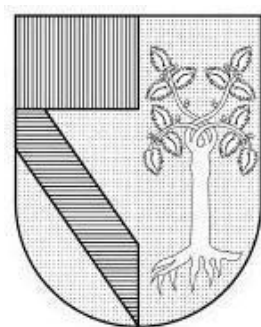


**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



“La caridad como forma de todas las virtudes”

**T E S I S**

**Q U E P R E S E N T A**

**ÚRSULA FERNÁNDEZ NARANJO**

**P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :**

**MAESTRO EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTOR DE LA TESIS:**

**Dr. ALEJANDRO SADA MIER Y TERAN**

CIUDAD DE MÉXICO.

2025

# Índice

## Introducción

### Capítulo 1: La caridad como forma de las virtudes: una propuesta desde

#### Tomás de Aquino

1.1 Fundamento antropológico de la virtud en Tomás de Aquino

1.2 La caridad como forma de las virtudes

1.3 El orden de la caridad y la unidad del obrar moral

1.4 Dimensión relacional de la caridad

1.5 Caridad, libertad y plenitud moral

### Capítulo 2. El giro relacional en la comprensión de la ética

2.1 La antropología personal base de la ética relacional

2.2 Tomás de Aquino: la relación como categoría ontológica

2.3 Persona y relación

2.4 Contra el relativismo contemporáneo: amor como verdad del ser

### Capítulo 3. Deberes y objetivos: realismo práctico, reordenación del deseo y respuesta a los “fantasmas” contemporáneos

3.1 Estructura de fines y naturaleza de los objetivos

3.2 Realismo frente al subjetivismo: la realidad como norma del juicio práctico

3.3 “Sociedad compulsiva”: aceleración, cuantofilia y pérdida de *télos*

3.4 “Sociedad permisiva”: licuefacción de la norma y subjetivismo práctico

3.5 “Sociedad impersonal”: del *facere* al *agere* y la reconstrucción del carácter

3.6 “Sociedad hedonista”: placer sin verdad y educación del deseo

3.7 “Sociedad anárquica”: autoridad sin anclaje y exigencia de verdad práctica

3.8 Deberes y objetivos: una gramática práctica para la acción común

3.9 Caridad, relacionalidad y realismo como terapéutica de época

**Conclusión**

**Bibliografía**

## Introducción

La presente investigación se origina en la constatación de una fractura práctica en la vida moral contemporánea: proliferan normas y discursos sobre el bien, pero disminuye la capacidad de integrar deseos, decisiones e instituciones en un horizonte unitario. En contextos marcados por el relativismo axiológico, la tecnificación de la acción y la primacía de criterios utilitarios se vuelve difícil explicar por qué y cómo ciertas virtudes, como la justicia, la fortaleza o la templanza, deben ordenarse entre sí y orientarse a un fin superior que no sea reducible al interés o a la emoción del momento. Esta “desarticulación” no es solo teórica; repercute en la educación del carácter, en la configuración de hábitos estables y en la posibilidad de cooperación social duradera. Ante este diagnóstico, el problema de investigación se formula así: ¿existe un principio formal capaz de unificar el obrar virtuoso sin anular la pluralidad de bienes humanos?

La hipótesis de trabajo sostiene que la caridad, entendida en sentido clásico como amor de amistad con Dios que se difunde al prójimo, opera como forma unitiva de las virtudes. Con “forma” no se alude a un adorno afectivo añadido *a posteriori*, sino al principio que vivifica, orienta y ordena el conjunto de virtudes morales y teologales hacia su fin propio. En términos prácticos, si la caridad es forma, entonces reubica lo útil y lo deleitable como medios subordinados al bien honesto, integra la motivación afectiva con la rectitud racional y permite comprender la excelencia moral como participación en un bien más alto que el mero cálculo de consecuencias. La investigación busca comprobar esta tesis mostrando su coherencia interna, su raigambre en la tradición clásica y su capacidad explicativa frente a los desafíos actuales.

La elección de Tomás de Aquino responde a dos criterios principales. Primero, su síntesis ofrece una arquitectura conceptual donde naturaleza, hábito, virtud y fin último se articulan entre razón y afectividad. Segundo, Tomás desarrolla una teoría explícita de la caridad como forma de las virtudes, proporcionando un marco para examinar el principio unitivo del obrar. En particular, el trabajo se centra en pasajes de la *Summa Theologiae* que permiten reconstruir la tesis: el tratado general de las virtudes en *I-II* cuestiones 55–70 y el tratado de la caridad en *II-II* cuestiones 23–46, con atención a las cuestiones donde Tomás examina la primacía de la caridad, su relación con las virtudes infusas y adquiridas, y su acto propio en el amor de Dios y del prójimo.

Junto con las fuentes tomistas, este estudio busca dialogar con autores contemporáneos que han escrito sobre la ética de la virtud y sobre la propuesta del personalismo para poder tender puentes entre la metafísica del bien y los problemas prácticos actuales. Entre ellos, Servais Pinckaers recupera la “libertad para la excelencia” y la centralidad de las virtudes en la moral cristiana; Josef Pieper aporta una fenomenología sobre las virtudes cardinales y la caridad; Dietrich von Hildebrand profundiza en la dimensión intencional-afectiva del amor y su valor cognoscitivo; Henri de Lubac ayuda a situar la caridad en relación con la vocación sobrenatural del ser humano; y Charles Taylor ofrece categorías para describir la autocomprensión moral moderna y sus tensiones. Esta selección busca responder a un criterio de complementariedad: cada autor ilumina un aspecto decisivo (motivación, afectividad, fin último, cultura moral) sin sustituir el núcleo conceptual tomista.

Metodológicamente, se combinó un análisis textual de las fuentes tomistas, una reconstrucción sistemática de conceptos (virtud, hábito, fin,

forma) y la contrastación hermenéutica con problemas actuales de la filosofía moral y de la teoría de la acción. El alcance de este estudio quedó acotado a la arquitectura ética, es decir, no pretende ser un estudio exhaustivo de toda la *Summa* sino elegir pasajes puntuales para poder responder a la pregunta por la unidad del obrar virtuoso.

En cuanto a la estructura, en el Capítulo 1 busco exponer la estructura conceptual que sostiene Tomás de Aquino, sobre cómo la caridad no es una virtud entre otras, sino la forma de todas las virtudes (*caritas est forma omnium virtutum*): sólo así las virtudes alcanzan su perfección y el obrar queda ordenado al fin último, en clave de comunión con Dios y con los otros. Esta tesis se apoya en una concepción teleológica del obrar y en una antropología del amor que permite comprender la unidad del obrar moral más allá de la mera eficiencia o el bienestar subjetivo.

En el Capítulo 2 busco desarrollar lo que podría entenderse como una ética relacional desde la categoría tomista de relación y su trasfondo trinitario, se argumenta que la persona es un “ser-en-relación” cuya plenitud acontece en la comunión, es decir, la persona se realiza “con y para otros”. Frente a una cultura del yo que absolutiza la autoimagen y la desvinculación, se afirma que el fundamento de la ética no es el individuo aislado, sino la persona en comunión; por ello, la vida moral se entiende como despliegue de una estructura relacional radicada en el ser mismo de Dios y traducida, en el orden creado, en vínculos de reconocimiento, justicia y don recíproco.

Finalmente, el Capítulo 3 ofrece un contraste crítico con la cultura contemporánea: se analizan dinámicas como el subjetivismo, el hedonismo, la permisividad normativa, la impersonalidad de ciertos entornos y la anomia práctica, mostrando cómo desordenan los siete anhelos fundamentales del corazón humano; a partir de esa diagnóstico, se proponen criterios operativos

para la educación del carácter (jerarquía de amores, prudencia informada por la caridad, hábitos de cooperación) y para el diseño de prácticas e instituciones que faciliten la vida virtuosa compartida. Mi intención es articular una gramática práctica para el discernimiento contemporáneo integrando la lectura de Gregory Popcak sobre los siete anhelos (abundancia, dignidad, justicia, paz, confianza, bienestar, comunión) y su recto ordenamiento por la caridad, y la crítica de Carlos Llano a los “fantasmas” culturales (compulsión, permisividad, impersonalidad, hedonismo y anomia) de la sociedad actual. El capítulo muestra que estos fenómenos conservan un bien parcial (velocidad, flexibilidad, gozo, autonomía) pero se desordenan cuando se absolutizan; la terapéutica consiste en reubicar lo útil y lo deleitable como medios subordinados a bienes honestos, bajo la forma unificadora de la caridad.

El itinerario pretende así mostrar que la caridad, lejos de ser un suplemento piadoso, constituye el eje estructurante que devuelve unidad, inteligibilidad y dirección al obrar humano, tanto en la interioridad de la persona como en sus vínculos y en sus formas de vida comunes. En un contexto cultural marcado por el relativismo, la fragmentación moral y la exaltación de la autonomía, esta investigación propone recuperar un horizonte unificador para la vida buena a partir de tres tesis coordinadas que se despliegan en el desarrollo de esta propuesta.

## **Capítulo 1. La caridad como forma de las virtudes: una propuesta desde Tomás de Aquino**

### **1.1 Fundamento antropológico de la virtud en Tomás de Aquino**

La doctrina de las virtudes en Tomás de Aquino no puede entenderse de manera aislada, sino dentro de una concepción más amplia del ser humano como criatura racional y libre, ordenada intrínsecamente hacia su fin último. Esta perspectiva teleológica y relacional permite comprender por qué la virtud es más que un hábito funcional o una técnica de autorrealización: es, en sentido estricto, una perfección del sujeto moral en tanto que actúa conforme a su naturaleza y en orden a su plenitud.

En la *Summa Theologiae*, Tomás define la virtud como *habitus operativus bonus*, es decir, un hábito operativo bueno (*STh.* I-II, q. 55, a. 4). Esta definición presupone varios elementos clave de su antropología moral: la existencia de potencias activas en el alma (intelecto y voluntad), la posibilidad de adquirir hábitos que las perfeccionan en orden al bien, y la centralidad de la razón práctica como criterio de orientación del obrar humano. En ese sentido la virtud no es una disposición pasiva, sino una cualidad estable que inclina activamente a obrar bien, conforme a la razón recta.

El hombre es capaz de virtud ya que tiene la capacidad de autodeterminarse mediante la deliberación y la elección. En los animales los instintos determinan la acción de manera necesaria, pero el ser humano puede ordenar sus potencias hacia el bien gracias a la razón y la voluntad. En ese sentido el ser humano es el único que puede asumir la responsabilidad sobre sus actos y por ende le son imputables. Tomás señala que la virtud implica un cierto dominio de sí mismo (*STh.* I-II, q. 56, a. 3), por el cual la persona se convierte en causa de sus actos. La virtud es la expresión de la



libertad perfeccionada: no la mera posibilidad de elegir entre contrarios, sino la capacidad de elegir con facilidad y firmeza el bien verdadero.

Tomás sostiene que el ser humano posee potencias activas, intelecto y voluntad, las cuales al no estar determinadas desde su origen, requieren perfeccionarse a través de actos repetitivos. Los hábitos se forman a través de la repetición de actos disponiendo la potencia a actuar de cierto modo. El hacer humano no se mantiene disperso en actos aislados, sino que se va configurando en disposiciones estables y con esto facilitar y perfeccionar el hacer futuro. La virtud es el resultado de un proceso de adquisición en el que el hombre coopera con su libertad, pero a la vez se ordena hacia una finalidad objetiva: el bien conforme a la razón:

*La virtud designa una perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada cosa se entiende principalmente en orden a su propio fin. Siendo, pues, el fin de la potencia su propio acto, la potencia será perfecta en cuanto que se determine a su propio acto (STh I-II, q. 55, a. 1).*

Los hábitos en general son disposiciones que inhieren en las potencias que difícilmente se pueden quitar (*STh. I-II, q.49, a.3, ad.3*). Estas disposiciones pueden ser virtuosas cuando perfeccionan la operación, pero también pueden ser viciosas cuando deforman la inclinación natural (Schell, 2018, p. 100). Los hábitos buenos o virtudes como su sentido etimológico indica (del lat. *virtus, -utis* que significa fuerza) son una especie de fuerzas que perfeccionan el poder operativo de las facultades.

Tomás clasifica las virtudes en intelectuales y morales, las primeras perfeccionan el intelecto y las segundas perfeccionan la voluntad y las pasiones, por lo general se suelen considerar sólo las virtudes morales, pero Aquino, siguiendo a Aristóteles, asume la concepción de la inteligencia

como la facultad rectora o a la que le compete el gobierno de las demás facultades (*STh.* I-II, q. 57, a. 1). Como explica María Elena Schell, Tomás de Aquino tiene una visión arquitectónica de la persona humana en la que “lo más alto, su espíritu, ilumina y ejerce a través de las virtudes intelectuales y morales, un verdadero señorío sobre todas las dimensiones de la vida, con un alcance que varía de una persona a otra según el grado de arraigo de la virtud” (Schell, 2018, p. 106).

Respecto a las virtudes intelectuales, estas son propias de la mente la cual se designa como la potencia más importante por ser la que nos asemeja a la imagen de Dios:

*Es evidente, pues, que la mente designa la potencia más alta que hay en nuestra alma; y por eso, puesto que lo que se encuentra de más alto en nosotros es la imagen divina, ésta no pertenecerá a la esencia del alma más que según la mente, en tanto en cuanto designa su potencia más alta; y de esta manera la mente, en cuanto que en ella está la imagen divina, designa una potencia del alma y no su esencia; o si designa su esencia, eso no sucede más que en cuanto de ella fluye tal potencia. (De Veritate, q. 10, a.1, c.)*

La mente “expresa la capacidad contenida en la esencia del alma que se despliega y actualiza a través de sus potencias, los hábitos y actos” (Schell, 2018, p. 95). De esa forma las virtudes intelectuales son los hábitos que perfeccionan las operaciones de la mente o de la inteligencia en su uso tanto teórico como práctico. Estas virtudes confieren una aptitud en el intelecto para que este cumpla su finalidad de conocer la verdad (*STh.* I-II, q. 57, a. 1).

Es importante aclarar que las virtudes intelectuales no ordenan directamente a los apetitos y por eso no responden completamente a la razón de virtud. Lo que sucede es que a diferencia de las virtudes morales las virtudes intelectuales no responden a la ley de solidaridad que caracteriza a las primeras, en otras palabras, un sujeto podría tener todas las virtudes intelectuales, pero eso no es suficiente para su perfección (Cf. Schell, 2018, p. 103). Esto es así porque las virtudes intelectuales en su desarrollo no están ordenadas a la bondad del hombre sino a la perfección sólo del acto intelectual (*STh.* I-II, q. 57, a. 1), además de que estas virtudes dependen en su desarrollo de las disposiciones naturales de cada individuo, por ejemplo, no todos tienen una disposición o facilidad para aprender las mismas cosas, hay personas con un mayor talento artístico y otras que poseen una facilidad para las matemáticas (Cf. Schell, 2018, p. 103). Sin embargo, es claro que las virtudes intelectuales pueden aportar su conocimiento al momento de que la voluntad determine las acciones pues conoce la verdad práctica. Como veremos más adelante en orden a que las verdades intelectuales sirvan a la perfección de la persona será indispensable que sean ordenadas por la caridad.

Por su parte las virtudes morales son necesarias para la perfección de la persona. “La buena vida, y por tanto la verdadera, se alcanza cuando el apetito espiritual es recto, es decir, cuando la voluntad dirige la potencia intelectual al buen acto que se da en el plano de los hechos y verdades contingentes, y no en el de las verdades necesarias, donde actúa el entendimiento especulativo” (Gomila, 2016, p. 342). Para que el ser humano pueda orientar adecuadamente su voluntad es necesaria la prudencia. Esta virtud es la recta razón en lo operable, por eso la prudencia se considera una virtud tanto intelectual como moral, pues gracias a ella las demás virtudes se ordenan al bien y el hombre todo llega a ser bueno (Cf. Gomila, 2016, p.

343). El hombre bueno es aquel en el que su voluntad es recta en cuanto sigue al bien que le muestra la inteligencia y se orienta al bien de la naturaleza humana.

Los actos de las virtudes intelectuales (la ciencia o la sabiduría), son elegidos por la voluntad, pero no son en sí mismos elecciones, sólo las virtudes morales son hábitos electivos. Así las virtudes morales consisten en elegir y obrar según la recta razón. Esto supone tres condiciones: a) saber lo que se hace; b) elegir internamente la obra buena en cuanto tal; c) obrar con firmeza y constancia (Cf. Rodríguez Luño, 1983, p. 220).

La virtud moral supone la deliberación para poder elegir rectamente, así la elección tiene un elemento cognoscitivo y al mismo tiempo un elemento apetitivo. Las virtudes como la fortaleza, la templanza y otras relacionadas perfeccionan los apetitos sensibles, haciéndolos dóciles a la razón y permitiendo que nuestras acciones tengan un carácter racional y elegido libremente. Por ello, la verdadera virtud moral no consiste simplemente en reprimir o luchar contra las pasiones, sino en ordenarlas según la razón (Cf. Rodríguez Luño, 1983, p. 231).

La elección implica una preferencia, una decisión que opta por una opción por encima de otras, la cual hace la voluntad guiada por un juicio práctico de la razón, perfeccionada por la prudencia (*STh.* I-II, q. 13, a. 1). Aunque la prudencia ordena todas las virtudes al bien, esta no es suficiente para unificarlas, como explicaré más adelante, para que se logre la unidad de las virtudes será necesaria la caridad.

“El análisis tomista de la psicología del acto humano muestra que todo el orden de la elección, en sus aspectos cognoscitivos y apetitivos, dependen del orden de la intención” (Rodríguez Luño, 1983, p. 222). La estructura de la intención es parecida a la de la elección, pero difiere en que no le precede

una deliberación o razonamiento detallado, sino una comprensión inmediata del fin y de su bondad o conveniencia a la cual se adhiere; la intención es la que pone marcha la deliberación y en cierto modo determina la moralidad de la elección (Cf. Rodríguez Luño, 1983, p.223).

*Si la intención es mala, todo el proceso deliberativo queda viciado en su principio, y ese mal no puede ser compensado por la posible bondad que los medios pudieran tener en sí mismos. La intención buena, en cambio, es un principio interior de rectitud, pero no necesariamente la bondad total de la acción, ya que el mal puede introducirse a lo largo del proceso deliberativo y electivo, llegando a concluir en medios malos para un fin bueno, lo cual no es justificable (Rodríguez Luño, 1983, p. 223).*

Es por eso, que la caridad debe regir y guiar al resto de las virtudes, pues la intención solo puede ser rectificada a través de ella. Además, la caridad es la encargada de alinear a todas las virtudes al fin último del hombre que es Dios. De esa forma realmente el ser humano se perfecciona según su naturaleza racional y en su dignidad de hijo de Dios.

La virtud se convierte, en lo que Tomás llama una *secunda natura*, al repetir actos conforme a la recta razón. El obrar bueno se convierte en algo connatural a la persona. La virtud transforma las inclinaciones iniciales del hombre al integrar los apetitos sensibles bajo la guía de la razón orientados hacia el bien. De esta forma, la virtud no elimina la libertad, sino que la consolida, logrando que el obrar bueno sea espontáneo y gozoso. Como afirma Tomás, “la virtud hace al que la posee bueno y sus obras buenas” (*STh.* I-II, q. 55, a. 3).

En este horizonte, la virtud no es solo una excelencia funcional, sino una cualidad que modela la identidad moral de la persona. Al convertirse en una segunda naturaleza, la virtud configura a la persona desde dentro, orientando sus potencias hacia el bien y permitiendo que su obrar se realice en plena conformidad con la recta razón y con el fin último de la vida.

Otra forma en la que Tomás distingue las virtudes es entre adquiridas e infusas. Las primeras surgen del ejercicio repetido de actos buenos y se desarrollan mediante el esfuerzo humano. Perfeccionan al sujeto en orden a su fin natural, es decir, en el desarrollo de sus capacidades en la vida terrenal. Las virtudes infusas, por el contrario, son infundidas directamente por Dios en el alma en estado de gracia y ordenan al ser humano hacia su fin sobrenatural, es decir, la comunión con Dios (*STh.* I-II, q. 63, a. 1).

