales, que abren el espacio de lo trascendente, entre los que están, como queremos mostrar, el reconocimiento del don interpersonal recibido en la experiencia del amor humano y del divino como último fundamento de la acción humana. Su carácter preconsciente y connatural, como trataremos de ver, precisan una forma de acceso epistemológico propio, que la relación puramente lógica-racional no está en condiciones de comprender.

⁶ Son interesantes los artículos dedicados en el «manual de la teoría de la acción» de Oxford a los elementos más puramente subjetivos o motivacionales. Así los artículos de HURSTHOUSE, R., «Virtuous action», en O'CONNOR, T. y SANDIS, C., *A Companion to the Philosophy of Action*, 317-324, en el que entiende la virtud de un modo muy racional, como «la acción creciente que actúa cada vez mejor porque encuentra formas más avanzadas de actuar racionalmente: creencias, deseos, intenciones, planes (...) La mejor expresión o desarrollo de nuestra capacidad racional de acción o razón práctica» (p. 319); y de MELE, A. R., «Motivational Strength», en *ibid.*, 259-273, donde la motivación es sobre todo un estado activado del mismo sujeto para procurarse incentivos o evitar amenazas, y los deseos se pueden reconducir a condiciones causales físicas racionalizables y a eventos de naturaleza psico-causal. Con estos intentos, queda, sin embargo, espacio para ensayar otras fuentes no reducibles tan sólo a causas conceptuales.

⁷ HÖFFE, O., *Can Virtue Make Us Happy?*, 54. (Las traducciones son nuestras).

La teología moral actual puede reconocer, por tanto, que en la investigación de este proceso genético «*sui generis*» (es decir, original) de la acción moral, que le puede llevar a la fuente originaria de la donación creadora divina, aún no ha presentado una explicación compacta y homogénea del problema de la elección (como término de la acción moral), y no ha sabido articular en modo dinámico el don inicial del que parte para el cristiano la acción (el don de sí de Dios a través de los dones de la gracia), con la implicación personal y libre del sujeto en la elección recta.

El nudo de la cuestión que nos interesa está, pues, en la compleja relación entre los distintos elementos que explican la teoría de la acción clásica (y por ende, la de la virtud) que, a mi parecer, no siempre acaban de presentarse de modo convincente y unitario, y cuyo reflejo es el buen cuadro de críticas que ha ido padeciendo en el análisis moral actual⁸. Esta crítica pertinente está en el origen de la sabida relegación que ha sufrido el concepto de virtud en muchas propuestas de moral actual⁹. De modo particular, esta dificultad se ha constatado en la continuación de la formulación de una moral de las virtudes basada en su concepto filosófico clásico (de origen aristotélico y estoico, principalmente)¹⁰.

1. EL PROBLEMA DE LA ELECCIÓN

Trato de describir, pues, los términos del problema de la elección moral, en torno al cual gravita en la actualidad el gran tema de la acción y de las virtudes como camino de la identidad personal. Sus extremos son éstos: por un lado, partimos de la naturaleza de la persona que ha de ponerse en acción, con la dotación natural de los elementos y motores internos que son bien conocidos: los componentes estructurales humanos básicos (instintos, tendencias, inclinaciones, facultades). En el otro extremo, encontramos las distintas eleccio-

⁸ Cfr. la acusación de naturalismo y de «antropología de facultades» que recibe de ANGELINI, G., *Las virtudes y la fe*, Madrid: Cristiandad, 2004; y en su manual, IDEM, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, scrittura e teoria*, Milano: Glossa, 1999, 137-171.

⁹ Cfr. para un cuadro de las objeciones que se han levantado contra el concepto de virtud, NORIEGA, J., «Virtù e pienezza umana», en MELINA, L. y KAMPOWSKI, S., *Come insegnare Teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Siena: Cantagalli, 2009, 107-116.

¹⁰ Desgraciadamente, muchos manuales divulgan todavía una concepción de la virtud excesivamente apegada a sus fuentes griegas y a una lectura racionalista de la ley natural, o no logran integrar la perspectiva personal y teologal con el dato estructural filosófico y natural.

nes cumplidas, únicas, particulares y libres, a las que se llega después del camino de la acción, y que hablan de la unidad y trascendencia del sujeto personal que las cumple (las «evidencias reales» de la experiencia, les llama G. Angelini). Este polo de la libertad es el que constituye la identidad del sujeto único, comprendido sintéticamente, que se manifiesta en un comportamiento unitario y libre (consciente y voluntario), característico de su identidad irreductible personal.

El camino intermedio entre estos dos datos, naturaleza y libertad, o sea, que el hombre es hombre y que el hombre actúa soberanamente, no parece estar del todo despejado, y quedan todavía poco claros alguno de los pasos principales que lo conforman y quizás el conjunto mismo de la explicación que proporciona...

Las diversas perspectivas de la teoría que trata de explicar la acción humana no han logrado evitar la impresión final de que entre naturaleza y elección se acaba aceptando un cierto salto teórico en el vacío, una especie de hiato entre lo natural y la libertad que no queda suficientemente colmado y no logra explicar perfectamente la genética de la elección humana.

En efecto, una descripción básica del dato de la naturaleza humana partiría de la experiencia universal de las tendencias afectivas naturales (las inclinaciones naturales) y de las diversas facultades operativas de la persona (inteligencia y apetitividad). El paso del dato natural de la inclinación a la acción específica quedaba asegurado por una deducción racional desde esos primeros datos de la ley natural inscrita en la propia dotación biológica humana, que actuaban a modo de principios racionales de la acción.

En el lado de la elección concreta, el primer recurso para su comprensión era la descripción psicológica de su estructura, descubriendo fenomenológicamente (que muchas veces ha resultado un mero análisis psicológico) la figura de la elección humana en sus elementos/momentos estructurales: fin, voluntad, intención, elección, deliberación, ejecución, etc.¹¹

1.1. *La mediación de los afectos y las virtudes*

En el proyecto de despejar el puente de esta relación naturaleza/elección, los términos de mediación de los que tradicionalmente se ha servido la teoría de la acción más clásica han sido los afectos y las virtudes. Éstos recogerían

¹¹ Cfr., por ejemplo, GARDEIL, A., «Acte humain», *Dictionnaire de Théologie Catholique* V/1, 343.

más o menos los dos tipos de principios que motivarían la acción del hombre en sus dimensiones más subjetivas-motivacionales (afectos, deseos) y en la dimensión más cognitiva-racional (virtudes).

Pues bien, el análisis separado y particular que podríamos efectuar de cada uno de estos dos principios tampoco sería capaz de explicar convenientemente la relación entre el dato de partida de la naturaleza y la conclusión de la elección moral.

