



EL VÍNCULO ENTRE FELICIDAD Y VIRTUDES MORALES EN LA ÉTICA DE TOMÁS DE AQUINO

THE LINK BETWEEN HAPPINESS AND MORAL VIRTUES IN THE ETHICS OF THOMAS AQUINAS

Dionísio da Silva*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile
jeffersonds43@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3709-6195>

Enviado 15/11/2022

Aceptado 31/01/2022

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Santos, Brasil. Doctorando y candidato a Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.



Resumen

Santo Tomás de Aquino considera que la finalidad humana es la felicidad, de modo que el hombre orienta todas sus acciones para su alcance. Pero, como el hombre es susceptible al error y puede engañarse en la búsqueda por la felicidad al elegir medios que no conducen a ella, la felicidad solo puede ser alcanzada cuando todas sus potencias estén perfeccionadas por las virtudes morales, pues ellas ordenan las acciones humanas al encuentro de la verdadera felicidad. El objetivo de este trabajo es demostrar que hay un vínculo necesario entre las virtudes morales y la felicidad en la ética tomista.

Palabras clave: *Felicidad, virtudes Morales, Tomás de Aquino.*

Abstract

Saint Thomas Aquinas considers that the human purpose is happiness, so that man orients all his actions to achieve it. But, as man is susceptible to error and can be deceived in the search for happiness by choosing means that do not lead to it, happiness can only be achieved when all its powers are perfected by moral virtues, since they order human actions to find true happiness. The aim of this work is to demonstrate that there is a necessary link between moral virtues and happiness in Thomistic ethics.

Keywords: *Happiness, Moral Virtues, Thomas Aquinas.*

1. Introducción

La principal característica de la naturaleza racional es la deliberación en su actuar, que tiene como objetivo el encuentro del bien, sea como finalidad última o como medio para esta finalidad, de modo que Tomás encuentra el deseo del bien como fin innato en la naturaleza humana y objeto de la volición. Todas las acciones humanas son ordenadas al encuentro de este fin, que es la felicidad. Esta no consiste en bienes intermedios, que tienden a otros bienes, como el poder, la riqueza y la buena fama, tal como Aristóteles ya había observado en la *Ética* a Nicómaco. Tomás entiende que estos bienes son medios para alcanzar a otros, y pone la felicidad en la contemplación de Dios en la vida ultraterrena: esto constituirá el contenido de la beatitud.

La beatitud es otorgada por Dios mediante la gracia y para alcanzarla el hombre debe elegir los bienes intermedios auténticos. Mas, puesto que la beatitud plena es inalcanzable para la naturaleza humana, y que el actuar humano es imperfecto, pudiendo fácilmente equivocarse y elegir falsos bienes en la búsqueda de la felicidad, Tomás concluye que el verdadero ordenamiento a la beatitud se da por los hábitos, que tienen la función de perfeccionar a las potencias humanas, permitiendo la elección habitual, fácil y gratificante de los verdaderos bienes conducentes a la beatitud. Estos hábitos, que son llamados virtudes, perfeccionan el funcionamiento del intelecto teórico y práctico, de modo que las especulaciones y la voluntad se establezcan en común armonía con base en el recto uso de la razón.

La presente investigación tiene como hipótesis probar que las virtudes morales permiten que la volición y los apetitos se ocupen de lo verdaderamente conducente a la beatitud, siendo necesarias para su obtención. En otras palabras: las virtudes morales son un vínculo necesario entre el deseo por la felicidad y su alcance de hecho.

Para demostrar este vínculo, dividiremos el trabajo en tres apartados en los cuales recorreremos tres aspectos en la ética tomista: (1) la finalidad humana, (2) la felicidad como beatitud y (3) las virtudes, con énfasis en las virtudes morales. En el primer apartado, nos detendremos en la búsqueda del bien como finalidad última de la volición en la concepción antropológica tomista. En el segundo apartado, profundizaremos este bien último deseado, que Tomás conceptúa como la felicidad, observando que es la finalidad humana por excelencia. En el último, profundizaremos las virtudes y su relación con la perfección de las

potencias humanas, donde parten las acciones que verdaderamente conducen el hombre a la beatitud, por medio de la acción de las virtudes morales. Después de la discusión establecida en los dos primeros apartados, en este último se podrá demostrar que las virtudes morales funcionan como un vínculo necesario para el alcance de la beatitud, pues perfeccionan a la volición para que elija lo que verdaderamente conduce a la felicidad.

Para realizar esta investigación, nos basaremos principalmente en la *Prima secundae* de la Suma Teológica. Consultaremos las traducciones de la obra de Tomás de Aquino al español y portugués, y nos apoyaremos en algunos pocos autores que nos permitirán comprender y profundizar el tema investigado con sus puntos de vista.

2. El deseo natural de felicidad según la antropología tomista

La concepción antropológica de Tomás se basa tanto en la concepción antropológica de Aristóteles, como en la doctrina cristiana¹. El hombre es comprendido como un 'compuesto' de materia y forma, o sea, de cuerpo y alma. Pero, las funciones humanas no operan con base en la distinción de los componentes hilemórficos, en el cual el alma poseería algunas funciones y el cuerpo otras; la concepción del ser humano se encuentra en su integridad, es decir, considerándolo no a partir de diferentes funciones de los elementos del compuesto hilemórfico, sino como ser humano en cuanto tal, es decir, como unión de materia y forma. Así, aunque se establezcan funciones propias del alma misma, y de su relación con el cuerpo, el actuar humano no parte solamente de las potencias del alma o solamente de las potencias del cuerpo, sino que ambas son el principio del actuar humano (Summa Theol. I, q. 75, a 1)².

El hombre se distingue de los demás animales por una característica considerada la más excelente, que es su racionalidad. El reflexionar sobre las acciones y en lo que concierne

¹ Este rasgo característico de la obra de Tomás de Aquino es clave para comprender el funcionamiento de su pensamiento. Henrique Vaz releva el uso e interpretación abundante de la ética aristotélica en la *Prima secundae* de la Suma Teológica para la construcción de una moral evangélica. En este sentido, el comentador encuentra dos claves de lectura del texto de Tomás: una teológica y otra filosófica. Estas claves no son contradictorias, sino que establecen el verdadero sentido de su texto (Vaz, 1999, p. 209-215).