*...las virtudes están por naturaleza en nosotros sólo aptitudinal e incoativamente, no de modo perfecto, excepto las virtudes teológicas, que proceden totalmente de afuera.*  
*STh.* I-II, q. 63, a. 1).

Esta distinción no implica una dualidad insalvable entre naturaleza y gracia, sino una jerarquía que respeta la estructura natural del ser humano y la eleva a su máxima perfección. Como señala Henri de Lubac, la naturaleza humana, tal como la concibe Tomás, está abierta constitutivamente al orden sobrenatural, de modo que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la lleva a su plenitud (Cf. de Lubac, 2006, pp. 65–69). En este sentido, el dinamismo de la virtud no se agota en el plano moral natural, sino que encuentra su consumación en la gracia, que le confiere una orientación nueva, no simplemente hacia el bien moral, sino hacia el Bien absoluto, que es Dios mismo.

Por eso la virtud es expresión de una antropología relacional y teleológica. El ser humano no se perfecciona aislándose ni auto determinándose según sus propios criterios subjetivos, sino configurando su obrar según la verdad de su naturaleza y en orden a una comunión trascendente. Esta concepción permite comprender por qué la virtud no puede ser concebida como una categoría neutral o meramente funcional, sino como parte de un entramado ontológico y relacional que remite al fin último del ser humano. Un creyente puede esforzarse en actos de justicia, solidaridad o misericordia, pero experimenta límites en su capacidad de amar sin esperar nada a cambio. La caridad, como virtud infusa, permite amar con un amor que trasciende la lógica del intercambio y participa de la gratuidad misma de Dios.

El punto culminante de esta estructura es la caridad, que no solo orienta a las potencias hacia su fin último, sino que informa al conjunto del obrar moral, elevando la virtud a un orden sobrenatural que solo se alcanza mediante la gracia. Piper (2014) sostiene que, aunque la gracia es un don absolutamente gratuito de Dios, los creyentes están llamados a “ponerse en la trayectoria de la gracia”. Con esta expresión, Piper sostiene que la gracia no se puede fabricar ni manipular; pero el hombre puede disponerse a recibirla mediante una vida orientada hacia los medios ordinarios que Dios ha establecido para comunicarla. Piper compara este proceso con el trabajo del agricultor que espera la lluvia, no puede producirla, pero sí puede preparar la tierra y sembrar, de modo que cuando llegue el agua, los frutos se desarrollen. Del mismo modo, el cristiano no genera la gracia, pero puede cultivar su apertura a ella mediante la oración, la lectura de la Escritura, la comunión en la iglesia y las disciplinas espirituales. Según Piper, las disciplinas espirituales no son un fin en sí mismas, sino instrumentos que disponen el corazón a recibir el don divino. La gracia siempre es iniciativa

de Dios, pero requiere de parte del creyente una actitud de apertura humilde y perseverante.

*Así como los agricultores preparan la tierra, siembran la semilla, arrancan las malas hierbas y espantan los cuervos, el cristiano también coopera con la gracia. Sin embargo, no es él quien hace crecer el fruto: solo Dios puede dar el crecimiento. Él envía la lluvia y el sol, y hace madurar la vida oculta de la semilla. Nuestra parte no es coactiva ni controladora, y a veces incluso las cosechas fallan; pero aun entonces, Dios encuentra la manera de alimentar al agricultor y sostenerlo en los tiempos de escasez. (Piper, 2017, p. 42)*

En este sentido, las disciplinas espirituales -en el sentido de Llano, es decir, prácticas habituales como la oración, el examen de conciencia, la participación en los sacramentos o la lectura espiritual, que educan la libertad y la ordenan hacia el bien- no son fuente de la gracia, sino mediaciones que orientan la libertad hacia su acogida. Al situar al creyente en disposición de apertura, expresan el dinamismo de una cooperación subordinada, donde la primacía permanece siempre en la iniciativa gratuita de Dios.

## **1.2 La caridad como forma de las virtudes**

La afirmación de que la caridad es la forma de las virtudes (*caritas est forma somnium virtutum*) constituye uno de los núcleos más originales y teológicamente densos de la ética tomista. Esta proposición no debe entenderse como una metáfora devocional, sino como una tesis con implicaciones ontológicas, morales y espirituales profundas. En el contexto de la metafísica aristotélico-tomista, la “forma” es aquello que da ser, estructura y finalidad a la materia. En su comentario al *De Anima* de



Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que el alma es la forma sustancial del cuerpo, es decir, aquello que le confiere unidad, identidad y finalidad. Sin el alma, el cuerpo sería simplemente materia desarticulada, incapaz de vida. El alma configura al cuerpo, al darle estructura y orientarlo hacia sus operaciones vitales (*Sentencia libri De anima*, II, lect. 1). En otras palabras, el alma no solo vivifica, sino que organiza y da sentido a la corporeidad, del mismo modo que la forma determina la finalidad de la materia. La tradición escolástica ilustra esta relación con ejemplos simples: un bloque de bronce en sí mismo es solo materia, pero cuando recibe la forma de estatua, adquiere una configuración particular y un fin específico. Del mismo modo, la materia corporal sin forma no constituye un ser humano, sino un mero cúmulo de elementos físicos (*De principiis naturae*, c. 1). En este sentido, “el cuerpo es materia configurada, mientras que el alma es el configurador” (Stump, 2003, p. 45).

Este mismo esquema es aplicado por Tomás al ámbito de la vida moral: así como el alma da vida y unidad al cuerpo, la caridad da vida, unidad y orientación a las virtudes. En la *Summa Theologiae*, sostiene explícitamente que “la caridad es la forma de todas las virtudes” (*STh.* II-II, q.23, a.8). Ello significa que sin caridad las virtudes carecen de orden unitivo y de la dirección hacia el fin último, que es la comunión con Dios. Desde esta perspectiva, se puede decir que las virtudes morales son la “materia” de la vida ética, mientras que la caridad es la “forma” que las estructura y las dirige. Tal como el alma hace que el cuerpo no sea un conjunto de órganos dispersos, sino un organismo vivo, la caridad hace que las virtudes no sean simples hábitos dispersos, sino un organismo moral animado por el amor a Dios y al prójimo. Pinckaers lo explica afirmando que la caridad “es el alma que vivifica, unifica y dinamiza la totalidad de la vida moral cristiana” (1995, p.212). Aplicado al ámbito moral, ello significa que la caridad es aquello que

otorga unidad, plenitud y vitalidad al conjunto de las virtudes. Sin caridad, las virtudes pueden conservar una estructura externa, pero carecen de perfección plena y de orientación última sobrenatural.

Esta función formativa de la caridad tiene una doble dimensión. En primer lugar, es unitiva: unifica el conjunto de las virtudes bajo una intención común, orientada al amor divino. En segundo lugar, es vivificante: transforma las disposiciones morales en auténticos modos de amar. Paul Wadell lo expresa con precisión: “la caridad no es simplemente una virtud más, sino el principio que transforma las virtudes naturales en modos concretos de amar a Dios y al prójimo” (Wadell, 1992, p. 129).

Es importante mencionar que la doctrina tomista, lejos de despreciar el valor de las virtudes adquiridas o de los esfuerzos morales naturales, afirma que estas tienen una bondad real, pero al final es una bondad relativa. Tomás reconoce que pueden existir actos de justicia, templanza o fortaleza en ausencia de la gracia; sin embargo, estos actos carecen de la perfección que implica la orientación al fin último del ser humano, es decir, Dios. La virtud moral, para serlo en sentido pleno, requiere estar animada por una intención conforme a la caridad. En sus propias palabras: “las virtudes morales sin caridad no son verdaderas virtudes” (*S.Th.* I-II, q. 65, a. 2).

Esta doctrina no se reduce a una cuestión doctrinal interna de la teología moral, sino que tiene implicaciones existenciales concretas. Una persona puede parecer justa externamente, pero si su obrar no está movido por el amor a Dios y al prójimo, su justicia puede estar orientada por el orgullo, la vanagloria o incluso la utilidad personal. Del mismo modo, la templanza ejercida sin caridad puede degenerar en ascetismo egocéntrico o en control narcisista. Sólo la caridad purifica las motivaciones y ordena el acto a un fin que supera el horizonte inmediato del sujeto.

Como se explicó anteriormente, la virtud se adquiere a través de la repetición de actos buenos que generan hábitos estables. Aristóteles lo expresó en la *Ética a Nicómaco*: “nos hacemos justos realizando actos justos, templados realizando actos templados, valientes realizando actos valientes” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1). Tomás de Aquino retoma esta doctrina y la perfecciona con una visión teológica: las virtudes humanas se adquieren por el ejercicio y la educación de los hábitos, pero solo alcanzan su plenitud cuando son ordenadas por la gracia y elevadas por las virtudes teologales (*S.Th.* I-II, q.55, a.4).

Por su parte la caridad no se adquiere del mismo modo que las virtudes morales. Mientras éstas se forman con el hábito, la caridad es infusa, es decir, donada por Dios en el alma del creyente. Santo Tomás explica que “la caridad no se adquiere por actos humanos, sino que es infundida en nosotros por el Espíritu Santo” (*S.Th.* II-II, q.24, a.2). En este sentido, no es el fruto de un esfuerzo mecánico, sino de la apertura confiada a la gracia. Por ejemplo, una madre puede amar naturalmente a su hijo, pero cuando es capaz de amar también al enemigo o al desconocido con un amor sincero, se revela la acción de una caridad que supera la lógica natural. Esa capacidad no nace de la voluntad sola, sino de la gracia que transforma interiormente.

La caridad, al ser infundida en el alma por el Espíritu Santo (cf. Rom 5,5), introduce una intención nueva en el obrar moral: no amar porque el otro lo merece, ni por reciprocidad, sino porque Dios lo ama. Como afirma Edward Sri: “la caridad cristiana no nace del esfuerzo humano, sino de la gracia: ‘Dios nos amó primero’. Ese amor infundido nos capacita para amar con nuevos motivos: no porque el otro lo merezca, sino porque Dios lo ama” (Sri, 2016, p. 105).

Este principio ilumina con mayor claridad la doctrina tomista de la virtud. Cuando las virtudes están animadas por la caridad, el sujeto moral no actúa desde un perfeccionismo cerrado en sí mismo, sino desde una apertura constitutiva al otro. La justicia, la templanza o la fortaleza, en cuanto formas del amor, se convierten en modos concretos de relación interpersonal. No hay virtud auténtica sin alteridad; no hay perfección sin comunión.

Paul Wadell desarrolló esta tesis en lenguaje contemporáneo y con profundidad teológica. Wadell afirma que “la vida moral cristiana no consiste en desarrollar hábitos virtuosos para alcanzar una excelencia privada, sino en configurarse como persona capaz de amar en todas las dimensiones de la existencia” (Wadell, 1992, p. 63). Esta formulación sigue la enseñanza tomista la cual sostiene que la virtud cristiana no es autoconstrucción, sino respuesta al amor primero de Dios, que nos capacita para amar al prójimo con un amor nuevo. Por ejemplo, un niño aprende a amar porque es amado por sus padres. Si no recibe amor, su capacidad de amar queda herida. El ser humano necesita experimentar el amor de Dios para poder corresponder y crecer en caridad.

Desde esta perspectiva, el obrar moral cristiano no puede reducirse a una ética de principios o a un sistema de normas externas, sino que debe entenderse como una configuración interior del sujeto en orden al amor. Este amor, la caridad, no anula el dinamismo natural de la virtud, sino que lo eleva y lo perfecciona. Como afirma Servais Pinckaers, la caridad transforma las virtudes “desde dentro”, dándoles una orientación sobrenatural que las integra en una vida moral plenamente cristiana (Pinckaers, 1995, p. 28).

Vivir en la caridad implica un camino de constante revisión interior, no basta con adquirir las virtudes naturales como hábitos de buen obrar, sino que requiere purificar continuamente la intención. Tomás de Aquino señala

que el mérito de los actos no depende únicamente de la exterioridad de la acción, sino de la rectitud de intención (*S.Th.* I-II, q. 12, a. 1). La vida cristiana pide examinar lo que se hace, el por qué se hace y el para qué de cada acción, orientando todo al amor de Dios y del prójimo.

Para Tomás de Aquino, la caridad orienta no sólo actos exteriores, sino también las motivaciones interiores. De ahí que “la pureza de intención pertenece a la rectitud de la voluntad, que depende principalmente de la caridad” (*S.Th.* II-II, q.27, a.4). Servais Pinckaers sostiene que la vida en la caridad supone una constante revisión de la intención, una especie de examen cotidiano que busca que nuestras acciones no sean motivadas por vanidad o interés, sino por un amor auténtico hacia Dios y el prójimo (Pinckaers, 1995, p. 28). Como ejemplo vemos que un médico puede atender a sus pacientes por dinero o por prestigio, pero la pureza de intención se da cuando su principal motivación es el bien de la persona enferma. Esta purificación se realiza pidiendo la gracia y confrontando los propios motivos a la luz de la caridad.

En este sentido, la vida moral en la caridad es una lucha por adquirir y consolidar las virtudes, y por purificar el corazón para que toda obra, incluso la más pequeña, sea realizada en función de amar más y mejor. Se requiere reconocer la fragilidad de la voluntad humana y la necesidad de la gracia. Esto no anula el esfuerzo humano, más bien lo sostiene y lo impulsa hacia su plenitud. La vida cristiana es un dinamismo de conversión continua, donde el sujeto, sostenido por la gracia, aprende a dejarse transformar por el amor que viene de Dios y a responder con una entrega cada vez más pura y total. Por ejemplo, una persona que dona grandes sumas de dinero a obras sociales, desde fuera, parecería un ejemplo de justicia y generosidad, pero si sus acciones están motivadas sólo por prestigio o intereses fiscales, carecen

de caridad. Según Tomás, tales actos no son verdaderamente virtuosos, ya que les falta la “forma” del amor.

La plenitud moral que la caridad otorga no puede alcanzarse sin la gracia. Como se explicó, Tomás es claro al afirmar que la caridad no es adquirida, sino infundida, no es fruto del esfuerzo humano, sino del don gratuito de Dios. Esta verdad protege al pensamiento tomista de cualquier intento de moralismo o de autosalvación. La vida virtuosa cristiana es una respuesta a la iniciativa divina, una cooperación libre con la gracia que actúa en lo profundo del corazón humano.

De este modo, la caridad aparece como el principio más alto de la vida moral, no sólo en cuanto a su dignidad teologal, sino también en cuanto a su eficacia transformadora. Sin ella, las virtudes permanecen en el plano natural, limitadas en su intención y frágiles en su estabilidad. Con ella, las virtudes se integran en un dinamismo de amor que da unidad, plenitud y fecundidad al obrar humano. Por ejemplo, una persona que decide perdonar a un colega que le ha ofendido ejercita la virtud de la paciencia. Si repite estos actos, se fortalece en ella hasta convertirse en hábito. Pero cuando ese perdón se hace no solo por equilibrio humano, sino por amor a Dios y al prójimo, entra en el dinamismo de la caridad que perfecciona toda virtud.

Es por ello que las virtudes no pueden ser comprendidas únicamente como hábitos de perfección individual, sino como disposiciones que estructuran y posibilitan la comunión interpersonal. El tener virtudes me ayuda a ser un mejor hijo, una mejor madre, un mejor empleado. La justicia no se agota en la autorrealización de quien la practica, sino que funda un espacio de reconocimiento, respeto y reciprocidad que constituye la base de la vida social. En esta perspectiva, la dimensión relacional no es un añadido extrínseco a la virtud, sino un elemento constitutivo de su esencia.

La tradición tomista ofrece aquí un horizonte integrador. Para Tomás de Aquino, las virtudes cardinales alcanzan su plenitud únicamente cuando son vivificadas por la caridad, virtud teologal que actúa como principio unitivo y forma de todas ellas (*STh.* II-II, q.23, a.8). La caridad no solo orienta las virtudes hacia el fin último, la comunión con Dios, sino que también las transforma en auténticas disposiciones de apertura al prójimo.

La conclusión que se desprende de esta articulación es que la vida virtuosa no puede ser entendida como un ejercicio de autoperfección aislada, sino como un dinamismo de comunión. Las virtudes son disposiciones que estructuran la existencia humana en clave interpersonal y social, y que, al ser unificadas por la caridad, alcanzan su sentido último en la donación recíproca y en la participación en el amor divino. Con ello se establece un puente fecundo entre la tradición clásica y la reflexión contemporánea: la ética de las virtudes se revela, en última instancia, como una ética de la relación y de la comunión, donde la caridad constituye el principio formal y la culminación de toda vida moral.

### **1.3 El orden de la caridad y la unidad del obrar moral**

Uno de los desafíos más importantes para una ética fundada en las virtudes consiste en explicar cómo se alcanza la unidad interior del sujeto moral. Es decir, cómo se evita que la vida moral se reduzca a un conjunto de actos virtuosos aislados o a una suma de disposiciones fragmentadas. Para Tomás de Aquino, esta unidad se garantiza a través de la caridad, que, al ser la forma de las virtudes, establece un orden interior en el obrar y confiere a toda la vida moral una dirección coherente hacia el fin último. En el apartado anterior se explicó cómo la caridad es forma de las virtudes; en este apartado se expondrá cómo la caridad funciona para ordenar al fin último.

Esto se conoce como la doctrina de la “unidad de las virtudes”, según la cual, en el orden sobrenatural, las virtudes infusas existen juntas en el alma del justo como parte de un mismo hábito general. Así lo explica Tomás: “quien tiene una virtud infusa, tiene todas las demás, ya que todas están ordenadas al mismo fin sobrenatural y animadas por la misma caridad” (*STh.* I-II, q. 65, a. 1). Esta unidad no es meramente externa ni accidental, sino interna y esencial, porque proviene de la participación en el mismo principio vital que es la gracia y, en particular, la caridad.

Tomás añade que esta unidad se fundamenta no solo en la dirección común al fin, sino en la forma interior que asumen las virtudes cuando están animadas por la caridad. Esto se relaciona con lo expuesto en el apartado anterior pues la caridad al ser la forma de todas las virtudes del mismo modo las unifica y ordena, así en plano natural, puede haber justicia sin templanza, o fortaleza sin prudencia; sin embargo, en el orden de la gracia, todas las virtudes morales infusas coexisten y cooperan entre sí, precisamente porque están informadas por la caridad que las ordena hacia Dios.

Esta doctrina tiene una implicación práctica decisiva ya que, como se desarrolló anteriormente, permite comprender que el progreso moral cristiano no es simplemente perfeccionar una virtud en particular, sino en crecer en el amor. Wadell lo comenta así, “toda virtud cristiana verdadera es una forma de amar. No hay caridad sin virtud, ni virtud sin caridad” (Wadell, 1992, p. 63). Con esto evitamos un concepto de virtud centrado en habilidades éticas individuales, y se afirma una ética relacional integrada centrada en la caridad teologal.

Josef Pieper profundiza esta dimensión al señalar que sin caridad, incluso la prudencia, a la que Tomás llama *auriga virtutum*, la que guía a las demás, corre el riesgo de quedar reducida a un cálculo técnico. La prudencia cristiana, en cambio, “es una sabiduría informada por el amor, capaz de ver



más allá de la utilidad inmediata hacia el bien integral de la persona” (Pieper, 2017, pp. 103–104). Es la caridad la que introduce en la vida moral una jerarquía de bienes ordenada al fin último, y con ello, una verdadera integración del obrar. De esta manera la caridad forma y ordena todas las virtudes.

Según Tomás, la caridad establece un “orden del amor” (*ordo caritatis*), en el que Dios ocupa el primer lugar, seguido por el prójimo en cuanto amado en Dios. Este orden no es un simple esquema afectivo, sino una arquitectura moral que estructura la totalidad de la vida cristiana. Por eso, amar bien no es amar de cualquier modo, sino conforme a este orden objetivo inscrito en la caridad misma.