Muchos de los planteamientos del estudio de la virtud no han permitido descubrir su verdadera originalidad como principio cognitivo e intencional, que es una de sus caracterizaciones integrales que hoy se han logrado y de las que ya no se debe dejar de partir. La virtud se ha comprendido, y se sigue comprendiendo en algunas visiones, como proveniente de modo directo de las anunciadas tendencias naturales (como su desarrollo práctico-energético natural). Esta concepción de virtud acaba confundiendo los fines genéricos de las inclinaciones naturales con los fines propios de las virtudes, con lo que la virtud, entonces, caía de nuevo en una concepción excesivamente intelectualista, formal y ajena al sujeto (como una de las formas del naturalismo), pues la determinación concreta de los fines de la elección no dejaba de ser una deducción formal de estas inclinaciones en las potencias propias, pero ajenas totalmente a la realidad y a los agentes. La castidad, por ejemplo, era una ordenación genérica del instinto sexual que no lograba acceder a la atracción actual de esta persona concreta por esta otra persona concreta en su contexto de relación personal real, lo que le hacía perder su luz relacional propia y acababa convirtiendo la aparente fuerza virtuosa en una mera contención material de unos instintos genéricos¹². Si no se accedía al verdadero sentido del deseo concreto, no se descubría la fuerza y luminosidad propias de la relación afectiva y personal singular en esa atracción singular, por lo que la castidad no se había hecho un fin personal tan real y eficaz como la atracción física que de hecho se sentía. Ganaría, entonces, la parca satisfacción del deseo inmediato. Con ese sentido exánime de virtud no se entiende que no hay castidad sin evento personal real que moviliza mi mejor capacidad de amar con el cuerpo. La reacción teórica «inventada» desde la formalización teórica del instinto sexual activo y genérico sólo podrá ser una represión, una contención de la fuerza bruta. Pero la castidad no tiene nada que ver con la

¹² Al respecto, cfr. GOTIA, O., *L'amore e il suo fascino: bellezza e castità nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*, Siena: Cantagalli, 2011.

fuerza bruta, sino con la fuerza iluminada, con la fuerza corporal revelada en una relación personal que busca el orden y la belleza de su mejor realización física.

En otros acercamientos, las virtudes sí han sido consideradas en su papel esencial de mediación cognoscitiva para sus propios fines, pero quizás han desconsiderado en exceso la capacidad operativa propia de su condición afectiva. Es decir, a la luz intelectual conseguida por la virtud le falta el calor y la fuerza de un afecto-motor real que le otorga una última dimensión intencional propia. Es, a nuestro parecer, la posición de M. Rhonheimer, sobre todo, en sus primeras posturas, moderadas posteriormente en su última reflexión¹³.

Por su parte, cuando los afectos han sido considerados como una mera especificación material de las tendencias apetitivas básicas, éstos han perdido su intrínseco valor cognoscitivo y han resultado una determinación derivada de los fines naturales de las inclinaciones naturales que tampoco explica suficientemente la particular concreción de la elección. Es la consideración de la irracionalidad de la afectividad en sus diversas variantes históricas.

En consecuencia, estudiar separadamente los conceptos de la teoría de la acción que debieran estar asociados a esta integración de racionalidad y afectividad tampoco consigue aclarar la verdad práctica de la acción. En concreto, los conceptos de fin y de intención, elementos básicos de la teoría de la acción, no se completan y justifican desde sí mismos, por lo que parece reclamarse una experiencia anterior a las acciones propias de la voluntad y de la razón que las justifiquen y que los vinculen unitariamente de modo más dinámico¹⁴.

Se advierte, por tanto, la necesidad de plantear otra forma de conocer y presentar los principios de la operatividad humana a partir de una integración dinámica de los afectos y de las virtudes en la estructura de la acción, en la que ambos principios, afectividad y racionalidad, se contemplan dinámicamente e iluminan los pasos esenciales de la genética de la acción.

Aquí es donde se justifica la elección de uno de los autores desde los que poder abordar esta tarea. La teología del amor de santo Tomás, base de la di-

¹³ Cfr., por ejemplo, RHONHEIMER, M., «La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'«oggetto dell'atto umano» nell'antropologia tomistica dell'azione», en MELINA, L. y NORIEGA, J. (eds.), «*Camminare nella luce*». *Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Roma: Lateran University Press, 2004, 169-224.

¹⁴ Esto es lo que viene a refrendar, a mi parecer, en vertiente analítica, el interesante artículo de PENTT, Ph., «Deliberation and decision», en O'CONNOR, T. y SANDIS, C., *A Companion to the Philosophy of Action*, 252-258.

námica de los afectos tal y como los entiende nuestro autor, proporciona esa otra forma de acceder a los principios primordiales de la acción: la determinación del fin personal de la acción lograda por el afecto, que garantiza el horizonte global y último de mi acción, y la racionalidad de los bienes personales a conseguir, que abren el espacio objetivo de la elección concreta de los bienes. Así, pues, el proceso dinámico de la acción habrá de recorrer dos estadios o momentos fundamentales del dinamismo propio de los afectos, la determinación del afecto hacia el fin último personal, y la conformación racional del valor de la intención como bien general de la persona, integrado en la conformación de la elección concreta del bien adecuado para la persona¹⁵.

Esta nueva intelección de la genética y del proceso de la acción humana la ha aportado el Maestro de Aquino desde su consideración de la dinámica del amor como clave y forma de la acción humana. Santo Tomás realiza en su obra un análisis no sólo fenomenológico, ni psicológico, ni naturalista de la acción, sino que ofrece una visión estructural en la cual toda la persona en su complejidad se mueve en la acción, a partir de la experiencia primordial del amor afectivo, lo que permite descubrir una profundidad de análisis nueva que va desarrollando dinámicamente (en unos pasos que se exigen desde sí mismos) los diversos momentos de la voluntariedad humana. La primacía epistemológica e intencional que se concede a los afectos (a partir del descubrimiento de la unión afectiva como el núcleo del fenómeno del amor) es la clave de una comprensión nueva del resto de la dinámica de la voluntad.

Los afectos y las virtudes analizados desde la perspectiva de la dinámica del amor revelan una racionalidad nueva capaz de responder al sentido y al destino últimos de la acción humana. Las virtudes cuentan (y, en el fondo, se originan), con la luz nueva que brota de la unión afectiva, corazón a su vez de la experiencia amorosa: la nueva presencia interior del otro en mí, fruto de la experiencia amorosa, me transforma internamente (*conformatio/coaptatio*), y me proporciona una nueva referencia del otro (*complacentia*), que supone al tiem-

¹⁵ Ha distinguido con claridad esta doble intencionalidad del afecto y, en la unidad que defendemos, de la acción, el estudio de PÉREZ-SOBA, J. J., «L'amore, la conoscenza e la *Communio personarum*», en PÉREZ-SOBA, J. J. y MAGDIC, M., *L'amore principio di vita sociale. «Caritas aedificat» (1 Cor 8,1)*, Siena: Cantagalli, 2011, 109-136: «In tale intenzionalità si distingue l'esistenza di due livelli significativi, il primo è lo stabilirsi della comunicazione, il secondo, il suo significato che può essere positivo o negativo» (p. 111). El autor destaca en este artículo la riqueza de esta experiencia fundamental humana del amor a partir de autores personalistas contemporáneos, principalmente. Cfr. también, IDEM, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, Madrid: BAC, 2014, cap. 3: «El conocimiento que brota del amor».

po impulso afectivo (*inmutatio*) y luz intencional (*complacentia*) en la unidad de la nueva relación (una especie de «verse» en el otro)¹⁶.

