

**PSICOLOGÍA Y VIRTUD:  
APORTE Y VIGENCIA DE LA CUESTIÓN 65 DE LA I<sup>A</sup>-II<sup>AE</sup>**

En la última década la psicología y en especial, la psicología de la personalidad ha vuelto a introducir dentro del debate científico del área, la temática de las virtudes. Martin Seligman fundador de la psicología positiva<sup>1</sup> propone un “nuevo giro” centrandose en el estudio del carácter con la adquisición respectiva de “virtudes y fortalezas” que permitan el desarrollo sano del mismo y a través de ellas lograr la “auténtica felicidad”.

Para expresarlo de un modo muy sintético concibe a las virtudes como habilidades o fortalezas que configuran al carácter de un modo positivo u optimista, sobre éste se sientan las bases del bienestar o felicidad. Cuando debe desarrollar su concepción teórica de la virtud, lo hace de un modo ecléctico, recurriendo a numerosas fuentes -inclusive no tiene dificultad en servirse de posiciones contrarias entre sí desde el punto de vista filosófico-, entre todas las concepciones que aparecen sobresale sin duda el aristotelismo, por mencionar la más destacada.

Los teóricos de la personalidad bajo las nociones de “factor” y en especial la de “rasgo” han intentado describir la composición del carácter humano, que no sólo explique o de fundamento del actuar psicológico de la persona sino también que describa las “cualidades” fundamentales que nos permitan conocer la personalidad individual. La correspondencia entre la noción de rasgo y la de hábito entendido clásicamente, es objeto de numerosos estudios.

Este renacimiento de la “virtud”<sup>2</sup>, con cierto sello aristotélico<sup>3</sup> ha dado lugar a numerosas investigaciones, algunas más especulativas y otras más prácticas (cualitativas o cuantitativas, para usar un lenguaje menos clásico) estableciendo el lugar de la virtud en la configuración del carácter. La concepción de la virtud y del perfeccionamiento humano delimitarán las líneas esenciales que forjarán la teoría de la personalidad y la praxis psicológica.

---

<sup>1</sup>Cf. SELIGMAN M. E. P., *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, New York, Free Press., 2002; y su otra obra importante: *Learned Optimism*, New York, Knopf, 1990.

<sup>2</sup> Por mencionar solo alguno de los muchos artículos que tratan el tema, cf. RICHARDSON F. C., «On Psychology and Virtue Ethics», *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, American Psychological Association, Vol. 32, No. 1 (2012), pp. 24–34.

<sup>3</sup> FLOWERS B. J. «An Aristotelian Framework for the Human Good», *Ibidem*, pp. 10–23. A partir del trabajo de A. MacIntyre, donde aparece *After Virtue*, como su obra de mayor divulgación, brotan muchos trabajos desde un neoaristotelismo aplicado al ámbito de la psicología.

La virtud adquirida e infusa tal como la concibe Santo Tomás en toda su obra, pero en especial, en el tratado de los hábitos y de las virtudes de la *Summa Theologica*, permiten iluminar el debate actual en el seno de la psicología<sup>4</sup>. De hecho, ya existen numerosos artículos e investigaciones que desde el tomismo explican la configuración del carácter valiéndose de dicha doctrina<sup>5</sup>.

Para Santo Tomás la virtud natural que se adquiere por el ejercicio de las facultades humanas es insuficiente para el perfeccionamiento del hombre, por eso es denominada virtud imperfecta, porque no le permite alcanzar su único fin último que es de naturaleza sobrenatural. Es imprescindible que Dios infunda los hábitos sobrenaturales que le permitirán llegar a la perfección en términos absolutos y que hacen de la virtud infusa, la virtud perfecta.

La centralidad de estas nociones en el desarrollo de la psicología contemporánea puede observarse en el hecho de que los autores fundamentales de esta disciplina científica tratan explícita o implícitamente los temas mencionados. Nociones como salud y enfermedad psíquica, estructura y configuración de la personalidad y la práctica terapéutica, se encuentran estrechamente vinculados y en clara concordancia con la noción clásica y tomista de virtud. Ciertamente, su tratamiento se da en un lenguaje diverso y con supuestos filosóficos divergentes a los asumidos por el Aquinate.