² Etienne Gilson traza importantes observaciones sobre el hombre en cuanto compuesto cuerpo-alma. El cuerpo sin alma es inanimado, y el alma es su principio de vida y movimiento. En este sentido, el cuerpo posee potencias que dependen de los órganos, por ejemplo, el mirar al ojo, y el escuchar al oído; pero es la presencia del alma que anima al cuerpo, ya que, sin ella, este sería un cadáver. El comentador observa aún que la esencia humana no puede ser comprendida como una mixtura, donde algunas potencias pertenecen a la materia y otras a la forma, sino que el hombre es dicho compuesto de manera general (Gilson, 1978).

a sus fines y medios es lo propio del actuar racional. En cambio, los demás animales proceden instintivamente, ya que les falta la capacidad deliberativa que posee la naturaleza racional. El actuar racional busca constantemente alcanzar un bien, y aunque la concepción de bien y los medios para acceder a él disten entre los hombres, todos los actos humanos están, inexorablemente, inclinados a su búsqueda, sea como fin último o como medio para alcanzarlo. La felicidad se constituye como último fin del deseo, y no como medio para otra finalidad. En esta línea, aunque el fin de una acción no sea inmediatamente la felicidad, los medios dispuestos se inclinan a su alcance como finalidad última (Summa Theol. I-II, q. 1, 6 – 7 co.)³. El logro de la felicidad, además de ser el punto de partida del actuar humano, se impone como bien último al que la su voluntad tiende. La beatitud es la felicidad en Tomás. Esta noción se subdivide en dos: la beatitud imperfecta y beatitud perfecta, como se profundizará después.

Mas, si hablamos del fin del hombre en cuanto a su logro o posesión, o cualquier uso de eso mismo que se apetece como fin, en este sentido algo del hombre por parte del alma pertenece al fin último, toda vez que el hombre por su alma consigue la beatitud.

Así, pues, la *cosa* que se desea como fin es en *lo que* consiste la beatitud, y que hace feliz; y el logro de ella se llama felicidad. (Summa Theol. I-II, q. 2, a 7)⁴

Para Tomás, un ser es bueno cuando se desarrolla con perfección, y esto solo es posible mientras su naturaleza se encuentre en acto (Summa Theol. I, q. 5, a 5 co.). El bien es el fin del obrar de todo ser. De este modo, el hombre sólo alcanzará su perfección mientras actúe de acuerdo con su naturaleza racional. Basado en las ideas aristotélicas, Tomás reconoce que Dios es el primer motor de todos los seres existentes⁵. Por lo tanto, la búsqueda de la perfección es una búsqueda por Dios, pues él es la causa eficiente de todas las cosas, de modo que las creaturas encuentran su plenitud en él. El hombre logra la beatitud

³ Leo J. Elders, además de observar la finalidad humana como la felicidad en Tomás de Aquino y el orden de los actos humanos tendientes hacia esta finalidad, expresa que el valor moral de las acciones humanas depende de su intención. "So our actions are meant to attain or to realize the good. In this way all human acts are constituted as such by being ordained to an end. Sometimes a person seeks to reach a first end which, in its turn, is subordinate to a further end. The end which is directly pursued determines the nature of an action, e.g. as that of building a house or setting up a business. But its moral value depends also on what one finally wants to attain, such as making a living or helping others. This explains why one and the same action can have a varying moral quality" (Elders, 2019).

⁴ Sobre este aspecto del pensamiento de Tomás, Cf. (Elders, 2019, p. 37).

⁵ En Summa Theol. I, q. 3, a 1. Tomás distingue a Dios como primer motor. Esta concepción es la misma de Aristóteles en el libro XII de la Metafísica.

y la perfección al acercarse a Dios, al conocerlo y amarlo, lo cual solo es posible mientras actúe racionalmente (Summa Theol.I-II, q. 1, a 8). Sobre este punto del pensamiento tomista, Etienne Gilson (1992) observa que las operaciones de los entes se establecen de acuerdo con su naturaleza, pues dichos entes tienen a Dios como causa eficiente.

La razón les da a las acciones humanas un carácter teleológico. Este consiste en la búsqueda deliberada por el bien (Summa Theol.I-II, q. 1, a 2.). Tomás demuestra la diferencia entre los animales irracionales y el hombre por medio de la imagen de una flecha lanzada a un objetivo y un arquero que la tira. La flecha se dirige hacia su destino de modo inexorable en contraste con el arquero, que reflexiona sobre la mejor forma de tirar la flecha para alcanzar su meta. Aunque tengan operaciones distintas, el objetivo que persigue la naturaleza irracional y la racional es el mismo. Los hombres, representados por el arquero, buscan lo que les agrada mediado por su carácter deliberativo y racional, mientras que los animales irracionales, a su vez representados por la flecha que tiende hacia un objetivo, actúan instintivamente (Summa Theol.I-II, q. 1, a 2). Pero, ambas naturalezas buscan lo que consideran como bien, y su actuar preserva este deseo.

En la naturaleza racional, la voluntad es la causa primera del movimiento del agente hacia su fin, mientras que, en los animales irracionales, predomina el apetito natural. Al hombre, la elección de un fin y la operación para el alcance del fin elegido, están precedidas por la deliberación; la voluntad, a su vez, es el principio del movimiento hacia el objeto elegido. En este aspecto, se evidencia la libertad humana en la elección de los medios para la concretización de lo que se delibera (Suma Contra los Gentiles, III, 73.). La voluntad, además de preceder a la acción práctica, es su agente.

De modo que los seres dotados de razón se mueven a sí mismos al fin, porque tienen el dominio de sus actos mediante el libre albedrío, *facultad de la voluntad y razón*; mientras los carentes de razón tienden al fin por natural propensión, como los movidos por otro y no por sí mismos, no conociendo la razón de fin. Y así nada pueden ordenar al fin, y son ordenados a él por otro. Porque toda la natura irracional se refiere a Dios como el instrumento a su agente principal, según quedó dicho. (Summa Theol.I-II, q. 1, a 2)

La relación entre la voluntad y la felicidad es estrecha, pues el actuar humano desea constantemente el bien para sí, y la felicidad es el bien último (Summa Theol.I-II, q. 1, a 2, ad.

3). Empero, Tomás afirma que la felicidad no es acto de la voluntad, sino que la voluntad es el punto de partida hacia la felicidad: mientras la voluntad esté presente, lo que se desea está ausente, de modo que cabe a ella producir el movimiento hacia su objeto de deseo (Summa Theol.I-II, q. 3, a 4). Sobre este aspecto, Johannes Hirschberger (1977), al describir la felicidad en Tomás, observa la importancia del entendimiento en el conocimiento del fin como meta teleológica del hombre, ya que el entendimiento es la más excelente característica humana. El entendimiento es la potencia por la cual el hombre puede contemplar a la verdad, direccionando sus acciones de acuerdo con ella. Por otro lado, el autor observa también que dicho fin teleológico es el punto en común entre la Antigüedad y la Edad Media, de modo que el conocimiento de este fin conlleva el ordenamiento de todas las acciones humanas hacia él. Con relación al orientar la acción hacia un bien como finalidad última, Henrique Vaz (1999) relaciona los conceptos de 'perfección' y 'ser' con la finalidad humana, resultando en el bien como fin del actuar propiamente humano:

Ahora bien, la noción de *perfección*, siendo lógicamente concerniente a la noción de *ser*, no es sino otra expresión de bien. Por otro lado, la noción de *orden* implica necesariamente, desde el punto de vista ontológico, la noción de *fin*. Todo ser, en cuanto acto, es perfecto en su orden, o sea, orientado hacia su fin. Tal es la *acción ética*, en cuanto acto humano que debe realizar, por definición, la perfección del ser humano en cuanto ser racional y libre. (Vaz, 1999)⁶

Hemos recorrido algunos puntos de la antropología tomista referentes a la felicidad y su búsqueda. Observamos que la voluntad, motor de la acción, actúa en busca del bien último, que es la felicidad. En esta línea, como se verá en el próximo apartado, el papel de las virtudes es el perfeccionamiento de las potencias humanas, de modo que, de la voluntad, partan operaciones que se direccionen verdaderamente a la beatitud, alejándose de lo que impide su encuentro.