2. LA OPORTUNIDAD DE LA ANALOGÍA TEOLÓGICA

Quiero ahora privilegiar un aspecto epistemológico del pensamiento tomista que está también en la base del descubrimiento de la primacía del amor como clave para explicar la teoría de la acción humana.

El dato de la Revelación ofrece un nuevo espacio en la consideración de la acción como un misterio de carácter personal que recibe una verdad propia. La revelación de la acción divina como don de amor otorgaba una clave personal con que superar una comprensión individual de las virtudes. El estudio evolutivo del pensamiento de santo Tomás en la cuestión de la caridad y, en fin, de los grandes núcleos dogmáticos (en concreto de la gracia en el *de Veritate*, o de la Providencia y el Gobierno divinos en la *Summa contra Gentiles*, cada vez más en relación con la clave de comprensión del amor como referencia primordial) permite a santo Tomás ampliar progresivamente la visión filosófica de la acción desde presupuestos afectivos y «personalistas»¹⁷.

La acción abre a la persona un espacio inédito de conocimiento propio que lo revela en su propia identidad como no lo habían hecho otros recursos personales, la autoconciencia o la reflexión naturalista, por ejemplo. La conciencia no es la fuente originaria del conocimiento personal, y tiene un antecedente preconsciente de naturaleza propia, que es la experiencia del amor.

El misterio de la acción es un espacio de contemplación que enciende un foco de luz original sobre la verdad de la persona. Esta capacidad reveladora de la acción ha sido descrita de formas convergentes en las declaraciones del

¹⁶ Ya hay muchos estudios de la dinámica afectiva de santo Tomás, entre los que podemos destacar, SACRISTÁN, R., «Ipsa unio amor est». *Estudio de la dinámica afectiva en la obra de santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones «San Dámaso», 2014; PÉREZ-SOBA, J. J., *El amor: introducción a un misterio*, Madrid: BAC, 2011, 37-75; JANUSIEWICZ, W., «Coptatio et motus – Un'indagine su due termini-chiave della teologia morale di san Tommaso d'Aquino», en MELINA, L. y KAMPOWSKI, S., *Come insegnare teologia morale*, 211-229; SAMEK LODOVICI, G., *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Milano: Vita e Pensiero, 2007, 39-89.

¹⁷ Cfr. PRIETO, A., *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», 2007; GRANADA, D., *El alma de toda virtud*. «Virtus dependet aequaliter ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás, Siena: Cantagalli, 2016; PÉREZ-SOBA, J. J., «Amor y virtud. Prólogo», en GRANADA, D., *El alma de toda virtud*, 7-16.

personalismo y de la antropología clásica: la acción manifiesta a la persona, la revela, la identifica y le pone en camino de crecimiento de tal identidad y de su misma estructura personal. La acción moral prueba a la persona y la mide en su autoconocimiento y en su posibilidad de crecimiento. Revela una profundidad interior en la que llega a un origen desconocido de este movimiento de la acción, que ha sido, sin embargo, revelado en la tradición religiosa. En esa intimidad asiste a la constatación experiencial de la desproporción constitutiva que se evidencia en su estructura desiderativa, pero en la que puede encontrar el camino de vuelta a la casa de su identidad por el reconocimiento de su raíz amorosa.

3. EL FIN ÚLTIMO PERSONAL DE LA ACCIÓN

Tomás proporciona, a partir de la teoría del amor recibida del Pseudodionisio y del concepto de voluntad que asume de san Máximo, una nueva concepción del dinamismo voluntario¹⁸, centrada en su valor personal específico, que trasciende el mero componente natural de la potencia volitiva¹⁹.

*En ese descubrimiento de los orígenes de la intencionalidad de la voluntad llegaremos a una realidad distinta de su propio intender, no causada desde sí misma ni desde su componente racional, y que sitúa al sujeto en la raíz de su propio dinamismo voluntario*²⁰.

Esta comprensión personal de la voluntad se descubre a partir de una visión integrada de todos los dinamismos y elementos involucrados en la gene-

¹⁸ Cfr. GAUTHIER, R. A., «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* XXI (1954) 51-100 (especialmente 78-79). Ha tratado extensamente esta aportación, GRANADOS, L., *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Siena: Cantagalli, 2012, 188-216.

¹⁹ Cfr. *STh I-II*, q. 3, a. 4, co.: «Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti» («Conviene, por tanto, que haya algo distinto al acto de la voluntad, a través del cual el mismo fin se haga presente al que quiere»); GRANADA, D., *El alma de toda virtud*, 338-340: «Aquello que motiva el propio deseo del fin debe tener una entidad propia previa al deseo mismo, que motive primariamente a la voluntad. Ya hemos visto en todas las obras anteriores (de Tomás) este origen radical del deseo que, sin estar ahora explícitamente formulado, nos remite a toda la estructura del amor» (nota 37, p. 339). En efecto, «el acto de querer un fin, acto propio de la voluntad, revela la necesidad de un origen de ese movimiento tendencial que no se encuentra ni en la razón ni en la voluntad sino que, según venimos planteando, debe establecerse como un dinamismo personal original» (p. 359). O en otro lugar, «el dato del amor intersubjetivo sobrepasa la capacidad autocreativa de las facultades humanas y las redimensiona y reconfigura a partir de la novedad del evento afectivo» (p. 376).

²⁰ Cfr. *ibid.*, 358-359.

ración de la acción humana, que convergen en un acontecimiento afectivo primario donde todo se inicia en modo originariamente personal²¹. El evento afectivo primordial se considera de modo fuerte, con su sentido cognitivo-intencional intrínseco, lejos de una acepción irracional-emotivista de corte puramente material²². La lógica de la necesidad y del deseo, que manifiesta la estructura de las capacidades naturales humanas, se supera al integrarse en un nuevo nivel de trascendencia personal. Esta nueva dimensión de la experiencia se evidencia en el evento afectivo originario y gratuito, e incluye una lógica del don y de la interpersonalidad. La esencial referencia a la persona en el acontecimiento de la experiencia del amor nace de la misma condición del afecto que, en una integración de racionalidad y afectividad propia y original, revela la dirección interna hacia el sujeto trascendente.

El elemento afectivo en que pudiera describirse toda experiencia amorosa contiene, ante todo, una presencia personal propia que se manifiesta como fin de ese afecto, cuya esencia de verdad y finalidad, en el orden de la plenitud personal, reconoce intuitivamente la razón (racionalidad intrínseca del afecto), aunque necesite un desarrollo específico de la razón para culminar su condición de fin para el sujeto. Esto es así porque el afecto supone una dinámica propia que incluye la superación del mismo afecto, en el propio instante en que la razón advierte esta condición de finalidad del afecto y da lugar a un momento nuevo del dinamismo de la voluntad racional.