*...el amor de caridad tiende hacia Dios como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad. Es, por lo mismo, conveniente que entre las cosas amadas por caridad haya algún orden según su relación con el principio primero de ese amor, que es Dios. (STh. II-II, q. 26, a. 1–13).*

En esta clave, la caridad se presenta no sólo como virtud moral, sino como principio antropológico. Amar no es solo actuar de una determinada manera, sino configurarse ontológicamente desde el amor. Como afirma Pinckaers: “el amor no es solo una acción que realizamos, sino una realidad que nos constituye” (Pinckaers, 1995, p. 28). Desde esta perspectiva, la caridad no es un añadido al obrar humano, sino la forma más perfecta de realización personal, en cuanto que expresa el *telos* último de la existencia humana: la participación en la comunión trinitaria.

En consecuencia, la caridad unifica las virtudes desde el punto de vista subjetivo, como principio interno del obrar, y también desde el punto de vista

objetivo, ya que ordena los actos al fin sobrenatural, establece prioridades en el amor, y confiere una jerarquía ética a los bienes perseguidos. Por ejemplo, se puede amar al trabajo, a la familia y a Dios. El desorden ocurre cuando el trabajo ocupa el lugar de Dios y desplaza la vida espiritual y familiar. La caridad purifica la intención, asegurando que cada amor ocupe su lugar justo.

Esta ética relacional se opone frontalmente a la lógica individualista que domina muchas visiones contemporáneas de la moral. En un mundo donde el sujeto tiende a concebirse como autónomo, autodefinido y autorreferencial, la propuesta tomista aparece como una invitación a reconfigurar la identidad moral desde el vínculo. La caridad no niega al individuo, sino que lo plenifica en la medida en que lo abre a la alteridad constitutiva de su ser. El resultado de esta estructura es una ética de la plenitud, una moral que no se reduce a evitar el mal o cumplir deberes mínimos, sino que aspira a la santidad, entendida como participación en la comunión de amor de Dios. La caridad, al ser la forma de las virtudes, convierte el ejercicio de cada virtud en un acto de comunión, integrando el obrar moral del cristiano en la vida trinitaria.

#### **1.4 Dimensión relacional de la caridad**

La doctrina tomista de la caridad como forma de las virtudes se inscribe en una concepción del ser humano profundamente relacional. La caridad no se limita a ordenar interiormente el conjunto del obrar moral, sino que expresa una verdad más fundamental: el ser humano ha sido creado para la comunión, y encuentra su plenitud no en la autosuficiencia, sino en el don de sí. Por tanto, la caridad no solo organiza el mundo interior de las virtudes, sino que orienta la existencia entera hacia el otro, estableciendo una ética personalista que desafía las reducciones individualistas de la moral contemporánea.

En el *Proemium de la Summa Theologiae* (*S.Th. I-II*, pr.), Tomás de Aquino establece una clave teológica fundamental: después de tratar a Dios como principio, resulta necesario considerar al ser humano como su imagen (*imago Dei*). Esta afirmación no es retórica o pedagógica, sino ontológica, ya que expresa que el hombre ha sido creado en relación y que su estructura más íntima remite a la alteridad. De este modo, la condición relacional no es una característica más de la persona sino el núcleo mismo de su ser: el hombre es un “ser-de-relación”, cuya vocación más profunda consiste en amar y ser amado.

Este carácter relacional no constituye un aspecto accesorio, sino una dimensión esencial de la identidad humana. En su estudio sobre el concepto de *imago Dei*, Richard Mouw (2012) analiza las distintas corrientes de interpretación presentes en la tradición cristiana y en la reflexión filosófica contemporánea. Distingue tres aproximaciones principales: la sustantiva, que identifica la imagen de Dios con cualidades inherentes al ser humano, como la racionalidad; la relacional, que la entiende en términos de comunión con Dios y con los demás; y la dinámica, que la concibe como un proceso de conformación progresiva a la voluntad divina. Para los fines de esta investigación, esta tipología es relevante ya que muestra que la dimensión relacional no agota el sentido de *imago Dei*, permitiendo articular de modo unitario los otros acentos: las capacidades personales se ordenan a la comunión, y el dinamismo de la persona se despliega como crecimiento en esa comunión. Así, la perspectiva relacional no sólo tiene fundamentos bíblicos sólidos, sino que también dialoga con categorías antropológicas actuales al ofrecer un marco integral para comprender la condición humana.

San Agustín desarrolló la noción de *imago Dei* en clave trinitaria, al sostener que el alma humana refleja a Dios en su estructura tripartita de memoria, intelecto y voluntad (*De Trinitate*, XIV, 6). Agustín asume que “en

el alma existe cierta trinidad: la memoria, la inteligencia y el amor” (*De Trinitate* XIV, 6, 8), como vestigio de la vida trinitaria. La memoria conserva la verdad, el intelecto conoce y la voluntad ama. Estas tres facultades, forman una unidad en el alma y nos llevan a la comunión de las tres personas divinas, en las que el Hijo procede como Verbo y el Espíritu Santo como Amor.

Desde una reconstrucción histórica cuidadosa, Montague Brown (2014) analiza el tratamiento aquiniano del *imago Dei*, enfocándose en su desarrollo más sistemático en la *Summa Theologiae* (I. q.93) y *De Veritate* (q.10), y señala que Tomás se alinea con Agustín al considerar la imagen divina principalmente en el alma racional (intelecto y voluntad) del ser humano. Esta localización demuestra que la semejanza entre Dios y el hombre no se da a nivel corpóreo, sino en la capacidad espiritual de conocer y amar.

En la *Summa Theologiae* (I, q.93) y en *De Veritate* (q.10), Tomás explica que el hombre es imagen de Dios en cuanto es capaz de participar en su vida trinitaria mediante el ejercicio de las facultades racionales. El intelecto, como potencia de conocimiento de la verdad, refleja la inteligencia divina, y la voluntad, como inclinación libre hacia el bien, participa del amor que constituye la esencia de la vida de Dios. La imagen de Dios no es un “parecido” ontológico, sino una vocación dinámica donde el ser humano está llamado a desplegar su racionalidad en la búsqueda de la verdad y a orientar su libertad en el amor al bien, alcanzando así la comunión con Dios. En otras palabras, la razón de ser de la inteligencia y de la voluntad es para que el ser humano pueda amar.

La *imago Dei* se manifiesta esencialmente en la relación ya que Dios es comunión de amor en la Trinidad. El hombre se realiza en la apertura al otro, en el don de sí, en el amor. La vida humana alcanza su verdad más plena

cuando refleja esta comunión con Dios y con sus hermanos. Al considerar que la imagen divina se encuentra principalmente en el alma racional significa que el hombre refleja a Dios en aquello que lo constituye más íntimamente como persona. No es la materialidad del cuerpo, ni las pasiones, lo que nos lleva a la semejanza con el Creador, más bien la dimensión espiritual que nos permite conocer y amar de manera libre. Sin embargo, esto no significa excluir el cuerpo ni la afectividad: el alma racional es forma del cuerpo y, por lo que, la capacidad de amar se desarrolla siempre de manera encarnada, integrando las pasiones y la historia concreta de cada persona.

En esta línea, puede distinguirse entre el amor como pasión sensible y el amor como acto de voluntad: la caridad pertenece al segundo nivel, pero no prescinde de la sensibilidad, sino que la ordena y la eleva. La imagen de Dios es una estructura de apertura donde el intelecto tiene la capacidad de recibir la verdad que viene de Dios y la voluntad tiene la capacidad de responder con amor a esa verdad, involucrando el conjunto de la vida afectiva y corporal.

La expresión *imago Dei* se refiere al misterio de que el ser humano ha sido creado por Dios a su semejanza. No significa una simple copia externa, como si se tratara de un retrato, sino una participación real en lo que Dios es. El hombre, varón y mujer, está llamado a reflejar a su Creador en su ser espiritual, en su capacidad de conocer la verdad, de amar, y de entrar en comunión. Precisamente en su condición corporal sexuada, la relación entre varón y mujer se convierte en un lugar privilegiado donde se hace visible esta vocación a la comunión: la diferencia y reciprocidad entre ellos transparentan, en el orden de la creación la llamada de un amor que se dona y se recibe. La dignidad del hombre no depende de fuerzas ciegas de la naturaleza ni del azar biológico, sino de haber sido amado por Dios que lo

creó a “su imagen”. Cada persona posee un valor inviolable y absoluto, independientemente de cualquier condición social, cultural e incluso de salud.

Por eso la antropología tomista asume que la dignidad humana se basa en su ser racional, ya que ahí se manifiesta la huella de Dios y la posibilidad de alcanzar el fin último, que es la comunión de amor con Él. Como afirma Tomás, “el hombre alcanza su perfección en la medida en que conoce y ama a Dios” (*STh.* I, q.93, a.4, ad-1).

La visión del *imago Dei* como un principio relacional ha sido retomada en la teología personalista contemporánea. El personalismo es una corriente filosófica y teológica que cobró relevancia en el siglo XX, aunque sus raíces se remontan al siglo XIX como reacción a las corrientes de la Ilustración, el racionalismo, el idealismo hegeliano, el individualismo extremo, el colectivismo, que reducen al ser humano a un medio (Williams & Bengtsson, 2022). Lo que distingue al personalismo es su énfasis en la persona como principio fundamental de explicación filosófica, epistemológica, ontológica y axiológica. El personalismo no es una escuela homogénea: existen varias versiones idealistas, fenomenológicas, existencialistas y tomistas, pero todas comparten la inviolabilidad y dignidad de la persona y su dimensión relacional (Burgos, 2009).

En un artículo publicado en Zygon, D. Fergusson (2013) destaca cómo los enfoques relacionales, inspirados por la doctrina de la Trinidad, consideran que la imagen divina se muestra en las relaciones humanas que reflejan la comunión trinitaria (relación libre y amorosa). Fergusson sostiene que el ser humano no es solo imagen de Dios porque posee intelecto y voluntad, sino porque está llamado a vivir en relación con otros, donde la vida comunitaria, marcada por la libertad, la reciprocidad y el amor, se

convierte en la semejanza con Dios. Fergusson añade el carácter interpersonal de la existencia humana como reflejo de la vida trinitaria y actualiza la doctrina del *imago Dei* en un horizonte relacional, de manera más cercana a las preocupaciones antropológicas y sociales del siglo XXI, donde la identidad no se entiende de manera aislada, sino dentro de una red de vínculos. Fergusson establece un puente entre la teología clásica y la reflexión contemporánea: el hombre, como *imago Dei*, se orienta a Dios en su interioridad espiritual, y refleja a Dios en el modo que construye relaciones de comunión y de amor con los demás.

Esta idea va en la misma línea de Ratzinger quién afirma que Dios, en su misma esencia, es relación: el Padre es “ser-para”, el Hijo es “ser-desde” y el Espíritu Santo es “ser-con”. Siendo el hombre imagen de Dios, estas dimensiones relacionales constituyen también el núcleo de su antropología.

*Cuando alguien se mueve hacia la total autonomía, desconectada de cualquier responsabilidad con otro, no se mueve hacia lo divino, sino hacia lo contrario: se mueve «hacia la deshumanización, hacia la destrucción del ser mismo por medio de la destrucción de la verdad (Sada, 2023, p. 433).*

Desde esta perspectiva, Ratzinger considera que la propuesta existencialista de Sartre que sostiene que una vida sin esencia ni sentido, arrojada a una libertad solitaria y angustiante, equivale a una condena. Esa soledad radical es lo que él identifica con el infierno: el encerramiento absoluto en uno mismo. En cambio, la verdadera naturaleza del ser humano no se encuentra en la individualidad aislada, sino en la condición de persona llamada a la relación y a la comunión (Sada, 2023, p. 435).

En la misma línea de Tomás de Aquino, la propuesta filosófica del personalismo invita a una relación no de dominio o de interés, sino de

encuentro, comunión y reconocimiento mutuo en la dignidad compartida. Esta afirmación refleja uno de los núcleos del pensamiento personalista: la persona no puede reducirse a medios, funciones o beneficios, sino que posee una dignidad intrínseca que reclama ser reconocida y amada por sí misma.

El personalismo subraya que el ser humano es un fin en sí mismo y nunca un simple instrumento. A diferencia de las lógicas utilitaristas, que valoran a los demás en la medida de su provecho, la visión personalista reconoce en cada individuo una singularidad irrepetible y un valor absoluto que exige respeto y apertura. El amor auténtico se orienta hacia la persona en su totalidad, no por lo que ofrezca o por las ventajas que se puedan obtener de ella (Mounier, 2001).

Esta intuición ha sido retomada por el personalismo cristiano del siglo XX, particularmente en autores como Dietrich von Hildebrand, Karol Wojtyła y Martin Buber. Hildebrand, en su obra *La esencia del amor*, subraya que el amor auténtico no instrumentaliza ni reduce al otro a objeto de deseo o utilidad, sino que lo reconoce en su valor intrínseco. En su célebre formulación: “el amor auténtico no depende de la utilidad del ser amado, sino de la captación de su valor como persona” (Hildebrand, 1965, p. 34), Hildebrand sostiene que amar de verdad significa descubrir en el otro un valor único, irreductible, que se sostiene más allá de la conveniencia o la satisfacción inmediata. Esta comprensión del amor no se limita a una emoción pasajera, sino que implica una disposición estable del querer que ordena la afectividad hacia el bien objetivo de la persona amada. En este sentido, se vincula estrechamente con la noción clásica de virtud: el amor verdadero se convierte en hábito perfeccionador de la voluntad, que orienta libremente al sujeto hacia el bien del otro y, en última instancia, hacia el bien supremo.



El personalismo cristiano retomó la tradición tomista subrayando que la virtud no es solo una perfección funcional, sino una configuración de la persona en relación. Karol Wojtyła (Juan Pablo II) afirmaba que la virtud permite a la persona “poseerse para donarse” (*Persona y acción*, 1969). Emmanuel Mounier, por su parte, insistía en que la virtud implica abrirse al otro en fidelidad y compromiso (Mounier, 2001). En esta línea, la virtud no trata únicamente de un hábito individual, sino de una cualidad que posibilita el encuentro y la comunión.

Edward Sri, en su análisis del impacto del relativismo moral en la cultura actual, señala que una de las consecuencias más preocupantes de la ética centrada en el yo es la pérdida de sentido del amor como don. En una cultura donde “yo amo si me aman”, el amor deja de ser oblativo y se convierte en transacción (Sri, 2016, p. 84). Frente a esta lógica, la caridad cristiana propone una forma de amar que no se basa en la reciprocidad o la utilidad, sino en la gratuidad del amor de Dios, que ama primero y sin condiciones.

*Esta visión relativista afecta profundamente nuestras relaciones. Nos lleva a tratar a las personas como productos. Las valoramos de manera utilitarista, solo en la medida en que nos aportan algún beneficio. Como resultado, las relaciones que implican un amor duradero, incondicional y sacrificado ya no son tan comunes como antes. En un mundo relativista, nuestras relaciones se vuelven más egocéntricas y, por tanto, más inestables y frágiles (Sri, 2016, p. 84).*

Por tanto, la comprensión personalista caridad no sólo refuerza su papel como forma de las virtudes, sino que redefine la antropología moral misma: el ser humano no se realiza en la autosuficiencia, sino en la comunión; no en

el dominio de sí, sino en el don de sí. La caridad, en cuanto participación en el amor trinitario, introduce una lógica nueva en la vida moral: la lógica del don, que estructura y eleva todo el obrar ético del cristiano.

El reconocimiento de esta dimensión relacional de la persona humana transforma la comprensión de la libertad. En la modernidad existen diversas corrientes filosóficas que consideran a la libertad como independencia absoluta de vínculos y determinaciones externas. Sartre entiende la libertad como pura autodeterminación (Sada, 2023).

*La filosofía de la libertad de Sartre es quizá la propuesta más radical que haya visto el siglo XX sobre esta cuestión. El hombre, para él, es pura libertad capaz de definirse a sí mismo, por lo que carece de criterios a priori para orientar sus acciones. Esto lo hace radicalmente responsable de su propia realidad (Sada, 2023, p. 416).*

Aquino ofrece una concepción distinta y más integradora. Para Tomás, la libertad no se reduce a un poder de indiferencia, sino que consiste en la capacidad de elegir el bien y, en última instancia, en la posibilidad de amar y de entregarse al otro. En la *Summa Theologiae* sostiene que “la voluntad es naturalmente movida por el bien universal, que es la felicidad, y por el fin último como propio objeto” (*STh.* I-II, q.10, a.1), lo que significa que la libertad auténtica no se define por la mera posibilidad de elección, sino por la orientación hacia el bien verdadero que perfecciona al ser humano y lo vincula con Dios y con los demás.

Pinckaers desarrolló este concepto en la teología moral contemporánea, al distinguir entre la “libertad de indiferencia”, característica del voluntarismo moderno, y la “libertad para la excelencia”, propia de la tradición cristiana y tomista. La primera entiende la libertad como una

neutralidad previa a la elección, donde la autonomía se concibe como ausencia de condicionamientos. La segunda, en cambio, la describe como una facultad que crece y se perfecciona en la medida en que se ejercita en el bien. En palabras de Pinckaers, “la libertad de excelencia nos permite actuar bien fácilmente, con gozo y perfección, gracias a la atracción del bien verdadero” (1995, p. 332).

Desde esta perspectiva, la libertad es inseparable de las virtudes, ya que ellas ordenan los afectos, las decisiones y los actos hacia el amor. La caridad ocupa un lugar principal al orientar todas las virtudes a su fin último: el amor de Dios y del prójimo. Así, frente a las concepciones individualistas que reducen la libertad a aislamiento o a pura autodeterminación, Tomás y la tradición personalista cristiana revelan que la libertad alcanza su plenitud en la relacionalidad: en la capacidad de donarse, de entrar en comunión y de vivir en el amor que constituye el destino último de la persona.

### **1.5 Caridad, libertad y plenitud moral**

Una de las aportaciones más significativas de la doctrina tomista sobre las virtudes es la integración entre la vida moral y la libertad, entendida no como mera capacidad de elección indiferente, sino como autodeterminación hacia el bien en el horizonte del fin último. Esta concepción alcanza su punto culminante con la caridad, en cuanto virtud que no solo unifica y ordena el obrar moral, sino que introduce al sujeto en la plenitud de la libertad cristiana: aquella que consiste en amar a Dios por sí mismo y al prójimo en Dios.

Para comprender esta tesis es necesario partir de la noción de libertad en Tomás de Aquino. A diferencia de las concepciones voluntaristas posteriores (como las de Guillermo de Ockham donde la voluntad goza de una autonomía radical que puede autodeterminarse sin referencia objetiva al

bien), para Tomás la libertad se explica desde la relación intrínseca entre intelecto y voluntad: se es libre precisamente porque se puede conocer el bien y adherirse a él por amor.

Tomás sostiene que la libertad no consiste en una neutralidad ante los fines, ni en la capacidad de autodeterminación radical frente a cualquier bien, sino en la inclinación racional al bien verdadero. La voluntad es libre precisamente porque es racional, es decir, porque puede reconocer el bien y adherirse a él por amor. En este sentido, la libertad es un dinamismo orientado naturalmente hacia el bien; es la capacidad de elegir el bien por sí mismo, no de actuar arbitrariamente. (*STh.* I-II, q.13, a.1; Pinckaers, 1995; Torrell, 2002).

Esta concepción de la libertad se articula con la noción de virtud como hábito electivo donde la virtud perfecciona la libertad, no la limita. El sujeto virtuoso es más libre que el vicioso, porque posee una disposición estable a elegir racional y amorosamente aquello que le perfecciona en su ser. La libertad no se realiza en la multiplicidad de opciones, sino en la adhesión estable y gozosa al bien. Desde esta perspectiva, la caridad aparece como el culmen de la libertad, en cuanto que orienta la voluntad hacia el Bien absoluto, que es Dios, no por coacción, sino por atracción amorosa.

En la tradición clásica, y especialmente en Tomás, la libertad está intrínsecamente ordenada a la verdad del ser humano y se realiza plenamente en la virtud. Tomás afirma que “cuanto más uno se inclina al bien por la virtud, tanto más libremente obra” (*STh.* I-II, q. 17, a. 1 ad 2). La libertad, lejos de identificarse con la mera ausencia de determinación o con la capacidad de escoger entre contrarios, es la perfección de la voluntad cuando se adhiere con firmeza y gozo al bien verdadero. De esa manera, la libertad auténtica no se entiende en oposición a la ley moral o a la verdad del ser,

sino que cuanto más virtuoso es un acto, más libre resulta, ya que expresa el dinamismo propio de la persona hacia su fin último (Pinckaers, 1995, pp. 375–380). La caridad, en cuanto virtud teologal, introduce al sujeto en una libertad nueva que es la libertad de amar como Dios ama, no por necesidad, sino por donación total y gratuita (Pinckaers, 1995, pp. 76–85).