⁶ Traducción nuestra. En portugués: "Ora, a noção de perfeição, sendo logicamente conversível á noção de ser, não é senão outra expressão de bem. Por outro lado, a noção de ordem implica necessariamente, do ponto de vista ontológico, a noção de fim. Todo ser, enquanto ato, é perfeito em sua ordem, ou seja, orientado para o seu fim. Tal é a ação ética enquanto ato humano que deve realizar, por definição, a perfeição do ser humano enquanto ser racional e livre." (Vaz, 1999).

3. La felicidad en la ética de Tomás de Aquino como fin de la vida humana

La noción de finalidad del actuar humano deriva del ordenamiento natural al bien como fin. Tomás se pregunta si el hombre posee una finalidad en general y si la puede alcanzar. En este sentido, la cuestión I de la *Prima secundae* de la Suma Teológica, desenvuelve la concepción de finalidad, demostrando tanto la concepción antropológica como ética de Tomás. La finalidad de un ente se relaciona directamente con su naturaleza, es decir, algo alcanza su plenitud cuando se desarrolla de acuerdo con su ser mismo, de modo que cuanto mejor desempeña su función propia, más pleno es. Partiendo de este presupuesto, el ser humano también adquiere una finalidad, íntimamente relacionada con su naturaleza racional.

Debe decirse que, como se ha expuesto arriba [Summa Theol.I-II, q. 55, a 1], la virtud de cosa importa perfección de la potencia; por consiguiente, *la virtud de cada cosa se determina a lo último, a que esta puede alcanzar*, como se dice (De Caelo, 1.1); y lo último, a que puede llegar cualquiera potencia, debe ser bueno, pues todo lo malo revela cierto defecto; por lo cual dice San Dionisio (*De Div Nom.* 1.4, p. 4, lec 22) que *todo mal es débil*; y de aquí la necesidad de que la virtud de cualquier cosa se diga en orden al bien; de donde se sigue que la virtud humana, que es hábito operativo, es un hábito bueno, y operativo del bien. (Summa Theol.I-II, q. 55, a 3)

Como hemos visto, el actuar humano se caracteriza por la búsqueda del bien. En Summa Theol. I-II, q. 1, a 4, Tomás considera que las acciones humanas parten de la volición que, a su vez, tiende a un fin, mas ella misma no es el medio para alcanzarlo, sino el principio de toda acción. Cuando la voluntad alcanza su objeto, deja de ser principio de movimiento para reposar en su objeto logrado. De este modo, para Tomás, hay el bien en sí mismo y aquellos que son medios para su alcance (Summa Theol.I-II, q. 55, a 3). Podríamos considerar, de igual modo, la existencia de los falsos bienes, que son los que no conducen al bien último (Summa Theol.I-II, q. 2, arts. 1, 2,3, 4, 5, 6, y 8.). Para alcanzarlo, el hombre debe elegir los bienes intermedios verdaderamente conducentes a él.

El punto de partida de las acciones humanas es lo mismo que su fin. Si, por un lado, la volición es volición de bien y motor de las acciones, por otro, el fin al que estas acciones tienden es, de igual modo, el bien. Este bien último es la felicidad: el más excelente de todos

los bienes y el fin de las acciones humanas⁷. Empero, aunque la finalidad humana sea la felicidad y que la voluntad tienda naturalmente a ella, el hombre se encuentra en una relación paradójica con su finalidad, pues el alcance de la felicidad plena excede a su naturaleza. Para Tomás, el ser humano es imperfecto y deficiente. Por otro lado, solamente Dios es perfecto en su ser y en sus operaciones. Al hombre está reservado el actuar combinando acciones buenas y malas (Summa Theol.I-II, q. 18, a 1.)⁸, alcanzando así la felicidad imperfecta. “Y la operación imperfecta, naturalmente puesta al alcance de la humana potencia, no es de la misma especie que aquella operación perfecta, que constituye la beatitud del hombre; dado que la especie de toda operación pende de su objeto.” (Summa Theol.I-II, q. 5, a 5, ad 3.). Sobre estas características del pensamiento de Tomás, Etienne Gilson (1978) observa: “El hombre, ser deficiente e imperfecto, debe realizar, en consecuencia, operaciones incompletas y deficientes; por esta razón, el bien y el mal se combinan según proporciones, por lo demás variables, en sus operaciones” (p.362).

Tras concebir la felicidad como finalidad, la delimitación de su objeto introduce un debate que considera distintas hipótesis. Tomás descarta que esa finalidad sean los honores, la gloria, el poder, los placeres del cuerpo o las riquezas⁹. Aunque estos bienes traigan una satisfacción, no considera que la felicidad esté en su posesión por el hecho de que no son bienes en sí mismos, sino que dependen de terceros (como en el caso del honor) y son medios para el alcance de la felicidad. Por no participar de los bienes materiales o ser un bien que conlleva a otro, la felicidad no se halla en el mundo sensible ni en los seres materiales, sino en Dios, que es el creador de todo y perfección en esencia. Tomás pone todas las virtudes en Dios no de modo accidental, mas sí como parte de su esencia, constituyendo una unión entre virtud y ser. En Dios, *esse* y *posse* constituyen su esencia, de modo que la virtud no le es una potencia operativa, sino el *ipsum esse* de Dios¹⁰. La felicidad mientras finalidad humana es puesta por Tomás en la contemplación de Dios, y esta contemplación sólo acontece en la vida ultraterrena¹¹.

⁷ En Summa Theol.I-II, q. 12, a 6, Tomás observa que los bienes particulares son rechazables o aceptables de acuerdo con el apetito de los hombres, mientras que la beatitud es el fin deseable por todos los hombres.

⁸ Para un estudio más profundo sobre esta arista del acto humano en Tomás, véase: (Gilson, 1978, p. 461 - 464).

⁹ Toda la cuestión dos de la Prima secundae es un debate con objetivo de hallar en qué consiste la felicidad.

¹⁰ Tomás encuentra en Dios la plenitud de la perfección en acto; acto puro y primero. Sobre la esencia de Dios, Cf.: De Potentia Dei. Cuestión I, artículo I. (2001, p. 24).