En resumen, el afecto que está en el inicio del movimiento voluntario es antes personal que meramente material/natural. Incluso por encima del movimiento de atracción natural del bien, se debe consignar una dirección o contenido de éste que se dirige primariamente a la persona a la que puede referirse, y que se vincula a ella a modo de fin personal. En este sentido, también la apetibilidad natural (y universal, según el adagio aristotélico del «*bonum quod omnia appetunt*») tiene una causalidad previa personal, en la que la misma

²¹ Cfr., para el reconocimiento de la importancia del fin, con un carácter personal apuntado, el artículo de GOUTIERRE, M. D., «La importancia del fin, causa de las causas. Hacia una teología viva y contemplativa en la escuela de Santo Tomás», *Scripta Theologica* 41 (2009/2) 351-375. Realiza un estudio fenomenológico básico de la interpersonalidad del afecto: ALES-BELLO, A., «Il logos degli affetti: l'interpersonalità», en PÉREZ-SOBA, J. J. y GALUSZKA, P., *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*, Siena: Cantagalli, 2013, 203-213; PÉREZ-SOBA, J. J., «La persona come fine», *ibíd.*, 215-241.

²² Esta concepción material y ciega fue la reacción del empirismo de Hume al excesivo racionalismo lógico anterior, que no lograría evitar o la deriva teleológica e instrumental o una reacción formalista y apriorística como la kantiana para explicar la posibilidad de la acción.

atracción material encuentra su sentido. Todas las cosas nos atraen «para alguien». Ya no es entonces la mera necesidad física la que nos atrae, sino que la naturaleza va más allá de sí misma en la forma primordial del amor²³. Por eso se podrá decir que

*el sentido más genuino de la elección es el de la persona a la que donarse, cuyo origen reside en la elección inicial de Dios, del que hombre puede tomar conciencia a partir de su experiencia de amor*²⁴.

El amor es la experiencia primordial y original de la persona. También la elección divina se sostiene en ese misterio de amor personal. Por eso se puede concluir que «el amor ofrece un marco de comprensión más grande que la sola virtud, por llegar más profundamente al inicio de toda acción humana, precisamente por su valor afectivo, que hemos de reconocer como el motor originario de todo acto»²⁵.

3.1. *La virtud depende del amor*

Esta radical relación entre la acción humana y el fundamento amoroso de ésta es lo que indica la exégesis de una importante afirmación de Tomás sobre la cuestión, que bien puede hacer de perno entre los dos grandes momentos del conocimiento amoroso que estamos distinguiendo en este trabajo: el momento fontal del conocimiento afectivo, que identifica al otro en su concreción y diferencia como fin personal «absoluto» (como finalización en el otro que se manifiesta como plenitud personal para mí) y el momento voluntario como tal, o momento de la virtud, en que el afecto se concreta en una intención específica, en la mediación de un bien particular y de un contenido obje-

²³ Desde aquí se puede hacer el recorrido hacia el fundamento de este acontecimiento de amor, que llega hasta un amor fontal y originario, y da sustento a todo el movimiento tendencial humano: cfr. PÉREZ-SOBA, J. J., «La persona come fine», 219: «La realtà intenzionale dell'amato come un fine rimanda dunque alla verità ontologica del modo in cui una persona è amata nel suo stesso essere». También lo veía así: cfr. KLUBERTANZ, G. P., «St. Thomas' Treatment of the Axiom, "Omne Agens Agit Propter Finem"», en *An Étienne Gilson Tribute. Presented by his American Students with a «Response» by Étienne Gilson*, Milwaukee: Marquette University Press, 1959, 115-116: «Otra diferencia interesante entre el análisis aristotélico y tomista está fundado en esto, que el primero descansa básicamente en un análisis de la naturaleza, mientras en los argumentos más personales de santo Tomás, la noción clave es la del apetito o la tendencia».

²⁴ PÉREZ-SOBA, J. J., «La persona come fine», 236.

²⁵ IDEM, *Creer en el amor*, 159.

tivo (lo que daría lugar a la teorización sobre el objeto moral de la acción concreta). Ésta es la afirmación:

*(La virtud) depende de algún modo del amor; en cuanto depende de la voluntad, cuya primera inclinación es el amor*²⁶.

Como se ve, el dinamismo de la voluntad es reconducido aquí a la presencia de un primer afecto de esencia interpersonal, prueba de esta dinámica afectiva originaria que da inicio a un proceso de integración entre lo racional y lo afectivo perfectamente identificable.

Tratemos de seguir paulatinamente el argumento²⁷: la virtud depende del amor, en tanto que depende de la voluntad: «*(Virtus) dependet aliquantulum ab amore, inquantum dependet a voluntate*». En efecto, la virtud será el principio de la especificidad real del acto de la voluntad²⁸, que es la elección. En ese sentido, la virtud configurará ese acto complejo de la persona que es la elección. Vale, pues, concluir que la virtud dependerá de las mismas condiciones de las que depende el acto de la elección. Llegados hasta aquí podemos ya descartar algunas lecturas demasiado lineales del texto tomasiano: en primer lugar, no es lícita la lectura que envíe el amor a la voluntad entendida tan sólo como potencia natural. Ya hemos calificado este error como la reducción al esquema natural de facultades. El amor no depende sólo de la apetitividad fundamental de la voluntad. No es la atracción de la tendencia genérica al bien de la voluntad la que pone en marcha el proceso de la acción en la persona. Esa tendencia básica es

²⁶ *STh I-II*, q. 56, a. 3, ad 1: «*(Virtus) dependet aliquantulum ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor*». Cfr. GRANADA, D., *El alma de toda virtud*, 416: «En ese sentido, amor y virtud se mueven en momentos distintos y, como hemos visto, parecen mundos diversos (afecto y razón) que pudieran no encontrarse. (...) Eso significará que el afecto no cumple enteramente la dinámica del amor, como hemos visto, sino que tiene que desarrollarse como verdadero acto personal que incluya la libertad humana y su implicación». Esta relación se cumple de modo excelente (y paralelo) en el don de la caridad, y así se repite, casi en los mismos términos, en las cuestiones de la caridad: cfr. *STh II-II*, q. 23, a. 4, ad 1: «*Caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliquantulum omnes virtutes*» («La caridad entra en la definición de toda virtud, no en cuanto que toda virtud sea esencialmente caridad, sino en cuanto que todas las virtudes dependen, de algún modo, de ella»).

²⁷ GRANADA, D., *El alma de toda virtud*, 416-419.

²⁸ Para la comprensión de la voluntad como acto, se pueden tener en cuenta los textos a propósito del acto voluntario de *STh I-II*, q. 6. Cfr. por ejemplo, *ibíd.*, a. 4, co.: «*Actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente*» («El acto de la voluntad no es otra cosa que cierta inclinación que procede del principio interior cognoscente»). Obsérvese la doble dimensión intelectivo-apetitiva y la condición inmanente («interior») del acto de la voluntad.

una pura capacidad, es la denominación de la facultad de la voluntad como facultad natural, como *thélesis*²⁹. La facultad en sí misma considerada es una posibilidad indeterminada y abierta de bienes, infinita como lo es su apertura intencional racional, pero incapaz de autogenerar un bien concreto.