Así, la libertad alcanza su culmen en la caridad, porque en ella la persona participa de la misma vida divina y aprende a amar no desde la coacción o la utilidad, sino desde la gratuidad. Se trata de una libertad que no se reduce a poder elegir, sino que se convierte en capacidad de darse plenamente, en sintonía con la definición agustiniana de libertad “*posse non peccare*”, es decir, la posibilidad de elegir el bien sin esclavitud del mal (Agustín, *De libero arbitrio*, II, 1).

La plenitud de la vida moral no se alcanza en la posesión de virtudes morales sino en la configuración del sujeto con el amor divino mediante la caridad. Esta virtud, infundida por el Espíritu Santo, transforma las acciones individuales, al configurar el corazón del sujeto moral y ordenando sus afectos, sus decisiones y su libertad hacia la comunión con Dios. Amar con caridad no es simplemente “hacer el bien”, sino participar en la vida misma de Dios, que es amor (cf. 1 Jn 4,8).

En la visión tomista, los afectos (*passiones animae*) ocupan un lugar esencial en la dinámica moral ya que constituyen las inclinaciones sensibles que mueven al ser humano hacia bienes concretos. En sí mismos, no son ni buenos ni malos, pero necesitan ser educados y orientados por la razón iluminada por la virtud.

*De aquí se sigue que lo propio de la virtud moral no es la inhibición de las pasiones ni tampoco la lucha contra ellas - aunque ésta nunca esté totalmente ausente de la vida del*

*hombre-, de modo que el rechazo de la pasión desordenada es una acción recta y laudable, pero no el acto propio de la virtud. El acto de la fortaleza y la templanza es una acción de la potencia en que inhieren esos hábitos, esto es, del apetito irascible y concupiscible en cuanto movidos por la razón y la voluntad: es, por tanto, una pasión ordenada consecuente al imperio prudencial, provocada por elección, con la que el hombre hace el bien de modo humano, mediante todas las potencias que integran su naturaleza. La acción realizada de este modo tiene una bondad y un mérito mayor porque procede de una más integral ordenación al bien (Rodríguez Luño, 1983, p. 231).*

Si dejamos los afectos sin gobierno se llega a la dispersión y a la esclavitud de los apetitos; pero si integramos los afectos al poder de la caridad orientamos la vida emocional hacia el bien supremo. La caridad es un principio de unificación interior ya que no reprime afectos, los ordena, los purifica y los eleva al dinamismo del amor divino. De esa forma el hombre virtuoso en orden a la caridad no es un esclavo de las pasiones, pero tampoco es impassible, sino que sabe desear, alegrarse, airarse cuando conviene y cuando es justo (Cf. Rodríguez Luño, 1983, p. 231-232). La virtud cuando está animada por la caridad no mata las pasiones las eleva, por eso la virtud supone alegría, fortaleza y esperanza pues “pertenece a la perfección moral del hombre que éste se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensible” (S.Th., I-II, q. 24, a. 3).

El ordenar los afectos significa que el amor, la ira, la esperanza o el temor encuentren su lugar y se subordinen al fin último. El amor humano se transforma en caridad cuando se dirige a Dios y, desde Él, a los demás; la ira se convierte en justa indignación frente al mal; la esperanza se convierte en

confianza en la promesa divina; el temor toma la forma de fidelidad con Dios. La caridad, como forma de las virtudes, no elimina estas pasiones, más bien las integra en una síntesis superior, que impulsa al hombre hacia la comunión.

Por eso la vida moral cristiana no se reduce a la corrección externa de los actos, sino que lleva a una transformación interior del corazón mismo de la persona. La caridad configura la voluntad, ilumina la razón y ordena los afectos, donde el sujeto moral actúa bien y ama rectamente. La auténtica libertad consiste en un corazón unificado en el amor de Dios, donde toda la dinámica afectiva se orienta hacia la comunión que constituye el destino último del ser humano.

Amar con caridad no es simplemente realizar un bien, sino participar en la vida misma de Dios, que es Amor (1 Jn 4,8). Esta comprensión se enraíza en la antiquísima doctrina del *ordo amoris* (“orden de los amores”), que fue articulada por San Agustín. En *La Ciudad de Dios*, él define la virtud como “amor correctamente ordenado” (*City of God*, XV.23), y en *Sobre la Doctrina Cristiana* añade una fórmula más precisa:

*El hombre justo es aquel que tiene el amor ordenado: ni ama lo que no debe, ni deja de amar lo que debe; ni ama más lo que debe amar menos... ni ama en menos ni más medida lo que debe amar con igual medida (Agustín, On Christian Doctrine, I.27–28).*

Este *ordo amoris* se traduce en una configuración afectiva que conserva jerarquías ontológicas: el amor por Dios ocupa el primer lugar, seguido por el amor al prójimo, y luego por los bienes secundarios. Esto lo explica Lewis, el verdadero amar fluye desde Dios hacia los demás, y solo así es conforme a la realidad divina: “San Agustín define la virtud como *ordo amoris*, la

condición ordenada de los afectos en la que a cada objeto se le concede aquella clase y grado de amor que le es apropiado (Lewis, 1943/2001, Ch. 1, “Men Without Chests”).

La misma idea encuentra eco en la filosofía tomista. Para Tomás de Aquino, las virtudes moralmente estructuran los afectos correctos, y la caridad, como forma de todas las virtudes, los orienta hacia el bien divino (*STh.* II-II, q.23, a.8). Bajo esta óptica, el afecto humano ordenado refleja una participación en el orden trinitario de amor y conforme a la imagen de Dios en la persona humana.

Así, la caridad revela nuestra condición como *imago Dei*: amar como Dios ama implica una donación gratuita, un vínculo que no es prescrito por necesidad, sino generado por reciprocidad de amor. En este sentido, no basta “hacer el bien”; es necesario amar con corazón ordenado un corazón puesto en la ruta del amor divino. A la luz de esta doctrina, es posible comprender que la caridad no suprime las demás virtudes, ni las sustituye, sino que las lleva a su madurez. La templanza informada por la caridad no es simple moderación, sino disponibilidad para el sacrificio. La justicia informada por la caridad no se agota en dar lo debido, sino que se expresa también en la misericordia y el perdón. La fortaleza informada por la caridad no es resistencia estoica, sino firmeza por amor al bien y fidelidad en la prueba. La prudencia informada por la caridad no es cálculo estratégico, sino discernimiento espiritual en vista del bien común.



## **Capítulo 2. El giro relacional en la comprensión de la ética**

Uno de los mayores desafíos contemporáneos radica en la comprensión fragmentada del ser humano, quien se concibe a menudo como una individualidad cerrada, autónoma y autorreferencial. La exaltación de la libertad desvinculada, la crisis del sentido, el relativismo moral y la concepción afectiva de la autenticidad han desembocado en una cultura del yo, que ve en la alteridad una amenaza y en toda relación un riesgo de pérdida de soberanía. Así, fenómenos sociales como el individualismo consumista, el auge de las redes sociales que absolutiza la autoimagen y la proliferación de vínculos “líquidos” y desechables, como los describe Bauman (2003) en su análisis de la modernidad líquida, ejemplifican esta tendencia.

Desde un plano filosófico, autores como Charles Taylor (1991) advierten que la reducción de la autenticidad a una mera expresión subjetiva conduce a la incomunicación y al aislamiento, mientras que el relativismo moral contemporáneo refuerza la idea de que toda norma compartida constituye una limitación indebida a la libertad. En este contexto, la ética suele presentarse como una imposición externa, como una serie de normas heterónomas que coartan la libertad individual.

Frente a esta visión, el pensamiento clásico cristiano, particularmente el de Tomás de Aquino, ofrece una antropología relacional que sitúa el fundamento de la ética no en el individuo aislado, sino en la persona en comunión. La clave interpretativa es el amor entendido no como sentimiento efímero, sino como principio ontológico, el ser humano ha sido creado por amor, en el amor y para el amor. En este capítulo quiero presentar una idea general de lo que podría entenderse como una ética relacional, tomando como base las reflexiones de Tomás de Aquino, algunos autores del personalismo y la propuesta moral de Charles Taylor. Mi propósito no es

hacer un estudio profundo ni una crítica detallada de estas teorías, sino ofrecer una visión amplia que muestre la propuesta principal de la antropología relacional y cómo se conecta con la virtud y la caridad.

## **2.1 La antropología personal, base de la ética relacional**

Tomás sostiene que el acto creador de Dios no responde a una necesidad, sino a la pura liberalidad de su bondad difusiva (*bonum est diffusivum sui*), de modo que todo lo creado participa de ese amor originario (*STh.* I, q. 20, a. 2). En esta línea, el ser humano, creado “a imagen de Dios” (*imago Dei*), es constituido para la comunión, ya que “amar pertenece propiamente a la voluntad, que se ordena al bien del otro” (*STh.* I-II, q. 26, a. 4).

Benedicto XVI retoma y actualiza esta visión en su encíclica *Deus caritas est*, al afirmar que “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida” (Benedicto XVI, 2005, n. 1). Este acontecimiento es la revelación de un Dios que es amor (cf. 1 Jn 4,8) y que crea al hombre desde el amor y para el amor, de manera que la vida moral se entiende como respuesta y participación en esa comunión divina.

Dios es persona: verdad, amor, inteligencia y libertad en grado sumo. Benedicto XVI, consideró que la persona es algo más que un individuo, planteando una diferencia decisiva entre el pensamiento antiguo y el cristianismo. El hombre no es un ser aislado, sino un ser en relación, que encuentra su valor en Cristo como 'último hombre'. La persona se define como ser-para-los demás y para Cristo, constituyéndose así también como ser para la esperanza y la eternidad. Jesucristo es presentado como la esencia del cristianismo, y la persona se concibe desde el primado de la recepción y la positividad cristiana (Blanco-Sarto, 2025, pp. 289-299).

El concepto de persona en la antropología filosófica tiene un origen cristiano, relacionado con la doctrina de la Trinidad y la encarnación. Este término procede del ámbito teatral con la palabra griega *prosopon*, que pasó al lenguaje teológico en los debates cristológicos. Benedicto XVI explicó que la fe cristiana afirma tanto la unidad como la multiplicidad en Dios, de modo que ambas son divinas. Confesar a Dios como persona significa reconocerlo como relación, diálogo y comunicabilidad, en los que se unen *logos* y *ágape*. Benedicto XVI explica que los términos *eros* y *ágape* expresan dos dimensiones complementarias del amor: el primero designa el impulso de búsqueda y deseo que eleva al ser humano hacia lo divino, mientras que el segundo manifiesta el movimiento de entrega y don gratuito propio de Dios. El cristianismo, por tanto, no los contrapone, sino que los purifica y los une, mostrando que el amor verdadero incluye tanto el ascenso del deseo como el descenso del don. En Dios, *logos* y *ágape*, razón y amor, se identifican plenamente; y en el hombre, el *eros* solo alcanza su plenitud cuando se transforma en comunión oblativa. De este modo, el amor humano refleja la dinámica trinitaria del ser divino, donde toda relación es simultáneamente conocimiento y don de sí (Benedicto XVI, 2005, nn. 3–8). Así, el personalismo de Ratzinger es ontológico y teológico, pues la relación constituye una dimensión esencial del ser (Blanco-Sarto, 2025, pp. 347-367).

El concepto de persona expresa desde su origen la idea de diálogo, revelando que Dios vive como 'yo', 'tú' y 'nosotros'. Este conocimiento permitió al hombre comprender su propia esencia: la persona es apertura y relación constitutiva. El 'yo' no se pertenece completamente a sí mismo, sino que existe en referencia a los demás. La relación se sitúa en el nivel ontológico y no meramente accidental, configurando así la esencia de la persona humana en conexión con la relación trinitaria (Blanco-Sarto, 2025, pp. 367-377).

Así, tanto en la metafísica del ser de Tomás como en la teología del amor de Benedicto XVI se justifica la afirmación de que la existencia humana tiene su origen, su sentido y su finalidad en el amor mismo de Dios. Desde esta perspectiva, la vida moral no es sino el despliegue dinámico de una estructura relacional que hunde sus raíces en el ser mismo de Dios, quien es comunión trinitaria. La noción de una ética relacional permite recuperar el sentido unitivo de las virtudes y muestra cómo la caridad, como virtud teologal, es el principio animador del obrar humano como se desarrolló en el capítulo anterior. No se trata de una ética sentimental, sino de una ética fundada en la verdad del ser humano como imagen del Dios-relación.

En el horizonte de la ética cristiana, el ser humano no se concibe como un individuo aislado, sino como un ser esencialmente relacional. Esta afirmación encuentra un fundamento sólido en el pensamiento de Aquino, quien, a partir de su reflexión sobre la Trinidad, introduce una comprensión novedosa de la relación como categoría ontológica fundamental. En su teología trinitaria, las personas divinas no se distinguen por accidentes o cualidades añadidas, sino por relaciones subsistentes, ser Hijo es, en sí mismo, una relación con el Padre, de modo que la relación constituye la identidad personal en el seno divino (Ordóñez, 2022, pp. 156–157).

La definición clásica de persona formulada por Boecio ha sido base para la tradición filosófica y teológica occidental. En su tratado *Contra Eutychem et Nestorium*, Boecio (2000) define a la persona como “*naturae rationalis individua substantia*”, es decir, una “sustancia individual de naturaleza racional” (p. 84). Con esta fórmula, Boecio ofrece una categoría ontológica que permite comprender al ser humano. La definición contiene tres elementos: la sustancialidad, como realidad que subsiste por sí misma; la individualidad, que distingue a cada persona de las demás; y la racionalidad, la capacidad propia del ser humano para conocer y

autodeterminarse. Si bien la definición boeciana no formula explícitamente la relacionalidad, pero si ofrece los elementos sobre los que la reflexión contemporánea ha desarrollado una comprensión de la persona como sujeto único e irreductible, llamado a la comunión mediante su capacidad de conocer y amar.

Este giro ontológico, al elevar la relación al nivel de sustancia en Dios, tiene implicaciones profundas para la antropología. Si el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Génesis 1:26), entonces también su ser personal encuentra en la relacionalidad su clave de comprensión. Lejos de reducirse a una sustancia individual, como afirmaba la definición clásica boeciana, la persona humana se revela como una apertura constitutiva hacia el otro, una existencia que se realiza plenamente sólo en comunión.

En el siglo XX, el personalismo, ofreció una relectura de la tradición clásica desde esta clave relacional. Autores como Emmanuel Mounier y Karol Wojtyła interpretaron a la persona no como un punto de partida estático, sino como una realidad dinámica, abierta al amor, a la libertad y a la intersubjetividad. Esta corriente no abandona la metafísica clásica, sino más bien asume los fundamentos y los proyecta hacia una antropología ética centrada en el amor como estructura constitutiva del ser humano (Mounier, 2001; Wojtyła, 1979).

En este sentido, el personalismo no rompe con la tradición tomista, sino que la lleva a un contexto cultural marcado por el individualismo y el relativismo. Mounier (2001) insiste en que la persona es “vocación de comunión”, mientras que Wojtyła (1979) desarrolla, en *Persona y acción*, una fenomenología de la autodonación que integra el dinamismo de la libertad y el amor en la estructura misma de la persona. Así, la antropología personalista reconoce que el ser humano es más que una sustancia aislada: es un sujeto relacional cuya plenitud ética se alcanza en la apertura al otro y

en la orientación hacia el bien objetivo. De este modo, el personalismo es una propuesta no de sustitución, sino de actualización de la metafísica clásica en clave relacional, al ofrecer una antropología ética en la que el amor es la estructura constitutiva del ser humano y el horizonte último de su realización.

## **2.2 Tomás de Aquino: la relación como categoría ontológica**

En la tradición filosófica clásica, especialmente en Aristóteles, la relación es una categoría accidental, es decir, como algo que se añade a la sustancia sin pertenecer de manera esencial. En su obra *Categorías*, Aristóteles propone una clasificación de los modos de ser, al establecer diez categorías que expresan las formas sobre la realidad: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión (*Cat.* 4, 1b25–2a4). La sustancia es la más importante, ya que designa aquello que existe en sí mismo y sirve de sujeto para los demás predicados; las demás categorías expresan accidentes que dependen de la sustancia y no subsisten por sí mismos.

Esta clasificación no pretende ser una taxonomía empírica, sino un marco ontológico que muestra los diferentes modos en que el ser se dice y se conoce. Como señala Aristóteles: “De las cosas dichas sin combinación, cada una significa o bien una sustancia, o bien una cantidad, o bien una cualidad, o bien una relación, o bien un lugar, o bien un tiempo, o bien una posición, o bien un estado, o bien una acción, o bien una pasión” (*Cat.* 4, 1b25–2a4). Aristóteles afirma que en el caso de la “relación” ésta depende siempre de algo más y no subsiste por sí misma (*Cat.* 7, 6a36–6b2). Esta concepción limita la importancia ontológica de la relacionalidad, al relegar la relación a una dimensión secundaria del ser.

Tomás de Aquino introduce un giro decisivo al aplicar la categoría de relación al misterio de la Trinidad. En la *Summa Theologiae* (I, q.28–30), argumenta que en Dios las relaciones no son accidentes, sino que son

subsistentes. Las personas divinas se distinguen únicamente por sus relaciones de origen, el Padre engendra al Hijo, el Hijo es engendrado, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Así, “*persona significat relationem in divinis*” (S.Th. I, q.30, a.2). La paternidad, la filiación y la espiración no son cualidades exteriores a la esencia divina, sino su misma estructura relacional.

*Los nombres personales en Dios no significan la relación en cuanto es relación, sino en cuanto es persona. Y por eso se ha de decir que en Dios la persona significa la relación en cuanto es subsistente en la naturaleza divina. De aquí que signifique la relación como subsistente. (S.Th. I, q. 30, a. 2, co.)*<sup>1</sup>

Este planteamiento implica una verdadera revolución metafísica, lo que en la criatura es accidental, en Dios es sustancial. El pensamiento trinitario de Tomás de Aquino representa una de las elaboraciones más profundas de la metafísica cristiana. En su intento por explicar cómo en Dios hay una sola sustancia y tres personas distintas, Tomás recurre a la noción de relación real como principio de distinción intradivina.

Este planteamiento es una innovación radical respecto a la metafísica aristotélica. Por otro lado, la noción de *imago Dei* no es solo un dato teológico, sino una clave antropológica central para Tomás de Aquino. Si Dios es, en sí mismo, relación subsistente, entonces el ser humano, imagen de ese Dios trinitario, también está constituido ontológicamente por la relacionalidad. De ahí que las relaciones humanas no puedan considerarse

---

<sup>1</sup> “*Nomina personalia in divinis non significant relationem secundum quod est relatio, sed secundum quod est persona. Et ideo dicendum est quod in divinis persona significat relationem, inquantum est subsistens in divina natura. Unde significat relationem ut subsistentem*” (S.Th. I, q. 30, a. 2, co.)

meramente accidentales, sino que forman parte del núcleo sustancial del ser personal.

Este modelo trinitario tiene consecuencias teológicas, ontológicas y antropológicas de gran profundidad. Revela que la relacionalidad no es una amenaza a la identidad, sino su forma más perfecta. En Dios, la alteridad no divide, sino que constituye; no fragmenta, sino que unifica en la comunión. De ahí que, si el ser humano ha sido creado *ad imaginem Dei*, su estructura más íntima también será relacional. Como afirma Tomás de Aquino, la *imago Dei* se reconoce principalmente en la capacidad del intelecto y la voluntad, facultades que hacen posible el conocimiento y el amor, es decir, la apertura hacia el otro y hacia Dios mismo (*STh. I*, q. 93, a. 4).