¹¹ Leo J. Elders observa que, cuando Tomás establece a Dios como la finalidad de la vida humana, señala el camino que el hombre debe hacer para alcanzarlo, que es el amor y el conocimiento (Elders, 2019). Para MacIntyre, al

Debe decirse que es imposible que la beatitud del hombre consiste en algún bien creado. La beatitud es un bien perfecto, que del todo aquietta el apetito; y no sería último fin, si aún dejase algo deseable. El objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal, como el de la inteligencia es la verdad universal. Esto muestra que nada aquietará la voluntad del hombre, si no es bien universal, que no se halla en cosa alguna creada, mas solo en Dios; porque toda criatura tiene solamente una bondad participada. Según esto, solo Dios puede colmar la voluntad del hombre, conforme a aquello del Salmo 102: *Él colma de bienes tu deseo*. Por consiguiente, solamente en Dios puede consistir la beatitud del hombre. (Summa Theol.I-II, q. 2, a 8)

Al poner la felicidad en la contemplación de Dios en su plenitud, Tomás considera que el hombre no está naturalmente apto para la adquisición de la felicidad plena, pues esta contemplación excede a la naturaleza humana, siendo el hombre ontológicamente inapto para el alcance de la beatitud plena.

Debe decirse que la beatitud imperfecta que puede haber en esta vida, está al alcance del hombre por sus medios naturales; al modo que lo está la virtud, en cuya práctica consiste; de lo que luego hablaremos. Mas la beatitud perfecta del hombre, como queda dicho, consiste en la visión de la divina esencia. Ver a Dios en esencia excede, no sólo la naturaleza humana, sino la de toda criatura (...) por consiguiente, ni hombre ni criatura alguna puede conseguir la beatitud suprema por sus medios naturales. (Summa Theol.I-II, q. 5, a 5)

De este modo, la beatitud plena es concedida por Dios por medio de la gracia, y el hombre es necesitado de algo le permita lograr la beatitud (Summa Theol.I-II, q. 5, a 6 co). Sobre este aspecto, Henrique Vaz (1999), al analizar la búsqueda por la felicidad como el bien último, que se relaciona con la auto-realización humana, y que, a su vez, es su perfección, observa la beatitud como un don de Dios, y la imposibilidad humana de su alcance.

Sin embargo, si la continuidad en el movimiento en la búsqueda de la beatitud, o sea, en el orden de la *intención*, es asegurada por parte del *sujeto* por la estructura metafísica del conocimiento, ella sufre un hiato desde el punto de vista del objeto, en

presentar lo bueno como el objeto del deseo — y luego Dios como bueno —, Tomás le da al hombre una razón para seguir a sus mandamientos (MacIntyre, 1991).

razón de la absoluta *transcendencia* del mismo objeto, lo cual hace la posesión de la beatitud final de la criatura racional, en el orden de la ejecución, un *don* de parte del Absoluto –de Dios– que no puede ser exigido, ni siquiera pensado, y menos aún alcanzado, por el ser racional dejado a su propia capacidad, o moviéndose sólo de acuerdo con el dinamismo de su *naturaleza* (Vaz, 1999, p. 221).¹²

En efecto, es sabido que gran parte de la ética tomista proviene de la ética aristotélica. Para el Estagirita, la felicidad es el bien último que buscan los hombres, alcanzable a través del virtuoso actuar, que a su vez consiste en una actividad del alma según la razón (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 7, 1097a 15 – 35; 1097b, 1098a 1- 20.). Por otro lado, el hombre es un animal social, y sólo puede ser feliz en la convivencia con otros hombres en la *polis*, pues ahí puede desarrollar su potencia racional (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1.253a 9-16).¹³ Aquí se nota la diferencia entre Tomás y Aristóteles. Para Aristóteles, la felicidad puede ser alcanzada en la vida terrena por el ejercicio de la virtud, mientras que para Tomás el hombre sólo alcanza la felicidad plena en el mundo suprasensible, en la contemplación de Dios¹⁴. Pero, aunque la felicidad plena esté en el mundo inteligible, Tomás concluye que el hombre puede ya experimentar la beatitud, de modo imperfecto, en el mundo sensible. Por esto, el establecimiento de los conceptos de beatitud perfecta e imperfecta corresponden al nivel de plenitud de la felicidad. La beatitud imperfecta es la felicidad en el mundo sensible, mientras que la perfecta, que es concedida por Dios, es la más excelente y sólo es conocida en el mundo suprasensible (Summa Theol.I-II, q. 3, a 8 y Summa Theol.I-II, q. 5, a 5).

Teniendo en cuenta todo lo que hemos discutido en este capítulo, consideramos que la felicidad es el fin de la vida humana, y que consiste en la visión beatífica de Dios. El concepto de felicidad y de finalidad del hombre se estrechan y se relacionan: La felicidad es, concomitantemente, objeto de la voluntad natural y finalidad última del hombre. En el

¹² Traducción nuestra. En portugués: "No entanto, se a continuidade no movimento na prossecução da beatitude, ou seja, na ordem da intenção, é assegurada da parte do sujeito pela estrutura metafísica do conhecimento, ela sofre um hiato do ponto de vista do objeto em razão da absoluta transcendência, do mesmo objeto, o que torna a posse da beatitude final da criatura racional, na ordem da execução, um dom da parte do Absoluto – de Deus – que não pode ser exigido, nem mesmo pensado e menos ainda alcançado pelo ser racional deixado à sua própria capacidade, ou movendo-se apenas segundo o dinamismo da sua natureza" (Vaz, 1999, p. 221).

¹³ Sobre la concepción aristotélica de felicidad, véase: (Corazón, 2016, p. 166).

¹⁴ Sobre este punto, Johannes Hirschberger observa que Tomás fundamenta la teología cristiana por medio del paso de la felicidad de lo terrenal a lo ultraterreno. "(...) mientras en Aristóteles esa felicidad suma se acaba y completa en la presente vida, la traslada santo Tomás, como cristiano, a la otra vida del más allá." (Hirschberger, 1977, p. 415).

próximo apartado, observaremos cómo Tomás establece el vínculo entre las virtudes morales y la felicidad.

4. El papel indispensable de las virtudes morales para el alcance de la felicidad

Como hemos visto, hay en la naturaleza humana una inaptitud para el logro de su finalidad. La felicidad, que es el sumo bien querido por la voluntad, es inalcanzable por el hombre por su imperfección y por su actuar imperfecto. Así, las virtudes posibilitan que los actos humanos estén constante y verdaderamente orientados al encuentro de la felicidad, supliendo la deficiencia ontológica humana. La beatitud perfecta es concedida por Dios a los que actúan en su búsqueda, que se da por medio del actuar virtuoso. Luego, las virtudes morales son el vínculo entre la voluntad y la felicidad, porque perfeccionan a la potencia apetitiva permitiendo que el hombre actúe rectamente para el alcance de la verdadera felicidad.