Esto nos lleva a la segunda lectura errónea de la voluntad. El acto no surge de una determinación creativa (en el sentido de autonomismo) de la libertad. La voluntad es un principio, como la razón. Son los dos polos de la acción humana. Pero de por sí no son motores primeros de la acción. La tendencialidad infinita hacia el fin en que consiste la voluntad no se puede llenar desde sí misma. El acto, en ese sentido, no surge del deseo del fin. En el lado de la razón, su intencionalidad infinita, que lo abarca todo, no se fija en ningún fin en concreto, y no desciende de la abstracción de la «razón universal de bien» que percibe en toda realidad. La razón es, de por sí, universal, como la voluntad.

La polaridad razón/voluntad debe, por tanto, analizarse desde la perspectiva de la acción. Expresada en los términos propios de su teoría, se puede igualmente concluir que intención (razón) y fin (voluntad) no se completan por sí solos. Éste ha sido nuestro planteamiento inicial que poníamos al inicio de la cuestión de las virtudes: ¿Por qué se hace para nosotros concreto y conveniente un fin determinado? ¿Qué percibe la razón como bueno en concreto, como bien operable?

Si la cuestión de la acción no se resuelve, pues, con el puro recurso a la naturaleza y sus capacidades, ¿dónde debemos asentar la doctrina de las virtudes, es decir, cómo podemos sostener que la virtud capacita al hombre para percibir el bien excelente para el fin de su vida?

La exégesis que venimos realizando del texto tomasiano da un paso más en esta indagación:

«(Virtus) dependet aliquantulum ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut supra dictum est».

La dependencia de la virtud del amor, que justificará toda su vertiente racional y electiva, se sitúa en el origen, en la forma y en la finalidad de la diná-

²⁹ Como potencia apetitiva-racional natural, de carácter inmediato, simple y universal, es una «potencia primera de propiedades y movimientos naturales. De ésta sola proviene (...) el deseo de poseer en plenitud todo lo que sostiene la naturaleza y evitar lo que la destruye» (S. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica*, 16, PG 91, 193D), aunque debe pasar a su actuación frente a una realidad concreta por el movimiento propio y diferenciado de la «*boulesis*». Cfr. GRANADOS, L., *La synergia en san Máximo*, 191-193, 206.

mica volitiva. La dinámica volitiva es amorosa, y se encuentra con el amor en su inicio, en su desarrollo intencional y en su plenitud. Sintéticamente expresado, esta dependencia de la virtud del amor implica el reconocimiento de la especificidad de la dinámica volitiva en su fundamento afectivo amoroso, del que depende objetivamente.

El texto tomasiano reenvía, pues, al sujeto libre, y en última instancia, a la fuente originaria de la afectividad, de la que el primer movimiento es la afeción concreta del amor: La potencia encuentra su raíz operativa en la fuente del encuentro afectivo personal³⁰. La potencia nace en el amor, y de ahí surge como su fruto verdaderamente personal una nueva comprensión del proceso volitivo, un nuevo tipo de apetencia en que la se integran el sentido afectivo del amor y su sentido espiritual o puramente personal (según el esquema del amor interpersonal). En este sentido, se puede ofrecer exegéticamente este esquema:

Virtus dependet ab amore (*como dinámica*)

Virtus dependet a voluntate (*como dinámica, que incluye el sentido primario de potencia*)

Voluntas (*como dinámica*) dependet ab amore (*como affectio*)

Así, después de decir que el amor depende de la voluntad, vuelve a remitir la voluntad (todo su dinamismo) a su afeción primordial que es, nuevamente, el amor. La secuencia entera de la causalidad del dinamismo voluntario finaliza en el descubrimiento de su origen y su dependencia en el amor³¹. En la relación de la potencia con el amor, la voluntad descubre el origen de su acto propio como acto personal, nacido de un amor con cualidad personal. Este afecto es el motor necesario de la inclinación de la voluntad, que tenderá operativamente (como inclinación) al fin que le ha marcado el afecto. La vo-

³⁰ Estamos de nuevo en la instrucción de la dinámica del amor. Evidentemente, como explica J. J. Pérez-Soba en IDEM, «*Status quaestionis: L'amore ci fa pensare*», 26: «La nostra esperienza dell'amore rimanda sempre ad un Amore originario diverso e precedente, che spiega il nostro. È una differenza insuperabile, che apre internamente l'amore ad una logica di dono a cui esso è chiamato intimamente, senza la quale risulterebbe incomprensibile. Con ciò, l'uomo si apre, a partire dall'esperienza stessa dell'amore, ad un senso nuovo della ragione, con un contenuto personalista». En el origen de la dinámica voluntaria encontramos el fenómeno del amor en su propia dinámica de desarrollo.

³¹ Los editores de la Leonina remiten a los tratados anteriores del amor en la *Prima pars* y en la *Prima Secundae* cuando Tomás culmina su argumento con el «*ut supra dictum est*».

luntad (entendida unitariamente como la potencia apetitiva-racional) supera entonces su mera condición de facultad natural (de recepción y tendencia genérica al bien) y se abre a su dinámica de principio racional del acto humano a partir del evento originario del amor³², que la impulsa ordenadamente.

3.2. *El conocimiento por connaturalidad del fin personal*

Hay que decir, finalmente, que esta aparición del bien de la persona como fin para mi plenitud se realiza de modo connatural, es decir, en el ámbito afectivo en el que nos estamos moviendo que, fenomenológicamente, se genera primeramente en un modo inconsciente, como nueva unión afectiva con el sujeto hacia el que dirigimos el bien percibido, hasta que la razón intuye el sentido de esa unión en forma de complacencia. La toma de conciencia del afecto evidencia una afinidad interior del sujeto con la persona a la que se ha unido, y está implícitamente descrita en la fenomenología de las pasiones de Santo Tomás y, en concreto, en el momento de la complacencia, dentro de la descripción del amor como unión afectiva. A partir de este momento de la complacencia, se iluminan los pasos afectivos anteriores (coadaptación e inmutación afectivas), desde el que la razón descubre un camino para alcanzar la finalidad personal entrevista:

Se ha de reconocer la originalidad personal del momento afectivo de la complacencia que precede a la intención para localizar el momento decisivo de tal integración; en ese momento la persona acepta el amado como un fin dentro de una cierta vinculación dinámica con la verdad del bien implicada en ella. Se trata de algo esencial para el dinamismo de las virtudes³³.

Es interesante destacar este aspecto: la relación bien de la persona / fin de la persona se realiza integradamente desde la tendencia despertada por el bien concreto, que manifiesta su carácter personal en la intuición afectiva connatu-

³² El amor afectivo no es lo mismo que el amor personal, siendo dos instantes diversos de la misma dinámica afectiva, igual que hemos afirmado de la voluntad, que también diferenciábamos como potencia y como principio voluntario, pero también como instantes específicos de la misma dinámica volitiva. Sobre esta relación entre voluntad y amor en una de las fuentes ya citadas de santo Tomás, GRANADOS, L., «La unificación del *Logos* a través del *Agape* en San Máximo el Confesor», en PÉREZ-SOBA, J. J. y GRANADOS, L., *Il logos dell'agape: Amore e ragione*, 251-270.