En esta perspectiva, la relacionalidad no es un añadido social, sino un componente constitutivo del ser humano en cuanto persona. Como señala Benedicto XVI, esta afirmación “invierte la jerarquía ontológica clásica al colocar la relación, la relatividad, en el nivel más alto del ser” (Ratzinger, 1973/2006, p. 109). En Dios, ser y relación coinciden: el ser divino es comunión. El Padre no es primero “una sustancia” que luego se pone en relación, sino que su ser como Padre consiste precisamente en estar en relación con el Hijo. La identidad de cada persona divina se define por su relación subsistente.

Por lo mismo, la persona del Hijo no posee una sustancia distinta de la del Padre, sino que es Hijo precisamente en virtud de su relación de filiación con el Padre. De este modo, la relación adquiere un estatuto ontológico central: no es una propiedad añadida, sino la forma misma de la subsistencia personal. En este sentido, la ética cristiana no se construye a partir de reglas externas, sino como un modo de vivir conforme a la verdad del ser humano. El amor, entendido como don de sí mismo, no es solo un



acto voluntario, sino una forma de ser que expresa lo más radical del sujeto. Como señala Ordóñez (2022), “el acto de ser de la persona es abierto, difusivo de sí mismo, y se expresa a través de relaciones interpersonales” (p. 157).

Benedicto XVI lo expresa así: “La vida en comunión con Dios y entre nosotros no es algo accesorio, sino que responde a la misma esencia del hombre” (*Deus caritas est*, n. 18). Por tanto, el ser humano realiza plenamente su identidad no en la autosuficiencia aislada, sino en la donación y el reconocimiento mutuo. Así, la antropología cristiana muestra que la comunión no limita la libertad, sino que la plenifica. La alteridad, lejos de ser una amenaza, es la condición de posibilidad de la identidad personal. Este cambio de paradigma permite comprender la vida moral no como un conjunto de normas externas, sino como el despliegue de una vocación a la comunión, donde la virtud se entiende como hábito que perfecciona la capacidad de amar.

### **2.3 Persona y relación**

La visión cristiana de la ética se distingue porque sitúa la plenitud del ser humano no en la mera autorrealización individual, sino en la comunión con Dios y con los demás. Tomás de Aquino explica que el fin último de la vida moral es la *beatitudo*, es decir, la felicidad entendida como participación en el bien perfecto, que no se alcanza en bienes creados, sino en la unión con Dios (*STh.* I-II, q. 2, a. 8). Esta *beatitudo* no anula el deseo de verdad, de belleza y de amor, sino que los eleva y ordena hacia su cumplimiento definitivo. De este modo, la ética cristiana se configura como un camino de plenificación, donde las virtudes no son meros hábitos funcionales, sino disposiciones que integran la libertad en el horizonte del amor.

Vivir virtuosamente significa encaminar la existencia hacia la vida buena, que no se reduce a la satisfacción subjetiva, sino que encuentra su sentido en el don de sí mismo y en la apertura al otro. La felicidad, en esta perspectiva, no es un estado momentáneo, sino el dinamismo relacional de la persona en la comunión con Dios, fuente y término de todo amor verdadero. Este enfoque es compartido por el personalismo, que considera en la relación interpersonal el espacio de realización moral. Las virtudes no son hábitos individuales, sino medios para integrarse en una vida de comunión. La caridad, como virtud teologal, se convierte en expresión de la estructura relacional del sujeto y en su camino hacia la plenitud ontológica (Wojtyła, 2005).

La reflexión de Karol Wojtyła sobre la vida social parte de un principio central: la primacía de la persona sobre cualquier estructura comunitaria. La persona es el fundamento irreductible de toda relación, y sin ella la sociedad carece de sentido. Como señala Burgos (2023, pp. 93–115), este planteamiento responde tanto a la experiencia vital de Wojtyła bajo regímenes colectivistas como a una convicción filosófica: *operari sequitur esse*. La praxis, en cuanto acción humana, es siempre posterior al ser y depende del sujeto personal que la introduce en la existencia. Por ello, Wojtyła afirma que la praxis debe estar ordenada al bien del hombre en cuanto ser trascendente, rechazando tanto el estructuralismo como el marxismo (Burgos, 2023, pp. 93–115).

Desde esta primacía se abre paso a la categoría de la participación. Según Burgos (2023, pp. 93–115), Wojtyła entiende la participación como la cualidad que permite a la persona actuar con otros sin perder su valor personalista. No se trata de realizar acciones colectivas de forma mecánica, sino de una cooperación en la que el sujeto se autorrealiza junto con los demás.

Wojtyła define la participación como una cualidad constitutiva de la persona, mediante la cual esta puede relacionarse con los demás sin perder su identidad ni su valor personalista. En palabras de Burgos (2023), “la participación es la cualidad de la persona que consiste en su capacidad de relacionarse con los otros construyéndose a sí mismo y al otro en la acción” (p. 100). De este modo, participar no equivale simplemente a actuar en grupo o realizar tareas comunes, sino a una forma de cooperación que promueve la autorrealización personal y el crecimiento mutuo. Por eso, “participación, por tanto, no significa realizar acciones con los otros, sin más. Participación significa realizar acciones junto con los otros en los que la persona que las lleva a cabo alcanza su propia autorrealización o mantiene su valor personalista” (Burgos, 2023, p. 100). En esta clave, la acción conjunta no diluye la subjetividad individual, sino que la consolida, pues “la participación determina el valor personalista de toda cooperación” (Burgos, 2023, p. 103).

La persona se revela en la conciencia de sus propias acciones. Wojtyła distingue entre lo que “sucede en mí” y lo que “yo hago”. Es en este segundo ámbito, el de la acción libre, donde la persona experimenta su propia causalidad, se descubre responsable de sus actos y reconoce que en cada decisión se juega su dignidad moral. Así, la experiencia de la acción es también la experiencia del valor moral y de la verdad sobre el hombre (Neonnub, 2024, pp. 115–130).

La lógica de la participación se prolonga en la solidaridad y culmina en la donación de sí o autodonación. En la solidaridad, la persona asume responsabilidades por el bien común, incluso más allá de lo estrictamente debido. Pero es en la donación de sí donde la ética relacional alcanza su plenitud. Solo quien se autoposee y se gobierna puede entregarse libremente sin convertirse en objeto de uso. La autodonación constituye la forma

suprema de trascendencia personal y, al mismo tiempo, la manifestación más alta de la relacionalidad humana. En ella se revela que el ser humano está llamado a la comunión, no al aislamiento (Neonnub, 2024, pp. 115–130).

Wojtyła sostiene la primacía de la persona a la participación, y de la solidaridad y la donación. Burgos (2023, pp. 93–115), afirma que la participación permite discernir entre estructuras que promueven la dignidad y aquellas que la sofocan. Por otra parte, Neonnub muestra que este dinamismo encuentra su sentido último en la autodonación, en el carácter relacional constitutivo de la persona y su vocación a la *communio personarum* (2024, pp. 115–130).

Neonnub (2024) profundiza en la dimensión relacional de la antropología de Wojtyła, mostrando que la persona alcanza su plenitud en la medida en que se dona libremente a los demás. Este dinamismo de autodonación constituye, según el autor, el núcleo de la estructura personal, pues expresa su orientación natural a la comunión. Así, la persona no se entiende de forma autosuficiente, sino como ser-en-relación, llamado a realizarse en la *communio personarum*, donde el amor oblativo revela su sentido último y trascendente (Neonnub, 2024, pp. 115-130).

La afirmación de que el ser humano ha sido creado “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26) cobra una nueva profundidad a la luz del misterio trinitario. La imagen no se refiere solo a la racionalidad o al dominio sobre la creación, sino también, y principalmente, a la capacidad de relación. Si Dios es comunión de personas, el hombre, imagen de Dios, está llamado a realizarse en la comunión con los demás.

Tomás de Aquino reconoce esta dimensión en múltiples pasajes. En el *Comentario a las Sentencias* y en la *Summa*, afirma que el hombre es “naturalmente social”, y que tiende a la convivencia como expresión de su

perfección (*STh* I, q.96, a.4). Esta sociabilidad no es un dato político o pragmático, sino ontológico donde el hombre necesita del otro para alcanzar su plenitud. Esta estructura relacional se manifiesta en todos los ámbitos como la familia, la amistad, la comunidad, el pueblo, la Iglesia. En todos se realiza el dinamismo de apertura del yo hacia el tú.

El personalismo contemporáneo desarrolló esta intuición con mayor énfasis, al proponer una visión de la persona que se comprende plenamente en el horizonte de la relación. Martin Buber, en su obra *Yo y Tú*, sostiene que el ser humano no se constituye en el aislamiento del monólogo, sino en la apertura del diálogo: el “yo” solo alcanza su verdad en el encuentro con el “tú” (Buber, 1923/2005). De este modo, la identidad personal no es algo cerrado e inmutable, más bien es una realidad dinámica que emerge y se realiza en la intersubjetividad.

En una línea semejante, Karol Wojtyła (1969/2001) profundiza en esta visión al afirmar que “la comunión es la estructura más adecuada para expresar la verdad del ser personal”. La persona, en cuanto sujeto, no se agota en su capacidad de autoconciencia, sino que encuentra su plenitud en el don de sí mismo, realizado en un acto libre y total. La autodonación no es un añadido moral, sino el dinamismo constitutivo que expresa lo más propio de la persona.

Dietrich von Hildebrand, por su parte, resalta que la capacidad de amar y de ser amado constituye la dignidad más alta de la persona humana, pues en el intercambio de amor se manifiesta la verdad del ser personal (von Hildebrand, 1996, p. 31). En esta perspectiva, el amor no se reduce a un sentimiento pasajero ni a una utilidad, sino que es el reconocimiento del valor irreductible del otro y la entrega de sí mismo a su bien. Según von Hildebrand (1996), el amor no solo implica un movimiento afectivo, sino la revelación del ser personal; en el intercambio de amor se manifiesta la verdad

más profunda del ser humano, pues sólo en la donación y el reconocimiento del otro como valioso en sí mismo el hombre se comprende plenamente. Von Hildebrand (2009) asume que el amor auténtico revela el ser personal del amante y del amado: en el intercambio de amor se manifiesta la verdad más profunda de la persona.

Frente a esta antropología relacional, el individualismo moderno es insuficiente y pobre. La autosuficiencia y el entender al otro como amenaza o límite, reducen a la persona a un ser cerrado, incapaz de realizar su vocación más profunda. En cambio, el personalismo muestra que la alteridad no anula la identidad, más bien la posibilita; no limita la libertad, sino la plenifica en la comunión. En el encuentro con el otro la persona se descubre a sí misma como un ser llamado a la plenitud del amor. Por ello, una ética verdadera debe partir de esta realidad ontológica, el ser humano es un ser de relaciones.

Emmanuel Mounier define a la persona como “un ser espiritual constituido de tal modo que se mantiene mediante una adhesión responsable a una jerarquía de valores libremente aceptados” (2001, p. 15). Con esta definición, Mounier subraya que la persona no es una sustancia aislada ni un individuo autosuficiente, sino una realidad espiritual que encuentra su identidad en la apertura al sentido. Mounier critica el individualismo porque reduce al ser humano a un sujeto autónomo, cerrado a defender sus intereses, incapaz de comprender que la libertad se perfecciona en la comunión. Por otro lado, también rechaza el colectivismo donde se diluye en el engranaje de estructuras impersonales, negando su singularidad irrepetible. Frente a ambas posturas, Mounier articula una tercera vía: la persona es un ser de apertura, responsabilidad y donación.

La apertura implica reconocer que la persona solo se realiza en relación con los demás, en el encuentro y en el compromiso comunitario. La

responsabilidad expresa la capacidad de responder libremente al llamado de los valores y al rostro del otro, asumiendo tareas históricas concretas. Finalmente, la donación revela que la plenitud personal no se alcanza en la apropiación, sino en el don de sí mismo, en la capacidad de entregarse al servicio del bien común. En este marco, el personalismo de Mounier se presenta no solo como una filosofía de la persona, sino como un proyecto cultural y político: rescatar a la persona de las reducciones del individualismo y del colectivismo, y propone un modelo de sociedad fundada en la dignidad, la participación y la solidaridad. Como él mismo subraya, “no hay persona sin comunidad, pero tampoco comunidad sin respeto a la persona” (Mounier, 2001, p. 23).

Por su parte, Karol Wojtyła (2005) recupera la noción tomista de persona como “subsistente en una naturaleza racional”, pero enfatiza que esta subsistencia se actualiza en la comunión interpersonal. Para él, “el hombre no puede encontrarse plenamente a sí mismo si no es a través del don sincero de sí mismo” (p. 88). Esta idea articula una ética del amor como fundamento de la comunión y como camino hacia la plenitud.

Por otro lado, Charles Taylor (1991) sostiene que “nuestros yo es más profundos están constituidos por nuestros compromisos más sólidos y por las relaciones significativas de nuestra vida” (p. 32). Esto refuerza la idea compartida por Tomás y Wojtyła de que la identidad personal se realiza en el reconocimiento y la donación al otro. Además, Taylor (1991) advierte que la autenticidad solo se logra dentro de horizontes de sentido que surgen en comunidad, evitando así el relativismo y el narcisismo moderno. Esta ética relacional, que se apoya en el reconocimiento mutuo, complementa la visión cristiana de la caridad como principio estructurador del ser.

La autenticidad no consiste en un individualismo sin referencias, sino en un compromiso moral profundo de ser fiel a la verdad interior que da

sentido a la vida. Esta verdad no emerge en aislamiento, sino en el marco de un horizonte de significados compartidos y en el diálogo con otros significativos, de modo que “la identidad se forma siempre en un horizonte de significados y en relación con otros significativos” (Taylor, 1991, p. 36). Siguiendo la visión tomista de la persona como un ser que alcanza su plenitud en el amor y en el don, y con el énfasis personalista en la responsabilidad y el reconocimiento mutuo, la autenticidad es una ética del ser-para-otros (Taylor, 1991).

*La autenticidad no es enemiga de las exigencias que provienen más allá del yo; las presupone...Mi propia identidad depende de manera crucial de mis relaciones dialógicas con otros<sup>2</sup> (Taylor, 1991, p. 41 y 48).*

El diálogo entre Tomás de Aquino, el personalismo y Charles Taylor ofrece una antropología y ética coherente, la persona es relacional desde su ontología, se realiza en el amor y el don, y articula su identidad auténtica en el reconocimiento mutuo. Una ética cristiana del amor, entonces, es una ética del ser-para-otros, no se vive para conocer normas, sino para encarnar la relación, fundamentada metafísicamente y enriquecida existencialmente, por esto la persona solo se realiza en la apertura al otro.

#### **2.4 Contra el relativismo contemporáneo: amor como verdad del ser**

En la cultura contemporánea, el amor ha sido despojado de su densidad ontológica y reducido a emoción pasajera o a satisfacción individual. El relativismo ético dominante afirma que no hay verdades universales, sino

---

<sup>2</sup> “Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands...My own identity crucially depends on my dialogical relations with others.” (Taylor, 1991, p. 41 y 48)



únicamente elecciones personales. En este contexto, la identidad se construye desde dentro, sin referencias trascendentes, y la ética se convierte en una cuestión de autenticidad subjetiva.

En contraste, Alejandro Sada denuncia que esta mentalidad ha debilitado la posibilidad de vivir la existencia como vocación. “La exaltación de la emotividad se opone a la verdad del ser humano como algo vinculante y comprometedor (Sada, 2022, p. 6).” En lugar de responder a una llamada, cada uno se inventa a sí mismo desde sus estados afectivos. Esta fragmentación del sujeto genera una incapacidad estructural para amar verdaderamente, pues el amor requiere apertura, entrega, fidelidad y trascendencia.

La ética relacional sostiene que el amor no es una opción sentimental, sino una verdad del ser. El amor es lo que da unidad, sentido y forma a la existencia humana. Como señala von Hildebrand, “el valor del otro no depende de mi percepción, sino que se impone con objetividad” (von Hildebrand, 1999, p. 23). El amor descubre al otro como un bien en sí mismo, digno de ser amado, independientemente de mis emociones o intereses. Esta es la base de toda verdadera responsabilidad. Benedicto XVI describe el amor como un “éxtasis existencial”, entendido no como un momento fugaz de exaltación, sino como un “salir permanente de uno mismo” que conduce a la comunión y al reencuentro con el yo profundo (Benedicto XVI, 2005, n. 6). Este amor es exigente porque compromete toda la vida, pero al mismo tiempo es liberador porque realiza la verdad del ser humano, estar hecho para el don.

En Tomás de Aquino, el amor no es una pasión o un acto puntual, sino una virtud que ordena todas las demás, al elevarlas hacia su plenitud teologal (*STh.* II-II, q. 23, a. 8). La caridad, en este sentido, no es solo un mandato, sino una exigencia ontológica: configura al sujeto en su interioridad y lo

orienta hacia la comunión interpersonal y con Dios. La ética relacional, en consecuencia, no niega las virtudes clásicas, sino que las asume como medios de configuración moral en vistas a la plenitud del amor, que unifica, ordena y perfecciona toda la vida ética.

Como se explicó en el capítulo anterior en la visión de Tomás de Aquino, el amor entendido como caridad (*caritas*) es una virtud teologal que constituye la forma y el principio unitivo de todas las virtudes, en cuanto ordena los actos de cada una hacia el fin último: la comunión con Dios (*STh.* II-II, q. 23, a. 8). Esta concepción subraya que el amor no puede reducirse a una pasión pasajera ni a un acto puntual, sino que se trata de una disposición estable del alma que integra y eleva las virtudes morales a su plenitud teologal.

Pieper (2017) interpreta esta enseñanza indicando que la caridad da a las virtudes una dirección trascendente, ya que no solo orienta el obrar humano al bien natural, sino que introduce al sujeto en la participación de la vida divina. En la misma línea, Wojtyła (2005) afirma que “la persona se realiza en el don sincero de sí misma” (p. 88), destacando el carácter relacional y oblativo del amor como núcleo de la realización personal. Von Hildebrand (2009), por su parte, complementa esta perspectiva al comprender el amor como una “respuesta al valor” del otro, en la que la persona reconoce y afirma su dignidad irreductible.

Frente a la lógica del deseo, que instrumentaliza al otro, la ética del amor restituye su dignidad. Frente al narcisismo contemporáneo, propone una antropología del don. Frente al relativismo, reafirma que existe una verdad del amor inscrita en la naturaleza humana, que puede ser conocida, vivida y realizada.

Burgos explica que la ética del personalismo comienza con la experiencia moral, es decir, que “...la moral no es ningún tipo de invención, ni de emoción, ni de inculturación procedente del exterior del sujeto, sino una estructura o momento antropológico de la persona en la que se da el bien y el mal” (Burgos, 2020, p.32). En otras palabras, el bien y el mal no se construyen ni se generan, ni simplemente se interiorizan; son valores con los que nos topamos cuando ejercemos nuestra libertad. Este es el origen radical y primario de la ética, que no es otra cosa que el análisis crítico de la experiencia, la experiencia que tenemos todos de poder realizar el bien o el mal, “Y cada uno de nosotros sabemos de esta posibilidad por la razón epistemológica más radical: lo hemos experimentado, objetiva y subjetivamente, lo hemos vivenciado, hemos pasado por la experiencia del bien y del mal como algo que forma parte de nuestro modo de ser hombres” (Burgos, 2020, p.32).

Burgos explica que ante esta experiencia ha habido muchas propuestas o posiciones que han intentado eliminar la ética o reducirla a algo que no es, como enfocarla en las emociones o en el placer como Hume o Bentham o a una cultura introyectada, como lo hizo Freud, pero todas ellas están equivocadas porque la ética en cuanto experiencia no necesita ser justificada sino explicada (Burgos, 2020, p.32-33).

Por eso según la propuesta personalista de Juan Pablo II, al contrario de la perspectiva de que la ética debe responder a qué hay que hacer más bien debe contestar qué es lo que está bien y qué es lo que está mal y por qué:

*La ética, por tanto, no es ni debe ser fundamentalmente una ciencia de imperativos, de órdenes o mandatos: “haz esto y evita aquello”, sino un saber consistente en juicios teóricos sobre el bien y el mal... Por eso, frente a su habitual*

*caracterización como ciencia práctica en el marco aristotélico de las ciencias, Wojtyla dirá que se trata, más bien, de una ciencia normativa e indirectamente práctica y, por eso, el primer principio de la ética no es “haz el bien y evita el mal”, sino “qué es lo bueno y lo malo y por qué” (Burgos, 2020, p.33).*

En ese sentido la ética que propone Juan Pablo II no es impositiva, sino más bien se entiende como una guía. La clave en esta propuesta ética es señalar qué es lo bueno, para Aquino lo bueno es lo conveniente a la razón, ya que ésta es la facultad más alta del ser humano, pero en el personalismo se le da un acento a la totalidad de la persona, entiendo “lo moralmente bueno como la acción que perfecciona integralmente a la persona” (Burgos, 2020, p.33) La acción ética moralmente buena tiene que ver con todas las dimensiones de la persona cuya clave distintiva es la relacionalidad.