Debe decirse que la rectitud de la voluntad es, según lo dicho (Summa Theol. I-II, q. 4, a 4) requisito para la beatitud

puesto que no es otra cosa que el debido orden de la voluntad al último fin, que de esa manera se exige para el logro del fin último, como la debida preparación de la materia para recibir la forma. (...) como la beatitud excede a toda naturaleza creada, ninguna simple creatura consigue convenientemente la beatitud sin movimiento de operación, por lo cual tienda a ella (...) los hombres la obtienen con muchos pasos de operación, que llamamos méritos. Por lo cual dice Aristóteles (Ethic. 1.1, c.9, y 1.10 c. 7 y 8) que la beatitud es el premio de las operaciones virtuosas. (Summa Theol. I-II, q. 5, a 7)

Tomás enumera cinco potencias del alma. Son ellas: la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la motriz y la intelectual. El pensador observa que hay aquellas que no dependen del cuerpo para su desarrollo, como la potencia racional, mientras que existen las que necesitan del cuerpo para su operación, como es el caso de la potencia sensitiva. Así, las virtudes tienen la función de perfeccionar a las potencias para tornarlas más excelentes,

resultando en rectas operaciones (intelectuales o prácticas)¹⁵. Las virtudes, a su vez, son hábitos buenos que se conceptúan como una buena disposición para el bien actuar. Ellas hacen que el ser que las posee actúe de acuerdo con su naturaleza. Tomás hace una distinción entre los hábitos que son buenos y malos en sí mismos, y aquellos que pueden equivocarse, dirigiéndose al mal. Los hábitos que tienden al bien son virtuosos, mientras que los hábitos malos son viciosos. Para Tomás, un hábito es bueno cuando se da de acuerdo con el uso adecuado de la razón, mientras que el mal uso de la razón puede resultar en un hábito malo, que es el vicio (Summa Theol. I-II, q. 55, a 3, ad 2). Así, el actuar humano se desarrolla con excelencia cuando ha sido perfeccionado por las virtudes, de modo que ellas son necesarias para el alcance de la perfección, y luego para la felicidad humana¹⁶.

Debe decirse que la virtud denota cierta perfección de la potencia. Pues la perfección de cada cosa se considera principalmente en orden a su fin, y el fin de la potencia es el acto; y por eso se llama perfecta, según que se determina a su propio acto. Hay sin embargo ciertas potencias, que por sí mismas están determinadas a sus propios actos, como las potencias naturales activas; y por eso tales potencias naturales, según lo que son por sí mismas, se llaman virtudes. Pero las potencias racionales, que son propias del hombre, no están determinadas a una sola cosa, sino dispuestas indeterminadamente para muchas, y se determinan a los actos por los hábitos, como se ve por lo dicho arriba (C.49, a. 4); y, por consiguiente, las virtudes humanas son hábitos. (Summa Theol. I-II, q. 55, a 1)

La naturaleza humana alcanza su plenitud por el actuar virtuoso, que corresponde al recto uso de sus potencias intelectuales y de su volición¹⁷. Tomás hace una distinción entre dos tipos de virtud, las infusas y las adquiridas. Las primeras son infundidas por Dios, y las

¹⁵ Es decir, sea en buenas operaciones prácticas, los actos concretos, sea en operaciones intelectuales, como la deliberación.

¹⁶ Leo J. Elders observa que la recta disposición de las facultades, que es posible por las virtudes, proporciona el actuar direccionado a la verdadera finalidad humana, y luego a su felicidad: "Virtues are durable dispositions in our faculties which prompt us to act in conformity with our last end according to the right insight of the intellect. The virtues facilitate the performance of moral acts and give us a certain pleasure. By a life according to the virtues man shows that he has been made according to the image of God and is on his way to his final end" (Elders, 2019, p. 145). En este contexto, las virtudes son indispensables al alcance de la felicidad.

¹⁷ Étienne Gilson distingue dos tipos de hábitos: los que disponen a la realización de un acto de acuerdo con la naturaleza de su agente, y los que no lo hacen. Los primeros son virtudes, y los segundos son vicios. (Gilson, 1948, p. 460). Por otro lado, Johannes Hirschberger demuestra que, en la ética tomista, hay un principio ontológico moral natural, en el cual el concepto de *bonum* fundamenta el actuar de la naturaleza racional, y la institución de la moral depende directamente de este concepto (Hirschberger, 1977, p. 412).

segundas son adquiridas por medio de la voluntad y de la disponibilidad, que representan la libertad y el libre albedrío humano. En *Summa Theol.* I-II, q. 5, Tomás observa que, aunque no existan hábitos propiamente naturales, es decir, provenientes de modo integral de la naturaleza humana, se podría hablar, por una parte, de la existencia de hábitos naturales de acuerdo con la relación de la especie con el alma, o del individuo con el cuerpo. Así, el establecimiento del hábito se relaciona de acuerdo con el principio hilemórfico. Por otra parte, la naturaleza humana posee una disposición natural que favorece el establecimiento del hábito, y esta disposición puede darse de acuerdo con el principio exterior (materia o forma) o completamente de acuerdo con su propia naturaleza¹⁸. Aquí se establece el concepto de *sindéresis*, que es una especie de intuición del actuar práctico, y que puede ser comprendida como un 'hábito natural', que es como una intuición de los principios de la ley natural. En esta línea, MacIntyre (1991) afirma que el hombre tiende naturalmente a la ley natural, cuyo primer precepto es la conservación del hombre mismo. Pero, al actuar irracionalmente, el hombre se aleja de la ley natural. En este contexto, las virtudes son una expresión de los mandamientos la ley natural, y su obediencia se da por medio de ellas.

El actuar humano es concebido, básicamente, en la siguiente estructura: El intelecto pone en marcha la deliberación acerca de un fin, y la razón práctica emite un juicio final que finaliza la deliberación estableciendo una elección, y la voluntad pone en marcha las acciones para el alcance de dicho fin establecido por la razón. En este aspecto, Tomás distingue dos tipos de virtud: las intelectuales y las morales. Las virtudes intelectuales bien disponen la razón, mientras que las virtudes morales perfeccionan a las potencias apetitivas, que se dividen en dos: una superior, que es la voluntad, y otra inferior, la sensualidad, que se subdivide entre las potencias irascible y concupiscible (*Summa Theol.* I-II, q. 58, a 2). La potencia concupiscible tiende a la satisfacción del bien sensible y el rechazo al mal sensible, mientras que la irascible tiene como objeto los bienes arduos y difíciles de conseguir (*Summa Theol.* I, q. 81, a 2)¹⁹. Por ser los apetitos validados por la razón, que a su vez es una sola, se podría concluir erróneamente la existencia de apenas una virtud moral relacionada con la potencia racional. Pero las virtudes morales son muchas pues la razón puede abarcar a todos

¹⁸ Aquí, hacemos referencia a la concepción antropológica de Tomás, trabajada en el primer párrafo del primer apartado.