---

<sup>4</sup> Así, las “Jornadas de Virtud y Psicología” que se han desarrollado en los últimos años en la Universidad Abat Oliba son prueba de la actualidad del debate sobre el tema. Las investigaciones referidas al tema pueden encontrarse en la publicación de sus actas, que tienen al Dr. Martín Echavarría como editor: *La formación del carácter por las virtudes. Estudios interdisciplinarios*, Vol. 1 - Templanza e intemperancia: Propuestas terapéuticas y educativas, Barcelona, Scire, 2012; *La formación del carácter por las virtudes*, Vol. 2 - Prudencia, Fortaleza, Justicia y Amistad: Propuestas terapéuticas y educativas, Barcelona, Scire, 2015. En ellas se puede observar la propuesta de reintroducir las virtudes vistas desde la perspectiva clásica, especialmente basada en el pensamiento del Aquinate, como conformando el carácter humano. Analizado esto último de modo especulativo, considerando la naturaleza del carácter y el rol de la virtud en su configuración como las diversas propuestas terapéuticas y educativas que resultan de ello. En la tarea de realizar una integración de la temática de la virtud a la psicología contemporánea, podemos encontrar investigadores que basándose en Aristóteles y Santo Tomás han intentado llevar dicha labor a partir de la doctrina clásica de la virtud. Es un claro ejemplo de este intento en los Estados Unidos la publicación *EDIFICATION: Journal of The Society for Christian Psychology*, Vol. 3, Issue 1, (2009), “Special Issue: Catholic Psychology”, Christian Burger (Guest Ed.), a cargo del Institute for the Psychological Sciences (IPS), perteneciente a la Divine Mercy University. Entre las figuras que destacan en el IPS y en sus publicaciones aparece el Dr. Craig Steven Titus con su tesis doctoral: *Resilience and Christian Virtues. What the psychosocial Sciences Offer for the renewal of Thomas Aquinas Moral Theology* (Fribourg, 2002); *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2006.

<sup>5</sup> Se destacan en esta tarea: AA.VV., *La psicología ante la gracia*, Anderreggen I. - Seligmann Z. (eds.), Buenos Aires, EDUCA, 1999; AA.VV., *Bases para una psicología cristiana*, Anderreggen I. (ed.), Buenos Aires, EDUCA, 2005; SELIGMANN Z., *La ley y la psicología moderna. El “Tratado de la ley” en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino y la Psicología moderna*, Buenos Aires, EDUCA. 2012; PALET M., *La educación de las virtudes en la familia*, Barcelona, Scire, 2007. En habla inglesa, aunque no únicamente desde el punto de vista tomista: *The Psychology of Character and Virtue*, Craig Steven Titus (ed.), Arlington (Virginia), The Institute for the Psychological Sciences Press, 2009.

Las virtudes naturales y sobrenaturales y su adecuada conexión configuran el desarrollo psicológico normal de la persona, donde la realidad de la contemplación infusa cobra toda su fuerza como la dimensión recta y ordenadora de la personalidad. De este modo sienta las bases para establecer los fundamentos de una psicología que considere el perfeccionamiento humano de modo integral.

La virtud natural o adquirida que se logra por el ejercicio de las facultades propias del hombre le permite alcanzar la bienaventuranza imperfecta, la cual consiste para el Aquinate en la contemplación de Dios como principio y fin de todo lo creado.

Según Santo Tomás, Dios elevó al hombre a un único Fin de naturaleza sobrenatural, por eso dichas virtudes son insuficientes para producir la contemplación perfecta que consiste en la visión de la esencia divina. Las virtudes infusas que son hábitos dados por Dios, le permite al hombre obrar según la regla de la razón Divina. Las adquiridas siguen la regla de la razón humana, razón por la cual son de especies distintas ambos géneros de virtudes. Todo el organismo espiritual supondrá la conexión entre virtudes adquiridas e infusas.