*La autodeterminación posibilita al sujeto asumir esas dimensiones en un acto libre con el que la persona puede perfeccionarse (autorrealizarse) o deteriorarse (desintegrarse). Y este es el contexto en el que aparece el acto ético que se activa cuando la acción afecta a toda la persona porque los actos de autodeterminación pueden ser parciales y afectar solo a una de nuestras dimensiones, como la somática o la psíquica. Cuando afectan a toda la persona, hace su aparición la ética (Burgos, 2020, p.33-34).*

En la acción la persona se automodifica se autorrealiza se trasciende, en un sentido parecido a la segunda naturaleza de la que habla Tomás de Aquino. Cuando una persona realiza una acción que la perfecciona de manera integral, es una acción buena, en cambio, cuando realiza una acción que la daña o la degrada en su conjunto como persona, realiza una acción mala.

Burgos explica que al decir “integral” no significa “total”, es decir, no implica que una acción buena mejore todos los aspectos de la persona, por ejemplo, ayudar a alguien puede causar cansancio, pérdida de tiempo o dinero, pero sigue siendo una acción buena porque contribuye al bien integral de la persona; por otro lado una acción mala puede traer beneficios parciales, como enriquecerse tras cometer un robo, pero en el fondo perjudica a la persona en su totalidad moral y humana (Burgos, 2020, p.34). Pero al final lo que genera la acción, si es buena, es el crecimiento de la persona, al final hacemos acciones buenas porque queremos ser buenos, porque nos perfecciona y en la medida en que nos perfeccionamos somos un mejor don para los demás.

La ética relacional que se ha desarrollado a lo largo de este capítulo ofrece una alternativa sólida y fecunda frente a las concepciones individualistas, voluntaristas o emotivistas del actuar humano. Inspirada en la teología trinitaria de Tomás de Aquino, esta propuesta afirma que el ser humano sólo alcanza su verdad y su plenitud en la medida en que vive en comunión con los demás y con Dios. La clave de esta ética no es la norma exterior, sino la caridad como forma interior de vida. Las virtudes no son adornos ni exigencias externas, sino caminos de configuración del ser humano en la lógica del amor. La vida moral, así entendida, no es cumplimiento de reglas sino realización de la vocación más profunda del ser humano, amar y ser amado.

Este enfoque permite articular la libertad con la verdad, la autonomía con la comunión, y la dignidad personal con la apertura al otro. Supera el reduccionismo de la ética deontológica, el sentimentalismo de la ética emotivista y el subjetivismo de la ética relativista. En su lugar, propone una ética integradora, capaz de responder a los desafíos contemporáneos sin renunciar a la verdad del ser humano como imagen de un Dios relacional. La

ética cristiana, en definitiva, no impone una carga, sino que revela un camino. Un camino que comienza en el amor recibido, se desarrolla en el amor compartido, y culmina en el amor eterno que une a todas las personas en la comunión divina.

### **Capítulo 3. Deberes y objetivos: realismo práctico, reordenación del deseo y respuesta a los “fantasmas” contemporáneos**

En el capítulo 1 se mostró que las virtudes sólo alcanzan su plenitud cuando están ordenadas por la caridad; en términos clásicos, la caridad es la forma de las virtudes. En el capítulo 2 se defendió una antropología relacional, según la cual la persona se realiza con y para otros. Sobre este trasfondo, en el presente capítulo quiero analizar la propuesta de Gregory Popcak sobre cómo los anhelos del hombre pueden desviarse cuando no son orientados por la caridad, así como los males culturales y sociales que Carlos Llano (1995) denuncia en su obra *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*: compulsión, permisividad, impersonalidad, hedonismo y anomia. Estos contienen un bien parcial legítimo, pero se desordenan cuando se absolutizan y, con ello, desplazan el fin último del ser humano.

Partimos de una premisa antropológica sencilla: los grandes deseos humanos: vida plena, verdad, amor, libertad, pertenencia y alegría no son caprichos psicológicos ni meros reflejos culturales, sino anhelos estructurales que remiten a un bien objetivo y relacional. En esta línea, Popcak propone que dichos deseos están “cableados” en la persona para conducirla hacia su máxima realización en comunión; lejos de ser sospechosos, funcionan como indicadores de sentido que señalan una vocación a algo más que lo meramente útil o agradable (Popcak, 2015, cap. 2, párr. 25). Sin embargo, esos mismos deseos se deforman cuando se absolutizan como fines autosuficientes o se desgajan de la caridad que los ordena. Entonces, lo que debía operar como señal del bien honesto se convierte en sustituto del bien: la eficiencia toma el lugar de la justicia, el agrado inmediato usurpa la veracidad y la autoafirmación eclipsa el vínculo. Popcak describe esta ruptura como una “idolatría doméstica”: en vez de abrir

a la persona a relaciones verdaderas, el deseo replegado sobre sí mismo produce una saciedad breve, dependencia de estímulos y vínculos frágiles (Popcak, 2015, pag. 53). De ahí la necesidad metodológica del discernimiento: reconocer el bien hacia el que apunta cada deseo y distinguir cuándo su realización contribuye a la plenitud personal y comunitaria y cuándo, por el contrario, la obstaculiza.

Con este marco, se requiere un criterio operativo que reordene los deseos mediante las virtudes con la caridad como forma, de modo que lo útil y lo deleitable recuperen su estatuto de medios y no sustituyan al fin honesto. Solo si los deseos se integran en una teleología personalista, en la que la relación con los otros no es un añadido accidental sino el ámbito de cumplimiento, será posible superar las derivas contemporáneas de la acción (subjetivismo, hedonismo, impersonalidad, permisividad o incluso anomia/anarquía) y restablecer una racionalidad práctica capaz de justificar normas y decisiones en bienes compartibles. En este sentido, la clave, como subraya Popcak, no es reprimir el deseo, sino ordenarlo, para que vuelva a servir a la verdad del bien y a la comunión que lo hace humanamente fecundo (Popcak, 2015, pag. 27).

Siguiendo a Popcak(2015), se pueden distinguir siete anhelos estructurales del corazón humano - abundancia, dignidad, justicia, paz, confianza, bienestar y comunión - que funcionan como señales del bien al que estamos orientados; no son caprichos, sino “marcadores” de plenitud que, bien ordenados, nos dirigen hacia la vida en común y, en último término, hacia Dios (p. 26). Por abundancia se entiende el anhelo de una vida fecunda, no de carencia: que los talentos “den fruto” y puedan compartirse; por eso satisface menos el mero acopio que la generosidad (por ejemplo, formar a alguien o iniciar un proyecto que mejora a otros). Por dignidad se entiende



el deseo de ser vistos y tratados como fines, no como medios: ser reconocidos en un valor personal incondicionado; de ahí el efecto sanador del reconocimiento justo, la escucha y el trato respetuoso. Por justicia se busca el orden recto de las relaciones: dar a cada uno lo suyo, reparar lo roto y sostener reglas que protegen a todos; de ahí la paz que produce pedir perdón y restituir, o defender al vulnerable. Por paz se aspira a la integración interior y a la reconciliación con los demás: coherencia entre lo que se cree y lo que se hace, quietud que nace de vínculos veraces; prácticas como el examen de conciencia, la oración y el perdón encauzan este deseo. Por confianza se anhela una seguridad relacional que permita entregarse sin miedo: saber que el otro sostiene la palabra dada; por eso construyen confianza la veracidad estable y los límites claros que cuidan el vínculo. Por bienestar se busca la salud y el florecimiento integral - corporal, afectivo y espiritual - como condición para amar y trabajar mejor; hábitos de descanso, templanza y cuidado personal ordenan este anhelo para que no derive en auto indulgencia. Finalmente, por comunión se desea pertenecer y, a la vez, donarse: entrar en relaciones de mutua entrega que configuran a la persona; su expresión más alta es la comunión con Dios, que reordena todos los demás anhelos y evita su absolutización (Popcak, 2015, pp.36-75).

Ahora bien, estos siete anhelos se desordenan cuando se aíslan de su fin relacional y último, la caridad, y se absolutizan como fines autosuficientes. Cada deseo, concebido por naturaleza como indicador teleológico del bien, se degenera al prometer saciedad y producir, en cambio, insatisfacción y fragilidad vincular (Popcak, 2015). Así, el anhelo de abundancia, orientado a la fecundidad y al fruto, se deforma en acumulación y productivismo cuando nace el miedo a la carencia: el sujeto mide su valor por “tener más” o “hacer más” y termina exhausto y poco disponible para el don de sí (por ejemplo, cuando las jornadas laborales desplazan a la familia

y amistades bajo la premisa de que “todavía no es suficiente”). El anhelo de dignidad, que busca ser reconocido como fin y no como medio, degenera en vanidad o narcisismo al identificarse la valía con la aprobación externa: la persona vive en comparación y gestión de imagen y puede incluso silenciar convicciones para “gustar”. El anhelo de justicia, ordenado a dar a cada uno lo suyo y reparar lo roto, se desordena en punitivismo o venganza cuando la herida y la ira ocupan el lugar de la restitución: se exige “pagar” más que restaurar, rompiendo puentes que permitirían la reconciliación. El anhelo de paz, que integra a la persona y la reconcilia con los demás, se vuelve evasión o anestesia cuando se identifica la paz con la ausencia de molestia (por ejemplo, posponer indefinidamente una conversación difícil “para no alterarse”). El anhelo de confianza, cuyo bien es la seguridad relacional para entregarse, se pervierte en control e hipervigilancia si la herida de desconfianza lleva a dominar al otro, o en credulidad dependiente si se renuncia al juicio prudente; ambos extremos impiden la alianza libre. El anhelo de bienestar, ordenado al florecimiento integral, se desordena en autoindulgencia o culto al cuerpo cuando el confort se convierte en fin. Por último, el anhelo de comunión, cuyo término es la pertenencia y la donación mutua, se distorsiona en fusión posesiva, codependencia o promiscuidad cuando se busca vínculo sin verdad ni entrega: se confunde intensidad con don, se instrumentaliza al otro como fuente de sensaciones y la soledad de fondo permanece. En todos los casos el mecanismo es el mismo: al separar el deseo de la caridad que lo ordena, el signo—satisfacción, eficacia, seguridad, confort, cercanía—ocupa el lugar del fin, y el corazón, hecho para el don y la comunión, queda atrapado en ciclos breves de gratificación que no sacian. La corrección no consiste en reprimir el deseo, sino en reintegrarlo en su *télos* relacional, amar y dejarse amar, para que vuelva a ser camino de plenitud y no su parodia (Popcak, 2015).

### **3.1 Estructura de fines y naturaleza de los objetivos**

Los objetivos morales no son metas cuantificables, sino bienes a realizar y custodiar. En la ética clásica, los bienes honestos (verdad, justicia, amistad, contemplación) son fines por sí; por su parte los deleitables (placer, descanso) confirman y acompañan, cuando están ordenados, la consecución de lo honesto; y los útiles (dinero, eficiencia, tecnología, reputación) son medios disponibles. El desorden aparece cuando un bien útil o deleitable es promovido a criterio supremo. El atractivo de nuestros tiempos reside en la potencia de esos medios, su velocidad y gratificación inmediata; el daño aparece cuando, por absolutización, colonizan el sentido de la acción y la medida de la vida lograda. La terapéutica no suprime lo útil ni lo deleitable: los reubica al servicio del fin honesto. Como se expuso en el capítulo 1, es propio de la caridad restituir a cada bien su lugar, de modo que lo útil y lo deleitable recuperan su condición de medios ordenados a lo honesto (Llano, 1995, pág. 74).

### **3.2. Realismo frente al subjetivismo: la realidad como norma del juicio práctico**

El subjetivismo axiológico sostiene que el valor de las cosas depende primariamente de la preferencia individual (“es bueno porque me gusta”). Cuando el gusto se traslada a criterio normativo, sobreviene inestabilidad: la regla “flota” con el estado de ánimo o con la encuesta, y la cooperación se vuelve frágil (por ejemplo, un equipo justifica ocultar información porque “a mí me parece mejor así”) (Llano, 1995). En el extremo, el solipsismo repliega el criterio en el propio yo al afirmar que solo mi mente es segura o real; en la práctica, clausura el diálogo y la responsabilidad compartida. Frente a ambos, el realismo práctico afirma que existen bienes humanos básicos, reconocibles en la experiencia común, como la verdad, la justicia o

la amistad cívica, y que es posible deliberar racionalmente sobre ellos, de modo que los medios conserven su lugar de servidores del fin (Llano, 1995). Dicho de otra manera: el subjetivismo diluye el criterio en preferencias, el solipsismo lo encierra en el yo, mientras que el realismo lo ancla en bienes y hechos discutibles en común, habilitando decisiones justificables más allá del capricho o del aislamiento (Llano, 1995, pág. 167-170).

El subjetivismo sostiene que la preferencia es el valor. Esta estrategia genera inestabilidad normativa y convierte la cooperación en coordinación de intereses lo cual lleva al fracaso. Siguiendo a Llano (1995), la alternativa es el realismo. El realismo implica reconocer que hay rasgos del bien humano accesibles a la experiencia y, por ello, discutibles en común. Desde una antropología del deseo, este anclaje realista requiere ordenar afectos y metas por la caridad, para evitar absolutizar placeres o eficiencias y restituirles su función de signo y apoyo del bien honesto. Así, prácticas ordinarias recobran su sentido teleológico: el descanso se entiende como preparación para amar y trabajar mejor, no como evasión (Popcak, 2015). En este marco, la conciencia moral no se anula sino que se educa: se aprende a querer lo que realmente perfecciona a la persona y a la comunidad, y a desconfiar del atajo emotivista que identifica valor con preferencia inmediata (Llano, 1995; Popcak, 2015).

Metodológicamente, la deliberación prudencial contrasta las opciones con la realidad en tres niveles complementarios: (a) reordenar los medios a fines honestos; (b) reconocer al otro como fin y no como instrumento; y (c) perfeccionar al agente, convirtiendo actos repetidos en hábitos virtuosos. La verdad práctica, por tanto, se verifica en vínculos y obras, en aquello que construye comunidad y carácter, y no en solipsismos ni en fluctuaciones de gusto (Llano, 1995; Popcak, 2015).

### 3.3. “Sociedad compulsiva”: aceleración, cuantofilia y pérdida de *télos*

Carlos Llano caracteriza la sociedad compulsiva como aquella que absolutiza la eficacia, la velocidad y la medición cuantitativa de los resultados hasta convertirlas en criterio supremo de valor práctico. El énfasis desmedido en “hacer más y más rápido” sustituye la deliberación prudencial por una cuantofilia de indicadores y tendencias: el rendimiento y la productividad pasan a evaluar a la persona por lo que rinde, no por lo que es. En este entorno, lo útil y lo mensurable desplazan el bien honesto; el *facere* (producir outputs) eclipsa el *agere* (obrar que perfecciona a la persona), con el consiguiente empobrecimiento ético de la acción (Llano, 1995).

En el plano personal, la compulsión y la eficiencia produce aceleración, ansiedad y la sensación de “nunca basta”, porque la autoestima queda amarrada a métricas que se mueven constantemente. En el plano institucional, esta lógica confunde demanda con necesidad, confiere autoridad a la moda cuantificada y erosiona la deliberación sobre fines: la pregunta “¿es bueno?” se sustituye por “¿se puede y cuánto suma?”. El resultado es una cooperación frágil, puramente instrumental, que normaliza atajos (por ejemplo, “llegar al número” aún a costa de la verdad o la justicia) y deteriora la confianza pública (Llano, 1995). Como advierte Llano, “Una sociología que sigue tendencias ha suplido a una antropología que entiende al hombre para orientar la práctica.” (Llano, 1995, p. 12). Esta sustitución de una antropología normativa por sociologías descriptivas alimenta precisamente la cuantofilia, la obsesión por métricas, outputs y ritmos, que impide preguntar por el fin.

En este marco emerge, con fuerza programática, “la confusión entre demandas y necesidades” (Llano, 1995, p. 12). El núcleo del problema queda formulado por el propio Llano en estos términos:

*La satisfacción de las demandas se equipara a las necesidades objetivas cuando ambas cosas no son equivalentes. La necesidad es la grieta que media entre lo que es y lo que debería ser. Al no poseer explícitamente un concepto de hombre, que no solo lo definiría en su ser, sino que, como toda definición, entrañaría su deber ser- no pueden ya determinarse las necesidades humanas, en cuanto exigencias inherentes a la realidad misma del hombre y de las cosas...La pérdida de un concepto normativo de naturaleza humana deja, así, sin criterio para discernir lo necesario de lo superfluo: “...porque carecen de un concepto orientado respecto de la naturaleza humana. Esta insuficiencia es la que conduce a confundir lo demandado con lo necesario y perder la frontera de lo superfluo (Llano, 1995, p. 13).*

Un ejemplo ilustrativo es la empresa que fija su cultura en KPIs crecientes trimestrales y bonifica solo “lo que se mide”. Los equipos reorientan su trabajo hacia lo que tiene métrica inmediata, clics, volumen, horas facturables, postergando tareas relacionales o prudenciales (mentoría, calidad sustantiva, corrección de errores) que no “puntuán” a corto plazo. Se consiguen entregables, pero se empobrece la excelencia moral del obrar y se debilitan los vínculos que sostienen la organización en el largo plazo (Llano, 1995).

Conviene subrayar que la compulsión procede de un bien parcial, la velocidad técnica, que se desordena cuando se convierte en criterio último. La terapéutica, en clave de virtud, requiere prudencia para recuperar el *telos* y templanza para frenar la inercia del “más”. Operativamente, el realismo

exige redefinir los objetivos como bienes honestos verificables y no solo como resultados medibles; esto implica incorporar indicadores de cualificación del agente (formación de hábitos) junto a los indicadores de producto, de modo que la persona deje de ser “input” y recupere su condición de fin, y que las métricas queden subordinadas a su perfeccionamiento (Llano, 1995). En suma, la corrección de esta deriva no consiste en negar la eficiencia, sino en reordenarla: recuperar la primacía de los fines honestos, deliberar con prudencia y devolver a los indicadores su lugar instrumental, subordinado a bienes que perfeccionan realmente a las personas y a la comunidad (Llano, 1995).

### **3.4. “Sociedad permisiva”: licuefacción de la norma y subjetivismo práctico**

Carlos Llano caracteriza la sociedad permisiva como aquella que rebaja la normatividad moral a mera convención y traslada el criterio de lo debido al gusto o al sentimiento inmediato. Bajo la lógica de que “si se siente bien, se puede”, “La sociedad permisiva niega la trascendencia de las leyes morales, concibiéndolas como convencionalismos disponibles.” (Llano, 1995, p. 14). Con ello, la ley moral pierde su anclaje trascendente y se vuelve disponible, negociable y variable según contextos, encuestas o modas, generando inestabilidad normativa: los límites se mueven, la autoridad se percibe como gestión de intereses y la cooperación queda sin suelo firme para decisiones difíciles (Llano, 1995).