¹⁹ Sobre los dos apetitos, cf. (Gilson, 1978, p. 429 – 430).

los objetos apetecibles por ser el principio de la volición²⁰, y la volición puede desear una multiplicidad de objetos (Summa Theol. I-II, q. 60, a 1)²¹.

Siguiendo a Aristóteles (*Ética Nicomaquea*, II, 6, 1106b 8 – 38. 1107 a 1-5.), Tomás conceptúa las virtudes morales como el término medio entre dos extremos. Una misma acción puede ser virtuosa o viciosa de acuerdo con la circunstancia en que se desarrolla²². Las virtudes morales actúan como medio entre extremos, conformando las acciones de acuerdo con la razón, de modo que no sean excesivas o defectuosas en el contexto en que se encuentran, y también con relación a la naturaleza de su agente.

Por lo tanto, es evidente que el bien de la virtud moral consiste en la igualación a la medida de la razón. Pero es manifiesto que entre el exceso y el defecto el medio es la igualdad o conformidad. De donde claramente se deduce que la virtud moral consiste en el medio. (Summa Theol. I-II, q. 64, a 1)²³

En la multiplicidad de las virtudes morales, cuatro emergen como principales, llamadas estas virtudes cardinales. Ellas son el eje en el cual todas las otras virtudes morales se mueven ('cardinal' viene del latín *cardine*, que significa bisagra), y habilitan rectamente el apetito. Son ellas: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. La justicia permite que se establezcan rectas relaciones entre los hombres, dando a cada uno lo que le corresponde; la templanza se relaciona con el apetito sensible, funcionando como un freno a las pasiones y no permitiendo un alejamiento de la razón por el gozo desmedido en las pasiones y placeres corpóreos; la fortaleza favorece el ánimo contra las pasiones y firmeza en los trabajos y tareas que uno debe realizar. La prudencia, de las cuatro virtudes cardinales, es la única virtud intelectual y, además, Tomás observa que su función se relaciona estrictamente con las operaciones prácticas.

²⁰ "Debe decirse que el primer principio de todas las operaciones humanas es la razón" (Summa Theol. I-II, q. 58, a 2).

²¹ Aquí también se ve la diferencia entre Aristóteles y Tomás de Aquino respecto al número de virtudes. Tomás encuentra en Aristóteles diez virtudes morales acerca de las pasiones, y una de las operaciones. Cf. (Summa Theol. I-II, q. 60, a 6 co).

²² "Que el medio y los extremos se consideran en las acciones y pasiones según las diversas circunstancias; y así nada obsta el que en alguna virtud haya extremo según una circunstancia, el cual sin embargo es medio según otras circunstancias por su conformidad con la razón." (Summa Theol. I-II, q. 64, a 1, ad 2.)

²³ Henrique Vaz señala que la reinterpretación de Tomás del concepto aristotélico de virtud como término medio, le permite unificar la definición aristotélica de virtud como perfección y la definición estoica [a la que tuvo contacto por Agustín] de virtud como recta disposición de la razón (Vaz, 1999, p. 233).

Ahora bien, sabido es que lo perfecto es más principal que lo imperfecto; por lo tanto, las virtudes, que contienen la rectitud del apetito se llaman principales, y tales son virtudes morales, como entre las intelectuales solo la prudencia, que también es moral en cierto modo según la materia, como se ve por lo dicho (C. 57, a4; y C 58, a. 3 a 1). Por consiguiente, entre las virtudes morales se asignan con razón las que llamamos principales o cardinales. (Summa Theol. I-II, q. 61, a 1)

Entre las virtudes cardinales hay una que se relaciona con las operaciones exteriores al sujeto, que es la justicia, y aquellas que se relacionan con el sujeto mismo, que son la templanza y la fortaleza. Estas perfeccionan al apetito sensitivo, reprimiendo a las pasiones en cuanto contrarias al recto uso de la razón, y permitiendo que las acciones humanas se orienten debidamente al encuentro de la felicidad. Tomemos como análisis cada una de las dos.

Las pasiones impiden que el actuar humano se establezca de acuerdo a su racionalidad, pues son contrarias a la razón. La virtud de la templanza reprime a las pasiones y regula a los placeres experimentados por el tacto, permitiendo que se tenga el dominio sobre ellos. La potencia sensible, cuando opera mal, puede, en cierto sentido, asemejar al hombre a los animales irracionales ya que, en la ausencia de la templanza, este puede encontrar su felicidad en los placeres sensibles, pasando a orientar su vida solamente de acuerdo con el deleite en dichos placeres. La reducción de la felicidad a los placeres sensibles no corresponde al concepto de felicidad adecuado a la naturaleza humana. Así, la templanza orienta la potencia concupiscible de acuerdo con la recta disposición de la razón.

La fortaleza, por otro lado, vigoriza a su poseedor para no dominarse por las pasiones, rechazando sus obligaciones y trabajos, de modo que permanezca firme en el cumplimiento de lo establecido por la razón. Importa a esta virtud la recta disposición de la potencia irascible. En esta línea, dos ejemplos pueden elucidar la virtud de la fortaleza: el estudiante y el soldado. El estudiante debe mantenerse constante y paciente en sus estudios, no permitiendo que las distracciones y procrastinaciones le retiren de su centralidad: es la virtud de la fortaleza que le permite mantener una constancia e intensidad en su tarea. Por otro lado, el soldado, es el ejemplo más excelente de fortaleza. En el campo de batalla, el soldado no huye, y aunque esté inminentemente expuesto al peligro de muerte, resiste y combate.

La fortaleza permite que las operaciones dictadas por la razón práctica sean realizadas, evitando que las pasiones impidan el cumplimiento de lo deliberado por la razón.

Así, tanto a la templanza como a la fortaleza importa el impedimento de las pasiones en el actuar racional. Por fin, en cuanto las demás virtudes cardinales orientan al apetito sensitivo, cabe a la prudencia la orientación de la razón práctica para la realización de los actos que verdaderamente alcanzan el fin que las otras virtudes morales estipularon. De este modo, por medio de la prudencia, uno puede direccionar rectamente sus operaciones prácticas tanto para ser justo como para tener la fortaleza o ser templado en la potencia concupiscible²⁴. Si el hombre alcanza su felicidad por el actuar de acuerdo con su naturaleza, las dos virtudes morales analizadas anteriormente (la templanza y la fortaleza), perfeccionan al apetito sensitivo de modo que este se establezca de acuerdo con la recta razón, siendo ellas, juntamente con la prudencia, necesarias para el alcance de la beatitud.