La cuestión 65 en la I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> de la *Summa Theologica* puede servir de ejemplo para acercarnos al pensamiento del Aquinate en relación a dicho tema. En esta cuestión nos muestra la insuficiencia de las virtudes adquiridas para el perfeccionamiento y consecuentemente para el desarrollo de la personalidad.

En el primer artículo Santo Tomás explica en que consiste esta virtud propiamente, la cual distingue entre imperfecta y perfecta. Esta distinción es de gran interés para la psicología, porque nos señala la existencia de rasgos que son estables y llevan al hombre a la felicidad y aquéllas inclinaciones que aun dirigiéndose al bien, no son propiamente hablando virtudes.

Sostiene el Aquinate que «la virtud moral puede ser considerada como perfecta o imperfecta». Es imperfecta cuando la templanza o la fortaleza no son en nosotros más que «una inclinación a ciertas obras buenas», dicha inclinación puede provenir de la naturaleza o de la costumbre. En el primer caso, de nuestra determinada “compleción corporal”, se siguen determinadas inclinaciones afectivas que constituyen nuestro temperamento. El obrar producto o resultado de esta inclinación al bien, siendo temperamental merecerá el nombre virtud imperfecta.

Así también la inclinación que deviene por la costumbre es concebida por Santo Tomás también como virtud imperfecta o impropia, ya que estas virtudes no están conexas entre sí, pues de hecho estas inclinaciones subsisten con otros vicios, como aquéllos que «están

prontos a realizar obras de liberalidad, y no lo están a las de castidad»<sup>6</sup>. La distinción entre estas inclinaciones y las que son consecuencia de las virtudes son un aporte del Aquinate a la comprensión dinámica de la personalidad.

En cambio, la virtud adquirida es perfecta en cuanto es «un hábito que inclina a realizar bien las obras buenas»<sup>7</sup>. En este sentido en cuanto inclina no solo a obrar bien sino a realizar de buen modo lo bueno. Sobre la conexión de las virtudes entre sí, lo cual nos permite diferenciar las meras inclinaciones que son por costumbre a las virtudes propiamente dichas, lo hace considerando dos distinciones; la primera en cuanto a ciertas condiciones comunes a las virtudes. Como cuando consideramos la discreción a la prudencia, la rectitud a la justicia, la moderación a la templanza y la fortaleza de ánimo a la fortaleza. Así son conexas porque resulta evidente que no puede «reconocerse virtud en la firmeza sino va acompañada de moderación, rectitud y discreción».

Pero en un segundo aspecto, o siguiendo la distinción de las virtudes por su materia como lo hace el Estagirita, no puede haber virtud moral sin prudencia «porque, como se dijo, ninguna virtud pueda darse sin la prudencia, pues es propio de la virtud moral –ya que es hábito electivo– hacer rectas elecciones»<sup>8</sup>. Por eso no sólo se necesita para ser virtuosos inclinación al fin debido, lo que da las virtudes morales, sino también tener elección directa de los medios ordenados al fin. El carácter virtuoso supone la prudencia como virtud rectora, abierta a la realidad y a los medios que son proporcionados para alcanzar el bien.

Tampoco se puede tener la virtud de la prudencia sin las virtudes morales, pues «la prudencia es la recta norma de las acciones humanas, y procede, como de principios, de los fines de las acciones humanas, a las cuales el hombre se ordena rectamente por las virtudes morales»<sup>9</sup>. No se puede tener la prudencia sin las otras virtudes, ni las otras virtudes sin la prudencia, de lo cual se deduce que las virtudes morales están conexas entre sí.

La normalidad perfecta supondrá la posesión de las virtudes adquiridas conexas entre sí por la prudencia como virtud rectora de la personalidad humana. Las otras virtudes son

---

<sup>6</sup>*S. Th.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 65, a. 1, co.: Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae, videmus enim aliquem ex naturali complexionem, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

<sup>7</sup> *Ibidem*: Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum.