En el plano personal, la permisividad favorece la autolicencia: el sujeto se otorga excepciones que normalizan pequeñas transgresiones (“solo esta vez”) y, por repetición, esas licencias redefinen lo admisible. En el plano institucional, se instala una ética de mínimos: importa “cumplir”

formalidades más que respetar el sentido moral de la norma. El resultado es una cooperación instrumental y frágil, donde la pregunta “¿está bien?” se sustituye por “¿se puede sin consecuencias?” (Llano, 1995). La dinámica general ha sido descrita por Llano con especial concisión: “Las leyes morales, siendo trascendentes al hombre, estando por encima de él, no le son sin embargo extrañas.” (Llano, 1995, p. 13). Justamente, “El desvincular la ley moral de la naturaleza humana, como algo que trasciende al hombre mismo, es lo que da lugar a ese otro fantasma social, bien conocido, que lleva el nombre de sociedad permisiva” (Llano, 1995, p. 14). De ahí que Llano puede afirmar: “La característica esencial de la ley permisiva es, justamente, negar la trascendencia de las leyes morales, y perseguir la plenificación del hombre al margen de ellas, concibiéndolas como convencionalismos, mero fruto del artificio social, que no me trascienden porque arrancan de mí en una decisión autónoma.” (Llano, 1995, p. 14). En su núcleo más crudo: “Si no hay naturaleza, si Dios no existe, todo está permitido...La convención social como sustituto de la naturaleza humana (y aún) de la palabra social como eufemismo de moral.” (Llano, 1995, p. 15).

Los efectos prácticos son claros. En la familia, reglas sobre horarios o uso de pantallas se renegocian cada noche según el humor, de modo que la excepción se convierte en regla de facto. En el ámbito escolar, prácticas como la “paráfrasis decorativa” legitiman el plagio encubierto (“si no es idéntico, vale”), erosionando la cultura de la verdad. En la empresa, se normalizan “zonas grises”, regalos a proveedores bajo un umbral, horas infladas “porque todos lo hacen”, promesas comerciales ambiguas “para no dejar ir la venta” subordinando la ética a la conveniencia operativa. En el espacio público, se toleran campañas que explotan sesgos cognitivos o datos personales sin consentimiento claro, con el argumento de que “nadie se quejó



formalmente”; la ausencia de sanción sustituye a la justificación de lo justo (Llano, 1995). Así se confirma el diagnóstico de Llano:

*Al perder la noción de naturaleza, nos hemos quedado sin criterios fijos para desarrollar argumentos racionales sobre cuestiones básicas y no nos queda otro recurso que acudir a enunciados empíricos sobre lo que la mayoría permite o aprueba: se ve claro así que el permisivismo es, por un lado creciente (la sociedad permite cada vez con márgenes más amplios), y por otro, variable (lo que es socialmente inaceptable, con una buena publicidad puede convertirse en socialmente aceptable mañana). (Llano, 1995, p. 16).*

La paradoja es que la permisividad, presentada como tolerancia, debilita la confianza que hace posible una pluralidad robusta. Sin un mínimo de bienes compartidos (veracidad, justicia, respeto de la persona), las reglas “flotan” y la deliberación común se reduce a correlación de fuerzas o a administración de costos reputacionales. La réplica realista consiste en reordenar placeres y eficiencias bajo fines honestos, restituyendo a la norma su anclaje en bienes humanos compartibles, condición de una cooperación estable (Llano, 1995). O, como se sintetizó arriba, “La sociedad permisiva niega la trascendencia de las leyes morales, concibiéndolas como convencionalismos disponibles.” (Llano, 1995, p. 14).

Desde una antropología normativa coherente con Llano, la libertad no se reduce a una elección entre estímulos, ni la autonomía se separa de la verdad y el bien; lo que se gana en flexibilidad no puede pagarse con pérdida de orientación. En términos de deberes, la justicia impide el uso instrumental de las personas; la prudencia exige reglas públicas con justificación intrínseca; la fortaleza sostiene esas reglas cuando son costosas. En términos

de objetivos, éstos se reescriben como bienes comunicables: no solo aquello que me satisface, sino aquello que cualquiera podría razonablemente querer en condiciones análogas (Llano, 1995).

Finalmente, esta crítica a la permisividad prepara el puente hacia la sociedad impersonal, donde el vaciamiento del telos redundaría en un predominio del hacer exterior sobre el obrar que perfecciona a la persona: “Fenómeno de la sociedad impersonal se da un claro predominio del *facere* sobre el *agere* ...hay una preponderancia del hacer cosas exteriores con abandono de esa otra acción interior el *agere* que me configura a mí mismo como persona, que me acuña individualmente, destacándome a mi solo, a despecho de toda la relación masiva y despersonalizante que la sociedad impersonal pudiera ejercer sobre mí.” (Llano, 1995, p. 17). El antídoto vuelve a ser personalista: “Porque bajo el concepto de la dignidad del hombre, la libertad de los otros no es mi límite, sino mi misión, he de cuidar que ellos sean tan libres como yo quiero serlo. Con lo que estamos implícitamente diciendo que no es suficiente respetar la dignidad de la persona, sino que es preciso acrecentarla.” (Llano, 1995, p. 60). “La persona por ser persona es el valor máximo, a cuyo lado las comparaciones palidecen y se convierten en trivialidad.” (Llano, 1995, p. 59). Y el principio práctico que resume esta orientación relacional: “Principio de indiferencia regla fundamental de la vida cristiana: todo lo que quieras que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos (Mateo, 7, 12).” (Llano, 1995, p. 59).

### **3.5. “Sociedad impersonal”: del *facere* al *agere* y la reconstrucción del carácter**

En la sociedad impersonal predomina el *facere* sobre el *agere*: se privilegia el hacer cosas exteriores como sistemas, artefactos, “entregables”, sobre la acción interior que configura al agente. Se confunde el éxito funcional con la excelencia personal. Llano denuncia esta deriva porque convierte a la persona en función y reduce la cooperación a cálculo. La corrección pasa por devolver centralidad a la acción que nos perfecciona, aquella que, al buscar el bien honesto, transforma al sujeto y estabiliza los vínculos. “Predomina el *facere* sobre el *agere*: hacer cosas externas con abandono de la acción interior que me configura como persona.” (Llano, 1995, p. 17). Esta inversión se realiza en la vida ordinaria mediante hábitos, por ejemplo, prudencia para subordinar medios, justicia para reconocer fines ajenos, templanza para moderar estímulos y fortaleza para perseverar. Las instituciones como la familia, escuela, comunidad operan como “escuela de virtudes”, generando un ambiente en el que lo útil y lo deleitable sirven de verdad al bien honesto (Llano, 1995).

La sociedad impersonal emerge cuando las estructuras, procesos y métricas adquieren primacía sobre las personas concretas. Bajo esta lógica, el valor práctico de las acciones se mide casi exclusivamente por su aportación a sistemas de desempeño y a resultados estandarizados. La identidad del sujeto se reduce a su función y la relación interpersonal se sustituye por procedimientos. En el plano personal, esta impersonalización induce una alienación del obrar: el profesional se percibe como “pieza” de un mecanismo y calibra su valía en clave instrumental. El resultado es doble: se anestesia la atención a la verdad y a la justicia cuando “no puntúan”, y aparece la fatiga ética o lesión moral cuando se cumplen metas que contradicen convicciones básicas, aunque el sistema las recompense (Llano, 1995). En el plano institucional, la coordinación se vuelve procedimental: el “buen funcionamiento” del sistema sustituye a la deliberación sobre los fines

y la autoridad degenera en administración de intereses, desligándose de la verdad sobre el bien de las personas (Llano, 1995).

Esta deriva práctica se acompaña de un trasfondo teórico: la primacía del “sentido” (lo que un sujeto quiere decir o hacer entender) sobre la “verdad” (la adecuación con lo que es). Por eso advierte Llano: “El valor de una expresión vale lo que vale su sentido pero no vale ya lo que vale la verdad.” (Llano, 1995, p. 84). Y precisa el fundamento: “Lo que soporta la verdad de una expresión que manifiesta una cosa, es la cosa misma manifestada en ella; quien soporta el sentido, cuando este se desgaja de la verdad, es el sujeto que manifiesta la cosa, que la da entre o que la expresa.” (Llano, 1995, p. 85). De ahí el diagnóstico filosófico: “...lo que sucede hoy en filosofía... primacía del sentido sobre la verdad...” (Llano, 1995, p. 95). La consecuencia práctica es paradójica: “La preocupación por el sentido, el afán de hacernos entender genera, paradójicamente, la incomunicación.” (Llano, 1995, p. 95). Frente a ello, el realismo de Llano recupera el orden de medida del conocer y del obrar: “La inteligibilidad de la realidad, su colosal potencia para relacionarse con mi entendimiento mide y regla mi proceso cognoscitivo, lejos de ser este su regla y su medida.” (Llano, 1995, p. 99, el ser en cuanto es). En clave práctica, este retorno a la verdad de las cosas reubica el *agere* como criterio de excelencia, porque el obrar bueno se verifica en la adecuación a bienes que perfeccionan realmente a las personas y a la comunidad (Llano, 1995).

La corrección, por tanto, no pide renunciar a la organización ni a la medición, sino reordenarlas: recuperar la primacía de fines honestos sobre los medios, reintroducir el *agere* como criterio de excelencia, anclar la autoridad en la verdad y no solo en la utilidad, y rediseñar indicadores que incluyan resultados relacionales y cualitativos (veracidad, justicia en

decisiones, cuidado de la persona atendida) junto con los cuantitativos. Una institución no es plenamente eficaz si sacrifica a las personas que la sostienen o a quienes sirve. Llano propone reubicar la eficiencia en su lugar instrumental y devolver a la acción personal su papel formativo de la organización y de la cultura (Llano, 1995).

### **3.6. “Sociedad hedonista”: placer sin verdad y educación del deseo**

La sociedad hedonista eleva el placer a criterio último. El placer, sin embargo, no es la medida del bien, sino su acompañante cuando el bien honesto es alcanzado. El hedonismo nace de un bien parcial, el gozo, pero se vuelve compulsivo cuando sustituye al fin. La educación del deseo no niega el placer, más bien lo integra en una jerarquía en la que el bien del otro y la verdad del bien humano ordenan su disfrute. La templanza devuelve libertad frente a los estímulos; la prudencia evita que la satisfacción inmediata usurpe el sentido de la acción. “El placer no puede erigirse en criterio último; acompaña al bien cuando está ordenado.” (Llano, 1995).

En este marco, los objetivos deleitables se evalúan por su subordinación a fines honestos, es decir, es razonable descansar para servir mejor, pero no es razonable servir al descanso como si fuese el fin. La experiencia del placer recupera entonces su carácter de signo de un bien logrado, no de suplantación del bien. La sociedad hedonista es, en sentido estricto, un orden cultural que eleva el placer sensible a criterio último de valoración y decisión práctica, de modo que lo “bueno” se identifica con lo que se siente agradable ahora, mientras los bienes honestos (veracidad, justicia, fidelidad) quedan subordinados o desplazados; por ello, el juicio moral se torna inestable, oscila con la apetencia, y la voluntad se inclina a la gratificación inmediata en detrimento de bienes arduos que perfeccionan a la

persona (por ejemplo, posponer el estudio buscando microestímulos, evitar conversaciones difíciles mediante “mentiras piadosas”, condicionar vínculos afectivos al agrado del momento) (Llano, 1995). Desde una antropología del deseo, puede precisarse además que los deseos humanos están estructuralmente orientados al bien y a la comunión, pero se “rompen” cuando se absolutiza el agrado y se lo separa de la caridad que los ordena; en esa ruptura, el placer, legítimo como acompañante del bien, deviene su sustituto, generando insatisfacción crónica y fragilidad relacional (Popcak, 2015). El hedonismo trastoca la medida del bien y empobrece el carácter al extinguir el *agere* que forma a la persona (Llano, 1995), a la vez que desintegra el dinamismo del deseo de su orientación relacional y oblativa cuando se lo separa del amor que lo ordena (Popcak, 2015).

Ahora bien, elevar el agrado a criterio último suele venir acompañado de un desplazamiento epistemológico: la conversación pública y privada se repliega hacia lo que “yo siento” o “yo pienso”, perdiendo referencia a la realidad compartible. En palabras de Llano, “El dialogo sobre nuestras propias opiniones, sin referencia a realidad alguna, es demoniaco” (Llano, 1995, p. 77). Esta crítica se articula con mayor amplitud en su reflexión sobre el modo de comunicar, donde presenta un contraste entre comunicación “angélica” (centrada en la verdad de lo real) y “demoníaca” (centrada en la pura interioridad subjetiva):

*Los demonios no pueden comunicarse unos a otros la verdad que ilumina a todo entendimiento, porque la verdad lleva hacia Dios, y lo demoniaco implica precisamente sustraerse del orden divino; el modo específico de la comunicación de los demonios es esto: que puedan manifestarse unos a otros sus pensamientos. Pueden comunicarse entre ellos, pues, hablando de lo suyo, pero no de la realidad objetiva, porque*

*ésta apunta a Dios. Tomas de Aquino se refiere a tan especial comunicación con un verbo también particular y característico. No quiere emplear el mas directo de communicate -comunicar-o el más sencillo de loquere-hablar- sino que utiliza precisamente una palabra menos usual: intimare. El modo propio de hablar, propio por único, que corresponde a los demonios es el que transmitirse mutuamente sus intimidades, en virtud de que no pueden hablar de esa realidad verdadera, trascendente de ello, que, con mayor o menor fuerza, apuntará siempre hacia Dios (Llano, 1995, p. 79).*

Y precisa, glosando la *Summa* de Tomás de Aquino:

*En su Summa que se refiere al modo de comunicarse de los ángeles. No toda palabra, dice allí, es iluminadora. Ilustrativa; pues podemos hablar de dos temas: de la realidad, que es luz de todo entendimiento, y que me comunica con Dios mismo (y tal es el tema principal de la conversación angélica); o de mi propia voluntad, de lo que yo quiero o pretendo, de lo que yo pienso. Manifestar esto último non est illuminare, no proporciona ninguna luz indicativa, no ilustrada un entendimiento que requiere de la verdad. (Llano, 1995, p. 80)*

La conclusión práctica se condensa en una sentencia que devuelve la primacía a la verdad de las cosas: “...pues en nada se perfecciona mi entendimiento sabiendo que deseas o que piensas tú, sino sabiendo lo que pertenece a la verdad de las cosas”. Lo importante no eres tú, nos dice, sino la verdad (Llano, 1995, p. 80).

Este diagnóstico no desprecia la interioridad, sino que la reubica en su *telos* realista. Llano sostiene que el yo no constituye el horizonte último de la realidad ni el criterio para interpretar: la autocomprensión personal solo es posible en referencia a una realidad total que nos antecede y supera. En consecuencia, la interioridad no equivale a un desahogo subjetivista, sino a un itinerario que parte de la contemplación de lo real y, desde ahí, retorna reflexivamente sobre sí para reconocer la verdad interior como diría Agustín de Hipona. La intimidad aparece entonces como un trabajo formativo hecho de caídas, recomienzos y búsqueda de transparencia, más que como exhibición afectiva; es el esfuerzo por adecuarse a la verdad en un sujeto marcado por la “opacidad” de lo material y la fragilidad del ánimo (Llano, 1995, p. 81).

Llano recuerda que la realidad es la causa y condición de nuestro conocer; no se trata de fabricar la verdad desde el deseo, sino de dejarse medir por lo que es. Cuando se pierde ese anclaje trascendente y la primacía de lo real, el discurso público se vuelve autorreferencial: se intercambian subjetividades en lugar de contrastar razones con los hechos, se debilita el deseo de verdad y se empobrece la comunicación común, imagen que el autor ilustra con el contraste entre un diálogo orientado a la verdad y otro encerrado en “intimidades” sin referencia a lo real (metáfora de ángeles y demonios). El resultado es una retórica sin objeto que erosiona tanto el conocimiento como la vida moral compartida (Llano, 1995, p. 81).

Estas páginas ayudan a situar el hedonismo en su alcance antropológico: cuando el placer sustituye al bien, el “diálogo” práctico se repliega sobre la interioridad inmediata y deja de orientarse por la verdad de lo real y por el bien de los otros. En cambio, una educación del deseo,



templanza que disciplina el apetito y prudencia que integra el deleite en el telos del obrar bueno, restituye al placer su lugar de acompañante del bien honesto (Llano, 1995) y reordena los anhelos hacia la comunión personal (Popcak, 2015).

### **3.7. “Sociedad anárquica”: autoridad sin anclaje y exigencia de verdad práctica**

La sociedad anárquica es el estado cultural en el que la autoridad se desacopla de la verdad y pierde legitimidad práctica: las normas dejan de justificarse por bienes humanos reconocibles y pasan a gestionarse como equilibrios de intereses o imposiciones coyunturales. Cuando la ley moral se percibe como mera convención disponible, el sujeto ya no se siente vinculado por ella en conciencia y opera un cumplimiento selectivo (“obedezco lo que me conviene”), con la consiguiente inestabilidad normativa donde los límites cambian según la fuerza o la ocasión, no según razones. En la vida personal, esto se manifiesta en hábitos como relativizar la veracidad (“no digo toda la verdad si me perjudica”), negociar reglas de convivencia cada vez que incomodan, o suspender compromisos cuando exigen sacrificio sostenido; en lo público, aparece la multiplicación de “excepciones” de facto a normas comunes (tránsito, fiscalidad, convivencia digital), que se toleran mientras no haya costo externo, erosionando la confianza y debilitando la deliberación racional sobre fines compartidos (Llano, 1995). En esta línea, Llano subraya la raíz antropológica de la cuestión: “...que la autoridad no tiene primariamente un sentido sociológico, sino un sentido antropológico: debe restaurarse hoy el sentido antropológico de la autoridad, desinflando su abultado sentido político.” (Llano, 1995, p. 21).

Antropológicamente, la deriva anárquica se puede leer como la absolutización del yo cuando los deseos, llamados a orientarse al bien y a la comunión, se rompen y se separan de la caridad que los ordena. El resultado es la idolatría de la autonomía autosuficiente: cualquier norma común se experimenta como amenaza al deseo propio y, por tanto, se descarta o se instrumentaliza. La corrección no es reinstaurar obediencias ciegas, sino reordenar el deseo desde la caridad al reconocer que la autoridad legítima sirve al bien de las personas cuando las reglas justificadas por bienes reales liberan y que la madurez afectiva consiste en amar el bien hasta cuando no “apetece” de inmediato. La autoridad recupera su sentido relacional y el sujeto su libertad interior frente al capricho (Popcak, 2015). En esta clave, la caracterización de Llano sobre el entorno cultural resulta panorámica: “De la sociedad compulsiva, liberadora de los instintos; el de la sociedad permisiva y socavadora de la trascendencia de las leyes morales; el de la sociedad impersonal o anónima, silenciando de conciencia individualizada; el de la sociedad totalitaria, creadora por sí misma de leyes absolutas, y el de la sociedad anárquica, decapitadora de autoridades.” (Llano, 1995, p. 22).

Cuando la autoridad se emancipa de la verdad práctica, se convierte en imposición o en pura administración de intereses. La sociedad anárquica no es ausencia de poder, sino ausencia de anclaje. La alternativa realista se apoya en reglas públicas justificables por bienes humanos compartidos y sostenidas por virtudes cívicas. La obediencia, en este contexto, no es servilismo, sino reconocimiento de la racionalidad de lo que vale. La fortaleza sostiene el bien arduo; la prudencia discierne su aplicación; la justicia garantiza que nadie sea medio para fines ajenos. La autoridad sin verdad se vuelve pura imposición o administración de intereses.” (Llano, 1995). Así entendida, la autoridad recupera legitimidad al ser transparente su

conexión con la verdad del bien y el bien común. La anomia cede en la medida en que las instituciones se gobiernan como comunidades de personas con fines superiores a la suma de intereses.

La comparación con la sociedad totalitaria ayuda a precisar el alcance de esta crítica. En la deriva totalitaria, el Estado pretende sustituir la normatividad moral y erigirse en creador de fines éticos; frente a ello, recuerda Llano: “El estado no es sustituto de la ley moral, no es el creador de los fines éticos de los ciudadanos, su función es garantizar el que los ciudadanos puedan alcanzarlos ; su tarea es posibilitar las condiciones para que los súbditos plenifiquen sus capacidades humanas en tanto que tales, pero el estado no ha de ser quien señale ni cree esas posibilidades de planificación” (Llano, 1995, p. 18). Además, advierte acerca del trasfondo epistemológico que nubla la deliberación pública: “El conjunto de saberes humanos, las ciencias, las tecnologías, las ideologías, han construido en su actividad teórica, lo que algunos llaman Segunda realidad, que impide ver la realidad real.” (Llano, 1995, p. 21). Justamente por eso, la crítica a la anarquía no reclama más coacción, sino más verdad práctica: anclar la autoridad en bienes humanos objetivos y compartibles, de forma que norma y libertad se reconcilien en la búsqueda del bien común (Llano, 1995; Popcak, 2015).