³³ PÉREZ-SOBA, J. J., «La verdad del amor: una luz para caminar. Experiencia, metafísica y fundamentación de la moral (II)», *Revista Española de Teología* 69 (2009) 63-97 (el texto citado en pp. 77-78).

ral pero expresa a la vez una valoración moral y práctica acerca del contenido del bien recibido por medio del conocimiento inclinativo propio de la virtud³⁴.

La finalidad personal que proporciona el conocimiento afectivo de cualquier bien pasará, desde la asunción del afecto por parte de la razón, al momento de especificación del contenido que tal bien tiene para la persona³⁵. Nos introducimos en el paso del fin personal a la intención objetiva de la acción concreta. En los textos de santo Tomás se expresa con claridad ese paso necesario del amor a la acción:

*Como el afecto de quien ama está en cierto modo unido al ser amado, la voluntad tenderá a la perfección de la unión, de modo que la unión que se ha comenzado en el afecto, se cumpla en la acción*³⁶.

4. EL FIN DE LA ACCIÓN Y SU CONFIGURACIÓN VIRTUOSA

La estructura antropológica del deseo une en el hombre el plano de la desproporción y la carencia en las que vive, con el nivel de trascendencia y equilibrio que aporta su condición espiritual. De este modo, el hombre es capaz de recibir la realidad que le completa transformándola a la vez en una plenitud personal o abandonándola a un sentido material-utilitario completamente opaco. Esta posible plenitud, sin embargo, no procede de una mera asimilación y transformación individual de lo exterior (una especie de apro-

³⁴ Cfr. PÉREZ-SOBA, J. J., *Crear en el amor*, 160-171.

³⁵ Cfr. MELINA, L., «El amor: encuentro con un acontecimiento», en MELINA, L. y ANDERSON, C., *La Vía del Amor. Reflexiones sobre la Encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Burgos: Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, 2006, 1-12: «El amor no puede contentarse con el nivel intencional de la unidad con el amado; para ser fiel a su dinamismo íntimo, debe buscar la unión real» (p. 6).

³⁶ SCG, I, 1, c. 91 (n. 760): «*Cum enim (...) affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet, unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu*»; de donde proviene la relación directa entre acción y amor: cfr. *STh I-II*, q. 28, a. 6, ad 2: «*Omne agens, quodcumque sit, agit quaecumque actionem ex aliquo amore*» («Todo agente, sea quien sea, realiza cualquier acción desde un cierto amor»). En el magisterio contemporáneo, destaca la importancia de este amor que se hace acción (inspirándose en la definición de amor personal de santo Tomás, según *SCG III*, c. 90 [n. 2657]: «*In hoc praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit*»); BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), n. 7: «Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él». Para la identificación del amor de amistad como arquetipo del amor personal, cfr. TALENS, J. A., «El “*primum analogatum*” del amor. Aproximación a la estructura analógica del amor a través de un análisis de la q. 26 de la I-II», en MARENGO, G. y OGNIBENI, B. (a cura di), *Dialoghi sul misterio nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Roma: Lateran University Press, 2003, 383-395.

piación de la realidad por las facultades) sino que, como hemos visto, proviene de una experiencia de unión de naturaleza interpersonal. La verdad del bien recibido es entonces, en último término, una verdad interpersonal, e incluye la verdad de la vinculación interpersonal generada y la verdad de la comunicación real que se puede establecer con ella. Se trata de una lectura diversa del famoso axioma tomista: «La verdad del intelecto práctico se entiende como conformidad con el apetito recto»³⁷. El apetito recto es un apetito rectificado por el amor recibido, un apetito configurado en forma personal hacia la verdad de una relación y de su capacidad comunicativa/operativa real. La capacidad natural a recibir la realidad (manifestada en una apertura genérica al bien) se configura prácticamente según la dirección y la finalidad de la comunión establecida, a modo de promesa inicial (previsión esperanzada del fin) y de inclinación orientada (motivación luminosa). La naturaleza (estructura virtuosa) adquiere una finalidad personal³⁸, y la capacidad inclinativa (carácter habitual de las estructuras antropológicas) se determina hacia la unidad de la comunión interpersonal (la «*determinatio in unum*» de las potencias naturales)³⁹.

La virtud entonces no es sólo una mera «racionalización» de la impresión afectiva que los bienes ocasionan en nosotros, a partir de la inclinación al bien conveniente propia de los apetitos y en camino hacia un fin propuesto por la razón o la voluntad. La virtud es la capacidad de descubrir el orden intrínseco del afecto hacia la plenitud de la unión que éste propone mediante la comunicación de ese bien concreto, consiguiendo una plenitud de comunión personal específica. Es decir, es la capacidad de reconocer la finalidad y plenitud personal de un bien práctico, en una doble vertiente, por tanto: la evidencia de la plenitud (relativa) de la comunión personal y el reconocimiento del bien auténtico (concreto y circunstanciado). Es la capacidad de leer los afectos que despiertan los bienes, pudiendo reorientarlos hacia su verdad personal y comunicativa o llegando a guiar el afecto hacia su estabilización emotiva si ese afecto no conduce a la finalidad personal.

³⁷ *STh I-II*, q. 57, a. 5, ad 3: «*Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*».

³⁸ He intentado hacer una lectura personal de las clásicas definiciones de virtud en el sentido apuntado en este artículo en GRANADA, D., *El alma de toda virtud*, 400-414.

³⁹ Se genera entonces en el sujeto una nueva disposición afectiva de carácter intencional, o de carga intencional desde la nueva luz del fin: cfr. PÉREZ-SOBA, J. J., *Creer en el amor*, 166: «En reacción a esto (afectos como simple pulsión), se ha reivindicado el valor de un conocimiento afectivo para la correlación existente entre la disposición que crea en el sujeto cognoscente y el valor de fin que aporta».

¿En qué sentido, entonces, se dice que la virtud se adquiere por repetición de actos? Pocos axiomas han sido leídos más reductivamente que este *leit motiv* de la educación afectiva. A partir de lo que estamos comentando en estas líneas, una mera repetición de acciones ensayadas y preparadas de supuesta virtud afectaría de modo muy exterior y aparente al núcleo motivacional de la persona. Sería una mera habituación del carácter que, omitiendo o controlando la fuerza emotiva provocada por el bien, reaccionara, al margen de ella, en la dirección preestablecida por el hábito. Pese a la llamada interior de la realidad al sujeto, el individuo reaccionaría en la forma racionalmente proyectada. Supongo que esto es factible en un nivel superficial y en un plazo temporal preciso durante el que los afectos pudieran llegar a ser fácilmente recubiertos por una convicción o un empeño superpuesto. Pero desde luego constituye una forma subrepticia y engañosa de adaptar y falsear la densidad moral y espiritual de la realidad que no puede forzarse sin consecuencias afectivas demostrables. A la realidad afectiva se le impone un principio establecido (una «norma», al fin y al cabo, con lo que nos mantenemos en un esquema legalista y racionalista exterior).