<sup>8</sup> *Ibidem*: Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus.

<sup>9</sup> *Ibidem*: Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

ordenadoras de la personalidad y son necesarias para adquirir la prudencia. En la personalidad la templanza se encuentra vinculada a los rasgos de moderación del deseo y la virtud de la fortaleza a los de afirmación de sí mismo (fortaleza de ánimo). Mientras que la virtud de la justicia como hábito son los rasgos del carácter vinculados a la sociabilidad.

Sin embargo, esta virtud perfecta será relativa. Por lo tanto, la normalidad psíquica que se adquiere por posesión de dichas virtudes también lo será, pues no le permiten al hombre alcanzar su perfeccionamiento último que es de naturaleza sobrenatural. Será pues necesario la infusión de otros hábitos que permitan alcanzar los medios proporcionados al fin último, las llamadas virtudes morales infusas.

Las virtudes adquiridas le permiten al hombre alcanzar el fin imperfecto, el que corresponde por su naturaleza y las virtudes infusas los medios necesarios para alcanzar el fin perfecto que es de naturaleza sobrenatural.

Santo Tomás trata en el a. 2 de esta cuestión sobre las virtudes morales infusas<sup>10</sup> como virtud perfecta. El organismo espiritual supondrá también las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo que son infundidos con la gracia. Todo este conjunto organizado de hábitos sobrenaturales que perfeccionan al hombre son los que le permitirán alcanzar la Bienaventuranza eterna. Las virtudes morales infusas como veremos dependen de la caridad y no pueden darse sin la caridad.

Hace notar el Aquinate que las virtudes adquiridas, es decir las que finalmente llamará imperfectas, pueden darse sin la caridad.

Es posible por medio de los actos humanos adquirir las virtudes morales «en cuanto que realizan obras buenas dirigidas a un fin proporcionado a la capacidad natural del hombre. Así adquiridas puedan darse sin la caridad, como existieron en muchos paganos»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup>Para ver la relación entre las virtudes infusas y adquiridas, resultan muy recomendables los escritos de A. Knobel: «Can Aquinas's Infused and Acquired Virtues coexist in the Christian Life?», *Studies in Christian Ethics* 23, no. 4 (2010), p. 381; *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*, PhD diss., University of Notre Dame, 2004; «Relating Aquinas's Infused and Acquired Virtues: Some Problematic Texts for a Common Interpretation», *Nova et Vetera* 9, no. 2 (Spring 2011), pp. 411-431. También son de gran interés los de M. Sherwin, M.: *By Knowledge and By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2005; «Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues». *The Thomist*, 73, no. 1 (2009), pp. 29-52.

<sup>11</sup>*S. Th.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 65, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus.

Esta afirmación tiene muchas consecuencias para la psicología de las virtudes, pues se pueden poseer las virtudes adquiridas sin la caridad, y sin embargo no poseer la normalidad absoluta sino relativa, pues la posesión de dichas virtudes no excluye la de los actos contrarios a dichas virtudes, aunque si sus hábitos.

Sin embargo, para el perfeccionamiento de la personalidad por las virtudes, es necesario que el hombre pueda alcanzar el fin último sobrenatural, esto no puede lograrse sino por hábitos que sean de una especie distinta a los adquiridos por nuestra operación. Estos hábitos son los infusos y tienen la razón de verdadera virtud.

Más en cuanto que realizan obras en armonía con el fin último sobrenatural, tiene verdadera y perfecta razón de virtud y no pueden ser adquiridas por actos humanos sino infundidas por Dios.<sup>12</sup>

No puede el hombre adquirir o alcanzar por sus actos, que son naturales y siguen la regla de la razón humana, el fin sobrenatural que trasciende totalmente sus posibilidades y fuerzas.

Para el perfeccionamiento último de la personalidad se requieren las virtudes morales infusas y estas no pueden darse sin la caridad. Sin caridad no hay virtudes infusas y no hay normalidad absoluta.