### **3.8. Deberes y objetivos: una gramática práctica para la acción común**

Con el diagnóstico anterior puede formularse una gramática práctica de cinco movimientos, cuya coherencia se asegura al anclar cada paso en bienes humanos objetivos (realismo) y en la caridad como forma unificadora de las virtudes. Primero, todo objetivo debe remitir explícitamente a un bien honesto que lo articule; si no lo hace, es un medio indebidamente

absolutizado. Como recuerda Llano, “La verdadera alternativa es el orden de los fines” (Llano, 1995, p. 120). Segundo, la deliberación con la realidad (realismo) verifica la posibilidad y comunicabilidad del bien propuesto; “Solo puede comprenderse bien al hombre si se el contempla simultáneamente como individuo y como ser social” (Llano, 1995). Tercero, la asignación de deberes respeta un orden de responsabilidades (proximidad) sin perder de vista a cuántos alcanza el bien (extensión). Cuarto, la evaluación incorpora, junto a resultados, la incidencia en el agente—esto es, el tipo de hábitos que la práctica crea o destruye. Quinto, se revisan incentivos y culturas para asegurar la congruencia medios–fines. Esta gramática, a su vez, articula la “ética de principios y ética de consecuencias” (Llano, 1995, p. 176): los principios fijan el telos y los límites inviolables, mientras las consecuencias ayudan a ponderar medios prudentiales y eficacia subordinada al bien.

En su fundamento normativo, esta propuesta descansa en la estructura misma de la verdad práctica: “... la objetividad, la obligatoriedad, la heteronomía y la deontología ...es el esplendor de la verdad sobre el bien del ser humano el que ilumina la necesidad de estas características de la ética para salvaguardar esa misma dignidad.” (Llano, 1995, p. 179). De ahí que, en último término, la gramática remite a la caridad como forma integradora: solo ella devuelve estabilidad al conjunto de bienes, liberando al sujeto del hedonismo, del utilitarismo y del subjetivismo (Llano, 1995; Popcak, 2015).

### **3.9. Caridad, relacionalidad y realismo como terapéutica de época**

El eje terapéutico puede condensarse en tres tesis coordinadas de Llano: (a) el realismo devuelve la primacía a la realidad, haciendo posible una ética que no depende de estados de ánimo; (b) la relacionalidad funda el bien común

como criterio superior que integra y eleva los bienes individuales, “Solo puede comprenderse bien al hombre si se le contempla simultáneamente como individuo y como ser social” (Llano, 1995); (c) la caridad, como forma de todas las virtudes, reordena lo útil y lo deleitable bajo lo honesto. En este marco, los “fantasmas” conservan su parte de verdad velocidad, flexibilidad, neutralidad operativa, gozo, autonomía, pero quedan subordinados al bien humano verdadero. La vida buena deja de identificarse con un pico de estímulo o con un saldo de métricas y se reconstruye como bien compartido que perfecciona a la persona y robustece los vínculos (Llano, 1995).

El propio Llano ofrece la panorámica de esta deriva histórica: “De la sociedad compulsiva, liberadora de los instintos; el de la sociedad permisiva socavadora de la trascendencia de las leyes morales; el de la sociedad impersonal o anónima, silenciándoos de conciencia individualizada; el de la sociedad totalitaria, creadora por si misma de leyes absolutas, y el de la sociedad anárquica, decapitadora de autoridades. (Llano, 1995, p. 22). Esta síntesis dialoga con la antropología del deseo propuesta por Popcak, que ilumina el modo en que los anhelos se ordenan (o se desordenan) según su relación con el *telos* relacional de la caridad. El orden de los fines (Llano, 1995, p. 120), la co-naturalidad social de la persona y la caridad como forma de las virtudes (Llano, 1995) constituyen una terapéutica de época. A la luz de esta tríada, la “ética de principios y ética de consecuencias” se integra prudentemente (Llano, 1995, p. 176) y la normatividad práctica recobra su fundamento en la verdad del bien humano capaz de orientar instituciones y hábitos personales más allá de los “fantasmas” contemporáneos (Llano, 1995, p. 22).

## Conclusión

En esta investigación he intentado mostrar cómo desde el pensamiento de Tomás de Aquino, la caridad no es una virtud entre otras, sino el principio formal que integra y perfecciona a las demás virtudes (*caritas est forma omnium virtutum*). Esto supone que ninguna virtud alcanza su plenitud sin estar animada por el amor a Dios y al prójimo; por lo tanto, lo útil y lo deleitable recuperan su estatuto instrumental bajo un fin en comunión. Esta propuesta busca ser una respuesta a las visiones individualistas y relativistas contemporáneas para recuperar una antropología relacional según la cual, la persona no puede comprenderse como individuo autosuficiente, sino como ser-en-comunión, creado “por amor, en el amor y para el amor”. Esta clave nos permite ubicar la ética como respuesta a un bien en comunión y no como una imposición heterónoma. Solo así en esta visión relacional es que el ser humano se realiza plenamente y logra su felicidad, porque estamos hechos para el encuentro con el otro.

Cuando no logramos unificar nuestro actuar según la caridad se producen males individuales y culturales como los señalados por Llano, (compulsión, permisividad, impersonalidad, hedonismo y anomia), los cuales si bien son bienes parciales se desordenan al absolutizarse, y con esto desplazan nuestro fin último que es la comunión con Dios. En esa misma línea la propuesta de Popcak analiza los siete anhelos estructurales (abundancia, dignidad, justicia, paz, confianza, bienestar y comunión), entendidos como indicadores teleológicos que se desvían cuando se separan de la caridad; de ahí la necesidad de ordenar (no reprimir) el deseo para que vuelva a servir a la verdad del bien y a la comunión.

El recorrido de los capítulos en esta investigación permite articular una respuesta integral a la crisis práctica contemporánea: realismo,

relacionalidad y caridad. En clave realista, la decisión moral se ancla en bienes objetivos y compartibles, superando el vaivén del gusto o de la encuesta; en clave relacional, el bien común integra y eleva los bienes individuales; en clave de caridad, lo útil y lo deleitable recobran su estatuto instrumental buscando la comunión con Dios. Esta tríada devuelve estabilidad a la acción y reconstituye la cooperación como obra de personas, no como mero cálculo de intereses o suma de métricas.

La propuesta consolida el hilo conductor de la tesis: la caridad como principio formal del obrar, la persona como ser-en-relación, y el realismo práctico como método para ordenar deseos, normas e instituciones hacia bienes verdaderamente compatibles. Con ello, los “fantasmas” conservan su parte de verdad, pero quedan subordinados al orden de los fines, restituyendo a la vida moral su sentido teologal y comunitario.

El recorrido de estos capítulos nos permite articular una respuesta unitaria a la fragmentación práctica contemporánea. Del capítulo 1 se desprende que la caridad no es un añadido “piadoso” a la ética, sino el principio formal que integra y ordena todas las virtudes hacia el fin último; solo así lo útil y lo deleitable recuperan su condición de medios y con esto buscar el fin último que es la comunión con Dios. En el capítulo 2 vemos cómo la persona no se comprende como individuo autosuficiente, sino como un ser-en-relación, encontrando su plenitud en la donación y la comunión. Sobre esa base, el capítulo 3 diagnostica los rasgos culturales (compulsión, permisividad, impersonalidad, hedonismo y anomia) que nos llevan a elegir un bien parcial, pero que cuando se absolutizan se desordenan. La respuesta no consiste en reprimir deseos o negar eficiencias, sino en reordenarlos bajo el fin que es la comunión con Dios (Llano, 1995; Popcak, 2015).

### **Una propuesta para nuestro tiempo**

La afirmación tomista de que la caridad es la forma de las virtudes no es únicamente una tesis teológica con relevancia intraeclesial; representa, en realidad, una propuesta ética capaz de interpelar los supuestos antropológicos, sociales y morales de la cultura contemporánea. En un contexto en el que se ha disociado con frecuencia la libertad de la verdad, el amor de la justicia, y la virtud de la gracia, la concepción tomista ofrece una visión integrada del obrar humano, en la que la moralidad no se reduce a normas externas ni a la autorrealización individual, sino que se comprende como participación libre y amorosa en un orden objetivo de comunión.

La cultura contemporánea se caracteriza por tendencias marcadas al subjetivismo moral, al utilitarismo práctico y al relativismo ético. Estas corrientes tienen como trasfondo una determinada concepción del ser humano: un individuo autónomo, desvinculado de la tradición, autor de su propio proyecto de vida y sin referencia necesaria a un fin último común. En este horizonte, las virtudes tienden a ser concebidas como medios para la eficacia personal, la estabilidad emocional o el logro de metas privadas, y no como disposiciones objetivas del alma que orientan a la persona hacia su verdad más profunda.

Frente a esta antropología reductiva, la propuesta tomista ofrece una visión del ser humano como criatura relacional, creada a imagen de Dios, cuya identidad se realiza en el amor. Desde esta perspectiva, la vida moral no consiste en cumplir externamente una ley ni en diseñar subjetivamente un “proyecto de vida”, sino en configurarse con Cristo por medio de las virtudes, bajo la guía y la forma de la caridad.

Esta visión responde a los desafíos del individualismo contemporáneo desde una concepción relacional del bien. Como ha señalado Charles Taylor, el riesgo más profundo de la modernidad no es la pérdida de valores tradicionales en sí misma, sino la progresiva desvinculación del yo respecto



de horizontes comunes de sentido (Taylor, 1991, pp. 25–30). En este contexto, la caridad, entendida como principio unitivo de la vida moral, no solo proporciona una orientación objetiva, sino que restablece el vínculo entre el sujeto moral y la comunidad humana y divina.

La caridad, al ordenar las virtudes hacia el amor a Dios y al prójimo, reintroduce en la ética la categoría del don, desplazada por una racionalidad instrumental. Esta categoría tiene profundas implicaciones no solo espirituales, sino también sociales. Como virtud que fundamenta la justicia, la misericordia, el perdón y la solidaridad, la caridad crea un tejido moral que posibilita relaciones auténticas, comunidades estables y una cultura de la vida. En este sentido, su dimensión política y social, aunque no es la primera ni la más alta, no puede ser ignorada. Como ha señalado Carlos Llano, la caridad reconfigura incluso los vínculos sociales, porque introduce una lógica distinta a la de la eficiencia: la lógica de la gratuidad (Llano, 2003, pp. 45–48).

Asimismo, la caridad ofrece una respuesta al relativismo ético, que niega la existencia de bienes objetivos y reduce toda moralidad a preferencia individual. En la concepción tomista, la caridad no es subjetivismo afectivo, sino virtud teologal fundada en la verdad del ser humano y en la revelación del amor divino. Amar, en este marco, no es simplemente “hacer sentir bien al otro”, sino querer el bien objetivo del otro en Dios. Esta distinción, subrayada por Edward Sri, es decisiva para rechazar una ética emotivista sin caer en el legalismo (Sri, 2016, p. 108).

Desde una perspectiva educativa y pastoral, esta doctrina permite renovar la formación moral cristiana. En lugar de proponer modelos morales centrados exclusivamente en la prohibición o el esfuerzo voluntarista, se puede presentar la vida moral como una respuesta amorosa a Dios, que transforma al sujeto desde dentro. Como afirma Wadell, “no hay pedagogía

moral más eficaz que enseñar a amar bien” (Wadell, 1992, p. 55). La centralidad de la caridad ofrece así un marco integrador para la formación de la conciencia, el discernimiento de los actos, y la edificación de comunidades cristianas maduras.

Finalmente, la doctrina de la caridad como forma de las virtudes devuelve a la teología moral su carácter contemplativo: no se trata solo de establecer normas o de articular teorías, sino de introducir al ser humano en una vida conforme al amor trinitario. La caridad es principio ético, sí, pero también es principio teológico, es decir, participación en la vida de Dios. En palabras de Tomás, “por la caridad nos unimos espiritualmente a Dios, y esta unión perfecciona la vida humana en su sentido más alto” (*S. Th. II-II, q. 23, a.1*).

La vida moral, entonces, no se concibe como una serie de esfuerzos éticos individuales, sino como una historia de gracia: el don de Dios que transforma, integra y eleva el obrar humano. La caridad es la forma de las virtudes porque es el principio por el cual toda virtud se convierte en comunión. Por ello, no solo es virtud, sino principio estructurante de toda vida moral cristiana.

Tomados en conjunto, los tres capítulos articulan un marco coherente para la racionalidad práctica: (1) principio formal: la caridad como forma unitaria de las virtudes, que subordina lo útil y lo deleitable al fin honesto; (2) fundamento antropológico: la persona como ser-en-relación, de modo que los bienes que justifican la acción son comunicables y compartibles; y (3) traducción operativa: una gramática práctica que reordena deseos, normas e instituciones según el orden de los fines, verificando su comunicabilidad y su incidencia formativa en el agente.

En este marco, los “fantasmas” culturales conservan su parte de verdad sin erigirse en criterio supremo, mientras los anhelos estructurales del corazón se integran ordenadamente, no por represión, bajo la caridad, recuperando su función de señales hacia bienes honestos y compartibles. De este modo, la cooperación práctica se estabiliza en torno a bienes objetivos y a vínculos de comunión, y la evaluación de los medios (métricas, procesos, eficiencias) queda subordinada a la perfección del agente y al bien común.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona. (c. 397). *On Christian Doctrine, I.27–28*.
- Agustín de Hipona. (1994). *Del libre albedrío*. Madrid: BAC.
- Agustín de Hipona. (1994). *La Trinidad* (M. Fuentes, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 417).
- Agustín de Hipona. (trans. 2013). *City of God* (Libro XV). New City Press.
- Aquinas, T. (1953). *De principiis naturae*. En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* (Vol. 43). Roma: Commissio Leonina.
- Aquinas, T. (1959). *Sentencia libri De anima*. En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* (Vol. 45). Roma: Commissio Leonina.
- Aquinas, T. (1993). *De Veritate. On Truth* (R. W. Mulligan, Trad.). Indianapolis: Hackett Publishing Company. (Obra original publicada ca. 1256).
- Aquinas, T. (2012). *Summa Theologiae* (L. O'Neill, Ed. y trad.). Cambridge: Cambridge University Press. (Obra original publicada ca. 1270).
- Aquinas, T. (2018). *Summa Theologiae* (ed. bilingüe latín-inglés, L. Shapcote, Trad.). Green Bay, WI: Aquinas Institute / Emmaus Academic.
- Aristóteles. (1994). *Categorías* (J. L. Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2007). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Bauman, Z. (2003). *Liquid love: On the frailty of human bonds*. Cambridge: Polity Press.
- Benedicto XVI. (2005). *Deus caritas est: Carta encíclica sobre el amor cristiano*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Blanco-Sarto, P. (2025). Ser-en-relación. La antropología de Joseph Ratzinger. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3326.  
<https://doi.org/10.21555/cya.2025.3326>
- Boecio. (2000). *Contra Eutychem et Nestorium*. En *Obras completas* (pp. 83–96). Biblioteca de Autores Cristianos. (Trabajo original publicado ca. 512).
- Brown, M. (2014). Imago Dei in Thomas Aquinas. *The Saint Anselm Journal*, 10(1).

Brown, M. (2014). *The Quest for Humanity: An Introduction to a Theology of the Human Person*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Buber, M. (2005). *Yo y Tú* (2.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires: Caparrós. (Obra original publicada en 1923).

Burgos, J. M. (2009). *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra.

Burgos, J. M. (2023). La filosofía social de Karol Wojtyła. I. Persona, participación, alienación, relación interpersonal. *Quién*, 17, 93–115.

Burgos, J.M. (2020). ¿Qué es el personalismo integral? *Quién*, 12, 9–37.

de Lubac, H. (2006). *El misterio del sobrenatural* (pp. 65–69). Madrid: Editorial Encuentro.

Fergusson, D. (2013). Humans Created According to the Imago Dei. *Zygon*.

Gomila, Guillermo. (2016). Virtud y verdad en la vida moral de la persona humana según santo Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, 38, 329–352.

Hildebrand, D. von. (1965). *La esencia del amor*. Madrid: Editorial Palabra.

Hildebrand, D. von. (1996). *La esencia del amor*. Madrid: Palabra.

Hildebrand, D. Von. (1996). *The Nature of Love*. South Bend, IN: St. Augustine's Press.

Hildebrand, D. von. (1999). *El corazón: Un análisis de la afectividad*. Madrid: Palabra.

Lewis, C. S. (1943/2001). *The Abolition of Man*. HarperCollins.

Llano, C. (1995). *Los fantasmas de la sociedad contemporánea: compulsiva, permisiva, impersonal, hedonista y anárquica*. Trillas.

Llano, C. (2003). *Liderazgo y ética en las organizaciones*. México: Limusa.

Mounier, E. (2001). *El personalismo* (J. M. García Ruiz, Trad.). Ediciones Palabra. (Obra original publicada en 1947).

- Mouw, R. J. (2012, April 15). The Imago Dei and Philosophical Anthropology. *Christian Scholars Review*.
- Neonnub, P. (2024). Karol Wojtyła's personalist anthropology: The relational human person. *Lumen Veritatis: Jurnal Teologi dan Filsafat*, 15(2), 115–130. <https://doi.org/10.30822/lumenveritatis.v15i2.3622>
- Ordóñez, A. (2022). *Persona y relación. Fundamentos de antropología filosófica*. Madrid: BAC.
- Ordóñez Morales, M. (2022). Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino. *Scripta Mediaevalia*, 15(2), 153–183. <https://doi.org/10.48162/rev.35.020>
- Pieper, J. (2017). *Las virtudes fundamentales* (Edición revisada). Madrid: Ediciones Rialp.
- Pinckaers, S. (1995). *La vida según el Espíritu: Una introducción a la vida moral cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Pinckaers, S. (1995). *Las fuentes de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA.
- Piper, J. (2004). *When I don't desire God: How to fight for joy*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- Piper, J. (2014, June 6). Put yourself in the path of God's grace. *Desiring God*. <https://www.desiringgod.org/articles/put-yourself-in-the-path-of-gods-grace>
- Popcak, G. K. (2015). *Broken Gods: Hope, Healing, and the Seven Longings of the Human Heart*.
- Ratzinger, J. *Fe, Verdad y Tolerancia*. Salamanca.
- Ratzinger, J. (2005). *Introducción al cristianismo* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Encuentro. (Obra original publicada en 1968).
- Ratzinger, J. (2006). *Dogma y predicación* (A. Sada, Trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad. (Obra original publicada en 1973).
- Rodríguez Luño, A. (1983). La virtud moral como hábito efectivo según Santo Tomás de Aquino. *Persona y Derecho*, 10, 209–234.
- Sada, A. (2022). *Ser llamados, ser amados: el corazón de la vocación*. Universidad Panamericana.
- Sada, A. (2023). *Ratzinger y los filósofos: De Platón a Vattimo*. España: Encuentro.

- Schell, María Elena. (2018). Las virtudes intelectuales y la configuración de la mente. *Studium. Filosofía y Teología*, 41, 93–108.
- Sri, E. (2016). *Who Am I to Judge? Responding to Relativism with Logic and Love*. San Francisco: Ignatius Press.
- Stump, E. (2003). *Aquinas*. New York: Routledge.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1996). *Philosophical arguments*. Harvard University Press.
- Torrell, J.P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA.
- Von Hildebrand, D. (2009). *El corazón: Un análisis de la afectividad humana*. Palabra.
- Von Hildebrand, D. (2009). *The Nature of Love* (J. F. Crosby & J. H. Crosby, Trads.). South Bend, IN: St. Augustine's Press. (Obra original publicada en 1971).
- Wadell, P. J. (1992). *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*. New York: Paulist Press.
- Williams, T. D., & Bengtsson, J. O. (2022). Personalism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Wojtyła, K. (1969). *Persona y acción*. Madrid: BAC.
- Wojtyła, K. (1979). *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wojtyła, K. (2005). *Persona y acción* (3.<sup>a</sup> ed., J. M. Burgos Velasco, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.