Por el contrario, si se acepta esta relación propuesta entre la inclinación tendencial y la nueva disposición ofrecida por el afecto (desde el amor del fin), convendrá un consentimiento reiterado en todo lo que fortalezca la presencia afectiva del amado y de sus posibles bienes. La lenta asimilación del otro mediante la multiplicación consciente y libre de los encuentros personales es el camino de crecimiento de la unión personal y de la meta de la comunión. La elección de estos caminos de encuentro conllevará muchas veces la superación de inclinaciones contrarias o de momentos de inseguridad intelectual (la posibilidad de no apreciar connaturalmente el fin desde el inicio o en alguna de sus etapas), por lo que el aumento de la virtud se basa en la fe en la promesa de la plenitud presentida en la unión y en la entrega confiada de la inclinación inmediata contraria o apática y del «sentir» momentáneo o aparente⁴⁰. De este modo se fortalece la presencia interior afectiva y su potencia intencional, y crece paulatinamente la connaturalidad con el bien del amado y con la comunión con él. Se inicia de este modo un proceso dinámico interior y progresivo que discurre desde la primera percepción del fin hasta la dilucidación ra-

⁴⁰ Cfr. NORIEGA, J., «Le educazione alle virtù per la sequela di Cristo», en BORGONOVO G. y CHARRAMSA, K., *Percorsi di Formazione sacerdotale. Vol I. Perché si generi la «forma Christi»*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2005, 113-130.

cional de los fines de las virtudes (intenciones) y de la determinación concreta del medio práctico (elección).

Evidentemente, si toda la estructura afectiva puede llegar a configurarse e integrarse, en todos sus elementos, desde la fuerza del amor humano, esta posibilidad se cumplirá en modo novedoso y redimensionado en la aceptación y acogida de un amor sobrenatural. De hecho, a la posibilidad de esta auténtica renovación de la comprensión de la genética virtuosa accede Tomás a través del descubrimiento y aceptación del don divino por la Revelación⁴¹, y transforma toda la analogía del amor al tomar como principio originario el don de la caridad divina. El estudio teológico de la acción de Dios (perspectiva de la *I pars* de la *Summa Theologiae*), como acción de amor creador y providencial de Dios que se realizará en la acción de amor redentor de Cristo (*III pars*), ofrece esa perspectiva sintética de donación personal a la que se debe reconducir todo juicio moral concreto y toda elección singular, y sin esta perspectiva de gracia y donación que se comunica, no se entenderá auténticamente la verdad del proceso de la acción humana.

4.1. *Los fines de las virtudes*

Volvamos de nuevo al puro contenido de la comunicación que nos ofrece el bien a realizar, contenido auténtico de la acción amorosa que nos conduce a la cuestión del objeto moral y del juicio de elección recto.

Las virtudes señalarán la relación que existe entre la inclinación que produce el objeto concreto como bien conveniente y el fin personal del afecto, marcando una intención concreta de la acción que se realiza en la mediación concreta de la práctica de ese bien. El fin personal y la inclinación natural convergen en el sujeto en una intención concreta, que se relaciona con ese bien como medio concreto (relación intrínseca de intención/elección)⁴². La prudencia, por fin, desde los principios particulares que le proporcionan los afectos virtuosos, y en orden al amor del fin que lo mueve principalmente, puede realizar el juicio electivo recto acerca de una elección concreta y dirimir rec-

⁴¹ Cfr. KEATY, A. W., «Thomas's authority for identifying Charity as Friendship: Aristotle or John 15?», *The Thomist* 62 (1998) 581-601.

⁴² El estudio de esta relación es muy interesante, pero excede el propósito de esta presentación genérica del proceso de la elección. Para este estudio, sigue siendo imprescindible: RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética filosófica*, Madrid: Rialp, 2000, 41-62, 104-169.

tamente un afecto («*ordinata affectio*»), eligiendo lo que es bueno para el sujeto aquí y ahora (con una finalidad siempre personal, no se olvide, aunque ésta sea la realización personal del sujeto, o el recto amor a sí mismo)⁴³.

Los distintos fines de las virtudes cardinales y morales especifican los ámbitos de comunicación en los que el afecto puede desarrollarse. Se distinguirá si la acción es razonable y oportuna, suficientemente firme, moderada y recta. La acción se dispondrá efectivamente en los diversos modos y medidas de las virtudes, en un acto íntegro y sintético, connatural, en dependencia de la integración afectiva en que se encuentre el sujeto, y la luz creciente de los afectos convenientemente recibidos irá determinando la verdad del contenido concreto de tal acción, hasta un juicio prudencial que integra también el juicio anterior de la conciencia⁴⁴.

5. CONCLUSIÓN

La acción humana tiene una estructura afectiva que no puede obviarse en el intento de profundizar en su proceso de generación y desarrollo. Además, la Revelación aporta la referencia y marco fundamental de esta acción excelente, la acción humana de Cristo, que le da su auténtico horizonte trascendente y personal y marca su condición de posibilidad en la donación del amor fontal trinitario y en la forma de ser recibido por el sujeto libre, al que reconfigura de modo nuevo desde su base afectiva e intelectual. Toda esta dimensión cristológica de la virtud y sus consecuencias en el proceso de la acción cristiana es un campo de grandes dimensiones que aún se debe explorar en el terreno propiamente moral⁴⁵ y del que pueden sacarse frutos abundantes en la relación entre la fuente de la caridad divina y la recepción cognoscitiva y dinámica del hombre.

⁴³ Cfr. MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, 2 ed. Milano: Città Nuova Editrice, 2005; IDEM, «La prudenza secondo Tommaso d'Aquino», *Aquinas* 49/2-3 (2006) 381-393.

⁴⁴ Este proceso de la determinación de la intención y la elección virtuosa está más tratado en la literatura moral que la perspectiva personal en la que nos hemos centrado, que es la que supone una verdadera novedad en los tratados morales. Tan sólo ofrecemos, pues, estos enunciados sintéticos sobre el asunto. Sobre el tema, cfr. GRANADA, D., *El alma de toda virtud*, 428-437; COSTA, J., *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, Pamplona: Eunsa, 2003.

⁴⁵ Cfr. MELINA, L., *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación en la teología moral a la luz de «Veritatis splendor»*, Madrid: Cristiandad, 2004.

De ahí se puede concluir que la caridad no es un elemento extrarracional ni ajeno a la dinámica afectiva personal, sino su origen primero y su destino definitivo. La caridad dinamizará todas las virtudes en su esencia cognoscitiva e intencional propias, que contarán, eso sí, con una nueva medida divina. Cristo, además, enseña con su acción y con su Palabra (las Bienaventuranzas vividas y proclamadas) el camino de la vivencia de las virtudes, en una participación no sólo ontológica sino específicamente moral, según la respuesta libre y racional del propio Jesucristo⁴⁶.