Tales virtudes morales no pueden darse sin la caridad. Porque en efecto dijimos anteriormente respecto de las otras virtudes morales que no pueden existir sin la prudencia, ni ésta sin las virtudes morales, porque ella son las que hacen al hombre bien dispuesto para ciertos fines de los que procede la razón de la prudencia. Ahora bien, para que esta razón de prudencia sea recta, es aún más necesario estar bien dispuesto respecto al último fin, lo cual se verifica por la caridad, que estaría respecto de los otros fines, lo cual es efecto de las otras virtudes morales.<sup>13</sup>

Santo Tomás explica cómo la rectitud con respecto al fin en el orden natural la dan las demás virtudes morales; esto hace que, si no se adquieren las virtudes morales, tampoco se puede adquirir la prudencia.

En el orden sobrenatural sucede lo siguiente: la prudencia infusa no puede darse sin las otras virtudes morales infusas, pero sin la caridad no pueden darse la prudencia infusa. Por lo

---

<sup>12</sup> *Ibidem*: Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo.

<sup>13</sup> *Ibidem*: Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales.

tanto, sin la caridad, no está la prudencia infusa y tampoco están las otras virtudes morales. Pues la rectitud con respecto al fin último sobrenatural solo puede darlo la caridad.

Es por lo tanto evidente que ni la prudencia infusa puede existir sin la caridad ni, por consiguiente, las otras virtudes morales infusas, puesto que no pueden darse sin la prudencia. Es manifiesto, en consecuencia, que, según lo que acabamos de decir, sólo las virtudes morales infusas son perfectas y dignas de llamarse virtudes absolutamente, pues ellas dirigen bien al hombre hacia el fin absolutamente sobrenatural.<sup>14</sup>

El hombre se perfecciona en la medida que pueda alcanzar el fin último y esto se logra por el ejercicio de las virtudes morales infusas que le permiten obrar según la regla de la razón divina.

Por el contrario las otras virtudes, las adquiridas, son virtudes no absoluta, sino relativamente, pues ordenan al hombre al fin último en un género particular, no al fin absolutamente último.<sup>15</sup>

El carácter configurado por las virtudes adquiridas, aunque sean estas perfectas, es decir, conectadas por la virtud de la prudencia, alcanza una perfección relativa, “normalidad relativa”, podríamos decir desde el punto de vista psicológico.

La normalidad absoluta se logrará con la recepción y operación de los hábitos infusos en el hombre que completarán y perfeccionarán la personalidad.

En el a. 3 de esta misma cuestión vuelve a señalar la íntima conexión entre caridad y virtudes morales infusas, respondiendo además a la necesidad de la existencia de las virtudes morales infusas

Con la caridad se infunden todas las virtudes morales a la vez. [...] Ahora bien, es evidente que la caridad, en cuanto ordena al hombre al último fin, es principio de todas las buenas obras que pueden ordenarse al último fin. Luego es preciso que al mismo tiempo que la caridad, sean infundidas todas las virtudes morales, mediante las cuales el hombre ejecuta todo género de buenas obras. Y así es manifiesto que las virtudes morales infusas tienen conexión entre sí, no sólo por razón de la prudencia, sino también por razón de la caridad. Y que quien pierde la caridad, por el pecado mortal, pierde todas las virtudes morales infusas.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup>*Ibidem*: Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter.

<sup>15</sup>*Ibidem*: Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter.

<sup>16</sup> *S. Th.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 65, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. [...] Manifestum est autem quod caritas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod

Una psicología que quiera considerar integralmente al hombre, comprender su carácter y su obrar debe atender a las virtudes no solamente adquiridas sino también infusas, las cuales son para el Aquinate las que mejor expresan la razón de virtud. Toda la personalidad humana para ser comprendida cabalmente debe ser vista “desde lo alto”.

La doctrina de Santo Tomás sobre las virtudes infusas, en unión con las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo, nos permiten ampliar la comprensión del modo de ser psicológico y dar razón del obrar humano, que sólo alcanza su perfección cuando se transforma en divino por la acción de la gracia.

Pablo Patricio Lego