Porque el principio formal de la virtud, que ahora consideramos, es el buen uso de la razón, el cual ciertamente puede considerarse de dos modos: 1º, en cuanto consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una sola virtud principal, llamada *prudencia*; 2º, según que acerca de alguna cosa se establece el orden de la razón, y esto o es acerca de las operaciones, y así se dice *justicia*; o acerca de las pasiones, en cuyo concepto deben ser dos las virtudes [...] 1ª, según que la pasión impele algo contrario a la razón, y en este sentido es necesario que la pasión sea reprimida, por lo que se llama *templanza*; 2ª, en cuanto la pasión retrae de aquello que la razón dicta, como el temor de los peligros o trabajos, y así es preciso que el hombre se afirme en aquello que la razón misma dicta, para no apartarse de ello, y de aquí su denominación de *fortaleza*. (Summa Theol. I-II, q. 61, a 2.)²⁵

La potencia sensitiva, característica que poseen los hombres y los animales, puede ser mal usada por los hombres resultando en un alejamiento de la razón. La actuación de las virtudes morales tiene, así, un campo amplio, direccionándose tanto a los apetitos sensitivos como también a los intelectuales, como la voluntad. Ellas no versan solamente sobre las pasiones, lo que sería comprensible y argumentable en Tomás, pues estas virtudes actuarían como una especie de 'freno' a las pasiones, no permitiendo que el hombre, satisfaciéndolas

²⁴ Sobre la virtud de la prudencia, Cf. (Summa Theol. I-II, q. 61, a 2 co; Summa Theol. I-II, q. 62, a 5).

²⁵ Tomás introduce el concepto de virtud cardinal en el primero artículo de la cuestión 61.

desmesuradamente, se asemejase a los animales por algo como una 'pérdida' de la razón. La actuación de las virtudes morales consiste en el ordenamiento racional tanto de las pasiones, correspondientes a los apetitos sensitivos, como de la voluntad. En este sentido, se puede nombrar a las virtudes morales como virtudes prácticas, teniendo en cuenta su diferencia con las virtudes intelectuales.

Debe decirse que la virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma, ordenándola al bien de la razón. Pero el bien de la razón es moderado u ordenado según la razón; de donde se sigue que acerca de todo aquello, que acontece ser ordenado y moderado por la razón, puede llamarse virtud moral. Mas la razón no solamente ordena las pasiones del apetito sensitivo, sino también las operaciones del apetito intelectual, que es la voluntad, la cual no es sujeto de la pasión, como arriba se ha dicho, y por lo tanto no toda virtud moral versa sobre pasiones, sino unas sobre las pasiones y otras sobre las operaciones. (Summa Theol. I-II, q. 59, a 4)

Por ser las operaciones humanas imperfectas y defectuosas al encuentro de la felicidad, es por medio de las virtudes morales que la volición se direcciona rectamente al verdadero bien, de modo que ellas son necesarias para el alcance de la beatitud. Todas las acciones parten de la volición; si ella no está ordenada de acuerdo con la recta razón, las operaciones que pone en marcha podrán ser malas; por esto, las virtudes morales, juntamente con la prudencia, que es también virtud moral, son tomadas como principales en relación con las intelectuales, y necesarias para el alcance de la beatitud (Summa Theol. I-II, q. 61, a 1, arg. 3). Sin las virtudes, este alcance es irrealizable, ya que el apetito volitivo pierde el principio que le permite actuar bien, resultando en acciones que no conducen al agente a la beatitud (Summa Theol. I-II, q. 2, a 8). Así, las virtudes morales son un vínculo entre la voluntad, la búsqueda por la beatitud, y su encuentro por fin. Comentando las virtudes cardinales, Etienne Gilson (1978) observa que la recta disposición de la voluntad depende de las virtudes morales, mientras que la deliberación de los medios para su alcance se da por la virtud intelectual de la prudencia. De este modo, las virtudes intelectuales no son suficientes para el alcance de la felicidad, ya que su logro es posible por medio de las virtudes morales.

Para Tomás, el intelecto es una potencia del alma, por medio de la cual las creaturas racionales pueden conocer (Summa Theol. I, q. 79, a 2). Siguiendo a Aristóteles, Tomás hace una distinción entre el intelecto práctico y el intelecto teórico. Esta distinción no corresponde

a dos intelectos, como ya establecía el Estagirita (Aristóteles, *De Anima. III. 433a 13 – 17*). El intelecto es uno mismo, y la distinción existente corresponde a los fines distintos que le tocan a cada intelecto. Cabe al intelecto especulativo la contemplación de la verdad, de lo inteligible; y al práctico la ordenación de lo aprendido a la acción práctica, o sea, la adecuación de la verdad a la operación práctica. En la *Summa Theológica* I (q 14, a 16, ad. 3), Tomás recurre a un ejemplo para demostrar el desarrollo del concepto: Un arquitecto, cuando quiere pensar en cómo construir una casa —no porque quiera de hecho construirla, sino solamente por pensar en el proceso de construcción— recurre al intelecto especulativo para contemplar el conocimiento correspondiente. Empero, si quiere realmente construir una casa, recurrirá al intelecto práctico para adecuar la verdad, el conocimiento teórico (construir una casa) a la realidad concreta (construir la casa).

El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias diversas. (...) En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Esto es lo que indica el Filósofo en III *De Anima* al decir que *el entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin*. Por esto, ambos reciben su nombre del fin: uno, especulativo; otro, práctico, esto es, operativo. (*Summa Theol. I, q. 79, a 11.*)

Aunque haya una diferencia con relación al fin, hay una conformación entre ambos intelectos. Tomás observa que el intelecto práctico contempla la verdad tal como el intelecto especulativo, pero orienta la verdad contemplada a la acción práctica. De este modo, si el bien es siempre objeto de la voluntad, y el intelecto práctico se relaciona con las acciones, que a su vez tienen la voluntad como motor, entonces hay una conformidad entre lo verdadero que el intelecto teórico contempla, y el bien que la voluntad busca, por orden del intelecto práctico²⁶. Leo J. Elders observa que, aunque la contemplación de Dios mientras finalidad humana sea una operación del intelecto especulativo, es el intelecto práctico bajo la dinámica de las virtudes morales lo que permite el alcance de la felicidad. De este modo,

²⁶ “Lo verdadero y lo bueno se implican mutuamente, pues lo verdadero es un cierto bien. (...) Y, lo bueno es verdadero, porque, de otro modo, no sería inteligible. Por lo tanto, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno es aplicable a la acción bajo el aspecto de verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico” (*Summa Theol. I, q. 79, a 11, ad 2*). Sobre este aspecto, Henrique Vaz (1999, p. 244 - 245) encuentra una sincronía en la distinción entre las operaciones del intelecto práctico y del teórico (*bonum y verum*) en el ordenamiento del actuar humano hacia su fin.

las acciones prácticas son reguladas por el intelecto práctico de modo de permitir que se desarrollen de acuerdo con las virtudes, direccionándolas rectamente a la beatitud.

Como santo Tomás ya lo había hecho en la *Suma contra los Gentiles*, él muestra aquí también que la felicidad humana debe consistir en un acto del intelecto especulativo. El intelecto práctico se dirige a hacer algo y organizar las cosas; el intelecto especulativo se caracteriza por poseer y contemplar. Sin embargo, el intelecto práctico colabora en el logro de la felicidad al regular las pasiones y organizar nuestra vida de acuerdo con las virtudes²⁷.