⁴⁶ Cfr. NORIEGA, J., «Le educazione alle virtù», 117: «Si supera con ciò una visione eccessivamente cristomonista della Persona del Verbo incarnato, recuperando la sua dimensione pneumatologica, persa nella tradizione latina» (...) «Adesso, nell'umiltà della sua natura umana in tutto simile alla nostra, vive un processo di arricchimento formidabile che finirà nella piena divinizzazione della sua umanità» (p. 122).

Bibliografía

- ALES-BELLO, A., «Il logos degli affetti: l'interpersonalità», en PÉREZ-SOBA, J. J. y GALUSZKA, P., *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*, Siena: Cantagalli, 2013, 203-213.
- ANGELINI, G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, scrittura e teoria*, Milano: Glossa, 1999.
- ANGELINI, G., *Las virtudes y la fe*, Madrid: Cristiandad, 2004.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, 2 ed. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000.
- BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate* (29 de junio de 2009).
- CAMPODONICO, A. y VACCAREZZA, M. S., *La pretesa del bene: teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Napoli: Orthotes, 2012.
- COSTA, J., *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, Pamplona: Eunsa, 2003.
- DAVIDSON, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon, 1980.
- GARDEIL, A., «Acte humain», en VACANT, A. y MANGENOT, E. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* I / 1, Paris: Letouzey et Ané, 1915, 339-346.
- GAUTHIER, R. A., «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* XXI (1954) 51-100.
- GOTIA, O., *L'amore e il suo fascino: bellezza e castità nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*, Siena: Cantagalli, 2011.
- GOUTIERRE, M. D., «La importancia del fin, causa de las causas. Hacia una teología viva y contemplativa en la escuela de Santo Tomás», *Scripta Theologica* 41 (2009/2) 351-375.
- GRANADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aliquantulum ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*, Siena: Cantagalli, 2016.
- GRANADOS, L., *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Siena: Cantagalli, 2012.
- GRANADOS, L., «La unificación del Logos a través del Agape en San Máximo el Confesor», en PÉREZ-SOBA, J. J. y GRANADOS, L., *Il logos dell'agape: Amore e ragione*, Siena: Cantagalli, 2008, 251-270.
- HÖFFE, O., *Can Virtue Make Us Happy? The art of living and morality*, Evanston IL: Northwestern University Press, 2010.
- HURSTHOUSE, R., «Virtuous action», en O'CONNOR, T. y SANDIS, C., *A Companion to the Philosophy of Action*, 317-324.

- IZQUIERDO, C., *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona: Eunsa, 1999.
- JANUSIEWICZ, W., «*Coaptatio et motus* – Un’indagine su due termini-chiave della teologia morale di san Tommaso d’Aquino», en MELINA, L. y KAMPOWSKI, S., *Come insegnare teologia morale*, Siena: Cantagalli, 2009, 211-229.
- KEATY, A. W., «Thomas’s authority for identifying Charity as Friendship: Aristotle or John 15?», *The Thomist* 62 (1998) 581-601.
- KLUBERTANZ, G. P., «St. Thomas’ Treatment of the Axiom, “*Omne Agens Agit Propter Finem*”», en O’NEIL, Ch. J. (ed.), *An Étienne Gilson Tribute. Presented by his American Studens with a «Response» by Étienne Gilson*, Milwaukee: The Marquette University Press, 1959, 115-116.
- LEYVA, G. (ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid: Síntesis, 2008.
- MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica*, 16, PG 91, 193D.
- MELE, A. R., «Motivational Strength», en O’CONNOR, T. y SANDIS, C., *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford (UK): Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, 2010, 259-273.
- MELINA, L., *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación en la teología moral a la luz de «Veritatis splendor»*, Madrid: Cristiandad, 2004.
- MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all’Etica Nicomachea*, 2 ed. Milano: Città Nuova Editrice, 2005.
- MELINA, L., «La prudenza secondo Tommaso d’Aquino», *Aquinas* 49/2-3 (2006) 381-393.
- MELINA, L., «El amor: encuentro con un acontecimiento», en MELINA, L. y ANDERSON, C., *La Vía del Amor. Reflexiones sobre la Encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Burgos: Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, 2006, 1-12.
- MELINA, L. y KAMPOWSKI, S., *Come insegnare Teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Siena: Cantagalli, 2009, 107-116.
- NORIEGA, J., «Le educazione alle virtù per la sequela di Cristo», en BORGONOVO G. y CHARAMSA, K., *Percorsi di Formazione sacerdotale. Vol I. Perché si generi la «forma Christi»*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2005, 113-130.
- NORIEGA, J., «Virtù e pienezza umana», en MELINA, L. y KAMPOWSKI, S., *Come insegnare Teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Siena: Cantagalli, 2009, 107-116.

- O'CONNOR, T. y SANDIS, C., *A companion to Philosophy of Action*, Oxford (UK): Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, 2010.
- OSBORNE JR., T. M., *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2014.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «La verdad del amor: una luz para caminar. Experiencia, metafísica y fundamentación de la moral (II)», *Revista Española de Teología* 69 (2009) 63-97.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «L'amore, la conoscenza e la *Communio personarum*», en PÉREZ-SOBA, J. J. y MAGDIC, M., *L'amore principio di vita sociale. «Caritas aedificat» (1 Cor 8,1)*, Siena: Cantagalli, 2011, 109-136.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *El amor: introducción a un misterio*, Madrid: BAC, 2011.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «La persona come fine», en PÉREZ-SOBA, J. J. y GALUSZKA, P., *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*, Siena: Cantagalli, 2013, 215-241.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, Madrid: BAC, 2014.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «Amor y virtud. Prólogo», en GRANADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aequaliter ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*, Siena: Cantagalli, 2016, 7-16.
- PÉREZ-SOBA, J. J. y STEFANYAN, E., *L'azione, fonte di novità: Teoria dell'azione e compimento della persona: hermeneutiche a confronto*, Siena: Cantagalli, 2010.
- PETTIT, Ph., «Deliberation and decision», en *A companion to Philosophy of Action*, Oxford (UK): Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, 2010, 252-258.
- PRIETO, A., *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», 2007.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética filosófica*, Madrid: Rialp, 2000.
- RHONHEIMER, M., «La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'«oggetto dell'atto umano» nell'antropologia tomistica dell'azione», en MELINA, L. y NORIEGA, J. (eds.), «*Camminare nella luce*». *Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Roma: Lateran University Press, 2004, 169-224.

- SACRISTÁN, R., «Ipsa unio amor est». *Estudio de la dinámica afectiva en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones «San Dámaso», Madrid, 2014.
- SAMEK LODOVICI, G., *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Milano: Vita e Pensiero, 2007.
- SANDIS, C., *New Essays on the explanation of action*, Hampshire (UK): Palgrave MacMillan, 2010.
- TALENS, J. A., «El “*primum analogatum*” del amor. Aproximación a la estructura analógica del amor a través de un análisis de la *q. 26* de la *I-II*», en MARENGO, G. y OGNIBENI, B. (a cura di), *Dialoghi sul misterio nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Roma: Lateran University Press, 2003, 383-395.