En la distinción entre virtudes morales y teologales, Tomás observa la diferencia entre la beatitud perfecta e imperfecta. Las virtudes morales son el medio por el cual el hombre logra el alcance de la beatitud imperfecta; por otro lado, la beatitud perfecta es concedida por Dios en el mundo ultraterreno al virtuoso. Al hombre está reservado el alcance de la beatitud imperfecta, ya que puede, a partir de su libre voluntad, criar hábitos que orienten sus acciones hacia ella. Mas, la beatitud perfecta es alcanzable por medio de la gracia divina²⁸. Se puede experimentar la beatitud imperfecta en el mundo sensible, mientras que la beatitud perfecta se da en la contemplación de Dios, después de la vida terrestre. Así, se concluye que la beatitud imperfecta es una primera etapa de la perfecta, como bien observa Leo J. Elders²⁹. Las virtudes morales, al perfeccionar el actuar humano, conducen el hombre a la beatitud imperfecta, y siendo esta una primera etapa de la perfecta, las virtudes morales son necesarias para su logro.

El apetito sensible, ordenado por las virtudes morales, se deleita tanto por la posesión de las virtudes como en el actuar virtuosamente. Quien ha desarrollado las virtudes morales, actúa de acuerdo con lo propio de dichas virtudes, de modo que el actuar virtuosamente y poseer las virtudes morales ya consiste en un placer. Pero, por otro lado, al hacer una

²⁷ Traducción nuestra. En el texto original: "As st. Thomas had already done in the *Summa contra Gentiles* he shows here too that human happiness must consist in an act of the speculative intellect. The practical intellect directs itself to doing something and organizing things, the speculative intellect is characterized by possessing and contemplating. Yet the practical intellect collaborates in the attainment of happiness by regulating the passions and organizing our life according to the virtues" (Elders, 2019, p. 42).

²⁸ "Sólo Dios es el agente que hace al hombre bienaventurado" (*Summa Theol.* I-II, q. 5, a 6.).

²⁹ Leo J. Elders observa que el alcance de la felicidad depende de la beatitud imperfecta, que, aunque no sea la felicidad plena, corresponde a la reservada al hombre en el mundo sensible. "This imperfect happiness is a certain preparation for the ultimate bliss which it makes us desire" (2019, p. 43-45). Muy semejante a J. Elders, Étienne Gilson, además de considerar la felicidad plena como contemplación, la pone en la vida futura, mientras que la felicidad experimentada aquí es como un comienzo de la beatitud. (1978, p. 19 - 20).

regresión al tema de las virtudes en general, el virtuoso es aquel que actúa bien no bajo la ley o por una obligación que le es impuesta, sino que basa sus acciones en el principio mismo de la virtud, que es el alcance de la beatitud. El actuar virtuosamente conlleva a la voluntad de establecer un hábito bueno, y el deseo de la beatitud perfecta. Así, para poseer las virtudes, uno debe elegir libremente los hábitos correspondientes para su alcance.

Finalmente, aunque la voluntad humana tienda a la felicidad, siendo esta tanto el punto de partida de las acciones como su fin, concluimos que el alcance de la felicidad sólo es posible por el actuar virtuosamente. Las acciones prácticas sólo son virtuosas cuando la volición que las mueve es perfeccionada por las virtudes morales, siendo estas el vínculo necesario entre el deseo de la felicidad y su alcance.

5. Conclusión

La presente investigación buscó mostrar la existencia de un vínculo necesario entre las virtudes morales y la felicidad en Tomás de Aquino. Para defender esta hipótesis, se recurrió, en el primer apartado, a las ideas concernientes a la concepción de felicidad como deseo natural y objeto de la volición; en el segundo apartado, al concepto de finalidad humana en la ética de Tomás. Por último, se establecieron las virtudes morales como un vínculo necesario para el logro de la felicidad.

El hombre se distingue de los demás animales por su racionalidad, de modo que puede deliberar sobre sus operaciones prácticas, conduciéndolas al encuentro de los bienes y de la felicidad. Pero, aunque el deseo de la felicidad sea innato en su naturaleza, el hombre es imperfecto y realiza operaciones defectuosas y no conducentes a su finalidad. Por otro lado, Tomás observa que la beatitud perfecta, que es la contemplación de Dios en esencia, excede a la naturaleza humana y es un don de Dios, que es concedido solamente en la vida ultraterrena. Para lograrla, el hombre debe actuar virtuosamente en la vida terrena. Así, cabe a las virtudes intelectuales el recto ordenamiento de la razón y, a las morales, la recta disposición de la volición para que el hombre alcance su finalidad. Las virtudes cardinales son las principales entre las morales, de las cuales la prudencia, que es una virtud intelectual, sobresale por ser responsable de la elección de los medios necesarios para el alcance de lo establecido por las virtudes morales.



Siendo el alcance de la felicidad establecido por el actuar de acuerdo con lo propio de la naturaleza humana, que es el actuar racional, las virtudes morales posibilitan que el hombre no actúe de modo semejante a los animales irracionales al satisfacer a las pasiones desmesuradamente, sino que, bajo el recto ordenamiento de la razón, siendo las virtudes morales necesarias al recto actuar humano y, consecutivamente, a la felicidad. Por otro lado, por ser la volición principio de todas las acciones prácticas, y el bien su objeto, sea como finalidad última, o como medio a esta, las virtudes morales perfeccionan la volición para que tenga los verdaderos bienes conducentes a la beatitud como objeto, de modo que ponga en marcha operaciones hacia ella. De este modo, las virtudes morales son un vínculo necesario entre la voluntad de beatitud y su alcance.

Por último, si por un lado el actuar humano tiende al alcance de la felicidad y, por otro, esta es la finalidad humana por excelencia, este alcance sólo es posible por la adquisición de las virtudes morales, de modo que ellas son un vínculo entre el deseo de beatitud y su encuentro.



6. Referencias

- Aquino, T. (1944). *Suma Teológica*. (Tomo V). Club de Lectores.
- Aquino, T. (1948). *Suma Teológica*. (Tomo VIII/I). Club de Lectores.
- Aquino, T. (1993). *Suma Teológica I-II*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (1996). *Suma Contra os Gentios volume II*. EDIPUCRS.
- Aquino, T. (2001a). *Suma Teológica I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2001b). *De Potencia Dei, Cuestiones 1 y 2*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Gredos.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea*. Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Corazón, R. (2016). Eudaimonía y Destino. *Studia Poliana*, (2), 185 - 189.
- Elders, L. J. (2019). *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press.
- Gilson, E. (1978). *El Tomismo; Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Gilson, E. (1992). Elementos de una metafísica tomista del ser. *Espíritu 41*, (105), 5-38.
- Hirschberger, J. (1977). *Historia de la Filosofía*. Herder.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Paidós.
- Vaz, H. (1999). *Escritos de Filosofía IV*. Loyola.